

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI ANA BİLİM DALI

ADİLE ŞAHİN YÜKSEK LİSANS TEZİ GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ KADIN ÇALIŞMALARI ABD 2019

ŞİDDET VE GÖÇ SARMALINDA EZİDİ KADINLAR: BİR MÜLTECİ KAMPINDA GEÇMİŞİN İZİNİ SÜRMEK

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADİLE ŞAHİN

GAZİANTEP
TEMMUZ 2019

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI ANA BİLİM DALI

**ŞİDDET VE GÖÇ SARMALINDA EZİDİ KADINLAR:
BİR MÜLTECİ KAMPINDA GEÇMİŞİN İZİNİ
SÜRMEK**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ADİLE ŞAHİN

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ

GAZİANTEP
TEMmuz 2019

T.C.
GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI ANA BİLİM DALI

Şiddet ve Göç Sarmalında Ezidi Kadınlar: Bir Mülteci Kampında Geçmişin İzini Sürmek

ADİLE ŞAHİN

Tez Savunma Tarihi: 12.07.2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı



Doç. Dr. Zekiye ANTAKYALIOĞLU

SBE Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans tezi olarak gerekli şartları sağladığını onaylarım.



Dr. Öğr. Üyesi Şenay Leyla KUZU
Enstitü ABD Başkanı

Bu tez tarafımda okunmuş, kapsamı ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ



Tez Danışmanı

Bu tez tarafımızca okunmuş, kapsam ve niteliği açısından bir Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri:

Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ

Doç. Dr. İlker ÖZDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Semiray YÜCEBAŞ

İmzası



ETİK BEYAN

Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

ADİLE ŞAHİN

12.07.2019

ÖZET

ŞİDDET VE GÖÇ SARMALINDA EZİDİ KADINLAR: BİR MÜLTECİ KAMPINDA GEÇMİŞİN İZİNİ SÜRMEK

ŞAHİN, Adile

Yüksek Lisans Tezi, Kadın Çalışmaları ABD

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ

Temmuz 2019, 167 sayfa

Bu çalışma, Şengalli Ezidi kadınların maruz kaldıkları IŞİD şiddetini ve bunun bir sonucu olarak meydana gelen göç tecrübelerini ele almaktadır. Ağustos 2014 itibariyle başlayan IŞİD şiddeti devam etmektedir; nitekim IŞİD'in elinde sayısı tam olarak bilinemese de halen Ezidi kadınlar var. Çalışmanın amaçlarından biri de ataerkinin savaş zamanlarında ve çatışmalı ortamlarda kadına yönelik şiddetin daha korkunç boyutlara ulaştığı gerçeğini ortaya koymaktır. Birçok Ezidi kadın, IŞİD tarafından ya öldürüldü ya da zorla alıkonulup tecavüze uğradı. Köylerinden göç edebilen kadınlar ise mülteciliğin getirdiği sorunlarla baş etmeye çalışmakta. Şengal'den Batman'ın Beşiri ilçesine bağlı Uğurca köyüne göç eden Ezidi kadınların şiddet ve göç deneyimlerine odaklanan bu çalışma, etnografik yöntemle yapılmıştır. Karşılaştırmalı bir biçimde Ezidiliğin ne olduğuna dair bilgilerin tartışıldığı ilk bölümün ardından şiddet ve göç olgularına dair kuramsal bir çerçeve çizilerek devam edilmektedir. Çalışmanın son bölümünde ise Uğurca kampındaki Ezidi kadınlar, sözü devralmaktadır. Çalışmanın öznesi olan Ezidi kadınlar IŞİD şiddetini, göç yolunu, mülteciliği ve duygularını aktarmışlardır. Bu çalışma, IŞİD şiddetine maruz kalan ve göç eden Ezidi kadınların yaşadıklarını ve hissettiklerini anlama gayretinin bir parçasıdır.

Anahtar Kelimeler: Ezidiler, Ezidi Kadınlar, Şiddet, Göç, Ataerki, Kadına Yönelik Şiddet.

ABSTRACT**EZİDİ WOMEN IN THE SPIRAL OF VIOLENCE AND MIGRATION:
TRACING THE HISTORY IN A REFUGEE CAMP**

ŞAHİN, Adile

M. A. Thesis, Department of Women's Studies

Supervisor: Associate Profesör Gökhan GÖKGÖZ

July 2019, 167 pages

The aim of this study is to explain migration experiences by Ezidi Women from Sinjar Mountain after facing violence by Islamic State of Iraq and the Levant (ISIL). Violence by the ISIL is ongoing since August 2014 even though the number of hostage women is unclear; it claims that the number is quite high. One of important aim of this study to expose horrific dimension violence against women by patriarchy during the era of armed violence and war. Many Ezidi women either have been killed by the ISIL or forced sexual exploitation. Ezidi Women fled from their homeland had to challenge with problems occurred by being refugee. This study focus on migration experiences by Ezidis Women during migration from Sinjar Mountain to Uğurca Village in Beşiri, Batman (Southern-east of Turkey) and ethnographic is the main method of the study. In the first section of the study, definition on Ezidism is discussed comparatively; the concept of violence and migration with theoretical framework is designing following section of the study. Ezidi Women reside in Uğurca Camp are talking about their migration experiences at the final section of the study. The main agent of study Ezidi Women talking about violence by the ISIL, migration path, immigration and their feelings. This study is an important effort to understand life experiences of Ezidi women facing violence by the ISIL.

Key Words: Ezidis, Ezidi Women, Violence, Migration, Patriarchy, Violence against Women.

ÖN SÖZ

Tez çalışmasına başladığım ilk günden itibaren bana inanan ve güvenen, bilgi ve tecrübesi ile rehberlik eden kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Gökhan GÖKGÖZ'e ve tüm içtenlikleri ile değerli hikâyelerini benimle paylaşan Uğurca Kampındaki Şengalli Ezidi kadınlara sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum.

Temmuz 2019

Adile ŞAHİN

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖN SÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR	vii
BİRİNCİ BÖLÜM	1
GİRİŞ	1
1.1. GİRİŞ	1
İKİNCİ BÖLÜM	4
EZİDİLER	4
2.1. EZİDİLİK İNANCI VE MİTOLOJİSİ	4
2.2. KÖKEN, TARİHSEL GELİŞİM, COĞRAFİK DAĞILIM	9
2.3. EZİDİ İSMİNİN ANLAMI VE KAYNAĞI İLE EZİDİLİK-YEZİDİLİK TARTIŞMASI	14
2.4. TARİHSEL BİR KİŞİLİK OLARAK ŞEYH ADİ BİN MUSAFİR	16
2.6. TOPLUMSAL YAPILANMA	21
2.7. DİNİ İBADETLER VE RİTÜELLER	23
2.7.1. Vaftiz, Bısk Töreni (<i>Biska Pora</i>)	24
2.7.2. Evlilik	25
2.7.3. Ölüm	26
2.7.4. Dua	27
2.7.5. Oruç	28
2.7.6. Bayramlar	28
2.8. YASAKLAR/TABULAR	29
2.9. EZİDİLERDE KADININ TOPLUMSAL KONUMU	31
2.10. ACIYLA ÖZDEŞ FERMANLAR	33
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	39
ŞİDDETİN VE GÖÇÜN KURAMSAL ÇERÇEVESİ	39

3.1. ŞİDDETİN TANIMI VE SINIRLARI	39
3.2. KOLEKTİF ŞİDDET	48
3.3. KADINA YÖNELİK ŞİDDET	58
3.3.1. Savaşlarda Ve Çatışmalı Ortamlarda Kadına Yönelik Şiddet	66
3.3.2. Mağduriyet Söylemi ve Direniş.....	72
3.4. GÖÇE İLİŞKİN KAVRAMLAR VE KURAMLAR.....	73
3.5. KADINLARIN GÖÇÜ VEYA GÖÇÜN KADINLAŞMASI.....	82
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM	92
ŞENGAL'DEN UĞURCA'YA: EZİDİ KADINLARIN HİKÂYESLERİ	92
4.1. YÖNTEM.....	92
4.2. EZİDİ KADINLARIN ESKİ VE YENİ MEKÂNLARI: ŞENGAL VE UĞURCA.....	95
4.2.1. Şengal	95
4.2.2. Uğurca	97
4.3. İŞİD ŞİDDETİ VE ŞENGAL'DEN KAÇIŞ	98
4.3.1. Bir Soykırım Olarak İŞİD Şiddeti	98
4.3.2. Ezidi Kadınların İŞİD Şiddetine İlk Tepkileri.....	100
4.3.3. Dağ Süreci ve Ezidi Kadınların Hayatta Kalma Mücadeleleri	105
4.3.4. Zaho Kampından Uğurca Kampına Kaçakçılar Vasıtasıyla Gelen Ezidi Kadınlar.....	111
4.4. EZİDİ KADINLARIN UĞURCA KAMPINDAKİ MÜLTECİLİK TECRÜBELERİ	114
4.4.1. Kamp	114
4.4.1.1. Beslenme ve hijyenle ilgili sorunlar	116
4.4.1.2. Sağlık ve eğitim hizmetleri ile ilgili sorunlar	119
4.4.1.3. Köylülerle ilişkiler.....	122
4.4.1.4. Ezidi kadınların kamp alanını kullanma biçimleri.....	123
4.5. EZİDİ KADINLARIN ÜCRETLİ ÇALIŞMA YAŞAMINA KATILMA ÇABALARI	125
4.6. KORKU.....	128
4.7. HAYAL KIRIKLIĞI VE ÖFKE	132
4.8. HÜZÜN, KEDER VE BELİRSİZLİK	136
4.9. ŞENGAL'E ÖZLEM VE DÖNEMEMEK	139
4.10. PARÇALANMIŞLIK HİSSİ VE YUVASIZLIK	143
4.11. EN DERİN YARA: İŞİD'İN ALIKOYDUĞU EZİDİ KADINLAR.....	147
4.12. UNUTULMAK	152
SONUÇ	154

KAYNAKLAR	158
EKLER	164
EK A. GÖRÜŞÜLEN KADINLARA İLİŞKİN TANITICI BİLGİLER	165
ÖZGEÇMİŞ.....	167
VITAE.....	167



KISALTMALAR

AFAD: Afet ve Acil Durum Yönetimi Başkanlığı

A.g.m: Adı geçen makale

akt. : Aktaran

BKY: Bölgesel Kürt Yönetimi

İŞİD: Irak ve Şam İslam Devleti

KDP: Kürdistan Demokrat Partisi

TDK: Türk Dil Kurumu

UNHCR: Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği

BİRİNCİ BÖLÜM

GİRİŞ

1.1.GİRİŞ

Yüzyıllardır “sapkın” ve “şeytana tapanlar” olarak addedilen Ezidiler, defalarca şiddetle karşı karşıya kalmışlardır. Kimi zaman katliama uğramışlar kimi zaman da sürgün ve zorunlu göçü deneyimlemişlerdir. Ezidiliği özgün bir inanç sistemi olarak kabul etmeyen çevreler, çoğunlukla İslamiyetin “bozulmuş, sapkın bir mezhebi” olarak görmeyi tercih etmişlerdir. Bu bağlamda bu çalışmanın gayelerinden biri Ezidiliği anlamaya çalışmaktır. Zira Ezidilikle ilgili çeşitli olumsuz yargılar, Ezidilerin maruz kaldıkları şiddet ve göçle doğrudan ilişkilidir. Ezidiliğe dair karşılaştırmalı bir okumanın yapıldığı çalışmanın birinci bölümü, bu anlamda önemli bir yere oturmaktadır. Bu bölümde Ezidilik inancı ve mitolojisine, Ezidiliğin tarihsel kökenine, Ezidilerin yaşadıkları coğrafyalara, Ezidi isminin kaynağı ile Ezidilik-Yezidilik tartışmasına yer verilirken aynı zamanda Ezidilerin ritüelleri, ibadetleri, yasakları da ele alınmaktadır. Ayrıca tarihsel bir kişilik olarak Şeyh bin Musafir ve kutsal kitapların varlığına dair tartışma için de bu bölümde ayrı başlıklar açılmaktadır. Ezidilerin yaşadıkları her türlü şiddeti ifade etmek için kullandıkları “ferman” kavramına ilişkin tarihsel arka planın irdelenmesi ise çalışmanın esas odağı olan Ezidi kadınların uğradıkları şiddetle ve bunun sonucu meydana gelen zorunlu göçle ilişkisi bakımından önemlidir.

Çalışmanın ikinci bölümünde şiddet ve göç olgularına bakılırken özellikle kadına yönelik şiddet ve kadınların göçü üzerinde ehemmiyetle durulmaktadır. Kadınlar ataerkil sistemin tüm yapılarınca ikincilleştirilmekte ve bunun sonucu olarak çeşitli şiddet biçimleri ile karşılaşmaktadır. Bilhassa savaş zamanlarında kadınlar, savaş ganimeti sayılarak başta tecavüz olmak üzere çeşitli şiddet biçimleri ile karşı karşıya kalmaktalar. Kadın bedeni üzerinde tahakküm kuran eril yapı kadını savaş zamanlarında acımasız yöntemlerle denetim altında tutmak ister. Bu bağlamda Ezidi toplumu bir bütün olarak ferman kavramıyla özdeşleşmiş olsa da Ezidi kadınlar

çok katmanlı şiddete maruz kalmaları bakımından farklı tecrübelerle sahiptirler. IŞİD'in Şengal saldırıları sırasında erkeklerin bir kısmı öldürülürken kadınlar, yaşlarına ve medeni durumlarına göre tasnif edilmiştir. Genç ve özellikle bekâr olan Ezidi kadınlar, IŞİD'in kontrolü altına aldığı yerleşim yerlerine götürülüp kurulan köle pazarlarında satılmış ve tecavüze uğramışlardır. Bir savaş yöntemi olarak tecavüz ve alıkoyma IŞİD tarafından 21. yüzyılın korkunç bir gerçeği olarak tüm dünyanın tanıklığıyla gerçekleşmektedir. Çalışmanın son bölümünde IŞİD şiddetine Ezidi kadınların deneyimleriyle bakılırken göç yolunda yaşama nasıl tutunduklarını kendi anlatımlarıyla öğrenmek mümkün olmaktadır. Ezidi kadınlar IŞİD şiddetinden kaçtıkları için yani zulüm, ölüm, tecavüz ve kaçırılma tehlikesiyle karşı karşıya kaldıkları için yurtlarını terk ettiklerinden mülteci tanımına uygundurlar. Bu anlamda çalışma boyunca IŞİD şiddetinden kaçarak Türkiye'ye göç eden Ezidi kadınlar için mülteci kavramı kullanılmaktadır. Bu vurgu bilhassa Nurcan Özgür Baklacioğlu'nun "Uluslararası Sınırların Gölgesinde Mülteci Kadınlar" adlı çalışmasına atıfla yapılmaktadır. Özgür Baklacioğlu (2017)'nin de ifade ettiği gibi mültecilik tasdiklenmesi beklenen bir statü değildir. Bir kadın zulümden kaçarak göç etmişse doğal bir biçimde mültecidir. Zira iltica etmiştir. Ancak yıllarca geçici koruma statüsü ile bekletilen ve sığınmacı statüsü verilen kadınlar, mültecilik statüleri onaylanmadığı için "kırılgan"¹ bir yaşam sürmek zorunda kalmaktadırlar. Şiddet ve göç olgusuna, IŞİD şiddetine daha fazla maruz kalmamak üzere Şengal'den Uğurca'ya göç eden Ezidi kadınların hikâyeleri ile bakılmaya çalışılan bu çalışmada, kadınların yaşadıkları mağduriyetler anlatılırken direniş ve baş etme yöntemleri üzerinde de ehemmiyetle durulmaktadır. Zira ataerkinin meydana getirdiği mağduriyetlerin farkında olarak, şiddet ve bunun sonucunda gerçekleşen göçe ilişkin Ezidi kadınların mücadele yöntemleri üzerinde durmak oldukça önemli bir husustur. Kadınları, sistemin değişmez ve doğal mağdurları olarak gören eril anlayışın tersine kadınların failliğine yapılacak vurgu, sistem tarafından ikincil ve edilgen konumlarının da bir kurgu olduğu gerçeğini görünür kılma adına önemlidir.

Toparlanacak olursa; yazına bakıldığında Ezidilerle, bilhassa Ezidi kadınlarla ilgili yapılan çalışmaların sayısının yeterli olmadığı görülmektedir; bu çalışma, öncelikle böylesi bir eksikliği azaltmaya yönelmesi bakımından önemlidir.

¹ Bu kavram, Judith Butler'ın "Kırılgan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü" kitabından esinlenilerek kullanılmaktadır.

Diğer yandan özellikle son dönemde Ortadoğu'daki gelişmeler ışığında, Ağustos 2014'te başlayan saldırılarda Ezidi kadınların yaşadıklarına bakan ve bu vesileyle onların deneyimlerine mihmandarlık yapma amacıyla olan bu çalışma, bu tasavvuruyla özgün bir yere oturacaktır. Hayatın her alanında -ister özel ister kamusal- patriarkal sistemin yoğun engellemeleri ve baskılarına maruz kalan kadınların yaşadıklarını, bir de savaş, terörizm ve göç bağlamını ekleyerek değerlendirmek oldukça önemlidir. Özellikle son yıllarda Ortadoğu'da yaşanan gelişmelere bakıldığında böylesi bir çalışmanın zarureti daha net görülecektir.



İKİNCİ BÖLÜM

EZİDİLER

“Ezidilik, destanlarımızın emanet edildiği kutsal kişilerin dilden dile aktardığı kadim bir tek tanrılı dindir. Mitraizmle Zerdüşçülükten İslam’la Museviliğe kadar pek çok Ortadoğu diniyle ortak unsurlara sahip olmakla birlikte, aslında eşsiz bir dindir ve destanlarımızı ezberleyen kutsal kişiler için bile açıklaması güçtür. Ben dinimi her biri Ezidilerin köklü geçmişine dair bir hikâye anlatan binlerce halkası olan, kadim bir ağaç gibi düşünüyorum. Bu hikâyelerin çoğu maalesef trajediden ibaret.”

Nadia Murad²

2.1. EZİDİLİK İNANCI VE MİTOLOJİSİ

Ezidiler tek tanrıya inanırlar ve Kürtçe olarak ona *xweda* derler. “O’na Kâinatın İlk Nedeni ve İlk Hareket ettiricisi olarak taparlar. Yeryüzündeki bitkilerin ve hayvanların yaşamının yaratılması ve oluşumu görevi yedi meleke tahsis edilmiştir. Bu meleklerden en büyüğü Azaziel’dir” (Guest, 2012:66). Guest’in Azaziel olarak bahsettiği melek, Ezidilere göre Tanrının evrende ilk yaratımı olan Melek Tavus’tur.

“Ezidi mitolojisi, kozmosun ve evrenin yaratılması, Melek Tavus ve diğer meleklerin yaratılması, insanın ve Ezidi ırkının yaratılması ve Tufan’dan oluşur”

² Nadia Murad. (2019). *Son Kız: Esaretimin Hikâyesi ve IŞİD’le Mücadelem*. Gülmez, P. (Çev.), Epsilon Yayınevi, İstanbul, s.21. Nadia Murad, Ağustos 2014’te IŞİD’in Şengal’e saldırdığı dönemde Koço köyünden kaçırılan Ezidi kadınlardandır. Alıkonulduğu süre boyunca defalarca satılmış ve tecavüze uğramıştır. Nadia Murad, kendi çabaları ve Musullu bir ailenin de yardımı ile IŞİD’in zulmünden kurtulabilmiştir. Bir süre Irak’ta kaldıktan sonra Almanya’ya göç etmiştir. 2018 Nobel Barış Ödülü’nü, kendisi gibi tecavüzün savaşlarda bir silah olarak kullanılmasını engellemek amacıyla çalışmalar yürüten Denis Mukwege ile birlikte almıştır. Murad, BM İyi Niyet elçisidir.

(Açıkyıldız Şengül, 2015:130). Ezidi mitolojisi, tek tanrı inancını benimseyen diğer dinlerle benzerlik gösterse de özgün tarafları da vardır.

Yaratılış mitolojisini Ezidilikle ilgili çalışan birçok araştırmacı detaylı bir şekilde ele almıştır çalışmalarında ancak en masalsi anlatımı Gökçen yapmıştır:

“Tanrı, kendisini belli belirsiz bir an içinde yoktan var etti. Kusursuz aklın ve tükenmez kudretin kendisinde vücut bulduğunu anlayınca beyaz bir kuş yarattı ve kuşun sırtına bir inci yerleştirdi. Tanrı kendisini o incinin içine hapsetti ve kuşun sırtında âlemi seyre daldı. Henüz zaman mefhumu yoktu. Günler, geceler, takvimler ve saatler yoktu. Tanrı kuşun sırtında tahmini mümkün olmayan bir süre dolandı. Dünya’yı, dağları, denizleri, rüzgârı; düşüp düşecek tüm yaprakları, insanların adımlarını, balıkların yaratacağı dalgayı, dökülecek gözyaşlarını, ağaç hışırtılarını ve solacak çiçekleri, yani dünya var olduğu sürece gerçekleşecek olan her şeyi zerresine kadar hesapladı. Tanrı o kuşun sırtında âlemi keşfe daldı... Tanrı inciye sayısız parçaya böldü ve göğe doğru yükseldi. Boşluğa yayılan incinin parçaları tam da Tanrı’nın istediği şekilleri aldı. Güneş de o inciden çıktı, yıldız da; karanlık da inciden çıktı aydınlık da. Tanrı seyri de keşfi de tamamlamıştı ama cevabı hiçbir zaman öğrenilemeyecek bir soru vardı: Tanrı mı inciden çıkmıştı yoksa inci mi Tanrı’dan? ... Âleme saçılan parçalardan birinin adı Dünya’ydı. Tanrı baktı, yeryüzü ve gökyüzü bir ve yapışık, koca bir su kütlesi olan Dünya’nın boşluklarına bulutlar dolmuş. Tanrı yeri ve göğü birbirinden ayırdı ve dedi: ‘Dünya şen olmalı.’ Tanrı kendisini boşlukta yok etmeden önce Dünya şen olsun diye bir kuş yarattı; kuşun adı Melek Tavus’tu (*Tawûsî Melek*). Böylece Dünya ve onu yönetmekle mükellef meleklerin başı Melek Tavus yaratılmış oldu. ... Günlerden bir gün Tanrı Melek Tavus’u test etmeye karar verdi ve Dünya’nın tepesinde bir ağaç var etti. Ağacın kökleri yukarı, dalları ise aşağı doğru uzamıştı. Melek Tavus Dünya’nın tepesindeki ağacı görür görmez ona doğru yöneldi ve kondu. Kuş yaratıldığı günden bu yana ilk defa bir yere konuyordu. Daha bunun şaşkınlığını üzerinden atamadan karşısında Tanrı belirdi. Dedi: ‘Söyle Tavus, ben kimim?’ Melek Tavus yıllardır yalnız olmanın ve kendisinden başka canlı veya cansız bir varlıkla karşılaşmamanın verdiği güç ve kibirle dedi ki: ‘Sen senin, ben de ben. Başka ne olabilir?’ Tanrı Melek Tavus’a kızdı ve ağacı, kendisiyle birlikte ansızın yok etti. Melek Tavus hiçbir şey olmamış gibi Dünya’nın etrafında dönmeye koyuldu. ... Tanrı uzunca bir aradan sonra Melek Tavus’u yine test etti ve ondan aynı cevabı aldı. Tanrı, Melek Tavus’un kendisini tanımamasına sinirlendi ve kendisiyle birlikte ağacı da yok etti. Melek Tavus bu sefer içinde bir şüpheyile gökyüzüne doğru havalandı. Artık Dünya’nın etrafında dolanırken kendisini değil, gördüğü varlığın kim olduğunun düşünüyordu. Düşündükçe içindeki şüphe de büyüdü. Tavus binlerce yıl boyunca dünyanın etrafında geziyordu ve şimdiye kadar hiçbir şeye hükmü geçmemişti; ne bir şeyi yoktan var, ne de vardan yok edebilmişti. Bunları düşündükçe korktu ve korktukça olanları anlamaya başladı. Bu düşüncelerle birlikte akla hayale sığmayacak bir zaman boyunca Tanrı’nın yeniden Dünya’nın tepesinde o ağacı bir kez daha var etmesini ve O’na biat ettiğini söyleyeceği o günün gelmesini bekledi ama istediği gibi olmadı; ne ağaç göründü ne de Tanrı. Bekledikçe bağlılığı, korkusu, pişmanlığı ve aşkı arttı” (Gökçen, 2014:38,40).

Görüldüğü gibi Tanrı önce evreni ardından Melek Tavus’u yaratmıştır. Melek Tavus, Tanrı’nın varlığını ve anlamını ilk zamanlarda kavrayamamıştır; nitekim Tanrı’nın kendisinden beklediği biat cümlesini kurmamıştır. Ancak, Tanrı’nın kim olduğunu düşündükçe içinde zamanla şüphe, korku, pişmanlık ve nihayetinde de bağlılık duygusu gelişmeye başlayınca Tanrı’yı yeniden görme ümidiyle beklemeğe başlamıştır. Ve nihayet:

“Melek Tavus bu fikirlerle Dünya’nın etrafında süzülürken Tanrı, Melek Tavus’u son bir kez sınava tâbi tutmaya karar verdi ve ağaca ‘Ol!’ dedi. Ağaç aynı yerde zuhur edince Melek Tavus ağacı gördü ve büyük bir coşkuyla ağaca doğru süzüldü. Ağaca konmayı değil Tanrı’ya kulluğunu sunmayı arzuluyordu. Melek Tavus ağaca konar konmaz Tanrı’nın sureti karşısında belirdi ve hiç beklemeden Melek Tavus’a dedi ki: ‘Söyle bana Melek Tavus ben kimim?’ Melek Tavus binlerce yıldır bu sorunun tekrardan sorulacağı vakti beklemenin coşkusuyla dedi ki: ‘Sen *Xuda*’sın, ben *Ezda*, sen yaradansın, ben mahlûkat” (Gökçen, 2014:40).

Böylece Melek Tavus, Tanrı’ya biat etti. “Tanrının sınavları” bunlardan ibaret değildi. Tanrı, Melek Tavus’u yeniden sınava tabii tutacaktı. Ama öncelikle Melek Tavus’a Dünya ile ilgili vazifeler verdi:

“Melek Tavus Perşembe günü Dünya’yı şekillendirmeye başladı. Karanlığı aydınlıktan ve dağları denizlerden ayırıp toprağa can verdiğinde günlerden Çarşamba’ydı. Melek, Tanrı’nın buyruğunu muhteşem bir şekilde yerine getirmişti. O gün bayram oldu” (Gökçen, 2014:41).

Melek Tavus, Tanrı’nın buyruğuyla Dünya’yı şenlendirmişti. Gece ile gündüzü, dağları ve denizleri ayırıp günümüzdeki haline getirmişti. Fakat hâlâ eksik olan bir şeyler vardı. Bu Dünya kimin için hazırlanmıştı? Gökçen’e yeniden kulak verildiğinde:

“Tanrı günlerden bir gün Tavus’a dedi ki: ‘Melek Tavus Dünya şen olsun.’ Melek Tavus Tanrı’nın ne istediğini tam olarak anlamadı. Tanrı’nın buyruğuna cevap veremeyeceğini düşünerek telaşla Cennet’in bir yerinde durdu. Korktu, terlemişti. Ter damlaları toprağa düşüyordu. Melek Tavus ıslanan toprağa baktı ve onunla uğraşmaya başladı. Islak topraktan şekiller yaptı. Zamanın bir diliminde Melek Tavus Tanrı’nın karşısına elleri ve ayakları olan, yüz hatları belirgin, topraktan yapılmış bir şey getirdi. Tanrı’ya dedi ki: ‘Bunun Dünya’yı şenlendireceğini düşündüm ama elleri var tutmuyor, ayakları var gitmiyor, gözleri var görmüyor, kulakları var duymuyor...’ Tanrı yıllardır beklediği misafirini karşısında görünce eğildi ve yüzüne doğru nefesini üfledi. Ve dedi: ‘Adı Âdem olsun.’” (Gökçen, 2014:41).

Ardından Melek Tavus, Âdem’de eksik bir şey olduğunu fark etti; evet, gören gözleri ve işiten kulakları ile akli var fakat bir şey eksik diye düşünüp Tanrı’nın huzuruna çıktı. Tanrı, Melek Tavus’a eksik olanın ruh olduğunu ve Ruh’la konuşup Âdem’in bedenine girmesini söylemesini buyurdu. Bunun üzerine Melek Tavus, Ruh’la görüşüp Tanrı’nın buyruğunun yerine gelmesine vesile oldu. Böylece Âdem tamamlanmış oldu (Gökçen, 2014:41,43). Âdem’in tamamlanması ile Melek Tavus, Tanrı’nın bütün buyruklarını yerine getirmiş oldu. Dünyayı yaşanılır hale getirdi ve ilk insanı yarattı. Ezidiliğin özgün taraflarından biridir bu. Diğer tek Tanrılı dinlere bakıldığında ilk insan yani Âdem doğrudan Tanrı tarafından yaratılır ancak Ezidilikte Âdem’i Tanrı’nın buyruğuyla yaratan Melek Tavus’tur. Melek

Tavus'un Tanrı'nın yönlendirmesi ile Dünya'yı kurguladığı, insanı ve yaşamı var ettiği görülmektedir.

Tanrı, Melek Tavus'u son bir sınava tabii tutmak ister:

“Melek Tavus canlanan Âdem'i aldı ve Cennet'e geldi. Bunun üzerine Tanrı tüm meleklerin huzuruna gelmesini emretti. Melekler toplandı. Âdem de oradaydı. Tanrı topluluğa bakarak dedi ki: 'Bir emanetim var ve aranızdan birine bunu vermek istiyorum.' Melekler korkudan titredi ve hiçbiri tek kelime dahi edemedi. Tanrı'nın emaneti neydi ve bu emanet nasıl korunacaktı? Melekler korku içinde bu sorulara cevap bulmaya çalışırken Âdem, 'Ben bu emanetinizi almaya talibim,' dedi. Melek Tavus dâhil tüm melekler şaşkınlık içerisinde Âdem'e bakarken Tanrı tüm meleklerle dönüp şöyle dedi: 'Âdem'i yaratmayı düşündüğümü size söylediğimde 'Kardeşini öldürecek, başkasına zulmedecek bu canlıyı neden yaratıyorsun?' dediniz. Âdem elbette ki aklıyla doğruyu bulacaktır, şimdi hepiniz Âdem'e secde edin!' Biri hariç, tereddütsüz, tüm meleklerin alını Âdem'in önünde yere değdi. Tanrı secde etmeyen Melek Tavus'a bakarak dedi ki: 'Neden secde etmedin ey melek?' Melek Tavus büyük bir gururla Tanrı'ya doğru döndü ve dedi ki. 'Sen yeri ve göğü yaradan kadir-i mutlak olansın. Senden başkasına inanmam, senden başkasını dinlemem. Bu da bir sınavdır ve ben senden başkasına secde etmem.' Bunun üzerine Tanrı Melek Tavus'u Araf'a atarak cezalandırdı” (Gökçen, 2014:43).

Buraya kadar diğer tek tanrılı dinlerle Ezidilerin yaratılış mitolojisi neredeyse aynıdır denebilir. Ancak bundan sonra bahsi edilecekler, Ezidiliğin en özgün yanlarındandır. Son sınav, diğer tek tanrılı dinlerde olduğu gibi, Melek Tavus'un mağlubiyeti ve dolayısıyla cezalandırılmasıyla tamamlanmıyor:

“Kırk bin yıl ağladı Melek Tavus. Gözyaşlarını kırk küpte biriktirdi ama tek bir gün şikâyet etmedi. Kırk bin yılın sonunda Tanrı, yaşananların bir bütün olarak sınav olduğunu söyledi. Öncekiler gibi sonraki zamanlarda yaratılacak olan tüm canlılar da bu sınavlarla özgürleşecek ve yaşamlarını onurlu bir şekilde sürdürecekti. ... Tanrı Melek Tavus'u Cennet'ine aldı ve dedi: 'Tüm sınavlardan başarıyla geçtin ve bana olan sadakatini bir kez daha gösterdin. Sen artık meleklerin başı ve Dünya'nın yürütücüsüsün.'” (Gökçen, 2014:43).

Görüldüğü gibi Ezidilik inancına göre, Melek Tavus, başından beri doğru olanı yapmış ve Tanrı'nın buyruklarını yerine getirmiştir. Zira Tanrı, Melek Tavus kendisine ilk biat ettiği zaman şöyle demiştir:

“'Yeri ve göğü yaratan, olup olacak her şeyi var eden, kadir-i mutlak olan benim. Benden başkasına inanmayacak, benden başkasını dinlemeyecek ve benden başkasına secde etmeyeceksin.' Melek Tavus, Tanrı'nın söylediklerini dikkatle dinledi ve onayladı” (Gökçen, 2014:40).

Böylece Melek Tavus, Tanrı'nın son sınavını da başarıyla tamamladı. Tanrı'nın mükâfatı da büyüktür: Dünya'nın yürütücüsü olmak. Ezidilik inancında Melek Tavus'un bu kadar önemli bir sembol olmasının nedenlerinden biri de, onun Dünya'nın yürütücüsü olduğuna inanılmasıdır. İslamiyet, Hristiyanlık ve Museviliğe

bakıldığında, Dünya'nın mutlak hâkimi ve yürütücüsü olarak Tanrı görülmektedir. Ezidilik bu anlamda özgün bir yere oturtulabilir.

Hikâyenin bundan sonrası ise kısmen diğer dinlerden tanındık. Bütün tek tanrılı dinlerde Âdem'den sonra Havva yaratılır. Ezidilik mitolojisinde de aynı şekilde Âdem'den sonra Havva yaratılır:

“Tanrı, Melek Tavus’tan Dünya’yı şenlendirmesini istedi. Bunun üzerine Melek Tavus Âdem’in kaburgalarından Havva’yı var etti. Onları Cennet’te bir ağacın gölgesine bırakırken şöyle dedi: ‘Tanrı’nın emridir, bu ağacın meyvesinden yemeyin.’” (Gökçen, 2014:44).

Ezidilik inancının yaratılış mitolojisinde de kadının ikincilleştirildiği görülmektedir. Önce erkek yaratılıyor, ardından kadın. Üstelik diğer tek tanrılı dinlerde olduğu gibi Ezidilikte de kadının, erkeğin kaburgalarından yaratıldığına inanılır. Bu şekilde, erkeğin, kadından daha üstün bir varlık olduğu düşüncesi, inanç vasıtasıyla kanıksandırılmaya çalışılıyor. Ezidilikle ilgili kimi kaynaklarda Havva’nın, Âdem’in koltukaltından yaratıldığı geçmektedir. İster koltukaltından ister kaburgasından yaratılmış olduğuna inanılsın, kadının ve erkeğin konumlandırılması açısından sonuç değişmiyor.

Mitolojik anlatıya dönülecek olursa, bir yılan Âdem ile Havva’yı başka bir dünyanın varlığına ve bu dünyaya geçebilmek için yasaklanan ağacın meyvesinden yemeye ikna ederek onların cennetten kovulmalarına sebep olur (Gökçen, 2014:44). Böylece Âdem ile Havva, kendilerini Dünya’da bulurlar.

“Günler, yıllar, asırlar sonra bir ağacın altında oturmuş iki insan, Âdem ve Havva, kimin sayesinde çoğalacaklarına dair konuşmaya başladılar. Onlar tartışırken Melek Tavus Cennet’ten iki küp getirdi. Âdem ve Havva ‘ruh’larını (bazı anlatılarda ‘kan’ olarak da geçer) küplere koydular. Kırk günün sonunda küplerin birinden gelen ses üzerine küpleri açtılar. Havva’nın küpünde börtü böcek, Âdem’in küpünde ise Seyyid bin Car (küpten gelen çocuk) vardı. Yıllar sonra Melek Tavus Seyyid bin Car’a eş olarak Cennet’ten bir huri getirdi. Seyyid bin Car ve Cennet’ten getirilen hurinin çocukları oldu. ... Âdem’in sonraki yıllarda olan çocuklarının hepsinin annesi Havva’ydı ve çocukları ikizdi. Seyyid bin Car ve bir hurinin çocukları bugünkü Ezidi topluluğunun atalarını, Âdem ve Havva’dan olan diğer çocuklar ise farklı milletleri oluşturmaktaydı. Başka bir şekilde söylemek gerekirse Ezidilerin atası bir insan ve Cennet’ten getirilen bir huri, geri kalan tüm insanların atası ise iki insandır” (Gökçen, 2014:46).

Ezidiler bu sebeple, dünya var olduğundan beri kutsal bir kana sahip olduklarını düşünürler ve Ezidi olmayan biriyle evlenmeyi kabul etmezler. Israrla vurguladıkları saflık iddialarının temelinde inandıkları bu yaratılış hikâyesi yatar.

Lescot ise mitolojik anlatıyı şöyle yorumlar:

“... Bu efsane, Yezidilerin Melek Tavuslarını Müslümanların Şeytanından ayıran mesafeyi görmemizi sağlamaktadır. Tavus-Melek, burada İlahın kusursuz danışmanı olarak sunulmaktadır. Rabbine karşı işlediği düşüncesizlik, basit ve geçici bir cezaya neden oluyor. İnsana zarar vermekten uzak, ona destek olmaya çalışmaktadır; çünkü yaratılışına katılmaktadır. Şeytanın günaha düşürme rolünü ortadan kaldırarak modern Yezidilik, Yeryüzü Cenneti ve ilk günah mitini artık kabul edemezdi. Müritlerin, yeryüzünde yüz yüze kalacakları sınavları artık atalarının işledikleri ilk günahın cezası olarak değil de olayların normal süreci olarak kabul etmeleri gerekiyor. Hayata dair böylesi kötümser bir davranış, Yezidilerin trajik tarihleriyle tamamen uyusmaktadır” (Lescot, 2014:54-55).

Lescot, ilk günah miti ile Ezidilerin yaşadıkları katliamlar arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Ezidiler, “sapkınlık” ve “şeytana tapma” ithamlarıyla binlerce yıldır baş etmek zorunda kalıyorlar. Bu ithamların müsebbibi olarak da yukarıda uzunca bahsi edilen Ezidilerin yaratılış mitolojisi gösterilmektedir. Turan da bu konuyu, Ezidilere yönelik suçlayıcı bir dille yorumlar:

“Allah ilahi gücü ile ona can ve ruh verdikten sonra, Melek Tavus’a Âdem’i cennete yerleştirmesini, orada her şeyden yiyebildiği halde “buğday”dan yememesini tembih eder. İşte bu sırada Melek Tavus ‘şeytanlaşmaya’ başlar. Allah’ın huzuruna çıkarak: ‘Bana hürmet edecek bir toplumun kendisinden çoğalması için Âdem’i yarattın. Ama yasakladığın bu meyveyi yemezse nasıl çoğalır?’ der. Allah’ın böyle bir başvuru karşısında Melek Tavus’a verdiği cevap Mushaf-ı Reş’in on sekizinci ayetinde: ‘Emir ve komutayı bu konuda sana bıraktım...’ şeklindedir. ‘Ne yaparsan yap...’ anlamına gelen bu üstü kapalı müsaadeden sonra Melek Tavus (iyice şeytanlaşmış bir halde) Âdem’e gelerek buğday üzerine övgü şeklinde uzun bir nutuk çeker” (Turan, 2015:78-79).

Turan, özellikle “şeytanlaşmayı” birden fazla kez vurgulayarak anlatıya, İslami bir pencereden bakmaktadır. Oysaki bahsi geçen anlatı, Müslümanlara değil Ezidilere aittir. Karşılaştırmalı bir okuma yapılması olağandır ancak Ezidilerin kutsallarını, Müslümanların “kötülük sembolleri” ile eşdeğer tutup Ezidi anlatısını manipüle etmek makul bir yaklaşım değildir. Bu tarz yaklaşımlar, Ezidilerin yaşadıkları zulmü normalleştirmekten ve gerekçelendirmekten başka bir anlam ifade etmez.

2.2. KÖKEN, TARİHSEL GELİŞİM, COĞRAFİK DAĞILIM

Ezidilerle ilgili neredeyse her konu yazında tartışma konusu yapılmaktadır. Bu tartışmaları yürütenler de çoğunlukla Ezidi olmayan araştırmacılarıdır. Ezidiler, çeşitli araştırmacılar tarafından birbirinden oldukça farklı biçimlerde tanımlanmışlardır. Yine kökenleri ve tarihsel gelişimleri ile ilgili de farklı iddialar mevcuttur. Fakat Ezidiler ile ilgili ortaklaşılan konu vardır ki o da konuştukları dilin

Kürtçe oluşudur. Dağınık bir coğrafik yapıya sahip olsalar da bütün Ezidiler Kürtçenin Kurmanci lehçesi ile konuşurlar.

Yaşadıkları yerlere bakıldığında ise:

“Irak, Suriye, Türkiye, Ermenistan, Gürcistan’ın yanı sıra Almanya, İsviçre, Belçika ve Fransa gibi Avrupa ülkelerinde bulunan sayıca az ama hayli dağınık bir nüfusa sahiptirler. Önemli bir çoğunluğu Güney Kürdistan’ın Şêxan, Şingal (Sincar), Başika ile Duhok çevresindeki köylerde bulunmaktadır” (Bailey’den akt. Adsay, 2014:15).

Suvari’nin (2013:11), Ortaylı’dan aktardığına göre; “Tarihi kaynaklardan, 1. Dünya Savaşı sonuna kadar Ezidilerin, bugünkü Türkiye sınırları içinde geniş bir alanda yaşamış olduklarını öğreniyoruz.” Buna dayanak olarak ise; “Eski Van Ulu Camii hatibinin tuttuğu günlükler”i göstererek, “Ezidilerin, Van’da Hoşap başta olmak üzere, Canik, Bedehşan, Bargiri (Muradiye) ve Abağa Bölgesinde de yaşamış oldukları”nı belirtmektedir. “Ayrıca yine, 1. Dünya Savaşı’na kadar Kars ve Ağrı civarında da Ezidilerin mevcut olduğu Rus kayıtlarında geçmektedir” (Ortaylı’dan akt. Suvari 2013:11). Dolayısıyla aslında çok da uzak olmayan bir tarihe kadar Ezidilerin nüfusunun önemli bir kısmının Türkiye’de yaşamış olduğu söylenebilir. Ancak günümüzde Türkiye’de yaşayan bir Ezidi nüfusundan bahsetmek mümkün olsa da Ezidi nüfusun çoğunluğu, Irak ile başta Almanya olmak üzere çeşitli Avrupa ülkelerinde yaşamaktadır.

Ezidiler ile ilgili köken tartışmalarının esas sebebi ise, Ezidilerin kendilerine ait yazılı kaynaklarının olmayışdır.

“Ezidilerin dini sözlü olarak aktarılmıştır ve kendilerine has özellikleri bu sözlü karakterinden kaynaklanır. Din adamları olan kavallar (*qewwal*) tarafından ezberlenen mitler, efsaneler ve ilahiler, kadim zamanlardan beri kuşaktan kuşağa aktarılmıştır” (Açıkyıldız Şengül, 2015:56).

Edebi açıdan da kıymetli sayılabilecek bu sözlü aktarımlar, maalesef ki yazıya aktarılmadığı/aktarılamadığı için Ezidiliğe dair neredeyse her konunun tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Yazılı kaynaklar belge niteliği taşısa da sözlü kaynakların yabana atılmasını gerektirmez. Kavallar (*qewwal*) aracılığıyla yapılan ve Ezidilerce kutsallık atfedilen bu vazife, Ezidi inancını ve kültürünü günümüze kadar taşıyabilmiştir.

Özdemir, Ezidiliğe dair kaynak oluşturabilecek kimi çalışmalar için şöyle der:

“Ezidiler hakkında özellikle 18. ve 19. yüzyılda Batılı gezginlerin oryantalist bir bakış açısıyla yazdıkları kaynaklar oldukça fazladır. Bu kaynaklarda Ezidilik, gezginlerin, misyonerlerin duyumları ile yazılmıştır. Ancak günümüze ulaşan yazılı kaynaklar yok denecek kadar azdır” (Özdemir, 2015:41).

O dönemdeki Batılı araştırmacıların Ezidiliğe dair çalışmalar yapmış olmaları, daha çok Ezidiliğin birçok araştırmacıya gizemli ve mistik görüntüsüyle cezbedici gelmiş olmasından kaynaklanır. Oryantalist bakış açısı ise sorgulanması gereken bir bakış açısıdır. Duyumlara dayalı çalışmaların varlığı, Ezidilikle ilgili yanlış bilgileri daha çok pekiştirmiştir.

Özdemir, (2015:55), Ezidilikle ilgili bilgilerin tartışmalı olmasını Ezidiliğin günümüzde hâlâ “sır dini olarak kalmasına” bağlar ve “kapalı toplum olmaları, inançlarındaki saflık vurgusu yine diğer üç semavi dindeki gibi bir kitaplarının olmaması ve komşu halklar ile olan iletişimsizliği oldukça önemli nedenler olarak belirtilebilir” der.

Açıkyıldız Şengül, Ezidilikle ilgili köken tartışmalarına şöyle müdahil olur:

“Ezidilerden bazıları kendilerini daha önceleri, Hakkâri bölgesindeki bir Kürt hanedanından türemiş bir isim olan Dasini ya da Dasin olarak adlandırmalarına karşın, bugün tamamen Ezidi’dir. Bir doğu Hristiyan geleneğine göre Daseni ya da Dasaniyat, Doğu (Nasturi) piskoposluk bölgesinin kiliselerinden biridir; bu kilise Ezidilerin ilk ortaya çıktığı zaman kaybolmuştur. Bir diğer Hristiyan geleneği Ezidilerin aslen Hristiyan olduğunu, ama 2. yüzyıl başlarında şimdiki durumlarına cehaletten düştüklerini öne sürer. Belki doğu Hristiyanlarının bu sonuca ulaşmalarının nedeni Ezidilerin de onlar gibi vaftiz uygulamaları ile şarap ve diğer alkollü içkileri içmeleridir. Doğu Klisesi’ne bağlı yerel halk, bu iddiayı desteklemek için Şeyh Adi’nin, Mezopotamya’nın efsanevi Hristiyan Havarisi Addai olduğunu iddia eder. Bu fikir, Şeyh Adi’nin Laleş’teki türbesinin aslında bir manastır olduğu geleneğiyle örtüşmektedir” (Açıkyıldız Şengül, 2015:59).

Görüldüğü gibi Açıkyıldız Şengül, köken tartışmalarına farklı bir yorum getirerek, Hristiyanlık ile Ezidilik arasında yakın bir ilişki kurmaktadır.

Özdemir’e (2015:42) göre, Ezidiliğin kökenini İslamiyet öncesinde aramak gerekir. Yalnızoğlu ise; Ezidiliğin kökenini Sabiilere bağlar ve şöyle der:

“Sincar Dağları’na Moğollar’dan kaçarak göç eden bir grup daha vardı. Bunlar Harranlı Sabiiler’di. Gnostik bir yapıya sahip olan Şeyh Adi bin Musafir tarafından tasavvuf öğretisiyle yoğrulan küçük Adevi cemaati arasında, ortak ezoterik alt yapıları sayesinde dinî ve felsefî düşünce alışverişi başlamış ve yeni bir din doğmuştu. Bu din daha sonraları “Ezidi dini” adını alacaktı” (Yalnızoğlu, 2015:138).

Yalnızoğlu’nun görüşünü destekleyenlerle birlikte Ezidiliğin kökenini Maniheizm, Mazdekizm, Keldaniler, Yezdaniler ve en çok da Zerdüştlüğe dayandıran araştırmacılar vardır.

“Kuşkusuz Ezidilikle Zerdüştlük arasında yakın benzerlikler vardır; ateş ve onun kaynağı bildikleri ışık kültüyle ilişkileri Zerdüşçülükle nerdeyse aynıdır. Öte yandan Ezidilikte tıpkı Manicilikte olduğu gibi felsefe ile din iç içe geçer; Ezidiler de onlar gibi madde ile ruh arasında ayrım tanımaz” (Mungan, 2014:30).

Gökçen’e (2014:58) göre ise; Ezidiliğin Zerdüşti bir kökene sahip olduğu algısının güçlenmesinin temelinde Zerdüştlükte bulunduğu varsayılan düalist anlayışın, benzer şekilde, Ezidi inanç sisteminde de yer aldığı iddiasıdır. Zerdüştlük inancı ve felsefesine bakıldığında, Ezidilikle doğrudan ilişkilendirmek ve benzerlik kurmak zor görünmektedir. Zira Ezidilikte, Zerdüştlükte olduğu gibi bir iyi-kötü çatışması yoktur. Mungan’ın bu konudaki görüşlerinin aksine, böylesi düalist bir anlayışı Ezidilikte görmek mümkün görünmemektedir.

En yaygın ve tehlikeli iddialardan biri de Ezidiliğin “İslamiyet’in sapkın bir mezhebi” olduğu düşüncesidir. Ezidilik ile ilgili kapsamlı çalışmalardan birini yapan Lescot (2014:17-18) da böyle düşünür ve Ezidiliğin günümüzdeki haliyle, İslam ile benzeşen hiçbir tarafının kalmadığını da ekler. Suvari (2013:13-14) ise; bu ve benzeri iddialara karşı çıkan bir yaklaşımla Ezidilik ile ilişkilendirilen senkretik inanç ve sapkınlık tartışmalarına şöyle müdahil olur: “Sapkınlık, yani heretik olma, yerleşik ya da genel kabul gören öğretiyi ya da fikirlerle hemfikir olmama, onları kabul etmeme durumunu ifade için kullanılmıştır” (Murray 1989:1’den akt. Suvari, 2013:13-14). Tam da burada heretik kavramını biraz açmakta fayda var. “Kısaca heretik kavramı; devlet ve resmi din gibi mercilerin kabul ettiği doktrin ve düşünceleri kabul etmeyen, ‘dairenin dışındaki’ düşünce ve görüşleri içermektedir (Webster’s En. 1996: 667’den akt. Suvari, 2013:14). Yani Ezidiliğin sapkın bir inanç olduğu yönündeki düşünce, İslamiyeti merkeze alan bir bakış açısının ürünüdür. Ezidiliği, İslamiyet’ten bağımsız bir inanç sistemi olarak kabul etmeyen bir anlayış söz konusudur. Ezidiliğe bu noktadan bakmak, Ezidiliği anlayamamaktır. Yapılması gereken, Ezidiliği ayrı bir sistem olarak değerlendirmek ve anlamaya çalışmaktır. Ancak bu şekilde Ezidiliği doğru anlamak mümkündür.

“Ezidilik, etnodinsel ve senkretik bir inanç olarak heterodoks (Buradaki heterodoks kavramını Ortodoks inancın aşağılama ve dışlama amacıyla kullandığı, “sapkın” anlamındaki dinsel içeriğiyle değil, Ortodoks, yani “iktidar olmuş dinlerin dışında kalan inançları” açıklamak üzere akademik bir tanımlama olarak kullanmaktayım.) dinlerin çoğu özelliğini bünyesinde barındırmaktadır. Ancak heterodoks inançlar, genel olarak büyük bir dinsel geleneğin adı altında ve onun sınırlarında gezinen inançları kapsamaktadır. Söz gelimi birer heterodoks inanç olan Alevilik İslam dini, Malakanizm ve Baptizm gibi sektler de Hristiyan dini altında tanımlanmakta ve temsilcileri de büyük oranda kendilerini bahsi geçen dinlerin (İslam’ın ve Hristiyanlığın) temsilcileri olarak görmektedirler. Ezidilik ise bağımsız bir inanç olarak, ne herhangi bir dinin

sektidir ne de mensupları kendilerini Ezidilik dışında başka bir din altında tanımlamaktadırlar” (Suvari, 2013:13-14).

Suvari’ye (2013:12) göre Ezidilik, “eski Hint-İran dinleri –özellikle Zerdüştilik- ile Semitik dinlerdeki *heretik* ve *heterodoks* geleneklerin etkilediği senkretik bir dindir.” Ancak senkretizm kavramını yanlış yorumlayan çevreler, Ezidiliği, özgün bir tarafı olmayan ve sadece diğer inançların toplamından ibaret bir din olarak değerlendirmektedir (Suvari, 2013:12). Aslında tam da bu noktada Ezidilerin ısrarla dile getirdikleri “saflık” vurgusundan bahsetmek yerinde olacaktır. Ezidiler, hiçbir inanç sistemine bağlı olmadıklarına ve yine hiçbirinden etkilenmediklerine, evren var olduğundan beri Ezidilik inancının da var olduğuna ve doğduğu hâliyle saf bir biçimde korunduğuna inanırlar.

“Erdemli olmanın, iyi bir Ezidi olmanın en önemli yolu, kişinin, statüsü için zorunlu kılınan birtakım ödevlerini yerine getirerek “saf” kalmasıdır. Ezidiler günümüzde bile bulundukları her yerde toplu kalmayı esas alırlar. Öyle ki uzun bir süre Ezidi topluluğundan uzak kalan kimseye kuşkuyla bakılır. Bu gibilerin tekrardan gizli bir “iman tazeleme” süreçleri bulunur. ... Ezidi topluluğun içinde yaşamak, bir Ezidinin Ezidi kalabilmesi için adeta zorunluluk olarak ortaya çıkıyor” (Özdemir, 2015:45).

Bu hususa gösterdikleri ehemmiyet, başka din ve halklar ile karışmayı “kirlenme” olarak gördükleri için Osmanlı döneminde, askerlik yapmayı kabul etmemiş olmalarından da anlaşılabilir (Özdemir, 2015:47).

Bütün dini sistemlerin birbirleriyle ilişkilenecekleri, etkileşimleri olağan ve kaçınılmazdır. İnsanın birbiriyle temasının olduğu her alanda bunu görmek mümkündür. Ezidilik ile diğer dinlerin etkileşimlerini de bu bağlamda değerlendirip Ezidiliğin, Zerdüştlüğün veya başka bir dinsel inancın devamı olduğu konusunda ısrarcı olmayı bir tarafa bırakmak daha doğru olacaktır. Ayrıca neredeyse tüm dini inanç sistemlerinin mitolojik bir kökeni olduğunu da unutmamakta fayda vardır. Yalkut’un da dediği üzere; Ezidilerin de tüm toplumlar gibi komşu topluluklara ait bazı inanış ve âdetleri, Ezidiliğin özünü kaybettirmeden devralmış ve bunu başka bir bağlamda devam ettirmekte oldukları söylenebilir (Yalkut, 2016:47).

Ezidiliği ısrarla Zerdüştlüğe, Maniheizme ve Sabiilere bağlama çabası kadar İslamiyet’in “bozulmuş, sapkın bir mezhebi” olarak değerlendirmek de yanlış ve tehlikeli sonuçları olan bir yaklaşımdır. Ancak Ezidilikle ilgili böylesi değerlendirmeler epey yaygındır; bilhassa Müslüman araştırmacılar arasında. Bu tip yaklaşımların en tehlikeli tarafı ise Ezidilerin İslam coğrafyasında maruz kaldığı

katliamlara kaynaklık etmesi ve bu gibi yaklaşımlar vasıtasıyla katliam ve sürgünlere meşruiyet zemini yaratılma çabasıdır.

2.3. EZİDİ İSMİNİN ANLAMI VE KAYNAĞI İLE EZİDİLİK-YEZİDİLİK TARTIŞMASI

“Ezidiler yaşadıkları ülkelerde farklı adlarla anılmaktadır. Söz gelimi Suriye’de *Dasnai*, Ermenistan’da *Thondrakı* ya da *Arevortis*, Türkiye’de özellikle Batman ve çevresindeki Ezidiler için *Khalti/Khaliti* adları kullanılmaktadır” (Suvari, 2013:19-20). Ezidiler farklı ülkelere dağılmış bir şekilde yaşadıkları için çeşitli isimleri kullanmaları olağandır. Fakat “kendileri dışındaki hemen herkes tarafından ‘Şeytana tapanlar’ anlamı yüklenmiş olan ‘Yezidi’ kelimesi kullanılmaktadır” (Suvari, 2013:20). Ezidilerin ismi ile ilgili tartışmalar halen sürmektedir. Her ne kadar birçok araştırmacı Yezidi demekten artık vazgeçmiş olsa da ısrarcı bir biçimde Yezidi demeyi tercih edenler de çoktur. Ezidi isminin kökenine gelinecek olursa;

“Ezidiler kendilerini Êzîd, Êzî ya da İzid olarak tanımlarlar. Bu orta Farsça ve Kürtçede *Yazdân* ‘Tanrı’ anlamına gelen *Yazad*, *Yazd* ya da *Yazdân*’dan ya da Yeni Farsça’daki *Îzîd/Îzad* ‘Melek’ten türemiş olabilir. Fiil kökü *Yaz-* tapmak, onurlandırmak, saygı duymak anlamına gelir; isim hali *Yazata* ise ‘tapmaya layık bir varlık’ ya da ‘kutsal bir varlık’ ya da ‘fedakârlığa değer bir varlık’ demektir” (Açıkyıldız Şengül, 2015:57).

Ezidi isminin kaynağını Zerdüştlüğe dayandıran araştırmacılar da mevcut. “Bazı araştırmacılar, kötülük kaynağı ‘Angra Mainyu/Ehriman’a karşı iyilik kaynağı ‘Ahura Mazda/Hürmüz’e gönderme yaparak, Ezidilerin adlarını hâlâ ateşe tapılan, İran’ın Zerdüş kenti Yazd’dan aldığını düşünmüşlerdir” (Açıkyıldız Şengül, 2015:57). Başka bir fikre göre ise Ezidi ismi Kürtçe “beni yarattı”, “yaratıldım” anlamlarına gelen “*Ez da*”dan gelmektedir. Özdemir’e göre; Ezidilerin ibadetlerinde kullandıkları şu beyit bu konuya açıklık getirmektedir:

“*Siltan Êzî bi xwe paşay*
Ku hezar û yek nav li xwe kirin e.
Ji wan navan yeke Ezda ye.
Navê mezin her Xweda ye.

Sultan Ezi kendisi paşadır
Bin bir ismi kendisine takmıştır
Onlardan biri Ezda’dır
En büyük isim Allah’tır”
(Özdemir, 2015:17).

Burada geçen *Xweda* Kürtçe’de Allah/Tanrı demektir; *xwe* “kendi”, *da* ise “vermek, yapmak” anlamlarına gelir; dolayısıyla *Xweda* “kendini yaratan”, “kendini oluşturan”dır. Ezidilerin dili Kürtçe olduğu için “Ezidi” kelimesinin “yaratıldım” anlamına gelen “*Ezda*”dan geldiği düşüncesi daha kuvvetli görünmektedir. Zira

yaratılış mitolojisinin anlatıldığı bölümden hatırlanacak olursa Melek Tavus, Tanrı'ya ilk biat ettiğinde, “sen Xweda'sın, ben Ezda” diyor.

Anadili Kürtçe olan Ezidiler çoğunlukla yukarıdaki gibi bir açıklama yapsalar da “anadili Arapça olanlar *Ezidi* sözcüğünü Emevi halifesi Yezid bin Muaviye'nin adından türediğini ileri sürmektedirler” (Açıkyıldız Şengül, 2015:57).

“Yezid, 680'de Peygamber'in torunu Hüseyin bin Ali'nin öldürülmesi ve Medine'nin yağmalanması ile ilişkilendirilmekte ve Medine'de seksen sahabeyi öldürdüğü söylenmektedir. Bu nedenle Sünniler Yezid'i sevmezler, Şiiler ise ondan nefret ederler. Ezidilerin, soylu bir aileden geldiklerini iddia ederek Müslüman zulmünden kendilerini koruyabilmek için onun adını aldıkları da iddia edilmektedir. Kimi araştırmacılar Yezid adının Ortodoks Müslümanlar tarafından dinden dönen kavimlere bir kınama ifadesi olarak verildiğini öne sürerler; ayrıca Ezidilerin önce İslam'ı kabul edip, sonra inkâr ettikleri için *mürted* -kâfir, dinden dönen- oldukları da söylenir” (Açıkyıldız Şengül, 2015:58).

Turan (2015:2) ise Ezidilerin kökenleri hakkında çeşitli görüşler olduğunu, Yezid bin Muaviye'ye Ezidilerin kendilerinin dayandığını ve bu iddianın gerçekçi olmadığını savunur. Turan'ın anlatımlarına bakıldığında Yezid bin Muaviye'den geldiklerine dair hikâye, tamamen Ezidilerin kendilerine aittir. Turan, Ezidileri ait olduğunu düşündüğü bu iddiayı ise desteklememektedir; çünkü Yezid bin Muaviye'nin yaşamıyla anlatılan hikâye arasında örtüşmeyen taraflar olduğunu düşünmektedir (Turan, 2015:2). Öte yandan Ezidilerin Yezid bin Muaviye'den gelmediğini ve zaten Ezidilerin de bunu kesinlikle reddettiğini savunan araştırmacılar vardır. Nitekim yukarıda da belirtildiği gibi Açıkyıldız Şengül (2015:57), bu iddianın Ezidilere değil anadili Arapça olanlara ait olduğunu söyler.

Ahmet Teymur Paşa'ya (2008:9) göre de günümüz Ezidileri (kendisi Yezidi demeyi tercih etmektedir) “gerçekte Yezid bin Muaviye'ye nispet edilmişlerdir.” Ezidilerin de bu görüşte olduğunu, fakat bu savını, Ezidilerin “uydurma” anlatımlarına değil de kendisinin “mantıklı” gerekçelerine dayandığını ifade eder. Turan'dan farklı olarak Ahmet Teymur Paşa, Ezidiliği Yezid bin Muaviye'ye dayandırıp Ezidilerin de buna inandıklarını söylemekte; fakat Turan'ın Ezidilere ait olduğunu iddia ettiği hikâyeden farklı bir biçimde gerekçelendirmektedir. Paşa (2008:61-62), Yezid bin Muaviye'nin halife olduktan sonra kimi kesimlerce çok olumsuz tepkiler alırken Şeyh Adi bin Musafir'in de içinde olduğu kimi gruplardan da destek gördüğünü ifade eder. Ezidilerin Yezid hakkındaki inançlarını da Şeyh Adi bin Musafir'in Yezid ile ilgili bu olumlu tutumuna, sözlerine dayandırır ve şöyle devam eder:

“Onlar ilk önce şeyhlerinin görüşüne bağlı olarak onu sahiplendiler, sonra da diğerleri hakkında da aşırılığa gittiler; önce onu veli yaptılar sonra da peygamber yaptılar, nihayet delaletle dalıp saçmalıklara ve kuruntulara batınca, Yezid’i yedi ilahtan biri olarak kabul ettiler” (Ahmet Teymur Paşa, 2008:62).

Ezidi isminin kaynağı ve anlamına dair dilbilimsel tartışmalar ışığında bir yere varmak mümkündür. Ortaya konan savlar değerlendirildiğinde, Ezidilerin dili olan Kürtçeden yola çıkmak daha doğru görünmektedir. Dolayısıyla *Ezda*’dan türeyen Ezidi ismini kabul etmek gerekir. Ayrıca Yezidi ismi tarihsel boyutlarıyla düşünüldüğünde olumsuz çağrışımlar yapmaktadır. Bu bağlamda Ezidilere, Yezidi demekten vazgeçmek doğru görünmektedir. Zira görüşme fırsatı bulunan Ezidiler de kendilerine Yezidi denmesinden duydukları rahatsızlığı dile getirmişlerdir.

2.4. TARİHSEL BİR KİŞİLİK OLARAK ŞEYH ADİ BİN MUSAFAİR

Şeyh Adi, Ezidiliğin kurucusu değildir ancak Ezidilik denince akla gelen ilk kişidir. Zira “Ezidi dininin kurucusu bilinmiyor. Dinlerini ilk kuran kişinin adı ne kendi geleneklerinde ne de Hristiyan ve Müslüman komşularının kronolojisinde geçmektedir” (Guest, 2012:63). Bu durumu yorumlayan bilim insanları ile ilgili Guest şöyle der:

“Bazı bilimciler Kürt gruplarının bu tuhaf boşluktan, on üçüncü ve on dördüncü yüzyılın kaos ortamında Hristiyan ve Müslüman mezheplerin uyguladıkları iyi sindirilmemiş doktrin ve ayinlerden bir biçimde yamalı bohça gibi bir din oluşturdukları sonucuna varmışlardır” (Guest, 2012:63).

Böyle bir çıkarımda bulunmak, Ezidilik inancını tümünden reddetmek veya özgün taraflarını görmezden gelmektir. Gökçen, Ezidi inancındaki tarihi kişilerin incelenmesine dair şöyle der:

“Ezidi inancı Melek Tavus’la başlayan bir vekâletler sistemine sahiptir. Altı meleğin lideri ve Tanrı’nın dünyaya ilişkin tasavvurlarını harfiyen yerine getiren Melek Tavus bu sistemin temelinde yer alır. Fakat bu gerçeklik günümüz Ezidiliğini anlamak için tek başına yeterli bir bilgi kaynağı değildir. Dolayısıyla Ezidiliğin günümüzdeki varoluşunu anlamak için sadece mitolojik anlatılara ve dinî metinlere değil, tarihsel kişilere ve bu kişilerin birer mitolojik figüre dönüşme sürecine de bakmak gerekmektedir” (Gökçen, 2014:48).

Guest, (2012:63-64), Ezidi dininin çok eski olduğunu ve kuruluşunun tarihsel ayrıntılarının eski çağ uygarlıklarının puslu ortamında kaybolduğunu ileri

süren bir hipotezin de mevcut olduğunu ve bunun birçok Ezidi tarafından kabul gördüğünü dile getirir.

“Bu teoriye göre bu din yüzyıllarca varlığını sürdürebildi. Çünkü taraftarları kendi eski inançlarını korudukları halde ismen din değiştirerek Hristiyan ya da İslam gibi daha yeni dinleri kabul etmişlerdi. Ezidiliğin bütünselliği ruhların göçüyle korunmuştur. Ruhların göçü Ezidi dininin temelini teşkil eder. Zaman zaman aziz bir şahsiyet bilinçli ya da bilinçsiz olarak dindar bir Ezidinin ruhu ile doldurulur. Sırası geldiğinde o kişi de bunu başka birine geçirir. Ruhun başka bir bedene bu kutsal göçünün en yakın zamandaki örneği Şeyh Adi bin Musafir idi” (Guest, 2012:63-64).

Guest’in aktardıklarından anlaşıldığı kadarıyla Ezidilik, kökleri oldukça eski bir döneme dayanan bir inançtır; Şeyh Adi’nin mevcudiyeti ise Ezidilikteki ruh göçü inancına dayanmaktadır. Yani Şeyh Adi, aziz bir kişiliğin ruhunun vücuda gelmiş hâlidir.

Lescot’a kulak verildiğinde, ondan Şeyh Adi’nin hikâyesini dinlemek mümkün:

“Şeyh Adi b. Musafir Beyt Far’da, Baaldeğ bölgesinde, anlaşıldığı kadar Hicri 465 (1072-72) ile Hicri 470 (1077-78) yılları arasında doğmuştur. 555-57 yılları arasında öldüğünü bilmekteyiz. Genel olarak ona atfedilen soyağacına göre, I. Mervan’ın soyundan gelmekteydi. Şeyh Adi, hayatının ilk kısmını, o dönemin ünlü mutasavvıflarıyla tanıştığı Bağdat kentinde geçirmiştir. Orada Ebu Necib Abdülkadir es Sühreverdi’yle, Gazali kardeşlerle, kendisiyle birlikte öğrenci olan ve daha sonra 509 yılında kendisiyle birlikte Mekke ‘ye giderek hacı olan Abdülkadir el Gilani ile tanışmıştır. Adi’nin hocalarının isimleri bizlere kadar gelmiştir. İlk önce Hammed ed Dabbas, Kuzey Irak’a geçtiğinde kendisine hırka veren ‘Okeyl el Manbici ve Ebul Vefa el Hülvani. Bunu dışında Hamid el Endulusi adında birisinden de ders almıştır” (Lescot, 2014:19-20-21).

Buraya kadar Şeyh Adi’nin tasavvuf yolunda ilim irfan öğrenme çabasıyla çeşitli bilginlerden ders aldığı anlaşılmaktadır. Yani Ezidilikle bu süreçte bir teması söz konusu değil henüz. Ancak “bir süre sonra Şeyh ‘Adi’nin kendisi de üstad olmuştur. İmanındaki ateş, Abdülkadir el Cilani’nin hayranlığını uyandırmıştır” (Lescot, 2014:19-20-21). Daha sonra “Cebel Hakkâri’ye gitti ve Laleş’te bulunan Hristiyan manastırının harabesine yerleşti” (Lescot, 2014:21-22).

“Tek başına dağlardaki mağaralarda ve ıssız yerlerde uzun bir süre nefisini ıslah etmek üzere çile doldurur. Bu sırada böcekler, haşerat ve vahşi hayvanlarla dostluk kurarak birlikte yaşar. Sonunda Laleş’te bir zaviye kurar. Birçok Şeyh’e nasip olmayan bir mertebeye ulaşarak hırka giyer. Şeyh olarak şöhret bulur. Bundan sonra Zühtü ve sülükunda kendisine tâbi olmalar başlar. İrşâdından dolayı şöhreti artarak her taraftan ziyaretine gelinmeye başlar. Zamanındaki bütün şeyhler onun büyüklüğünü kabul eder ve birçok veli ona öğrencilik yapar” (Turan, 2015:7).

Dolayısıyla Şeyh Adi, ilim irfan yolunda epey yol kat ettikten sonra inzivaya çekilmek üzere gittiği Cebel Hakkârî’de Ezidilerle temasa geçer ve belli ki o süreçte onlarla iyi ilişkiler geliştirir. Nihayetinde de Laleş’te bir zaviye kurarak Ezidiler için mühim bir mertebeye erişebilmiştir.

“Hayat hikâyesinden, Şeyh Adi’nin tasavvuf geleneğine göre yetiştiği ve düşüncelerini olgunlaştırdığı anlaşılmaktadır. Şeyh Adi’nin yaşadığı dönem (Abbâsiler dönemi) göz önüne alınırsa, tasavvuf geleneğinden gelen sufi tarikatların hızla çoğaldığı bir sürece denk gelmektedir. Bu dönemde İslam, çok geniş bir coğrafyaya yayılma olanağı bulmuştur. Dolayısıyla İslam’ın, farklı kültür ve inançlarla yoğun bir teması söz konusudur. Genişleyen İslam dünyasının bu çok kültürlü ortamında toplumsal, düşünsel ve ekonomik çelişkilerin ve bunun doğurduğu çatışmaların ortaya çıkması şaşırtıcı değildir. Özellikle Arap olmayan Müslümanlar üzerindeki Arap baskısı, İslam dünyasını ikiye ayırmıştı” (Suvari, 2013: 34).

Ezidiler Şeyh Adi’nin çeşitli kerametleri olduğuna inanırlar. Ezidilere göre doğumu da olağanüstü öğeler içerir.

“Ezidi geleneklerinde Şeyh Adi’nin yaşlı bir çiftin oğlu olarak mucizevi bir biçimde dünyaya geldiği ve on beş yaşında kaderini aramak için evden ayrıldığı anlatılır. Beş yıl sonra ay ışığında at sırtında bir ovayı geçerken, kendisine çağrılar gelir. Eski bir mezarın önünde yerden bir hayalet –iki buçuk metre uzunluğunda bacakları, manda gibi başları, uzun sert kıllı saçları, yeşil yeşil parlayan öküzünki kadar büyük yuvarlak gözleri, kapkara derileri olan ama başka türlü insana benzeyen iki deve- çıkar karşısına. Bu arada mezar bir minare şeklini alarak göğe kadar ulaşır ve sallanmaya başlar. Dehşet içinde kalan Adi yanı başında duran bir su testisini devirir. Hayalet bu kez Tavus kuşu kuyruğu olan yakışıklı bir delikanlıya dönüşür. Ve Adi’ye şöyle der: Korkma; evet minare düşebilir, dünyayı yerle bir edebilir ama sen ve sana kulak verenler bundan zarar görmeyecek ve geride kalacak harabelerde saltanatınızı sürdüreceksiniz. Ben Melekê Tawus’um, dünyaya hakikat dinini ilan etme görevini sana veriyorum” (Guest, 2012:69).

Yine Guest’e göre;

“Bu geleneksel anlatımda, mucize yaratan güçlerle donatılan peygamberin nasıl Laleş’e yerleştiği ve huzursuzluk yaratan zapt olunmaz Hakkârîli Kürtlere nasıl vaaz verdiği ayrıntılı olarak anlatılıyor. Sonunda Kürtler Adi’nin yandaşları olmayı kabul etmeye başlarlar, büyük toplantı yapılır. Bu toplantıda Şeyh Adi ibadete ilişkin ayinleri, inananların kategorilerini ve nasıl yaşamaları gerektiğine ilişkin kuralları bir bir açıklar” (2012:69).

Görülüyor ki Ezidiler, Şeyh Adi’ye olağanüstü özellikler yükleyerek onun Ezidilik inancındaki yerini ve kendileri için sıradan bir kişi olmadığını anlatmak istemişlerdir. Ezidiliğin çok da uzak olmayan bir geçmişinde ortaya çıkan bir kişilik olduğu için Ezidilikle bağıni daha kuvvetli göstermek istemiş de olabilirler. Ayrıca neredeyse bütün dini inançlarda, kimi tarihsel şahsiyetlere olağanüstü özellikler yüklenince etkilerinin artabildiği de bilinen bir gerçek. Elbette bütün bunların yanı

sıra Şeyh Adi gibi bilgiyle donanmış ve tasavvufla yüklenmiş bir şahsiyetin Ezidiliğe ve Ezidilere kazandırdıklarını da göz ardı etmemek gerekir. Zira Ezidilerin gönlünde yaşadığı dönemde de günümüzde de taht kurmayı başaramamıştır.

“Ezidiliğin peygamberi’ olarak da adlandırılan Şeyh Adi hakkındaki bilgilerin yetersiz ve Ezidi toplumunun anlatımıyla bütünüyle uyumuyor olması Ezidiliğe dair yürütülen tartışmaları da farklı bir boyuta taşımıştır. Tüm bu tartışmalara ışık tutacak ve Ezidiliğin gelişimini görmemizi sağlayacak kaynakların Şeyh Adi öncesi zaman diliminde saklı kalması topluluğun geçmişine ilişkin sahil bir bilgi dağarcığı oluşturulmasını da engellemiştir. Dolayısıyla Ezidi tarihini –mitolojik anlatılardan ayırarak- Şeyh Adi Öncesi, Şeyh Adi Dönemi ve Şeyh Adi Sonrası olarak üç temel başlık üzerinden ele almak gerekmektedir. Şeyh Adi öncesi Ezidiliği ise bir bütün olarak mitolojik anlatılardan ayırtırmak olanaksız olsa da topluluk içinde yapılan sözlü tarih görüşmelerinde dile getirilen temel inanış Şeyh Adi öncesinde Ezidilerin Zerdüştî bir inanç eksenine bağılı olduklarını göstermektedir. Dolayısıyla, Ezidi tarihi açısından bilinebilir olanın en eski tarihsel uç noktasında bulunan Şeyh Adi ve ilk takipçileri kayıp zaman dilimini dağıtıyor olmaları sebebiyle de özel bir konuma yerleştirilmektedir. Çünkü tamamen mitolojik anlatılarla süslü bu “karanlık” dönem Şeyh Adi ve takipçileri sayesinde tarihsel aydınlığa kavuşturulmuştur. Ezidiliğin bir bütün olarak yenilenmesine ve topluluğun yok olmaktan kurtulmasına vesile olan Şeyh Adi ve ilk takipçilerinin kutsal bir mertebeye çıkarıldıkları bu dönem, Ezidi tarihi açısından oldukça önemlidir. Şeyh Adi, bu haliyle kurucu lider olmaktan ziyade dinî bir sembol olarak da görülmektedir” (Gökçen, 2014:50).

2.5. KUTSAL KİTAPLARIN VARLIĞINA İLİŞKİN TARTIŞMA

Tek tanrılı dinlerde kutsal kitaplar mühim bir yer işgal ederler. Ezidilik de tek tanrı inancına dayalı bir sistemdir ancak; “hiçbir şekilde dini bir kitaba ihtiyaç duymayan ve sözlü gelenekle sonraki kuşaklara aktarılan bir ibadetler ve kurallar bütününe sahiptir” (Gökçen, 2014:54).

“Asimilasyon uygulamalarının birer ürünü olması sebebiyle eğitim sistemine ve dolayısıyla da okuma yazmaya yasak getirilmesinin sonucunda neredeyse 1970’li yıllara kadar –Ermenistan Ezidileri hariç- Ezidilerin çok büyük bir bölümü okuma yazma bilmemekteydi” (Gökçen, 2014:54).

Bu yüzden “Ezidileri topluluğun kaleme aldığı metinler üzerinden değerlendirmek –yakın zamana kadar- mümkün değildi” (Gökçen, 2014:54). Elbette tek gerekçe bu değildir. “Ezidiliğe ait dini ve geleneksel kuralların yazılı olduğu dini kitaplara ait kopyaların tamamının yakılmış olması bir diğer eksikliğin doğmasına sebep etkindir. Dolayısıyla araştırmacıların topluluğu değerlendirebileceği tek kaynak topluluğun ürettiği sözlü anlatılardır” (Gökçen, 2014:54). Buna rağmen Ezidilikle ilgili çalışmalar yapan araştırmacıların çoğu, Ezidilere ait olduğunu iddia ettikleri iki metne bakmaktadırlar: Mıshaf-ı Reş ve Kitab-el Cilve.

Suvari, Turan’dan iki metne dair şu bilgileri aktarır:

“Ezidilerin, *Mushaf-ı Reş* (Kara Kitap) ve *Kitab el Cilve* adlı iki kitabı bulunmaktadır. *Kitab el Cilve*, sekiz sayfa olup, beş bölümden meydana gelmektedir. Kitapta, Melek Tavus’un ağzından Ezidilere yönelik birtakım emir ve nasihatler verilmektedir. *Mushaf-ı Reş* ise daha geniştir. Kürtçe aslı 152 satırlı ve şifreli bir yazı ile yazılmış bir tomar halindedir” (Turan 1993:53’ten akt. Suvari, 2013:49).

Turan, Ezidilerin, *Kitab el Cilve*’de Allah’ın kendilerine hitaben söylediklerini içerdiğine inandıklarını ifade eder. Bu kitabın diğer dinlerdeki kutsal kitaplardan farklı olarak bozulmadığı, tenasuh inancı ve Allah’ın sıfatları gibi konulardan bahsedildiğine yönelik inançlarından bahseder. (Turan, 2015:92). Bu iddiaların aksine Suvari, diğer tek tanrılı dinlerden farklı olarak Ezidilerin, *Mushaf-ı Reş* ve *Kitab-el Cilve*’yi birer vahiy kitabı olarak görmediklerini düşünür. “Söz konusu kitapların şeyhler tarafından yazıldığı hemen her Ezidi tarafından bilinmektedir” diye ekler (Suvari, 2013:49-50).

“*Kitab-el Cilve*’nin III. Bölümü’nde geçen; “Ben kitapsız irşat ederim” cümlesi de söz konusu kitapların vahiy kitabı olarak görülmediğini doğrular niteliktedir. Ancak bu durum her iki kitabın da dinden bağımsız olduğu anlamına gelmemektedir. Zira her iki kitap da sözlü olarak anlatılagelen Ezidi mitolojisinin ve dinsel pratik ve emirlerinin toplandığı kitaplardır. Bu anlamda söze dayalı Ezidi inancının kaydedildiği kitaplar olması hasebiyle önemli birer kaynaqlardır” (Suvari, 2013:50).

Dolayısıyla *Kitab el Cilve* ve *Mushaf-ı Reş*, Ezidiler için önemli birer kaynak olmakla beraber vahiy kitapları değildirler. Bu durum, Ezidiliği, diğer tek tanrılı dinlerden ayıran önemli hususlardan biri olarak da görülebilir.

Yeniden, Ezidiliğin sözlü aktarım geleneğinin zenginliğine vurgu yapmakta fayda var. Ancak her araştırmacı Ezidiliğin güçlü sözlü aktarım geleneğinden tatmin olamamıştır ki ısrarla bir yazılı kaynak arayışına girmişlerdir. Gökçen (2014:55), bu durumu “sözlü kaynakların tarih disiplini içerisinde güvenilirliğinin tartışılır olması”na bağlar. Konuyla ilgili güvenilirlik tartışması da “tarihçileri, öncelikle, eldeki tek yazılı kaynak işlevi gören *Mushaf-ı Reş* ve *Kitab-ı Cilve*’nin kopyalarına (!) itmiştir” (Gökçen, 2014:55). Gökçen göre “her iki kitaba ilişkin var olan farklı varyasyonların hiçbir tanesi topluluk tarafından kabul edilmiş kutsal birer emanet olarak görülmez” (Gökçen, 2014:55).

Gökçen (2014:55), Ezidilerin *Kitab el Cilve* ve *Mushaf-ı Reş*’i reddetmelerine rağmen, “halen, konuya ilişkin birçok metinde bu iki kitabın kopyaları olduğu iddia edilen bölümleri görmek mümkün” olduğunu ifade eder. Bunlardan biri de Guest’tir. Guest de Yezidilerin Tarihi adlı çalışmasına bu kopyaları

ek olarak koymuş ve yer yer bunlardan alıntılar yapmıştır. “Mishef-a Reş”in yazarı olarak Şeyh Hasan’ın kabul edildiğini (2012:71) söyler. (Şeyh Hasan, Ezidiler için Şeyh Adi’den sonraki önemli kişiliklerden biridir.) Ancak;

“Bugünkü Ezidilik, söz konusu iki kitapta yazılanları benimsemesi mümkün olmayan, yeni bir siyasi kültürün ürünüdür. Ezidi dini kitaplarına bel bağlayarak tahlillerde bulunmak, Ezidiliği anlama olanaklarında da ciddi sorunlara yol açmaktadır. Arapça, Kürtçe; Musul, Bağdat ve hatta şifreli yazılmış baskıları olduğu iddia edilen bu kitaplar üzerinden cemaati tanımlamak sadece Ezidileri yaşadıkları coğrafyalarda görmemiş olan okurun ilgisini çekecektir” (Gökçen, 2014:55).

Şu durumda, Turan, her iki kitabın Ezidilerce kutsal birer vahiy kitabı olarak görüldüğünü, Suvari, kitapların vahiy kitabı olarak görülmediklerini ancak sözlü anlatımların kaydedildiği metinler olması itibarıyla önemli kaynaklar olduklarını düşünürken Gökçen bu kitapları tümünden reddederek Ezidiliğe dair bir kaynak olamayacaklarını ve Ezidilerce de kabul edilmediğini söylemektedir. Her biri ayrı bir uçta duran bu fikirler, Ezidiğin yazında ne kadar tartışmalı bir konu olduğunu göstermektedir.

2.6. TOPLUMSAL YAPILANMA

Ezidilerde sosyal yapılanmaya bakıldığında, hiyerarşik bir yapının var olduğu ve bu yapının eskisi kadar olmasa da günümüzde de korunduğu söylenebilir.

“Ezidilerde toplumsal hiyerarşi, çeşitli kastlardan meydana gelmektedir. Bu kastlardan Koçekler ve Fakriyatlar dışında her biri farklı aşiretlerce temsil edilmektedir. Köçeklik ve Fakriyatlık ise dünyadan elini eteğini çekmiş ve büyük oranda Mürit sınıfından gelenlerce oluşturulmuş kastlardır” (Suvari, 2013:59).

Burada aşiretler, kastların belirleyicisi gibi görünmektedir. Kürt toplumunun genelinde görülen aşiret yapılanmasını ve bu yapının toplumsal bir güç simgesi olarak belirleyici özelliklerini Ezidilerde de görmek mümkündür.

Ezidilerde;

“İçinde doğulan kast her iki ebeveynden miras alınır ve insanın statüsünü değiştirmesi kesinlikle imkânsızdır. Ezidiler kendilerini, kendi kastı içinde evlenen endogami üç ana kasta ayırırlar: Şeyhler, pirlar ve müritler. Şeyhler ve pirlar din adamları kastını oluştururlar, müritler ise halktır” (Açıkyıldız Şengül, 2015:138).

Dolayısıyla oldukça keskin sınırlarla belirlenmiş bu hiyerarşik yapı, katı toplumsal kuralları da beraberinde getirmektedir. Evlilik de dâhil olmak üzere kastlar arası geçiş asla mümkün değildir.

Peki böyle katı bir sisteme nasıl gidildi ve buna nasıl ihtiyaç duyuldu? “Ezidilere göre Şeyh Adi, dinin farklı etnik ve aşiret kökenli müminlerini birbirine bağlamak, aşiretler arası dengeyi ve şeyh gruplarının çıkarlarını korumak için dini bir ilişki sistemi yaratmıştı. Bu zamanla bir kast sistemine dönüştü” (Açıkyıldız Şengül, 2015:138).

Ezidilerde en yüksekte başlayarak hiyerarşik sıralama şu şekildedir: Mir (Emir), şeyhler, pirlar, qewaller, feqiranlar, micewirler ve diğer kastlar.

Hiyerarşik yapının en tepesinde yer alan mir “dini ve dünyevi işlerde son sözü söyleme yetkisine sahip” olan ve bütün Ezidilerin son derece saygı duyduğu; “ayrıca bir kişinin Ezidilikten atılmasında da son kararı” (Özdemir, 2015:152) veren kişidir.

“Otoritelerini peygamberin (Şeyh Adi) büyük toplantısından alan *şeyhler* bu dinin aktif vekilleridirler. Başları olan “Baba Şeyh”, Mir tarafından atanır” (Guest, 2012: 73). “Şeyhlerin liderliğini yapan Baba Şeyh (*Bevê Şêx*), dinin manevi rehberidir. ... Baba Şeyh, yılda iki kez Ezidi köylerini gezer, sorunları dinler ve öğütler verir” (Özdemir, 2015:153).

Qewaller ya da kavallar/hafızların ise temel görevi Ezidilerin yaşadıkları yerlere beraberlerindeki “sancak” ismi verilen, tavus kuşu örneklerini götürmektir. Ayrıca “Laleş’te bayramlarda koro şeklinde ilahi okurlar” (Guest, 2012:73).

Feqiranlar/feqirler, kendilerini tamamen ilahi yaşama adayan, dünyanın her türlü zevkenden ve sıradan yaşamından soyutlayarak yaşayan bir sosyal gruptur.

Köçekler ise, çoğunlukla “evlerini terk ederek gelip Laleş’e yerleşmiş ve tapınağın odun ihtiyacını karşılayan hacılardır” ve “bayramlar sırasında ziyaretçilerin ihtiyacını karşılarlar.” Doğüstü güçlere sahip olduğunu iddia eden köçeklerin varlığı bu grubu daha dikkat çekici kılmaktadır (Guest, 2012:74). Kastın en altında, görevleri mirlere ve diğer kastlara bağışta bulunmak olan, müritler yer alır (Suvari, 2013:63).

Tek kadın sınıfı olması özelliği ile *feqriyat/feqreye* bize göre en dikkat çekici Ezidi kastıdır. “*Feqre*, kelime anlamı, Arapça “yoksul adam”, “dilenci”, “çileci” anlamına gelen *feqir* kelimesinin dişisi olup “yoksul kız kardeş”tir” (Driver,

1921-23: 2017'den akt. Adsay, 2014:69). “Her yaştan Ezidi kadın *feqre* olabilir” (Adsay, 2014:70). Yani *feqre* olabilmek için herhangi bir bekâr Ezidi kadın olmak yeterlidir. Guest, *feqriyetlere* dair şu bilgiyi ekler:

“Laleş tapınağında bir kadının yönetimi altında hizmet veren ve kandillerin fitillerini yapan *feqriyat* –evlenmemeye yemin etmiş az sayıda dul ve kız- denilen kadın hizmetkârların beyaz elbise giyilmesine yönelik verilmiş bir buyruk da vardır. (Guest, 2012: 75)

Açıkyıldız Şengül ise *feqriyetlere* ilişkin olarak şunları aktarır:

Hacılardan bağış kabul ederler. Beyaz, yünden uzun elbiseler giyer, başlarını beyaz pamuklu türbanlarla örterler. Bellerine doladıkları kutsal kordon, tarikatın özgün işaretidir. Kebane adı verdikleri amirleri, buna en layık *feqriyeler* arasından seçilir. Şeyh Adi'nin mezarının bakımını yapma ayrıcalığına sahiptir ve tapındaki toprak topları (*berat*) yoğurur. Her akşam Şeyh Adi'nin ve tapındaki diğer şeyhlerin mezar sandukaları önünde tütsü yakar. Kebanenin evlenme hakkı vardır” (Açıkyıldız Şengül, 2015:142-143).

“Ölmesi halinde kız *şkestî* (*feqre*) onun yerini alır. Kebaneler öldüklerinde Ezdiyen Nemir (Ölümsüz Ezidiler) mezarlığına gömülürler. Kutsal hizmetleri anısına her gün onların da mezarlarındaki çırılar yakılır” (Huded, 2005:131'den akt. Adsay, 2014:70).

Lescot (2014:89), *feqreyaların* başında *kebane* bulunduğunu söylemekle beraber, bu sınıfın varlığını şüpheli bulurken, Suvari (2013:63) ise; Laleş'e gitmiş Türkiyeli Ezidilerin *feqriyatların* varlığını doğruladıklarını savunur.

Ezidilik hakkında yazında bulunan kaynakların çok azı *feqreyelerden* bahseder. Bu kaynakların çoğunda Ezidiliğe dair farklı bakış açıları ve buna bağlı olarak çoğunlukla farklı bilgiler mevcut olsa da söz konusu *feqreyeler* olunca büyük çoğunluğun neredeyse bir işbirliği yaparcasına *feqreyelerden* hiçbir surette bahsetmemeleri dikkat çekicidir. *Feqriyelerin* göz ardı edilmesi tesadüf olamaz. Ezidilikteki kadın sınıfının görmezden gelinmesi de ataerkil sistemin bir yansımasıdır. *Feqriyelere* çalışmalarında yer veren araştırmacıların çoğu da kadındır. Erkeğin, kadını görünmez kılma çabasını burada da görmekteyiz.

2.7. DİNİ İBADETLER VE RİTÜELLER

“Her Ezidi, Ezidi toplumunun bir parçası olarak kabul edilebilmek için çeşitli ritüellere ve törenlere katılır. Bu törenler inananların yaşamında yeni aşamaları temsil ederler” (Açıkyıldız Şengül, 2015:146). Dolayısıyla ritüeller, Ezidilerin yaşamlarının her aşamasında önemli bir yer tutar. “Bunların en önemlileri saç kesimi

(*biska pora*), vaftiz (*mor kirin*), sünnet (*sinet*), ahiret kardeşi (ya da kız kardeşi) (*birayê axretê*), düğün (*dawet*) ve cenazedir (*mirin*). Bu törenler Ezidilerin hayatı bir süreç olarak algıladıklarını gösterir” (Açıkyıldız Şengül, 2015:146). Yani Guest’in (2012:75) deyiimiyle; insan yaşamının geçtiği bütün evreler, Ezidi ailelerinde aşiret adetleri ile dini kuralların bir harmanı ile ayinleştirilirler.

Turan (2015:102), Ezidilikte “ibadetlerin muhtelif dinlere uzanan birtakım taklit ve adetlerinin iç içe karışımından meydana geldiği”ni düşünür. “Bunlar yaşadıkları köy ve kasabalara göre veya birlikte yaşadıkları diğer din mensuplarının durumuna göre azalıp çoğalmaktadır” diye de ekler. Turan’ın bu ifadeleri, Refik Halit Karay’ın *Yezidin Kızı* romanında Ezidilerden bahsederken, “Bildiğimiz bütün inançların Rus salatası” şeklindeki tanımlamasını hatırlatır (Karay’dan akt. Mungan, 2014:14). Ezidiliğin özgün yönlerini görebilmeyi engelleyen bir perspektifle Ezidiliği araştırmak, incelemek; onu anlamayı da zorlaştırır.

Ezidilerin kimi ritüelleri diğer dini inançlarla benzerlik gösterse de kimisi de sadece Ezidiliğe özgüdür.

2.7.1. Vaftiz, Bisk Töreni (*Biska Pora*)

Bu ritüel, bir Ezidi’nin yaşamındaki ilk törendir. İki aşamadan oluşur. Öncelikle “çocuk dünyaya geldiğinde, Laleş’ten getirilen su ile ya da içine Şeyh Adi’nin türbesinden getirilen tozların karıştırıldığı yerel kaynaklardan alınan su ile şeyh ya da pir tarafından vaftiz edilir” (Guest, 2012:75). Çocuğun doğumuyla gerçekleştirilen bu vaftiz töreninden sonraki aşama, araya belli bir zaman girdikten sonra yapılan *biska pora* yani bisk törenidir:

“*Biska pora* yalnızca oğlan çocuklarını ilgilendirir ve aynı zamanda bir tür vaftiz olarak kabul edilir. Ebeveynlerin bu törenden önce oğullarının saçını kesme hakkı yoktur. Eski zamanlarda *biska pora* çocuğun doğumundan sonraki kırkıncı günde gerçekleştirilirdi; ancak modern Ezidiler bunu oğlan altı aylık olduğunda ya da bir yaşına girdiğinde yapmaktadırlar: Tören, çocuğun kâhkülünden şeyh ya da pir olan ahiret kardeşi tarafından bir parçanın kesilmesinden ibarettir. Bu basit ritüel oğlanın Ezidi olduğunu simgeler. Törenden sonra, çocuğun şeyhine ya da pirine armağanlar ve bağışlar verilir; kâhkülü şeyh ya da pir saklar, bazen de çocuğun ailesi tarafından muhafaza edilir” (Açıkyıldız Şengül, 2015:146).

Erkek çocuklar için bir başka tören daha vardır ki o da sünnettir. “Erkek çocuk vaftizden bir hafta sonra, vaftizi yapan şeyh ya da pir tarafından sünnet edilir. Sünnet, Ezidilerde çok önemli bir dini törendir” (Yalnızoğlu, 2015:151). Ezidiler, kirve olarak çoğunlukla Müslüman aileleri seçerler. “Bu sayede bir tür kan bağı

oluşturulur ve sosyal bir dayanışma ortaya çıkar. Müslüman kirve seçimiyle ilgili bir diğer görüş, Ezidilerin sünnetli olan İbrahim Peygamber'e duydukları saygı nedeniyle, bu seçimi yaptıkları yönündedir" (Yalnızoğlu, 2015:151).

Biska pora, yalnızca Ezidi erkek çocuklar için yapılan bir tören iken; "kızlar Laleş'teki kutsal suyla vaftiz edilmekle yükümlüdürler. Hurilerin saçlarının kesilmediği inancından dolayı aslında kızların saçlarını ömür boyunca kesmemeleri gerekir" (Gökçen, 2014:143). Tam da bu noktada Ezidilerin yaratılış mitolojisini hatırlamakta fayda var. Kendilerinin Âdem'in küpünden çıkan Seyyid bin Car ve bir hurinin evliliği sonucu, diğer milletlerin ise Âdem ve Havva'nın evliliğinden olduklarına inanırlar. Bu bakımdan Ezidi kadınların huri soyundan geldikleri için saçlarını kestirmemeleri gerektiği inancı vardır. Fakat günümüzde birçok ritüel gibi bunun da esnetildiği söylenebilir.

"Ezidilere özgü olan başka bir ilişki de yeniyetmelik döneminde gerçekleşir. Yeniyetmelik çağlarında her mürit, doğuştan bağlı olduğunun dışında bir şeyh ailesinden "ahret kardeşini" seçer. Bundan başka bazı Ezidiler bir "mürşit" seçerler. Bu mürşit genellikle pir ailesiyle herhangi bir ilişkisi olmayan biridir" (Guest, 2012:76).

2.7.2. Evlilik

Ezidilerde katı hiyerarşik bir toplumsal yapılanma olduğundan bahsedilmişti. Kastlar arası evlilik söz konusu değildir. Bunun yanı sıra Ezidi olmayan biri ile evlilik de yasaklanmıştır. Dolayısıyla evlilikle ilgili oldukça katı kurallar olduğunu söylemek mümkün. "Başka inançtan biri ile evlenen Ezidi, topluluktan atılır ve Ezidilerin bulunduğu yerde yaşamasına izin verilmez. Buradaki asıl amaç hiç şüphesiz Ezidiliğin farklılığının korunmasıdır" (Özdemir, 2015:132). Fakat başka bir inançtan evlenen Ezidi bir kadın ile Ezidi bir erkeğe cemaatin yaklaşımı her zaman aynı olmayabiliyor.

"Başka din ve ırktan evlenen erkekler için daha toleranslı bir yaklaşım olurken aynı şey bir Ezidi kadın için geçerli değildir. Bir Müslüman ile evlenmeyi isteyen Ezidi kadın aynı zamanda ölümü göze almak zorundadır. Bu konuda kadınlara çok az müsamaha gösterilmektedir" (Özdemir, 2015:132).

Evlilikle ilgili yasaklar bunlarla sınırlı değildir. Örneğin;

"...Nisan ayında evlenmek yasaktır. Sadece din adamları ve soyluların bu ayda evlenmesine izin verilir. Bu kısıtlamaların tek gerekçesi Ezidilerin, tüm doğanın ve hayvanların uyandığı nisan ayını kutsal saymalarıdır. Ezidiler için bu ay yılın

başlangıcıdır; zira yılbaşını nisanın ilk çarşambasında kutlarlar” (Açıkyıldız Şengül, 2015:150).

Evlilik gibi boşanmanın da katı kuralları vardır. “Sadakatsizlik dışında bir nedenle boşanmaya izin verilmez” (Açıkyıldız Şengül, 2015:150).

“Ezidiler genellikle genç, ortalama on beş yaşında evlenirler. Evlilikler çoğu zaman genç çiftin babaları arasında anlaşmayla olur. Müstakbel damadın ailesinin gelinin ailesine başlık parası ödemesi gerekir. Başlık parası gelinin güzelliğine ve ailesinin aşiretteki toplumsal mevkiine bağlıdır. Çok eşlilik, özellikle din adamları kastında görülür; ama bu tercih edilmez ve toplum tarafından çok hoş görülmez” (Açıkyıldız Şengül, 2015:148).

Gökçen’e göre (2014:130) ise; önceki yüzyıllarda cemaat çok eşliliğe karşı çıkarken şimdi nüfusun azalması nedeniyle buna göz yummaktadır.

2.7.3. Ölüm

“Dünyanın neresinde bir Ezidi ölürse, o Ezidi’nin cenazesi –büyük çoğunlukla- doğduğu topraklara getirilir” (Gökçen, 2014:131).³

Açıkyıldız Şengül, Ezidilerin ölümüne ve ölümden sonraki yaşama dair inançları ile ilgili şu bilgileri aktarır:

“Ezidiler için ölüm, ruhun bedenden ayrılması, hayatın ebediyen sona ermesi ve ruhun bir diğer bedende yeniden doğmasıdır. Ezidiler, Cennet ve Cehennemin olduğu gibi, yeniden dirilişe de inanırlar. Kıyamet Gününden sonra ruh yeni bir bedende tekrar ortaya çıkar ve geçmiş hayatını hatırlamaz. Bu nedenle eski güAylarından sorumlu değildir; zekâsı sayesinde yeryüzünde yeni bir hayat kurabilir” (Açıkyıldız Şengül, 2015:150).

Ezidiliğin diğer tek tanrılı dinlerden farklı, özgün taraflarından biridir bu. Cennet ve cehennemin varlığına olan inancın yanı sıra ruhun başka bir bedende yeniden can bulması inancı dikkat çekici yönlerindendir. “Bu sebeple Ezidiler ölüm anına *kiras guherandin* (beden değiştirmek) demektedir” (Gökçen, 2014:143). Bu yönüyle bir parça reenkarnasyon inancını çağırırsa da, ruhun yeni bir bedene girmesiyle eski güAylardan sorumlu olmaması ve bir önceki bedende yaşadıklarını anımsamaması bakımından reenkarnasyondan farklılık göstermekte.

³ Çalışmanın sahası olan Uğurca’da bu duruma tanıklık edilebildi. Görüşmeler için gidilen ilk gün, bir cenaze töreni gerçekleşti. Uğurca’da doğmuş, büyümüş daha sonra Almanya’ya göç etmiş bir kadının vefatı üzerine cenazesi uçakla Batman’a getirildi ve cenaze töreni burada yapılarak kadın, Ezidi mezarlığına defnedildi.

“Cenaze töreni sırasındaki dini ritüeller Ezidilerin yaşadıkları ülkeye göre değişebiliyor. Örneğin Ermenistan’da, mezarlıklar küçük bir oda olarak tasarlanır; ölen kişiye yeni bir kıyafet giydirildikten sonra kefenlenir; ölünün başının altına yastık, tabutun yanına bir tas ve ölenin özel eşyaları konulur. Ermenistan dışındaki bölgelerde ise yakın zamana kadar tabut kullanılmazdı. Ölen kişiye beyaz fistan, eldiven, çorap ve hırka giydirilir, sonrasında kefene sarılırdı. Irak’ta Laleş’ten getirilen toprak gözlere, ellere ve biraz da dudağa sürüldükten sonra yüzü güneşe dönük bir şekilde gömülür”⁴ (Gökçen, 2014:143).

2.7.4. Dua

“Ezidilerin duaları şahsi olur; her gün dua etmek zorunlu bir adet olmadığı gibi, ‘iyi Ezidi’ olmanın bir işareti de değildir” (Açıkyıldız Şengül, 2015:152). Fakat bu, hiç kimsenin dua etmediği ve duanın hiçbir kıymeti olmadığı anlamına gelmez.

“Özellikle dindar kişiler ve yaşlılar düzenli dua ederler. Kutsal yerleri ve dini kişiliklerin ellerini öpmek, din adamlarına armağanlar sunmak ve kurban kesmek ise saygının ve iyi ve sadık bir Ezidi olmanın işaretleridir; ama Ezidi dininde kamusal alanda dua ya da ibadet edecekleri ve ayinlerini gerçekleştirecekleri herhangi bir ibadet yeri geleneği yoktur. Müminlerin herhangi bir yerde ve istedikleri herhangi bir biçimde dua etmeleri caizdir” (Açıkyıldız Şengül, 2015:152).

“Günlük ibadet konusunda görüş ayrılığı olmasına karşın, çoğu Ezidi günde üç vakit dua eder: Gün doğumunda, sabah ve gün batımında. Ezidiler yüzlerini güneşe çevirerek dua ederler” (Açıkyıldız Şengül, 2015:152). “Temiz kıyafetlerle, eller ve yüz yıkanmış bir şekilde ayakta durularak sağ el, sol elin üzerine konulur. Dua tamamlandığında önce eller güneşe doğru açılır, sonrasında da eller yüze sürülür” (Gökçen, 2014:61). Gökçen (2014:61), Açıkyıldız Şengül’den (2015:152) farklı olarak; güneşin doğuşunda doğuya, batışında batıya ve gece de doğuya dönerek dua edildiğini ifade eder ve ayrıca öğle duasının da güneş tepede iken edilebildiğini ekler. “Kürtçe okunan bu dualar genellikle aynı ritimde okunur ve çoğunlukla kafiyeli dörtlüklerden veya altılıklardan oluşur. Günlük dualar bireysel olarak yapılır.” Ve yinelemek gerekirse; “Laleş’te yapılan hac törenleri dışında toplu ibadet ve dua mekânları yoktur” (Gökçen, 2014:61).

⁴ Uğurca’da görülen Ezidi mezarlığında da bütün mezarların yüzü güneşe dönüktür ve hepsinin üzerinde birer güneş sembolü nakşedilmiştir. Bir kısmında güneş sembolünün yanına bir de çiçek resmedilmiştir.

2.7.5. Oruç

Bütün tek tanrılı dinlerin en belirgin ortak ibadetlerinden birinin oruç olduğu söylenebilir. Ezidiler için de oruç önemli ibadetlerdendir. “Hasta, yaşlı ve çocuklar dışında inanan tüm Ezidiler oruç tutmak zorundadır” (Gökçen, 2014:61). Ezidilerde yılın farklı zamanlarında tutulan iki tür oruç vardır. “Aralık ayında, Ezi Güneş Bayramının (*Cejna Rojiyen Ezi*) sırasında üç gün oruç tutarlar; ama bu zorunlu değildir ve genç nesil arasında giderek daha az uyulan bir adettir” (Açıkyıldız Şengül, 2015:153). “İkinci oruç ise seksen gün tutulan Özel Oruç’tur. *Çillê Havinê* “Bahar’ın Kırkı” (18 Haziran-21 Temmuz) ve *Çillê Zivistanê* “Kış’ın Kırkı” (2 Şubat’tan kırk gün önce) olarak ikiye ayrılan bu oruç müritler için zorunlu olmayıp din adamları –çoğunlukla *feqirler*- ve yaşlılar tarafından tutulur” (Gökçen, 2014:63).

2.7.6. Bayramlar

Ezidilerin en önemli bayramı Kırmızı Çarşamba/Yeni Yıl (*Çarşema Sor/Sersal*)’dır.

“Her yıl, Miladi takvime göre, Nisan ayının ilk Çarşamba günü kutlanan bayramda kurbanlar kesilir, yemekler yenir, ateşler yakılır, eğlenceler düzenlenir ve evlere ziyarete gidilir. Bayramın en temel özelliği olarak yumurtalar rengârenk boyanır. Ezidi topluluğu yaşadığı her yerde bu bayramı aynı şekilde kutlar; fakat kutlamaların en özeli Laleş’te yapılır. Çarşamba akşamı Laleş’te toplanan binlerce inanan, irili ufaklı birçok ateş yakarak bu kutsal geceyi coşkuyla karşılar” (Gökçen, 2014:63).

Gökçen (2014:63-65) diğer bayramları; Bahar’ın Kırkı (*Çillê Havinê*), Pir Ali Bayramı (*Cejna Pir Ali/Batizmi*), Hızır ve İlyas Bayramı (*Xidir û İlyas*) ve Cumai Bayramı (*Îda Cîmayî Laleş*) şeklinde sıralarken; Guest (2012:77-78-79) ise; *Sersal* (Yeni Yıl) ile birlikte Yaz Bayramı (Kırk Günlük Bayram), Cemaat Bayramı – bunun en önemli bayramları olduğunu söyler- genel üç günlük oruç tutmanın sonrasında gelen dördüncü resmi bayramın Aralığın ilk Cumasında ya da Aralık ortasında gerçekleştiğini ifade eder. Son olarak da Kış Bayramını ekler.

Lescot (2014:64-65) ise; Ezidilerin kutladıkları bayramları, genel itibariyle sabit bayramlar ve değişken bayramlar olarak ikiye ayırır. Sabit bayramları; *Cejna Roja* (Güneş Bayramı), Sultan Ezi Bayramı (*Cejna Ezi*), Hızır Elyas (*Cejna Xidir Elyas*) ve Yeni Yıl Bayramı (*Cejna Sersalê*); değişken bayramları da Ölülerin Bayramı (*Cejna Dahiye*), Ramazan Bayramı (*Cejna Remezan*) –Müslümanların kutladıkları Ramazan bayramından iki gün önce kutlanır- Hacılar Bayramı -yaklaşık Paskalyaya denk düşer- olarak sıralamaktadır.

2.8. YASAKLAR/TABULAR

Her dini inançta olduğu gibi Ezidilikte de çeşitli yasaklamalar ve tabular vardır. Bunlar “günlük yaşamı etkileyen, çeşitli kısıtlayıcı ve ritüelleşmiş tabular”dır (Açıkyıldız Şengül, 2015:163-164). Bir kısmına eskisi kadar uyulmasa da, “dışevlilik ve din adamlarına saygısızlık gibi bazılarını bugün bile riayet edilir. Modern Ezidilerin çoğunun bu tabulara saygı göstermesinin nedeni, bunların dini pratikler olmasından çok, Ezidi kimliğinin merkezinde bulunmalarıdır” (Açıkyıldız Şengül, 2015:163-164).

Turan (2015:119), Mushaf-ı Reş’e atıfta bulunarak Ezidilerde haramların bir kısmı bu kitapta geçtiğini, bir kısmının da “din adamları tarafından konulmuş veya örf ve adetleri ile birlikte dinden geliyormuş gibi sanılmış ve kabul edilmiş olan yasak ve haramlar” olduğunu düşünür. Ezidilerin tabularından bahsedilince büyük olasılıkla ilk akla gelenlerden biri mavi renkle ilgili olandır. Ezidilerin “mavi renkten kumaşlarla giyinmeleri yasaktır” (Lescot, 2014:68). Mavi rengin giyilmemesi ile ilgili farklı yorumlar mevcuttur. Bu konuda Açıkyıldız Şengül (2015:165) şunları söylemektedir:

“Ezidilere göre *şin* sözcüğünün Kürtçede iki anlamı vardır: Bunlardan birincisi mavi rengi tanımlar; ikincisi ise umutsuzluk, yas ve ölüm anlamına gelir. Zamanla bu iki ayrı anlam arasındaki fark belirsizleşmiştir. Bu nedenle, özellikle de dini törenler sırasında mavi renk giymek yasaktır. Çünkü bu aynı zamanda tavus kuşu tüyünün ve göğün rengidir” (Açıkyıldız Şengül, 2015:165).

Gökçen (2014:144) ise bu yasağı şöyle açıklar:

“Rivayete göre bir köçek rüyasında mavi renkli kıyafet giyen bir kişinin Laleş’e geldiğini ve Baba Şeyh’i öldürdüğünü görür. Bu rüya üzerine Laleş’teki topluluk üyeleri mavi renkli elbiseler giymeyip gelecek kişiyi beklemeye başlamışlar. O yıl hacı olmak üzere Laleş’e gelenler dindarların mavi giymediğini görünce, bu önlem, önce geleneğe sonrasında da dini bir kurala dönüşerek yayılır” (Gökçen, 2014:144).

“Bunun dışında erkekler, sırttan düğmeli, yakaları yamuk şeklinde ve göğüslerine kadar açık olan beyaz gömlekler giymek zorundadırlar” (Lescot, 2014:68-69). Beslenmeye ilişkin yasaklar da mevcuttur. Marul, bamya, karnabahar, lahana ve balkabağı gibi kimi sebzeleri yenmesi yasaklanmıştır (Açıkyıldız Şengül, 2015:164-165). Alkol kullanımının ise hoş görülmediği söylenebilir. Ayrıca tavuk ve ceylan eti yemeyenlere da rastlamak mümkündür (Lescot, 2014:68-69).

Turan (2015:119), Ezidilerce yenmesi yasak olan sebzelere fasülye, börülce, bakla, kabak ve lahanayı da eklemekte ve lahanayı yemeyişlerinin sebebinin, “şeytanın” lahanaya girerek saklanmak istemesi fakat lahananın onu kabul etmeyip yapraklarını birbirine sararak göbek haline gelmesinden dolayı olduğunu ifade eder.

Gökçen, (2014:143-144) neredeyse her yasağın bir hikâyesi olduğunu ve ülkeden ülkeye değişiklik gösteren bu hikâyelerden birini, Almanya’da 2010 yılında görüşme yaptığı sırada Koçek Merwan’dan dinleyerek aktarır. Ve onun deyişiyle bu hikâye aslında “bir yasaklamanın değil, minnet ve teşekkürün bir ifadesi” olarak karşımıza çıkar:

“Sultan Ezid keramet sahibi bir kişiydi. Suriye’de bir nehrin kenarında askerleriyle durdu. Askerlerine ne kadar güçlü olduğunu göstermek ve onları etkilemek için çadırını nehrin üstüne kuracağını söyledi. Şeyh suyun üzerinde yürüyebiliyordu. Nehrin ortalarına kadar yürüdü ve yanında getirdiği çadırı açmaya çalıştı. Şeyh suyun üzerinde durabiliyordu ama çadırı bir türlü açamıyordu. Bunu gören balıklar hemen şeyhin yardımına koşular. Şeyh çadırın iplerini büyük balıkların kafalarına bağladı ve balıklar ipi çekip çadırın açılmasını sağladılar. Bizler de bu iyiliklerinden dolayı balık yemeyiz” (Koçek Mervan’dan akt. Gökçen, 2014:143-144).

Yalnızca Türkiye’deki Ezidilerce benimsenen bir yasak daha vardır. Bir Ezidinin, etrafına çizilen çemberin dışına çıkabilmesi için o çemberi çizen kişinin ya da herhangi başka birinin çemberi silmesi gerekir. (Gökçen, 2014:144).

Lescot, (2014:73), “nitelikleri itibariyle tamamen farklı olan mitlerin ve ibadetlerin bağdaştırmacılığı olan” Ezidiliğin, “ortaya koyduğu unsurları mantıklı bir sistem haline getirmeyi başaramadığını” düşünür. Bunu da “dogmasını bütünleyecek ve gerçek dinlere has olan evrensel karakteri verecek peygamberin eksikliği”ne bağlar. Ayrıca Ezidiliği “Arap fatihlerinin İslam’ına karşı Kürtlerin bilinçsiz tepkisinin sonucu olarak” ortaya çıkan bir inanç olarak kabul eder. Dolayısıyla Lescot’a göre Ezidilik, Kürtlerin kendilerini İslamiyet’e karşı koymak için meydana getirdikleri bir “toplama” dindir.

Turan (2015:122) ise farklı bir açıdan yaklaşarak, Ezidilerde inanç esaslarının, “İslamiyet’ten esinlenerek son derece basit bir sisteme indirgendiği”ni söyler. “Tanrının önce bir inci yaratarak kırk bin yıl bu inci içerisinde denizler üzerinde yüzmesi, Tanrıyı cisimlendirmiştir” diyerek bu konuda duyduğu rahatsızlığı şu ifadelerle sürdürür:

“Şeytana aşırı saygıda bulunularak tapıldığından, halk arasında Yezidilere “**Abede-i İblis**” yani “**Şeytana Tapanlar**” adı verilmiştir. Bu da yetmiyormuş gibi **Şeytan’a**

Melek Tavus, Emin Cebrail ve Azrail⁵ gibi isimler vererek, heykelini (Sancak) yaparak, Yezidi köylerinde dolaştırılarak korku saçılıp adına para toplanılması, Yezidilerin zihinlerinde bir istifham uyanmasına sebep olmuştur. Bundan dolayı, eskiden olduğu gibi köyünden ayrılmayan bir Yezidi, bugün artık ayrılmakta, başka kasaba ve şehirlere yerleşmekte, oranın örf ve adetleri ile hatta inançları ile yaşamaya kendini alıştırmaktadır. Böylece ibadethaneleri olmayan Yezidiler, ağızdan ağıza, nesilden nesile kendilerine öğretilen bu asılsız inanç sisteminden kurtulmak için çaba göstermektedirler” (Turan, 2015:122).

Turan’ın Ezidiler adına bu şekilde net bir biçimde beyanda bulunması, inançları ile ilgili rahatsızlık duyduklarını ve bu durumdan kurtulmak için çaba harcadıklarını ifade etmesi oldukça ilginçtir. Zira anlaşıldığı kadarıyla Ezidilerin inançlarına dair şüpheleri ve rahatsızlıkları söz konusu değildir. Aksine güçlü bir şekilde inançlarını kendi deyimleriyle “en saf haliyle” korumak için yaşamlarını kaybetmeye ve sürgünlere, zorunlu göçlere rağmen mücadele etmektedirler.

2.9. EZİDİLERDE KADININ TOPLUMSAL KONUMU

*‘Ezmano ‘eslê min û te ji derekî
Em nijarkirîn ji gewrekî
Şefeqe li me dikete derekî*⁶

Ezidiler ataerkil bir yapıya sahiptirler. Kadının bu yapı içerisindeki ikincil konumunun kaynağı öncelikle yaratılış mitolojisine kadar dayanır. Ezidilerin, cemaatleri için saflık vurgusunu ön plana çıkarmalarının dayanağı olarak da yaratılış mitolojisi gösterilir. Ezidiler, soylarının Âdem’in küpünden çıkan Seyyid bin Car ile bir huriye dayandığına inanırlar. Dolayısıyla yaratılış mitolojisinden başlanarak Havva yani kadın dışlanır. Zira Havva’nın küpünden böceklerin çıkması da bunun göstergesidir. Âdem Ezidi cemaatinin meydana gelmesine vesile olan yüce ve kudretli kişi iken; Havva Ezidiler dışındaki insan topluluklarının oluşmasına vesile olmuştur. Bu durumda Havva Ezidi cemaatinden sayılmaz. Saf ve doğru yolda olanı

⁵ Metnin orijinaline sadık kalınarak bu bölümler koyu renkle yazılmıştır.

⁶ “Ey gökyüzü, benimle senin aslımız birdir
Bir cevherden yaratıldık
Şafak ikimize de aynı yerden vururdu”

Bu *qewl*, Ezidi sözlü edebiyatının önemli örneklerinden olan *Yeryüzü* ve *Gökyüzü* ilahisinden alınmıştır (Feqîr Hecî, 2002:293-300’dan akt. Adsay, 2014:73,76). Bu ilahi, aynı zamanda kadın-erkek karşıtlığını da temsil eder. Yeryüzü, kadın; gökyüzü de erkek olarak sembolize edilir ve ilahi, ikisi arasındaki diyaloglardan oluşur.

temsil eden Âdem'dir. İşte buradan başlanarak Ezidi toplumunda kadının yeri bir nevi belirlenmiş olur.

Ezidilerde hiyerarşik yapılanmada en üst sınıfı temsil eden Şeyh ve Pirlar erkektir. Ezidi tarihinde fiilen mirlik konumuna erişen tek kadın Meyan Hatun olmuştur (Guest, 2012:297-322). Bu anlamda Meyan Hatun, Ezidi tarihinde bir istisnadır. Kadınlar en alt kastı oluşturan müritler sınıfına mensuptur. Tek kadın sınıfı olan *feqriyat* ise Laleş tapınağının temizlik işlerinden sorumlu olan kadınlardan oluşur. Bu durumu, özel alana hapsedilen kadınların temizlik ve bakım işlerinden sorumlu görülmesinin bir yansıması olarak görmek mümkündür. Her ne kadar eleştirilecek yanları olsa da *feqriyat* sınıfı yalnızca kadınlara ait bir sınıf olması itibarıyla dikkat çekicidir. Bu sınıfın varlığı Ezidilik hakkında çalışan birçok araştırmacı tarafından yok sayılmaktadır. Eleştirel bir bakış açısıyla da olsa varlığına dikkat çekmek önemlidir.

Okuryazarlık ve formel eğitim çeşitli sebeplerle uzun yıllar boyunca Ezidiler arasında pek yaygın olamamıştır. Ezidi erkeklerin de yakın zamana kadar formel eğitim göremediği bilinse de kadınların okullaşma oranının her zaman için erkeklere göre daha az olduğu söylenebilir.

Ezidi kadınlar evlilik ve boşanma ile ilgili katı kurallara maruz kalmaktadırlar. Ezidiliğin bütün cemaat için geçerli olan kuralları söz konusu kadınlar olduğunda hiçbir şekilde esnetilmezken erkeklere karşı daha toleranslı olunabiliyor. Bir Ezidi erkeğin Ezidi olmayan bir kadınla evlenmesi hoş karşılanmasa da onun cemaatten dışlanmasına genellikle sebep olmaz. Oysaki bir Ezidi kadının cemaat dışından biriyle evlenmesi kesinlikle dışlanması anlamına gelir. Hatta Özdemir'e göre "Bir Müslüman ile evlenmeyi isteyen Ezidi kadın aynı zamanda ölümü göze almak zorundadır. Bu konuda kadınlara çok az müsamaha gösterilmektedir" (2015:132). Boşanma konusunda da katı kurallar vardır. Ezidi cemaatine göre bir kadının boşanması neredeyse imkânsızdır. Boşanmanın geçerli olabilmesi için de yapılması gereken bir ritüel vardır: Öncelikle boşanmanın üç kişi karşısında yapılması gerekir. Koca, ayinsel sözler söyler ve karısının avucuna üç küçük taş koyar ve ondan itibaren boşanma gerçekleşmiş olur. Bir daha da kesinlikle onunla yeniden evlenemez (Lescot, 2014:148). Görüldüğü gibi boşanma ritüelinde erkek bir özne olarak konumlandırılırken kadın pasifize edilmiştir. Bir nevi boşanmaya karar verenin de erkek olduğu söylenebilir.

Boşanma hoş karşılanmamakla birlikte kadının toplumsal konumu düşünüldüğünde de kadınların boşanmaya genellikle yanaşmadıkları söylenebilir. Zira ataerkil yapı kadını özel alana hapsedip ekonomik anlamda erkeğe bağımlı kıldığı için kadınların, boşanmanın getireceği yıpratıcı sonuçlarla baş etmelerinin zorluğu da ortadadır.

Çokkarılılık yani poligami Ezidi cemaatine genellikle hoş karşılanmasa da ilk karısından çocuk sahibi olamayan erkeklerin ikinci bir evlilik yapmaları meşru görülür (Adsay, 2014:121).

Lescot'un aktardığına göre; zina yaptığına inanılan kadınlar öldürülürken, zina yaptığı düşünülen erkek ise üç kez kan parası ödemekle mükelleftir (2014:148). Bu durumda kadın, yaşamıyla; erkek de parayla bedel ödemektedir. Elbette Lescot'un sözünü ettiği cezalandırma yöntemlerinin tüm Ezidi coğrafyası için geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir.

Ezidilerde miras hukukunda da kadınlar genellikle yok sayılır. Mallar, ölen kişinin oğulları arasında pay edilir. Eğer oğlu yok ise erkek kardeşleri veya kuzenleri arasında bölüştürülür. Kadınların mirastan pay almak bir tarafa, mirasın bir parçası olarak görüldükleri söylenebilir. Babaları ölen bekâr kadınlar, evlendikleri vakit *next*lerini yani başlık paralarını erkek kardeşleri veya amcaları alırlar (Lescot, 2014:150).

Toparlamak gerekirse; Ezidi toplumu kadını ataerkil roller çerçevesinde konumlandırır. Yukarıda bahsi edilen normlar geleneksel Ezidilikte mevcuttur. Ancak çağdaş dünyada geleneksel yapının kısmen kırıldığını söylemek mümkündür. Ayrıca Ezidi cemaatinin birbirinden farklı coğrafyalara dağıldığı gerçeği göz önüne alındığında, Ezidi kadınların cemaat içerisindeki konumlarının da coğrafyadan coğrafyaya farklılık gösterdiği söylenebilir.

2.10. ACIYLA ÖZDEŞ FERMANLAR

“İmanımızın özünü ve Ezidi dinine dair iyi bildiğimiz her şeyi açıklamak için anlattığımız hikâye, başkalarının bizi katletmeyi meşru kıldıkları hikâye ile aynı.”

Ferman kavramı, Ezidilerle, daha doğrusu Ezidilerin acılarıyla özdeşleşmiş bir kavramdır. Hatta belki de günümüzde bu kavramı Ezidiler kadar kullanan başka bir topluluk yoktur. Öyleyse nedir ferman? Neden ferman denince akla Ezidiler gelir? Ezidiler açısından çok önemli olan bu kavramın üzerinde durulmadan Ezidilikten tam olarak bahsedilmiş olunamaz. Ezidilerin yaşadıkları ve bu çalışmanın da esas konusu olan 3 Ağustos 2014 Şengal katliamı da düşünüldüğünde fermanlar üzerinde durmanın ehemmiyeti daha net biçimde görülecektir.

“Ezidiler uğradıkları saldırılara ve yaşadıkları katliamlara kırım, kıyım, katliam değil de ‘ferman’ demeyi tercih etmişlerdir” (Baysal, 2016:41-42). Baysal’ın Azad Barış’tan aktardığına göre, Ezidiler “ferman” diyerek, katliamların sorumlularına da işaret ederler. Yani “aslında ‘ferman’ dediğinizde katile bir gönderme vardır. Hükümdarın resmi ve yazılı emri olan ferman, Ezidilerin toplumsal tarihlerinde sürgün ve kırımı anlatan tek kelimedir (Azad Barış’tan akt. Baysal, 2016:41-42). Buradan Ezidiler hakkında çokça ferman çıkarıldığını; fermanın, Ezidilerin hafızalarında, boyutu ve etkileme biçimi nasıl olursa olsun, kendilerine dönük her türlü şiddeti karşılayan bir kavram olarak yer ettiğini söylemek mümkün.

Ezidilik hakkında çeşitli çalışmalar yapmış araştırmacılara bakıldığında birçoğunun bu konuya dair farklı yaklaşımları olduğu görülmektedir. Kimileri Ezidilerin uğradıkları yıkım ve kırımları anlatmakla yetinirken, kimileri de bu kırımları gerekçelendirmeye çalışmıştır. Örneğin; Turan (2015:33-34), Ezidilerin “Kuran’da lanetlenen bir melek olan şeytana Melek Tavus veya Emin Cebaril adı ile aşırı derecede saygı gösterdiklerinden yöredeki Müslümanlar veya bağlı bulundukları devletler tarafından çeşitli sebeplerden dolayı birçok kez uslandırılmak isten”diklerini, fakat onların “uslanmak şöyle dursun tam aksine günden güne birlik ve bütünlük içerisinde yeniden canlandıklarını” söyler. “Vaktiyle yalnız Sincar dağlarında oturdukları halde, buraya yapılan baskınlar sonunda yöreye dağılarak geçmişte olduğu gibi bugün de varlıklarını sürdürmektedirler.” diyerek adeta Ezidilerin varlığından rahatsızlık duyduğunu ifade eder.

⁷ Nadia Murad. (2019). *Son Kız: Esaretimin Hikâyesi ve IŞİD’le Mücadelem*. Gülmez, P. (Çev.), Epsilon Yayınevi, İstanbul, s.42.

Lescot (2014:54-55) ise; yaratılış mitolojisindeki ilk günah miti ile Ezidilerin yaşadıkları katliamlar arasında bir bağlantı kurarak;

“... Şeytanın günaha düşürme rolünü ortadan kaldırarak modern Ezidiliğin, Yeryüzü Cenneti ve ilk günah mitini artık kabul edemeyeceğini, müritlerin, yeryüzünde yüz yüze kalacakları sınavları artık atalarının işledikleri ilk günahın cezası olarak değil de olayların normal süreci olarak kabul etmeleri gerektiğini” düşünür.

“Hayata dair böylesi kötümser bir davranış”ın da Ezidilerin “trajik tarihleriyle tamamen uyduğu”nu ekler. Ona göre Ezidiler, ilk günah mitini kabul etmediklerinden kıyım, katliam ve sürgünlerle karşı karşıya kalmaktadırlar. Ezidilerin maruz kaldıkları şiddetten Ezidilerin bizzat kendilerini sorumlu gören bu yaklaşım biçimi, yaşanan katliam ve sürgünlerin devam etmesine vesile olan ve pekiştiren, toplumca da normalleşmesine sebebiyet veren, sorunlu bir yaklaşımdır.

Lescot, Ezidiler hakkında yaptığı kapsamlı çalışmasının sonuç bölümünde şu temennilerini dile getirmektedir:

“Düşmanlarının kullandığı modern araçlara karşı korunmak için maddi ve manevi silahlara sahip olmayan ve çoğu kez yok olmakla karşı karşıya olduğunu düşündüğümüz Yezidiler, bu kez öyle görünüyor ki tarihlerinin bitme noktasına geldiler. Bağlı oldukları hükümetlerin, en etkili asimilasyon yönteminin zorbalıkla boyun eğdirmek olmadığını, tam tersine onları eğiterek inançlarından vazgeçirmek olduğunu anlamalarını ümit ediyoruz” (Lescot, 2014:218).

Dolayısıyla Lescot da birçok araştırmacı gibi Ezidilik inancının vazgeçilmesi gereken bir inanç olduğunu ve onları bu inançtan vazgeçirmek için daha “yumuşak” yöntemlerin seçilmesi gerektiğini savunur. Ancak bilinmelidir ki herhangi bir bireyi, grubu, halkı benimsedikleri inançtan, ister zorbalıkla ister asimilasyonla vazgeçirmeye çalışmak kesinlikle kabul edilemez bir hak ihlalidir.

Ezidiler tarih boyunca onlarca fermana maruz kalmışlardır. Sayı konusunda bir netlik olmasa da birçok araştırmacı Ezidilerin son katliamla –Ağustos 2014’te IŞİD’in yaptığı katliam- birlikte yetmiş üç ferman yaşadıklarını düşünürler. Bu sayıyı yetmiş dörde çıkaran da vardır. Denildiği gibi fermanların sayısı konusunda bir mutabakat söz konusu değildir. Bilinen, Ezidilerin binlerce yıldır çeşitli şekillerde ve farklı güçler tarafından, neredeyse yaşadıkları her coğrafyada zorunlu göç, kıyım ve katliamlara maruz kaldıklarıdır.

Gökçen, Ezidi toplumu üzerindeki baskıların tarihsel süreci ile ilgili şu değerlendirmeyi yapar:

“Bir asır öncesine kadar dünyadaki genel nüfuslarının neredeyse tamamının Osmanlı sınırları içinde yaşadığı bilinen Ezidi topluluğunu göç etmeye –veya göçebe bir şekilde yaşamaya- zorlayan etkenlerin başında özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Osmanlı yönetiminin ve İslam şeriatının “*fırka-i dâlle*” (sapkın topluluk) olarak adlandırdığı Ezidileri zorla Müslümanlaştırma ve askere alma politikasıyla “ıslah” edip merkezi iktidarın egemenlik alanına ve dolayısıyla vergi sistemine dâhil etme çabası gelmektedir” (Gökçen (2014:202).

Guest (2012:217-249), Ezidilerle ilgili yaptığı kapsamlı araştırmada Sultan Abdülhamit döneminde Ezidilerin durumunu detaylı bir biçimde aktarmıştır. Bu dönemde Ezidilerin zorla Müslümanlaştırılmaya çalışıldığını, direnen Ezidilere saldırıların düzenlendiğini, özellikle Cebel Sincar’a yani Şengal’e yapılan saldırılarda onlarca Ezidinin öldürüldüğünü, yaralandığını ve bir kısmının esir alındığını; bazı saldırılarda asıl hedefin Laleş’teki tapınak olduğunu dile getirmektedir. Yine tapınaktan Ezidilerce kutsal kabul edilen çeşitli eşyaların götürüldüğünü eklemektedir. Ezidiler katliamlara karşı hep dağlara çekilerek direndiler. Osmanlı sultanları tarafından “dinsiz ve sapık” olarak nitelendirilen Ezidiler, sayısız kez İslamlaştırılmak için katledilmişler ama dinlerini değiştirmemişlerdir. Müslüman Kürtler tarafından da Ezidiler katliama uğramışlardır. Bunun en çok bilineni ve aynı zamanda en kanlı olanlarından biri Osmanlı’ya isyan eden Bedirhan Bey tarafından gerçekleştirilmiştir. Bedirhan Bey, Kurban Bayramı’nda topladığı yüzlerce Ezidi’yi zorla Müslümanlaştırmak istemiş; Ezidilerin bunu kabul etmemesi üzerine, büyük bir Ezidi katliamı gerçekleştirmiştir. Bu katliam halen Ezidiler arasında çok canlı bir şekilde anlatılmaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti kurulunca da Ezidilerin yaşadığı zulümler bitmemiştir. En son 1990’larda zorla koruculuğun dayatılması üzerine, koruculuğu kabul etmeyen Ezidiler Türkiye’den kaçarak Avrupa’ya gitmişlerdir. Köyleri, tarlaları ve malları ise koruculara verilmiştir. Türkiye’de 20 bin civarında olan Ezidi nüfus, bu politikalar sonucu 400’lere kadar inmiştir.

Irak topraklarında kalan Ezidiler de Irak devleti tarafından katliamlara uğramıştır. Yaşadıkları yerlerde sık sık büyük çapta bombalı saldırılar gerçekleştirildi (Baysal, 2016:43-44). “14 Ağustos 2007 tarihinde Şengal’in iki Ezidi köyüne bombalı araçlarla saldırı düzenlenmiştir. Siba Şêx Xidir ve Tilizêr köylerine düzenlenen bombalı saldırıda yaklaşık dört yüz kişinin hayatını kaybettiği söylenmektedir” (Dinç, 2017:81). Nadia Murad, bu sayının sekiz yüz olduğunu söyler ve tanıklık ettiği olayı şöyle anlatır:

“14 Ağustos’ta akşam yemeği civarı, -bazı insanların oradaki Ezidilere erzak ve levazimat taşıdığını duydukları- bir akaryakıt tankeriyle üç araba köy merkezlerine park edip kendilerini patlattılar. Sekiz yüz kişi bombalar yüzünden parçalanarak yahut yıkılan binaların altında kalarak can verdi, binden fazla kişi yaralandı. Patlamalar öyle büyüktü ki alevlerle dumanı ta Koço’dan gördük. Köyümüze gelen yolları gözümüzle taramaya başladık, tanımadığımız her araba bizi korkutuyordu” (Murad, 2019:60).

“Saldırının failleri ve kimler tarafından organize edildiği bugüne kadar açığa çıkarılabilmemiş değil” (Dinç, 2017:81). Nadia Murad, fermanla ilgili şunları söyler:

“Ben doğduğumdan beri (ve biliyorum ki ben doğmadan çok önce de) dinimiz bizi bir toplum olarak tanımlamış, bir arada tutmuş, fakat bizi Osmanlılardan Saddam’ın Baasçılarına kadar kendilerine zorla bağlılık yemini ettirmek adına bize saldıran daha büyük grupların zulmünün hedefi kılmıştır. Şeytana taptığımızı, kirli olduğumuzu söyleyerek dinimizi aşağılamış ve inancımızı terk etmemizi istemişlerdir. Ezidiler, nesillerce bizi kâh öldürerek kâh din değiştirmeye zorlayarak yahut sırf topraklarımızdan sürüp her şeyimize el koyarak haritadan silme amacı güden saldırılardan kurtulmuştur. 2014 öncesi dış güçler bizi tam yetmiş üç kere yok etmeye çalıştı. Ezidi karşıtı saldırılarda Osmanlıca bir kelime olan *ferman* derdik, tabii bu *soykırım* kelimesini öğrenmeden önceydi. ... Ezidiler aleyhinde çıkarılan eski yetmiş üç ferman bize öğretilirdi, bu zulüm hikâyeleri benliğimizle öyle iç içe geçmişti ki kutsal hikâyelerden farkı kalmamıştı. Dinin onu muhafaza etmek için doğmuş erkelerle kadınların içlerinde yaşadığını ve benim de onlardan biri olduğumu biliyordum” (Murad, 2019:22, 43).

Murad’ın söyledikleri her Ezidi için geçerlidir. Kutsal anlatılara fermanların da eşlik etmesi Ezidilerin tarihin belli dönemlerinde maruz kaldıkları şiddetin ve sürgünlerin çokluğunu ve yıkımların vehametini göstermektedir. Murad, IŞİD’in iki hafta boyunca kuşatma altında tuttuğu köyünden, Koço’dan, bahsederken fermanlarla ilgili dinlediği hikâyelerle ve bu konuda hissettikleri ile ilgili şunları aktarır:

“Koço çocuklarla dolu, genç bir köydü. Fermanlara ilk elden tanık olacak kadar yaşlı çok az kişi vardı köyde; bu yüzden o günlerin de geçmişte kaldığını, dünyanın artık sırf dini inançları yüzünden koca bir topluluğun öldürülmeyeceği kadar modern ve medeni olduğunu düşünerek yaşayıp gidiyorduk. Kendi adıma öyle düşündüğümü biliyorum. Eski katliamları bizi birbirimize bağlayan masallar gibi dinledik büyürken. Dinlediğim hikâyelerden birinde, annemin bir arkadaşı, bir zamanlar Ezidilerin yaşadığı Türkiye’deki baskıdan kendi annesi ve ablasıyla kaçışlarını anlatmıştı. Yiyecek hiçbir şeyleri olmadan bir mağarada günlerce mahsur kalmışlardı, anneleri onları hayatta tutmak için hayvan derisi haşlamıştı. Açlıktan ölecek duruma gelsem de deri yiyemeyeceğimi düşünüyordum. Ama bu sadece bir hikâyeydi zaten” (Murad, 2019:35).

Dinç’in de dediği gibi:

“Ferman, gerçekleştirilen bir acımasızlığın adıdır. Hem yapılan büyük zulmü hem de yaşanan o dehşetli acıyı, trajediyi anlatır. Güçlü olanın zayıf karşısındaki merhametsizliğini, insanlıktan çıkışını, kural ve değer tanımazlığını anlatır” (Dinç, 2017:97).

Sonuç olarak, Ezidilerin maruz kaldıkları fermanların sayısı, boyutu ve etkileme biçimi önemlidir. Ezidiler, Ortadoğı’da, özellikle Osmanlı İmparatorluğu döneminde tırmanarak devam eden ve günümüzde tanıklık ettiğimiz dehşetengiz her türlü şiddet biçimi ile mücadele etmek zorundalar.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞİDDETİN VE GÖÇÜN KURAMSAL ÇERÇEVESİ

3.1. ŞİDDETİN TANIMI VE SINIRLARI

Şiddeti tanımlamaya çalışmanın zorluğunun farkında olunmakla birlikte ilk başvurulacak kaynak olarak TDK'nin Türkçe Sözlüğünde, şiddete dair şöyle bir tanımlama görülmektedir: “Bir hareketin, bir gücün derecesi, yeğlilik, sertlik.” Bu, birinci anlamı. İkinci anlamı “hız” iken; üçüncü ve dördüncü anlamları ise sırasıyla; “bir hareketten doğan güç” ile “karşıt görüşte olanlara kaba kuvvet kullanımı”dır. Başka dillerde de benzer tanımlamalara rastlamak mümkündür:

“... Örneğin Fransızcada, şiddet (*violence*); bir kişiye, güç veya baskı uygulayarak isteği dışında bir şey yapmak ya da yaptırmak; şiddet uygulama eylemi, zorlama, saldırı, kaba kuvvet, bedensel ya da psikolojik acı çektirme ya da işkence, vurma ve yaralama olarak tanımlanıyor.”⁸

Ancak tek başına bu tanımlamaların şiddeti kavramsal olarak açıklamaya yetmediği bilinmektedir. Elbette bunlar, derinlikli olmayan tanımlamalardır. “Bu genel tanımlamaların dışında bir de salt hukuksal tanımlamalar önem kazanmaktadır.”⁹

“Ağır suç kapsamına giren şiddet (cinayet, yaralama, ırza tecavüz, silahlı saldırı, gasp) gibi olayların yanı sıra, daha hafif kabul edilen şiddet olayları da (trafik suçu, tehdit) Ceza Yasası'nın kapsamında cezalandırılır. Şiddet genelinde bedensel saldırıdır ama örneğin spor karşılaşmalarında, bir şiddet eylemi sayılmaz. Faul yapılır, sarı kart, kırmızı kart çıkar ama kamu gücü devreye girmez.”¹⁰

Şiddete bu hukuksal yaklaşım, bize nelerin şiddet sayılmayacağını da örneklerle anlatmaktadır. Yukarıdaki spor müsabakaları örneğinden devam edilecek

⁸ Artun Ünsal. (2005). Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi. *Cogito*, Solok, Ö. (Ed.). 5. Baskı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s.29.

⁹ A.g.m s.30

¹⁰ A.g.m s.30

olursa, kimi zaman hoşla gitmeyen, rahatsızlık veren birtakım durumların şiddetle karıştırılma olasılığı vardır denebilir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, spor müsabakalarının kurallarının müsabakaya katılan herkesçe biliniyor ve kabul ediliyor olması ve uygulanacak yaptırımlara öncesinden rıza gösterme eğilimidir.

Michaud, (akt. Ünsal, 1996:30) şiddetin, sözlük anlamlarından daha detaylı bir tanımlamasını yaparak, mevcudiyetini belirlemeye dair şöyle bir yargıda bulunur:

“Bir karşılıklı ilişkiler ortamında taraflardan biri veya birkaçı doğrudan veya dolaylı olarak, toplu veya dağınık olarak, diğerlerinin veya birkaçının bedensel bütünlüğüne veya törel ahlaki/moral/manevi bütünlüğüne veya mallarına veya simgesel ve sembolik ve kültürel değerlerine, oranı ne olursa olsun zarar verecek şekilde davranırsa orada şiddet vardır.”

Yani şiddete dair ilk akla gelen fiziksel boyutu olsa da, şiddetin simgesel, psikolojik, ekonomik boyutları da mevcuttur; böylesi bütünlüklü ve geniş bir perspektiften bakmak şiddeti doğru tanımlayabilmek açısından önemlidir.

“Şiddet nedir?” sorusunu sormanın tehlikeli bir biçimde temelci ve yanıltıcı olduğunu” düşünen Hobart (1996:63), “bu soru, şiddeti, çoğu zaman varlığı kabul edilmeyen etkinsel ön varsayımlarla gerekçelendirildiği açıklayıcı bağlamdan alıp kışkırtıcı bir eğretileme sosu içinde sunuyor bize” der. *Oxford English Dictionary*’nin şiddet tanımlamalarına yer veren Hobart (1996:51), kavramın sözlükteki kullanım alanlarının genişliğine vurgu yaparak, bahsi geçen tanımlamaların daha çok şiddetin pozitif yönleri olduğunu ifade eder ve ekler:

“Şiddetin en etkili biçimleri belki de, göstergelerin ya da temsil edici yanların bulunmamasıyla ortaya çıkar (işsizlerin ya da –öğrenciler ya da kadınlar gibi- nitelsiz damgası yiyenlerin, belli etkinliklere ya da söylemlere katılmalarına getirilen kısıtlamalar gibi). Şiddet yararlı bir kavramsa o zaman suskunlukları ve dışlanmaları da göz önüne almak gerekecektir” (Hobart, 1996:51).

Şiddeti tanımlamaya çalışırken Keane’nin uyarısını dikkate almakta fayda var: “Şiddetin daha ciddiyetle, daha az normatif süslemelerle tanımlanmaya ihtiyacı var” (2010:54). Yukarıda şiddetin çeşitli şekillerde tezahür edebileceğine değinildi. Bu konuda Keane de şiddetin, “bazıları hayli paradoksal pek çok biçime bürünebilir”diğini düşünür ve özellikle “kasıt” unsuruna dikkat çeker:

“İntihar, ötanazi veya sembolik olarak bedeni dışkıya, sidiğe ve regl kanına indirgeyen protestolar gibi insanın kendine saygısızlığa zorlandığı aşırı uç örneklerin tamamı bu kategoriye giriyor. Dolayısıyla da şiddetle hareket eden birinin üzerine çizmeyle basılarak yerde kımıldayamaz halde tutulduğu ve kelepçelendiği veya birinin, belki de başkalarını kurtarmak isteğiyle yanan bir binaya girmesini engellemek için vurulup yere yıkılmasında olduğu gibi başkalarını kendi iradelerine rağmen fiziksel olarak

sınırlandıran edimler de öyle. Her iki durumda da bu paradokslara rağmen, şiddet edimlerinde daima bir ‘kasıt’ unsuru vardır. Gandhi’nin, bir neşteri kullanan cerrahın şiddetsizliği (*ahimsa*) ile hırsız ve sadistin bencilce kötü niyetliliği arasında yaptığı ünlü ayırım şiddetin ‘kasıtlılık’ yönünü tam anlamıyla yakalıyor” (Keane, 2010:54).

“Kasıt” unsuru, şiddeti, diğer acı veya rahatsızlık yaratan herhangi bir eylemden ayırmak açısından oldukça önemlidir. Bilhassa Keane’nin Gandhi’ye atıfla verdiği örnek, somut bir biçimde bize, eylemin kendisine değil de eylemi gerçekleştirenin maksadına işaret ederek, şiddet ile şiddetsizliğin ayırt edici bir noktasını göstermektedir. “O halde kadifeler içinde de gelse şiddet, kurbanının isteği dışında, ‘ötekiliği’ tanınıp saygı duyulan bir özne olarak değil de daha ziyade salt bedensel zarar vermeye veya yok edilmeye layık bir nesne gözüyle bakıldığı bir ilişkisel edimdir” (Keane, 2010:55).

Keane, şiddetin kasti bir zarar verme edimi olduğunu söylerken, onun aynı zamanda her zaman için “somut” ve “*elle tutulur* bir şey” olduğunu da ekler (2010:55). Şiddetin somutluğuna vurgu yaparken, bize nelerin şiddet sayılamayacağını da çok net bir örnekle söyler:

“Şiddet doğrudan, (kasten başkalarına zehir verme, gazla zehirleme, radyasyona tutma veya taciz etmede olduğu gibi) etkisini göstermesi zaman aldığına bile kurbanın bedenine temas eder. Şiddetin somutluğu asfalta yatarak şarkı söyleyen göstericilerin anayolu tıkamasının neden bir şiddet edimi olmadığını anlamamıza yardımcı olur. Onların bedenlerinin, cop, plastik mermi ve biber gazı kullanan koca yumruklu polis tarafından ‘nazikçe kaldırılıp taşınması’ ise öyledir” (Keane, 2010:55).

Ayrıca şiddet edimleri “her zaman yüz yüze, yakın plan çatışmalar” değildir. Zira “zamanımızda insanlar, birilerinin adına öldürüyor veya öldürülüyor” (Keane, 2010:55). Bu durum daha çok kolektif şiddette kendini gösterir. Birileri, bir grup veya bir ideoloji adına kolektif şiddetin en acımasız örneklerine yaşadığımız yüzyılda tanıklık edilmektedir. “Tükürmek ve istenmeyen aşk ısırmaları, çocukları tokatlamak ve gasptan tutun da gürültü patırtılı toplantılar, siyasi suikastlar, toplanma kamplarındaki cinayetler ve terörist saldırılara kadar çok ama çok çeşitli kılıklara bürünür şiddet” (Keane, 2010:25).

Şiddet, bireylerin veya bütün olarak grupların, kendini savunma, kendini keşfetme, kendini gerçekleştirme, kendini yok etme biçimi olabilirken aynı zamanda “gerçeklerden kaçmak için girişilen delice bir eylem, soğukkanlılıkla hesaplanmış, budünyalık intikam alma yöntemi –belli amaçlara erişmenin bir aracı- veya

başkalarıyla iletişim kurmanın bir yolu, hatta (ahlaksızca) başkalarının hayatıyla oynanan zevkli bir oyun türü” (Keane, 2010:26) de olabilir.

Arendt (2016:10), şiddetin, çok karıştırılan iktidar, zor, kuvvet ve otorite kavramlarından farklı olarak, “Engels’in çok önceleri belirttiği gibi, daima *araçlara* muhtaç” olduğunu söyler. Şiddete, hem işlevsel hem de estetik açıdan potansiyel olarak insanın yüce amaçlarına erişmesini sağlayacak harika bir araç gözüyle bakan yazarlar vardır. Bir araç olarak görülen şiddetin başlı başına “ülserleşmiş bir amaca dönüşebileceği” gerçeği, bu yazarları nerdeyse hiç ilgilendirmez; “şiddet, insani meselelerin gübre dolu ahırlarında her zaman büyüleyici, toptan arındırıcı bir güç, saygı duyulan ve umut bağlanan bir şeydir” (Keane, 2010:22).

Şiddetle ilişkisi bakımından iktidar, kuvvet, güç ve zor kavramlarına tek tek bakmakta fayda var:

“*İktidar* (power), insanın sadece eyleme kabiliyetine değil, uyum içinde eyleme kabiliyetine tekabül eder. İktidar asla tek bir bireyin mülkünde değildir; bir gruba aittir ve grup bir arada bulunmaya devam ettiği sürece var olabilir. Bir kişinin ‘iktidarda’ olduğunu söylediğimizde, aslında onun bir grup insan tarafından, onlar adına eyleme kudretiyle donatıldığına işaret etmiş oluruz” (Arendt, 2016:54-55).

Dolayısıyla herhangi bir iktidardan bahsedebilmemiz için bir topluluğun mevcudiyeti zaruridir. İktidar sahibi/sahipleri ile grup arasındaki bir ilişkiden söz etmek mümkün görünüyor; zira iktidarların varlık sebebi o grup veya topluluktur. İktidarı, belirli duruşlarla ilişkili gören Canetti (2017:419), insanların kendilerini gruplama şekillerinden “her birinin sahip olduğu otoritenin miktarını çıkarabiliriz” der. İnsanların duruş biçimlerinin iktidarla ilişkisinden, Canetti, şöyle bahseder:

“Bir insanın etrafındaki herkes ayakta dururken yüksek bir yerde oturmasının, biri içeriye girerken odadaki herkesin ayağa kalkmasının, bir insanın diğerinin önünde diz çökmesinin, yeni gelen birinin oturmasının istenmemesinin ne anlama geldiğini biliriz. Böyle bir gelişigüzel döküm bile kaç tane sessiz iktidar şekillenmesi bulunduğunu göstermektedir” (2017:419).

Canetti’nin verdiği örnek, Arendt’in iktidara dair söyledikleri ile uyuyor görünmektedir. Zira Canetti de başkalarına göre yani bir ötekine göre iktidarın ne kadar ve ne şekilde kullanıldığını anlatmaktadır. Birinin bir diğerine göre duruş şekli o ortamdaki iktidarla ilgili fikir verebilir.

Kuvvet ise iktidardan farklı olarak ve “su götürmez bir biçimde tek olan, bireysel bir şeyi niteler” (Arendt, 2016:55).

“Kuvvet, bir nesne ya da kişide içkin (*inherent*) olan ve onun karakterine ait olan bir niteliktir; bu nitelik başka nesne ya da kişilerle ilişkilerde kendini gösterebilir, ama özde onlardan bağımsız olarak mevcuttur. En güçlü kişinin bile kuvveti, birçok kişi tarafından alt edilebilir; bu birçok kişi, genellikle tam da bu kendine özgü bağımsızlığı nedeniyle kuvveti yok etmek için bir araya gelir” (Arendt, 2016: 55).

Nasıl ki iktidar için bir grubun varlığından bahsetmek gerekiyorsa, kuvvet için de tam tersi teklikten, bir olandan bahsedilebilir.

Sözlük anlamı itibariyle kuvvetle aynı anlamda kullanılan gücü Arendt, kuvvetten ayırır. “Güç, gündelik dilde genellikle şiddetle aynı anlamda [kaba güç] kullanılır; özellikle şiddet bir baskı aracı olarak kullanılıyorsa” (Arendt, 2016:55). Fakat Arendt’in “güç” için yaptığı açıklamaya baktığımızda, çok karıştırılsalar da, şiddet ile gücün farkını ortaya koyar: “*Güç* (force/kaba güç; zor), yalnızca terminolojik dilde fiziksel ve toplumsal hareketlerin serbest bıraktığı enerjiyi belirtmek için kullanılmalıdır; yani ‘doğa güçleri’ ya da ‘koşulların gücü (dayatması)’ (*la force des choses*)” (Arendt, 2016:55). Arendt bu fenomenler arasında “en kaypaklarından biri” olarak nitelendirdiği otoritenin ise aynı zamanda, “terim olarak da, en sık kötüye kullanılanı” olduğunu söyler.

“Otorite, örneğin ana/baba-çocuk ya da öğretmen-öğrenci ilişkisinde olduğu gibi kişilere ait olabilir; ya da Roma Senatosu’nda veya Kilise’nin hiyerarşik makamlarında (bir rahip sarhoş bile olsa günahları bağışlayabilir ve bu geçerli olur) olduğu gibi, makama ait olabilir. Otoritenin en önemli belirtisi, baskı ya da iknaya gerek olmaksızın, itaat etmesi istenenlerin verilen kararı sorgusuz sualsiz kabul etmesidir” (Arendt, 2016:56).

Otoritenin, yukarıda bahsi edilen kavramlardan en ayırıcı özelliği, bir rızanın söz konusu olmasıdır. Otorite ile iktidarın da karıştırıldığı zamanlarda özellikle dikkate alınması gereken, otoritenin rıza ilişkisine dayalı özelliği olmalıdır.

Şiddetle karıştırılan ancak birbirinden ve bilhassa şiddetten farklı olan bu kavramlardan bahsedildi. Peki o zaman Arendt’a göre şiddet nedir? Arendt, şiddetten şöyle bahseder:

“*Şiddet* (violence) ise, ... araçsal karakteriyle ayrılır. Fenomenolojik açıdan baktığımızda kuvvete yakındır. Çünkü tüm başka alet edevat gibi şiddetin de araçları da, doğal kuvveti çoğaltmak amacıyla tasarlanır ve kullanılır; ta ki gelişimlerinin son safhasında doğal kuvvetin yerine geçer hale gelinceye değin” (Arendt, 2016:56-57).

Görüldüğü gibi Arendt, şiddetin araçsallığına vurgu yaparak, kuvvet ile aralarındaki benzerlikten bahseder ancak farklılaştıkları noktayı da ihmal etmez. Yine iktidar ve otoritenin şiddetle ilişkisine değinerek, şiddet ve iktidarın “iç içe

geçmesinden daha yaygın” hiçbir şey olamayacağını ancak “bundan otorite, iktidar ve şiddetin bütünüyle aynı olduğunu da çıkarsanama”yacağını söyler (Arendt, 2016: 57). İktidarı elde etmek ve elde tutmak için şiddete ihtiyaç vardır her zaman ancak; bilinen “en zorbaca tahakküm biçimi, efendinin sayıca daima kendinden daha fazla olan köleler üzerindeki egemenliği bile, yalnızca zor araçlarının üstünlüğüne değil, iktidarın örgütlenmesindeki üstünlüğüne, yani efendilerin örgütlü dayanışmasına dayalıdır” (Arendt, 2016:59).

İktidarın mevcudiyetinden bahsedebilmek için bir grubun varlığından da bahsetmek gerektiği söylenmişti. Şiddet araçlarının en etkilisine de sahip olsa biri, herhangi bir kitle olmaksızın iktidarı elde edemez. Yani “Kendisini destekleyecek başkaları olmaksızın tek bir insan, asla şiddeti başarıyla kullanacak kadar iktidara sahip değildir” (Arendt, 2016:59). Bu anlamda şiddetin tek başına iktidara ulaşmaya yetmediğini söylemek mümkün. Arendt’in ısrarla belirttiği gibi;

“İktidar gerçekten de devletin özüne ilişkindir, ama şiddet değildir. Şiddet, doğası gereği araçsaldır; tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya gereksinir. Ve başka bir şeyle meşrulaştırılma ihtiyacındaki hiçbir şey, başka hiçbir şeyin esası olamaz. Savaşın ereği (amacı ve sonu), ya barıştır ya da zafer. Ama “ya barışın ereği nedir?” sorusunun yanıtı yoktur. Kayıtlı tarihte savaş dönemleri neredeyse daima barış dönemlerinden uzun olmuşsa da, barış bir mutlaktır. İktidar da aynı kategoridedir; söylendiği gibi, ‘kendi içinde bir amaçtır’”(Arendt, 2016:61-62).

Arendt (2016:64), şiddetin iktidarla ilişkisini irdelerken de, onun araçsallığına daima bir vurgu yapar. Şiddetin “sayılara ya da görüşlere değil, kullanılan araçlara dayalı” olduğunu söylerken, “şiddete salt iktidarla karşı koyanlar”ın “kısa zamanda insanlarla değil, insan elinden çıkan araçlarla mücadele ettiklerini anlayacak”larını da ekler.

“Bu araçların gayri insani doğası ve yıkıcılık açısından etkililikleri, her iki tarafı birbirinden ayıran uzaklığa orantılı olarak artar. Şiddet, daima iktidarı tahrip gücüne sahiptir; bir silahın namlusunun ucunda en etkin komutlar gelişir, anında ve en mükemmel itaate neden olur. Ama bir silah namlusunun ucunda asla iktidar gelişemez” (Arendt, 2016:64).

Caillois (1996:79) göre de önemli olan iktidarın elindeki şiddet araçlarını kullanması değildir, bu şiddet araçlarının iktidarın elinde bulundurmasıdır. Yani iktidarın her an kullanmaya hazır şiddet araçları vardır ve bunu gerektiğinde kullanır. Bu anlamda Arendt’in de vurguladığı gibi iktidar ve şiddet birbirlerinden ayrılmaz unsurlardır ve iktidar sürekli şiddet kullanmaz. Varlığı için de yalnızca şiddet yeterli

değildir. Fakat her zaman için aba altından gösterebileceği bir sopası vardır. “Şiddet ile iktidar arasında var olduğunu iddia ettiğimiz bağıntı aslında bir tür kendini görünür kılma retorikine dayanır. Şiddet iktidarın yüzüdür. Şiddet sayesinde iktidar bir düşünce ya da bir imge olmaktan çıkarak *gerçek* haline gelir” (Öztürk, 2007-8:120).

“İktidar, şiddeti yalnızca toplumu nesneleştirme amacı doğrultusunda kullanmaz; aynı zamanda o şiddetin kıyıcı etkisi aracılığıyla ezilenlerin algılayışları üzerinde bir örselenme yaratmaya çalışır. Linç ve faşizm gibi temalar gösterir ki, iktidarın yarattığı tahribat kendisiyle beraber yeni şiddet dalgaları getirir. Ezilenler gündelik hayat içinde çoğunlukla kendilerini ezen kültürle özdeşleştiren yedek bir kültüre teslim olurlar. Böylesi bir teslim oluşun getirdiği çaresizlik düzenin kısıtları karşısındaki çırpınışları birleştirerek şiddete dönüşür” (Öztürk, 2007-8:119).

Bu çalışma açısından önemli bir kavram olan terörü de ele almak da fayda var. Bir tanımlamaya gidilecek ve kelimenin anlamsal kökenine bakılacak olursa; “Latince *terror* veya *terrorist* sözcüğünden kaynaklanan terörün klasik anlamı, ‘altüst edici ve felce uğraticı aşırı korku’dur” (Keleş ve Ünsal, 1996:92). Ayrıca “Fransız *Petit Robert* sözlüğü” terörü biraz da döneme uygun bir şekilde –“Fransız Devrimi sonrasında”- şu şekilde tanımlıyor: “Bir toplumda bir grubun halkın direnişini kırmak için yarattığı ortak korku” (akt. Keleş ve Ünsal, 1996:92). Burada özellikle dikkat çeken husus, her iki tanım da “korku” kavramının ön plana çıkmasıdır. Yani denebilir ki terör, her zaman doğrudan ve akla gelen ilk biçimiyle fiziksel bir şiddete yol açmayabilir. Daha da önemlisi belirli bir grup üzerinde yaratılan korkudur. Bu da psikolojik şiddete daha yakın gibi durmaktadır. Arendt (2016:66) terörün şiddetle aynı olmadığını düşünür. Ona göre; “terör, daha ziyade şiddetin tüm iktidarı tahrip ettikten sonra geri çekilmediği, tam tersine tüm kontrolü elinde tuttuğu bir anda var olmaya başlayan bir hükümet biçimidir” (Arendt, 2016:66).

“Terörün etkililiğinin, neredeyse tümüyle toplumsal atomizasyonun derecesine bağlı olduğu sıklıkla belirtilmiştir. Terörün tüm gücünün ortalığa salınabilmesi için, önce örgütlü muhalefetin her türünün ortadan kalkmış olması gerekir. Bu atomizasyon (ki atomizasyon sözcüğü, olayın ima ettiği dehşet karşısında insanı öfkeliendirecek ölçüde soluk bir akademik sözcüktür), muhbirin her taşın altında saklandığı anlayışıyla ayakta tutulur ve yoğunlaştırılır. Muhbir, sözcük anlamıyla her yerde bulunabilecek bir yaratıktır; çünkü artık yalnızca polisten maaş alan profesyonel bir ajan değil, potansiyel olarak kişinin temasa geçtiği herkeştir” (Arendt, 2016:66).

Saldırganlık, kimi zaman şiddetin yerine kullanılan bir kavram olabilse de şiddetten farklıdır. Sulhi Dönmezer, saldırganlığı, “kişiliğin oluşması için zorunlu,

canlının sosyal ve coğrafi ortamda yerini alabilmesini sağlayan bir istidat” olarak tanımlar. “Saldırı ise, saldırganlığın aktif hale gelişidir” der ve bütün canlıların kendilerini korumak için “belirli ölçüde saldırıda bulunmak zorunda” olduğunu savunur (Dönmezer, 1996:215). Dönmezer’e göre, saldırı herkes için yaşamsal bir kalkan görevi görürken, şiddet “gücün kuvvetin hukuka aykırı olarak kullanılması demektir” (Dönmezer, 1996:215). Saldırganlığı meşru gören, şiddeti ise yalnızca hukuksal bir perspektifle tanımlayan bu bakış açısının sorgulanması gerekmektedir. Ayrıca şiddet, saldırganlığı da kapsamaz mı? Bilindiği üzere;

“Şiddet üzerine derin düşüncelerde sorunlarla karşılaşılması kesinlikle tuhaf karşılanmamalıdır. Terimin gücüne -demokratik kurumların ve yaşam biçimlerinin güçlü ve zayıf yanlarını açığa vurma kapasitesine- bakılırsa dikkatle ve ölçüp biçerek, hatta ironik bir bakışla ele alınmalıdır” (Keane, 2010:51).

Buraya kadar farklı kaynaklara başvurarak şiddet tanımlanmaya çalışıldı ve bu yapılırken şiddetin karıştırıldığı iktidar, otorite, zor ve kuvvet kavramları üzerinde durularak daha doğru bir tanımlaya gidebilmek denendi. Ancak şiddeti anlamının tek yolu onu tanımlayabilmek değildir. Şiddetin kaynağı veya kaynakları nelerdir, şiddet meşru olabilir mi ve şiddet bir araç mıdır amaç mıdır gibi sorulara cevap bulmaya çalışarak da şiddet anlaşılmaya çalışılabilir.

Şiddet, çoğunlukla içgüdüsel ve sosyalleşmeyle değişmeye meyilli olmayan veya yalnızca çevresel faktörlerden kaynaklanan bir davranış olarak görülür (Moses, 1996:23). Şiddetin kaynağına ilişkin çalışmalar yapan psikiyatristler, genellikle ilk olarak bireyin kişilik yapısını incelemeye yönelirler. Winnicott’a göre şiddete eğilimli bir kişide onu şiddet eğilimli davranışa götüren önemli etkenler, “yetersiz kalan” ana-baba-çocuk-aile ilişkisi, aile şefkati ve ayrıca nesilden nesile aktarılan şiddet içeren davranış biçimleridir (Moses, 1996:24). Ancak şiddetin ortaya çıkmasında sosyal, kültürel ve ekonomik etkenlere yoksulluk ve işsizlik gibi faktörler de önemli rol oynarlar. “Bunun dışında şiddet, bireyler ve topluluklar arası düşmanlıklarda aniden beliren gerginlik sonucunda, terör eylemlerinde ve savaş ortamlarında kendini gösterir” (Moses, 1996:24).

Şiddetin kaynağına dair farklı görüşler mevcut. Şiddeti insan doğasının vazgeçilmez bir parçası olarak görenler, şiddetin toplumsal inşa sürecine değinenler vs. Arendt de şiddetin, hiddetten kaynaklandığına dair görüşü, hiddetin akıldışı veya patolojik olabileceğini ancak bunun, tüm insanların duygulanımları için geçerli olduğunu ifade eder ve şiddet ile hiddetin bir olamayacağını dile getirir.

“Şiddetin sıklıkla hiddetten kaynaklandığı görüşü çok yaygındır. Şüphesiz, insanın insanlıktan çıktığı koşullar yaratmak mümkündür –örneğin toplama kampları, işkence ve açlık felaketi... Ama bu, insanların böylesi koşullarda hayvanlaştıkları anlamına gelmez. Kaldı ki, böylesi koşullarda insanlıktan çıkmanın en bariz işaretleri hiddet ve şiddet değil, bunların aşikâr yokluklarıdır. Hiddet, hiç de tek başına sefalet ve acı çekmeye karşı otomatik bir tepki değildir. Hiç kimse tedavisi olmayan bir salgına, depreme ya da değişmez görünen toplumsal koşullara hiddetle tepki göstermez. Ancak koşulların değişebileceği yönünde bir şüphe varsa ve buna rağmen koşullar değişmiyorsa, hiddet gelişir. Ancak adalet duygumuz rencide olduğunda hiddet gösteririz; bu tepki hiç de kişisel bir zarar görme halini yansıtmaz” (Arendt, 2016:75).

Keane’e (2010:229) göre “Şiddete, insanlık durumunun değişmez esaslarından biri olarak getirilecek tanımlar, nerede ve ne şekilde ortaya çıkarsa çıksın reddedilmelidir.” Ayrıca “Şiddetin ‘ontolojikleştirilmesi’, ‘insan doğası’nı doğal olarak veya özünde şiddete eğilimli addeden yaygın tanımlamalardan” (Keane, 2010:229) da kaçınmak gerekir.

Şiddeti tanımlamaya, anlamaya çalışırken dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri de şudur:

“Şiddet terimine, sanki “şeyler” ile “insan” eşit, sanki bir askeri üsse güçlendirilmiş çelik tel örgülerini kesip içeri girmek ve uçak pistini işgal etmekle havada 10.000 metre yükseklikten uçan makinelerden canlı insanların üzerine bomba yağdırmak aynı şeylermiş gibi, “şeylere karşı şiddet”i “insana karşı şiddet” ile nasılsa denk tutan modern burjuva kanaatine benzer seçkin zannlarla da yüklenilmemelidir” (Keane, 2010:52).

Şiddet, dar ve geniş anlamlarıyla tanımlanmaya çalışılırken aynı zamanda tanımlanabilir bir olgu olup olmadığı da tartışmaya açıldı.

“Tanım arayışı can sıkıcı olabilir, ama en azından insan bilimlerindeki tüm kavramlar kadar muğlak olan ‘şiddet’ teriminin, ideal-tipik olduğunu, yani gerçeğin sadece belli yönlerini, kavramın akla getirdiği salt biçimiyle hiçbir yerde var olmayan yönlerini seçerek öne çıkardığını gösterir. Kullanıldığı sürece şiddet kavramı bu seçicilikten ötürü –ve ortaya çıkardığı zorlu etik meselelerinden ötürü- biteviye, özellikle de demokrasi şartlarında tartışmalı kalacaktır” (Keane, 2010:59).

Ancak belki de mühim olan, Hobart’ın (1996:63) dediği gibi “şiddetin *gerçekte* ne olduğu değil, nasıl *temsil edildiği*’dir.”

Toparlamak gerekirse şiddet; iktidar, otorite, güç ve kuvvetten farklıdır ki bu kavramlar da birbirinden farklı anlamlar taşır. Ancak bu kavramların her birinin özellikle de iktidarın şiddetle yakın ilişkisi olduğunu da unutmamakta fayda var. Yine saldırganlığı da doğrudan şiddetin yerine kullanmamak gerekir. Şiddet, farklı boyutlarda ve şekillerde karşımıza çıkabilmektedir. Şiddetin fiziksel, psikolojik,

duygusal, simgesel, ekonomik ve cinsel biçimleri vardır. Aynı zamanda şiddet, bireysel veya kolektiftir.

3.2. KOLEKTİF ŞİDDET

Yaşadığımız yüzyılda savaş, yıkım, kıyım, katliam, soykırım ve terör eylemleri şeklinde karşı karşıya kalınan kolektif şiddet, geride bıraktığımız yüzyılların da trajik bir gerçeğidir. 20. yüzyılın iki büyük savaşı -1. Dünya Savaşı ve 2. Dünya Savaşı- büyük yıkımlara ve dramlarına yol açmıştır. Özellikle 2. Dünya Savaşı sırasında yaşanan soykırımlar, günümüzde de hafızalardan silinmeden durmaktadır. Toplama kamplarında bütün insani değerlerin yok sayıldığı muamelelerle ve toplu katliamların yaşandığı savaş ve soykırımla bir hesaplaşmanın devam ettiği 21. yüzyılda, kolektif şiddetin en acımasız hâllerine tanıklık edilmektedir. Özellikle Ortadoğu coğrafyası kolektif şiddetin bütün acımasız hallerini yaşamaktadır. Ayrıca şiddet araçlarındaki gelişmenin daha ileri boyutlara taşındığı gerçeği de hesaba katıldığında kolektif şiddetin yarattığı tahribatı tahmin etmek zor olmasa gerek.

Kolektif şiddeti hava durumuna benzeten Tilly, kolektif şiddete dair şunları söyler:

“... Bazı bakımlardan çetrefilli, değişken ve önceden tahmin edilemezdir, ne var ki çeşitli şekillerde farklı zaman ve ortamda bir araya gelen benzer nedenlerden kaynaklanır. Sebeplerin, kombinasyonların ve ortamın doğru bir biçimde bir araya getirilmesiyle kolektif şiddet ve farklı türevlerine açıklama getirilebilir... İnsanlara ve nesnelere karşı bireysel saldırıları belirleyen düzenlemeler karmaşık etkileşimlere başvurduğu halde kolektif şiddet basit bir bireysel saldırıdan daha kapsamlıdır. Toplumsal bağlar, yapılar ve süreçler şiddetin karakterini kayda değer biçimde etkiler. İşte bu yüzden, bireysel şiddetle kolektif şiddet arasında kabaca yapılacak bir ayırım, dikkatleri toplumsal bağlar, yapılar ve süreçlerin şiddet olaylarının değişim ve çeşitliliği üzerinde nasıl etki gösterdiği üzerinde yoğunlaştırır” (2009:16).

Bireysel şiddetten daha karmaşık olan ve çeşitli toplumsal yapıların birer etken olarak etkili olduğu kolektif şiddeti inceleyen çeşitli araştırmacılar vardır. Tilly, bunları “düşünceci, davranışçı ve ilişki adamları” şeklinde üç gruba ayırır ve her bir grubun yaklaşımını inceler:

“Düşünceci insanlığın davranışlarının temelinde bilincin yattığını vurgular. İnsanların sahip oldukları inançları, kavramları, kuralları, hedefleri ve değerleri çevreleri sayesinde edindiklerini, dışardan edindiklerini kendilerinde (ve birbirlerinde) bulunan dürtülere olan benzerliği üzerinden yeniden şekillendirdiklerini, netice itibarıyla sosyal olarak kazandıkları fikirleri dışa vurduklarını iddia ederler” (Tilly, 2009:17).

Bireysel ve kolektif şiddet arasındaki ayrımın önemi bakımından da “düşünceci” kendi aralarında bölünürler.

“Kimileri bireysel ve kolektif düşüncelerin kısmen ayrı yerlere ait olduğunu iddia ederken, bir kısmı da birey ve toplum arasında tam bir bütünlük olduğunu savunur. Her iki görüşe göre de, başkalarının değerlerine ve saldırgan hareketlerin cazibesine ilişkin düşünceler, insanın ya da bir halkın kolektif şiddete katılma eğilimini büyük oranda etkiler. Şiddeti engellemek için mantık zincirini takip ederek yıkıcı düşünceleri bastırmak ya da ortadan kaldırmak gerekir” (Tilly, 2009:18).

“Güdülerin, dürtülerin ve olanakların özerkliği”ne vurgu yapan “davranışçılar”ın çoğu ise; bireysel ve kolektif farkı gözetmeksizin “saldırgan davranışın kökeni olarak insan evriminin altını çizer”ler. Buna örnek olarak da “çiftleşmek, sığınak bulmak, avlanmak ve saldırıdan korunabilmek için saldırganlaşan primat veya primat toplulukları için hem doğal hem de cinsel seleksiyonun faydalı olduğunu öne sürerler” (Tilly, 2009:17-18). Bunun neticesinde de bu tip saldırı biçimlerinin insanoğlunun genetik kalıtımına işlediği sonucuna varırlar. “Şiddeti mülkiyet ve hizmet elde ederken kullanılan bir araç olarak görüp tereddüt etmeden iktisatçı bir tavır sergilerler” (Tilly, 2009:17-18). Bireysel ve kolektif şiddeti birbirinden ayırmadan, insanoğlunun belli birtakım saldırgan genlerine bağlayan bu tarz yaklaşımlarından ötürü davranışçılar, ingirgemecilikle eleştirilirler. Dolayısıyla davranışçıların kolektif şiddete dair tatmin edici bir yaklaşımları olduğunu söylemek mümkün görünmüyor. Zira genlere atıfta bulunarak şiddeti, bilhassa kolektif şiddeti temellendirmek pek makul değildir.

“İlişki adamları, insanlar ve gruplar arasındaki etkileşimleri, düşünceci ve davranışçılardan çok daha merkezi hale getirir. İnsanların kendi benliklerini ve pratiklerini öteki insanlarla değiş tokuş ederek geliştirdiklerini ve kendilerinde gerçekleşen bu değişimin, daima bir parça anlaşma ve yaratıcılık içerdiğini savunurlar. Böylelikle düşünceler toplumsal değişimin araçları, araçları ve ürünleri haline gelirken, dürtüler, güdüler ve fırsatlar zincirleme olarak müzakere edilen sosyal ilişkiler içinde etki bırakırlar. İşte bu yüzden ilişki adamlarınca kolektif şiddet, bir tür müzakere anlamına gelir, ancak bu müzakere gaddar veya tek taraflı olabilir... Genelde kolektif sürecin indirgenemez şekilde farklı niteliklere sahip olduğunu dayatırlar. Bu bakış açısına göre, şiddeti engellemek, kötü düşünceleri gidermek; fırsatları ortadan kaldırmak veya dürtüleri bastırmaktan ziyade insanlar ve gruplar arasındaki ilişkileri dönüştürmeye bağlıdır” (Tilly, 2009:18-19).

Farklı düşünce gruplarının vurgu yaptığı bir nokta vardır.

“Şiddet araçlarının iyiye ve kötüye kullanımı, sosyal kategoriler arasındaki farklılıklar ile adalet ve adaletsizlik hakkındaki düşünceler şüphesiz, insanların kolektif şiddet içinde yer alma ya da almama halini şekillendirir... Derin davranışsal düzenlemeler, elbette ki, farklı kategoriden insanın birbirlerine şiddet uygularkenki atikliğini etkilemektedir” (Tilly, 2009:19).

İnsanların birbirine uyguladığı şiddetin etkisi sayılara dayalı değildir. Çoğu zaman “tek bir makineli silah, yüzlerce iyi örgütlenmiş insanı” kontrolü altına alabilir. Ancak buna rağmen insanlar, kolektif şiddete yönelirler; çünkü kolektif şiddetin “en tehlikeli biçimde cazip nitelikleri öne çıkar.” Kolektif şiddette ilk olarak yitirilen “değer” bireyciliktir (Arendt, 2016:80). Burada grup adına şiddet uygulamanın cazibesinden bahsedilebilir.

“Kuşkusuz, suça yönelik olsun, siyasal olsun tüm teşebbüs örgütlenmelerinde grup, kendi güvenliği adına “her bireyin geriye dönüşü olmayan bir eyleme girişmesini” ister. Böylece birey, şiddet cemaatine kabul edilmezden önce, kendi saygın toplumuyla olan tüm köprülerini yakmış olacaktır. Ama birey bir kez cemaate kabul edildiğinde, “şiddet pratiğinin” sarhoş edici büyüğü altına girmiş olur; bu pratik, tüm bireyleri bir bütün olarak birbirine bağlar; zira her birey büyük zincirde şedit bir halka oluşturur ve başını kaldırmış olan o büyük organizmanın bir parçası haline gelir” (Arendt, 2016:80).

O büyük organizmanın parçası olmak ve bunu duyumsamak doğrudan aidiyet hissi ile ilgilidir. Grubun bir parçası olmak uğruna ölmeyi nasıl açıklamalı peki? Nitekim birey, sadece öldürmek için değil ölmek için de bir parçasıdır o grubun. Arendt, ölümü, “var olan en antipolitik deneyim” olarak niteler ve ekler:

“Görünüşler dünyasından ve dostların arasından ayrılacağımız gerçeğini simgeler; ki bunlar, tüm siyasetin olmazsa olmaz koşuludur. İnsan deneyimi üzerinde düşünülürse, ölüm, yalnızlığın ve kudretsizliğin aşırı bir biçimidir. Ama kolektif olarak ve eylem sırasında bu deneyimle karşı karşıya kalındığında ölümün çehresi değişir; şimdi hiçbir şey, canlılığımızı ölümün yakınlığı kadar yoğunlaştıramaz. Genellikle ayırdında olmadığımız bir şey, adını koymak gerekirse, kendi ölümümüzün, ait olduğumuz grubun potansiyel ölümsüzlüğüne eşlik ettiği gerçeği, deneyimimizin odağına yerleşir. Adeta hayatın kendisi, bireysel üyelerinin ezeli ve ebedi ölümüyle beslenen insan türünün ölümsüz hayatı, şiddet pratiğinde ‘başını kaldırır’, fiile dönüşür” (Arendt, 2016:81).

Bireyi ölüme motive eden, mensubu olduğu ve gönüllü bir bağ kurduğu grubun ölümsüzlüğü fikridir. Yaşadığı süre boyunca öldürdükçe ve nihayetinde grup adına ölünce vazifesini hakkıyla tamamlamış olacaktır. Kolektif şiddet “güçlü kardeşlik duygularını” besleyerek birçok insanı “yeni bir insanla birlikte yeni bir cemaat”ın doğabileceği “umuduna” (Arendt, 2016:82) sürükler. Fakat;

“... Bu umut bir yanılsamadan ibarettir ve bunun basit bir nedeni vardır: Hiçbir insan ilişkisi, bu kardeşlik türünden daha geçici değildir; bu tür kardeşlikler, ancak insan hayatına ve bedenine karşı fiili olarak mevcut bir tehlikenin olduğu koşullarda gerçekleşir” (Arendt, 2016:82).

“İnsanlar arasındaki şiddet tipolojisi”ni çıkaran Tilly (2009:32-34), bunları “şiddet ritüelleri, koordine yıkımlar, oportünizm, kavgalar, bireysel saldırganlık, dağıntı saldırılar ve kesintiye uğramış müzakereler” şeklinde sıralar.

Şiddet ritüellerinde “iyi belirlenmiş ve koordine edilmiş en azından bir grup, onaylanmış bir mücadele alanı içinde öncelik sağlamaya çalışırken, kendilerine veya diğerlerine zarar verecek bir etkileşim senaryosu” biçimindedir. Örnekleri ise; “utandırma merasimleri, linç eylemleri, halka açık itirazlar, sokak çetelerinin çekişmeleri, bazı seçim mücadeleleri, takım taraftarları veya gösteri yıldızlarının taraftarları arasında gerçekleşen bazı mücadeleler” olarak verilebilir. Koordine yıkımlarda, “baskıcı araçlar uygulamada uzmanlaşmış kişiler ya da örgütler insanlara ve/veya nesnelere zarar veren bir gösteriyi üstlenirler” Buna verilebilecek örnekler de “savaşlar, toplu intiharlar, bazı terör çeşitleri, soykırım, siyasal kırım yani siyasal bir kategoriye ait üyelerin ortadan kaldırılması”dır.

Oportünizme gelinecek olursa; “rutin gözetim ve baskılamaya karşı zırlanmanın bir neticesi olarak, insanlar ya da insan kümeleri, genelde yasaklı uçların peşinden koşmak için doğrudan zarar verici araçlar kullanır.” Oportünizme “yağma, sokak çetelerinin yaptığı gasplar, korsanlık, intikam cinayetleri ve bazı askeri talan çeşitleri örnek olarak verilebilir.”

Öncesinde şiddet içermeyen toplanmalar bünyesinde, iki ya da daha fazla insanın birbirlerine ve birbirlerinin mülkiyetine saldırmaya başlaması olarak ifade edilebilecek kavgalara ise; “spor müsabakalarında gerçekleşen küçük çaplı kavgalar ve pek çok sokak kavgası” örnektir.

Kolektif şiddetten farklı bir yerde duran bireysel saldırganlık, tek bir aktörün (ya da birkaç bağımsız aktörün) başka bir aktör ile doğrudan ve baskın şekilde yıkıcı bir etkileşime girmesidir. “Tek fail içeren, tecavüz, saldırı, hırsızlık ve barbarlık vakaları buna örnek verilebilir” (Tilly, 2009:33).

Dağıntı saldırılarda, “küçük ölçekli, yaygın ve genellikle şiddet içermeyen bir etkileşim esnasında, bir miktar katılımcı zarar verici hareketler aracılığıyla engellere, itirazlara ya da kısıtlamalara karşılık verir” (Tilly, 2009:33), buna örnek olarak “sabotaj, sembolik objelere veya mekânlara yapılan gizli kapaklı saldırılar, devlet temsilcilerine yapılan saldırılar ve kundakçılık” (Tilly, 2009:34) verilebilir.

“Çeşitli kolektif eylem biçimleri”nin “bir ya da birden fazla gruba karşı direnç veya rekabet yarat”ması ve “buna karşılık olarak da insanlara ve/veya objelere

zarar veren eylemler”in meydana gelmesini kesintiye uğramış müzakereler olarak tanımlayabiliriz. “Gösteriler, haraççılık, devletin uyguladığı baskılama ve askeri darbeler bunun örneğidir.” Ekleme gerekir ki “bunların tümü şiddet gözdağı vermekten daha öteye gidememekle birlikte bazen fiziksel zararda bulunur” (Tilly, 2009:34).

Tilly (2009), şiddeti somut örneklerle, yukarıdaki gibi sınıflandırabilmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Fakat kendisinin de dikkat çektiği bir husus vardır ki üzerinde durmak gerekir. Somut olayların sınırlarının belirsizliğine vurgu yaparak kimi zaman tasnif ettiği kolektif şiddet biçimlerinin iç içe geçebildiğini ifade eder. Örnek olarak da spor müsabakalarını verir. Spor müsabakaları, şiddet ritüelleridir; ancak bazen kesintiye uğramış müzakerelere ve oportünizme dönüşür (Tilly, 2009:34). Yukarıda sıralanan “kolektif şiddet çeşitleri, zarar veren kişilerin sahip olduğu güdüler ve duygulara göre değil, onları yaratan sosyal süreçlere göre sınıflandırılmıştır” (Tilly, 2009:35).

Tilly (2009:38-39), “ayaklanma” terimini, bu terim, “analitik bir ayırımdan ziyade siyasal bir yargıya ihtiva” ettiği için tipolojiden kaldırır. “Otoriteler ve gözlemciler, ayaklanmalar gibi, kendilerinin onaylamadığı terimleri zarar verici bir toplanma olarak yaftalar, gelgelelim kendilerinin de onayladıkları benzer olaylar için gösteri, protesto, direnç veya misilleme gibi terimleri kullanırlar” (Tilly, 2009:38-39).

Bir önceki bölümde bahsedildiği gibi Arendt, “terör”ü şiddetten ayırır. Tilly (2009:39) ise “terör” sözcüğünü kullanmaktan kaçındığını nedenleriyle anlatır:

“Terör daima başka birilerinin davranışına gönderme yapar ve aslında koordine yıkımdan (birden fazla binaya yapılan eş zamanlı saldırılar) dağınık saldırılara (gizli polis cinayetleri) kadar çeşitlilik gösteren olayları adlandırır. Ortak amaca sahip kişiler tarafından sosyal süreçlerdeki sebep-sonuç ilişkisine getirilen derinlemesine köklü varsayımlar –örneğin, devrimler devrimciler istiyor diye gerçekleşir veya terörizm çılgın teröristler var diye meydana gelir gibi- yaptığım analitik seçimlerin pek kişi kulak tırmalayıcı hale gelmesine neden olur.”

Kolektif şiddette, “biz-onlar sınır etkinleşmesi”ne dikkat çeken Tilly (2009), “Spekülatörlüğün ve sınırlamaların belli belirsiz harekete geçtiği yerlerde, katılımcıların arasında önceden var olan sosyal ilişkilerin hükmünün olmadığı”ndan bahseder; “öyle ki barış içinde yaşayan insanlar bir gün yanı başlarında bulunanları katletmeye başlamıştır” (Tilly, 2009:36). “Sınır etkinleşmesi” kavramını biraz daha açmakta fayda var.

“... Bu mekanizma sosyal etkileşimler içindeki bir değişiklikten ortaya çıkmaktadır: öyle ki sosyal etkileşimler giderek a) tek bir biz-onlar sınırı etrafında organize olmakta ve b) iç sınır ve çapraz sınır etkileşimleri arasında farklılık göstermektedir. (Sınırların devre dışı kalması, yeni ve çoklu sınırlar ve iç-sınır ile çapraz sınır etkileşimleri arasındaki küçük fark yönündeki karşıt değişiklikleri işaret etmektedir.) Bundan ötürü, kadın-erkek, Hutu-Tutsi, A grubundaki kovboy ile B grubundaki kovboy veya toprak sahibi-köylü gibi biz-onlar sınırları belli mekânlarda mevcut olsa dahi o an için bir diğerine göre önemsiz olmakla tamamen baskın olmak arasında değişim gösterir” (Tilly (2009:42).

“Biz-onlar sınır etkinleşmesi, insanların günlük hayatta kullandıkları bilişsel kategorilere karşılık gelir, bu kategorilerin oldukça kati olduğu zamanlarda dahi böyledir. Sınır etkinleşmesi organize politik bir süreçtir” (Tilly, 2009:220).

“... Kolektif şiddetin kayda değer bir kısmı sınır aktivasyonu ve takviyesini içerir. “Biz” olmak ya da “biz”i temsil etmek üzere ortaya konan iddialar her daim “bizi” kim olurlarsa olsunlar “onlar”dan ayıran bir sınır teşhis eder. Ama her birey veya halkın birden fazla kimliği –bu yüzden de birden fazla sınırı- mevcuttur” (Tilly, 2009:220).

Dolayısıyla “biz”i, “öteki”lerden ayıran sınır ya da kimlikle birlikte “öteki”ne karşı en acımasız biçimlerde şiddet sergilenir. Seçilen sınırın ne olduğunun belki de pek önemi yoktur, önemli olan “biz”i “öteki”lerden ayırma özelliği taşımasıdır. Örneğin; “Hindistan’da benzer insanların pek çoğu farklı olaylarda işçi, kadın, Hindu, Gujarati, köylüler veya belli kastların üyeleri olarak beraber eylem yapabilirler. Sınırların etkin hale gelmesi durumunda bu ortak kimliklerden yalnızca birini seçer alır ve onun öteki kimliklere zıtlığıyla ilgilenir.” Tilly’nin bu konuda verdiği Ruanda katliamı örneğinde olduğu gibi, “biz-onlar sınırının etkinleşmesi öncesinde genelde barış içinde ilerleyen sosyal ilişkilerde” sınırın çizilmesi sonucu “yıkıcı etkileşimler” görülmüştür. “Tek bir biz-onlar sınırı üstüne yapılan vurgu ne kadar güçlü olursa tüm etkileşimlerdeki çarpıcılık ve şiddet aktörleri arasındaki koordinasyon da o denli kapsamlı ve geniş çaplı olur” (Tilly, 2009:124). Ezidiler de IŞİD katliamı öncesinde barış içinde yaşadıkları ve hatta kirvelik ilişkisi üzerinden güçlü sosyal bağlar kurdukları Müslüman komşularının “ihanesi”ne uğramışlardır. “Biz-onlar sınır etkinleşmesi”nin çok çarpıcı bir örneğidir bu. Ezidilerin Müslüman komşuları, IŞİD’le birlikte Müslüman kimliklerini seçerek kendilerini Ezidilerden ayıran ve IŞİD’e yakınlaştıran bir sınır seçmişlerdir. Bu katliamdan sonra bir kutuplaşmadan bahsetmek de mümkün. Zira Ezidiler, Müslüman komşularının kendilerine yönelik düşmanca tutumlarını unutamamaktadırlar.

“Biz-onlar sınırının etkinleşmesi” ile artık görülecek tablo az çok bellidir:

“Düşman, gücü sınırsız, her yönüyle tehditkâr, bütünüyle şedit bir şeytan gibi resmedilir. Bu durumda ona karşı şiddet ayinleri de biteviye, arsızca, sınırsızca yinelenip durur. Şiddet eylemleri keyfileştir. Katillerin suratları ifadesizdir. Bazen gülümserler. Sözleri alaycıdır, kişisel veya grup fantezilerinin basmakalıp ifadeleri dökülür ağızlarından. Mazeretler düzülür, elbette. Ancak yükümlülük yasaları oldukça açıktır: masumları öldür ve öldürt, düşmanın uzuvlarını ve cinsel organlarını kopar, dillerini kes veya ağızlarını taşla doldur, mezarlarını tahrip et, kadınların ırzına geç, yiyecekleri zehirle, ekinlerini ateşe ver, kurbanlarının kanını su gibi akıt. Masum tek bir seyirci kalmamasını sağla. Tereddüt edeni cezalandır” (Keane, 2010:41).

Şiddet eylemlerinin “keyfileşmesi” ile şiddet araçsallıktan uzaklaşıp daha çok amaçsallaşır. Yani “Araçlar amaçlara galebe çalar. Amaçlara hızla ulaşılamazsa, sonuç yalnızca bozgun değil, daha kötüsü, siyasal alana şiddetin girişi olacaktır. Eylem geri alınamaz ve yenilgi halinde *statükoya* dönüş daima olasılık dışıdır. Her eylem gibi şiddet pratiği de dünyayı değiştirir; ama en olası değişim, daha şiddetli bir dünya doğrultusundadır” (Arendt, 2016:94-95). Öldürmek, yaralamak ve her türlü şiddet edimini gerçekleştirmek arzusu en üst noktalara kadar çıkabilir. Şiddet, şedit grubun adeta kendini bir ifade ediş biçimi yani bir tür iletişim şekli haline gelir. En acımasız şiddet yöntemlerini uyguladığı oranda kendini en iyi biçimde ifade etmiş olur.

“Gayrimedeni savaş bölgeleri içinde şiddet başlı başına dehşet verici bir amaçtır. İnsanlar, er geç öldürülür ve yaralanır, hem de sadece öldürülebildikleri ve yaralanabildikleri için, başka bir nedenle değil. Şiddetçiler kimliklerini yalnızca başkalarına yönelttikleri şiddet üzerinden beyan edebiliyor gibidir. Kendilerini toptan yok etmekle tehdit eder görünen ve dolayısıyla da zulmedilmesi, işkence yapılması, sakatlanması, ortadan tümünden kaldırılması zorunlu olan düşmanlara muhtaçtırlar” (Keane, 2010:41).

Savaş bölgelerinde şiddetin bir amaca dönüşmesinin, kutuplaşmayla ilişkilendirmek mümkündür.

“Kutuplaşma, çekişmeli bir olayda hak iddia eden taraflar arasındaki politik ve sosyal alanın genişlemesini ve öncesinde tarafsız ya da ılımlı olan kişilerin birine, diğerine ya da iki uca birden yönelmesini kapsar. Kutuplaşma, tehdit sarmallarını, çekişmeyi, kategori oluşumunu ve her zaman, her yerde var olan aracılık gibi fırsat mekanizmalarını bir araya getirir. Kutuplaşma genel olarak kolektif şiddeti desteklemektedir, çünkü biz-onlar sınırını daha çarpıcı kılar, tarafsız orta kesimin içini boşaltır, sınır karşısındaki çatışmayı şiddetlendirir, galibiyet ya da mağlubiyet bayrağını çeker ve düşmanlara karşı hareketin tetiğini çekmeleri için liderlere fırsatlar sunar” (Tilly, 2009:43).

Bu anlamda kutuplaşmayı, sınır etkinleşmesinin bir sonucu olarak da görmek mümkün. Biz-onlar sınırının çizilmesi ile meydana gelen şiddetin sonucunda taraflar arasında bir kutuplaşma görülür. İç savaşın yayıldığı bölgelerde belli bir süre şiddete başvurmadan etkileşime giren insanlar, bir süre sonra birbirlerini öldürmeye

başlıklar (Tilly, 2009:29-31). Öyleyse şu soruyu sormak gerekir: “insanların birbirleri üzerinde –şiddet içersin ya da içermesin- kolektif halde hak iddia etmelerine yol açan durum nedir?” (Tilly, 2009:31).

Tilly (2009:38), “Devletlerarası savaş, iç savaş, devrim, başkaldırı gibi terimler ayrı birer tür olarak” olarak incelememiştir. Ona göre;

“Otoriteler veya gözlemcilerin, bir olayı devletlerarası savaş, iç savaş, devrim, başkaldırı gibi terimlerle adlandırıp adlandırmaması bir şey değiştirmez; çünkü her bir yıfta farklı bir dizi tarihsel karşılaştırmayı akıllarda canlandıracaktır. Üstelik kolektif şiddet olayına dâhil olmuş bazı kişiler, hareketlerini örneğin, bir hükümet darbesi, bir linç olayı, bir sokak çetesi kavgası, ya da mimlenmiş bir eve yapılan saldırı gibi mevcut modeller çevresinde örgütler, nitekim bu modeller katılımcılar arasındaki etkileşimin tutarlılığına ve tahmin edilebilirliğine katkıda bulunur” (Tilly, 2009:38).

Ayrıca “bu cinsteki olayların tek tek, kendine özgü yasalarıyla ayrı birer nedensel alanı oluşturduğu düşüncesine karşı”dır. “Savaşlar veya devrimlerin farklı safhalarında kolektif şiddete dâhil olan çoklu çeşitlemelerin –koordine yıkım, kesintiye uğramış müzakereler ve dahası- farkına varılması gerektiğini” savunurken “Darbelerin, sokak çetelerinin kavgalarının ve mimlenmiş evlere yapılan saldırıların sebepleri arasında (kültürel olarak mevcut modellere adaptasyonundaki karşılaştırmalar da dâhil) fark gözetmeksizin kıyaslamalar yapılması gerektiğini ısrarla tavsiye” (Tilly, 2009:38) eder.

İç savaşı bir tür koordine yıkım olarak değerlendiren Tilly (2009:215), oportünizmin de “savaş sırasında ve neticesinde genelde vuku bul”duğunu ekleyerek aslında kolektif şiddet türlerinin aynı zamanda iç içe geçebilirliğinden bahseder ve bu yargısını detaylandırır:

“İç savaş, düşmanlar üzerine yapılan organize saldırılar veya soykırım sırasında, bireylerin ya da küçük grupların bir ölçüde merkezi koordinasyon olmaksızın da tecavüz, yağma veya intikam içinde yer aldığı bağlamında eylemlerini oportünist şiddet olarak vasıflandırmamız mümkün olur” (Tilly, 2009:215).

İç savaşları, “rasyonel hesaplara dayalı şiddet yöntemleri kullanılarak devlet iktidarının araçlarını ele geçirmek veya korumak için dikkatle planlanıp yürütülen mücadeleler” şeklinde tanımlayan Keane (2010:40), aynı zamanda iç savaş tarif ve tahlil etmenin güçlüğüne de vurgu yapar. Aslında; “İç savaş ile ilgili sorun, siyasi iktidar mücadelelerinin, nasıl olup da en korkunç anarşik yıkım ve ölüm vakaları için bir örtmece haline gelebileceğini ve de kolaylıkla geldiğini açıklayamamasından kaynaklanıyor” (Keane, 2010:40).

Keane (2010), şiddetin demokrasi ile ilişkisini ele alırken demokrasilerin günümüzde “gayrimedeni savaşlarda yağdırılan şiddetin de tehdidi altında” olduğundan bahseder. “Bunlar siyasi kurumları paramparça eden, sivil toplum kuruluşlarını sarsan ve savaşçıları, hayatta kalmaktan başka bir şey düşünmez hale getiren silahlı çatışmaları içerir” (Keane, 2010:39). Demokratik dünyanın her köşesi bucağı bugün üçüncü bir şiddet biçimi olan apokaliptik küresel terörizmin tehdidi altındadır (Keane, 2010:42).

“Apokaliptik terörizmde amaç, karmaşık sistemlerin zayıflıklarından yararlanmak, hedefler seçip ardından da saklandığı yerden çıkarak kitleler halinde önüne geleni öldürmektir. Sadece elçilikler, havalimanları veya gece kulüpleri, oteller de değil şehirler bütünüyle yerle bir edilmelidir. Mesele kamu desteğini kazanmak olmadığı gibi siyasal anlaşmaları müzakere etmek de değildir. Tek tarafın kazanan olduğu ölümcül oyun, oynanmak zorundadır. Düşmanlık sürdürülmelidir. Sorumluluğun üstlenilmesi gerekmez. Bir Tanrı gibi terörist her yerde ve hiçbir yerde olmalıdır. Terör ne doğrudan kavranabilmeli ne de yola getirebilmelidir: kurbanlarının kafalarında vızıldayan bir ses gibi iş görmelidir... Anlamın kendisi de yıkılıp yok edilmelidir” (Keane, 2010:45).

Bu şekilde insanlarda sürekli bir korku ve kaygı yaratılmış olur. Sürekli bir düşmanlığın olduğu ve her an terörist bir eylemle karşı karşıya kalabilme korkusu ile yaşamın devam ettirildiği bir ortam oluşur. Bu vesileyle terörist gruplarca insanlar aslında bir nevi kontrol altına alınmış olur. Nitekim daha evvel de belirtildiği gibi terörün en belirgin özelliği yarattığı korkudur.

Şiddetten özellikle kolektif şiddetten bahsederken ırkçılığa değinmek gerekir. Zira;

“Beyaz olsun siyah olsun ırkçılık, tanımı gereği şiddetle yüklüdür. Çünkü ırkçılık, doğal organik olguları hedefler –beyaz veya siyah deri. Bunlar ne ikna ne de kudret yoluyla değiştirilebilir. Bütün yapabileceğimiz, sırası gelince karşı olduğumuz organik olgunun taşıyıcılarını ortadan kaldırmaktır. Irktan farklı olarak ırkçılık, yaşamın bir gerçeği değil, bir ideolojidir; bu ideolojinin yol açtığı eylemler refleks eylemleri değil, sözde bilimsel kuramlara dayalı kasıtlı, üzerinde kafa yorulmuş eylemlerdir. Irklar arası mücadelede şiddet, daima katli amaçlar, ama bu “akıldışı” değildir; ırkçılığı makul ve mantıklı sonucudur” (Arendt, 2016:89-90).

Irkçılık şiddetin “haklılaştırma”sı için kullanılan bir gerekçe gibidir. Çünkü Arendt’in (2016:91) de ifade ettiği gibi şiddet her zaman “haklılaştırmaya” ihtiyaç duyar; bu yüzden “sokaklardaki şiddetin tırmanması, bunu haklılaştırmak için gerçek anlamda ırkçı bir ideolojinin geliştirilmesiyle sonuçlanabilir.” Şedit gruplarca makul ve güçlü bir ideoloji olarak sunulan ırkçılık, uygulanan şiddeti gerekçelendirip meşrulaştırmak için kullanılan bir araçtır. Oysaki ırkçılığın bizzat kendisi “şiddetle yüklüdür.”

Araştırmacıların, tüm kolektif şiddet türlerinin kaynağına yönelik olarak ileri sürdükleri “büyük ölçekli sebepler” vardır; bunlar “yoksulluk, genel düş kırıklıkları, aşırılık, kaynak rekabeti vb. şeklinde sıralanabilir. Tilly (2009:41-42), bunlara karşı çıkar ve “farklı koşulda benzer ani etkiler yaratarak kendini tekrarlayan, fakat büyük ölçekte farklı etkiler sonuçlar yaratarak çeşitli şekillerde kaynaşan orta-ölçekli” birbirleriyle ilişkili “çevresel, bilişsel ve ilişkisel” mekanizmalara dikkat çeker:

“Çevresel mekanizmalar, tıpkı gerillaların gündelik yaşam mücadeleleri için bağımlı oldukları topraklara kuraklık vurduğu anda olduğu gibi, söz konusu sosyal koşullar ile onların dış çevresi arasındaki ilişkileri değiştirirler. *Bilişsel mekanizmalar*, örneğin, bir dövüş grubunun üyelerinin bir arkadaşlarıyla düşmanlarını karıştırdıklarını fark ettikleri zaman olduğu gibi bireysel ve toplu idraktaki değişimler üzerinden işleyiş gösterirler. *İlişkisel mekanizmalara* gelince, onlar da, tıpkı çete liderinin bir kokain toptancısı ile irtibata geçip, küçük bir haracı, yüksek riskli bir uyuşturucu ticaretine dönüştürdüğünde olacağı gibi, sosyal birimler arasındaki bağlantılarda değişiklik yaparlar” (Tilly, 2009:41-42).

Acımasızlık imgelerinin kolay kolay unutulamayacağı gerçeği ile kimilerinin yaptığı gibi “geçen on yılda demokratik barış kuramı diye bilinen rahatlatıcı teze” (Keane, 2010:30) sığınmak mümkün mü?

“Korkunç bir şiddet yüzyılından sonra, bu tezi destekleyenler diyor ki, dünya şimdi iki parçaya bölünmüş halde: biri demokratik barış bölgesi, diğeri, çaresizce savaş ve savaş ağalığına, açlık ve kanunsuzluğa bulaşmış şiddet dolu bir anarşi kuşağı, insanların hayatları, ‘darbeler ve devrimler, iç ve uluslararası savaşlar, iç katliamlar ve kanlı baskı politikası’ ile kapana kısırıldığı için medenilik ve istikrarın lafta kaldığı bir alan” (Keane, 2010:30).

Demokratik barış tezini savunanların, şiddetin bittiğini değil de “bir dış sorun olarak aslında barışçı olan demokratik kurumlar ve yaşam biçimlerinin *dışından gelen* bir tehdit olduğunu” kabul etmelerini inandırıcılıktan uzak bulur Keane (2010:31). “Olgun demokrasiler birbiriyle savaşmaz diyen eski kural kesinlikle geçerlidir, ancak bu da demokrasilerin şiddeti unutabileceği anlamına gelmez” (Keane, 2010:31).

“Tüm demokrasiler”in “şu anda potansiyel olarak, nükleer silahları azaltma veya ortadan kaldırma amacına kesinlikle karşı duran bencil bir nükleer güçler güruhu üreten bir dünya sisteminin tehdidi altında” olduğu gerçeğinden hareketle barışın çok uzak bir gelecekte olduğunu söylemek mümkün (Keane, 2010:36, 38).

“İnsan bilimlerindeki tüm kavramlar gibi şiddet benzeri kategoriler gerekli oldukları kadar tehlikelidirler de. Hayal gücü için ölümcül olabilirler, şöyle ki, kendilerini

kullanıcıları kandırıp dünyayı adları gibi bildiklerini sanmaya yönelterek onlara, dünya hakkında sahte bir kesinlik duygusu verebilir; öte yandan bu tür kategoriler olmayınca da, dünyanın bunlarsız anlaşılması kalacak olay, insan ve konularının gelgitleri, dalgaları ve fırtınalarıyla düşünceler alabora olur, bazen de boğulur. Şiddete dair siyasi düşünüşe hükmettiği su götürmez olan bu ikilemden kurtulmanın bir yolu, şiddet kategorisini, soyutlamayla bir “ideal tip” olarak tanımlayıp –“çok önemli”, “zorlu” ve dolayısıyla dikkatimize değer diye niteleyerek karmaşık siyasi gerçekliklerini algılamamızı sağlayacak şekilde dünyayı yeniden tarif etmeye yönelik rasgele seçilmiş ama açık seçik tanımlanmış bir terim olarak anlayıp- bir parça belirsizleştirmektir” (Keane, 2010:48).

Kolektif şiddet, katılımcıların başkalarının menfaatlerine etki edebilecek hak iddialarında bulunmaları ve devletlerle ilişkisi sürekli karşılıklı çıkarlar doğrultusunda ilerlediği için çekişmeli bir politika şeklidir. Bu bağlamda şiddet ve devlet arasındaki “hassas ilişki”ye bakmak gerekir. Devletlerin oldukça güçsüz olduğu yer ve zamanlarda “insanlar arası şiddet” devletlerin “sözde hukuki yapıları altında genel bir yayılma gösterir”ken, tam tersi durumda yani devletlerin çok güçlü olduğu yer ve zamanda şiddet, “sivil halk arasında genelde düşüşe geçer.” Ancak “tüm devletler, silahlar, askeri birlikler, gardiyanlar ve hapisaneler şeklindeki, yoğunlaştırılmış şiddet araçlarının üzerinde denetim kurmaya devam ederler. Birçok devlet bu araçları, yöneticilerinin kamu düzeni olarak tanımladığı şeyin devamını sağlamak için kullanır” (Tilly, 2009:49-50).

“Kolektif hak iddiası ve iktidar mücadelesi gelgitleri sırasında su yüzüne çıkar. Şiddet içermeyen politikalarla sürekli harmanlanır, politik rejimlerle birlikte sistematik olarak çeşitlenir ve kolektif politik hayatın şiddet barındırmayan kısımlarında işleyen özünde benzer sebeplerin bir sonucu olarak değişim gösterir. Bu sebeplerin anlaşılması, insanoğlunun birbirine verdiği zararı mümkün mertebe azaltmamıza yardımcı olacaktır. Bizim içinde bulunduğumuz şiddet çağında, şiddet barındırmayan politik mücadelenin yandaşlarının olabildiğince desteğe ihtiyacı vardır” (Tilly, 2009:367).

3.3. KADINA YÖNELİK ŞİDDET

Kadına yönelik her türlü şiddet yapısalıdır. Ataerki, hem özel hem kamusal alanda kadına yönelik şiddeti meşrulaştırmaya çalışır. Feminist mücadeleyle birlikte yapının etkileri ve dolayısıyla kadına yönelik şiddeti meşrulaştırıcı dili kısmen kırılmıştır. Ancak şiddet her yönüyle ve farklı boyutlarda kadına yönelmeye devam etmektedir. Üstelik savaş ve çatışma ortamlarında daha ağır biçimlerde görülmektedir.

Kadına yönelik şiddeti daha doğru ve iyi anlayabilmek için öncelikle toplumsal cinsiyet ve ataerki kavramlarının anlaşılması gerekir. Patriyarka yani ataerki, genel bir tanımlamayla, erkeklerin kadınlar üzerinde egemen olduğu, kadınları ezdiği ve sömürdüğü toplumsal yapılar sistemidir. “Burada toplumsal yapı

kullanımı önemli, zira hem biyolojik determinizme hem de bireysel olarak her erkeğin egemen, kadının ise ezilen konumda olduğuna açıkça vurgu yapan bir mefhum” (Walby, 2014:39).

Toplumsal cinsiyet kavramı ise 1970’lerde feministler tarafından yeni bir mana yüklenerek kullanıma sokuldu; o dönemden bugüne “merkezi önemi”yle birlikte “tartışmalı niteliğini korudu” (Özkazanç, 2015:111).

“Toplumsal cinsiyet (*gender*) kavramı, ilk başlarda cinsiyet (*sex*) kavramı ile karşıtlık ilişkisi içinde tanımlanmıştı. Buna göre, “cinsiyet” kadın ile erkek arasındaki biyolojik-anatomik farklara işaret ederken, toplumsal cinsiyet”, cinsel kimliklerin kuruluşunun ve aralarındaki ilişkinin toplumsal ve kültürel olduğuna işaret ediyordu. Aslında feminizmin ilk ortaya çıkışından itibaren cinsiyet eşitsizliğine karşı mücadele eden kadınların asıl dersi, bu eşitsiz sistemin doğal, tanrısal ya da biyolojik herhangi mutlak bir kökeninin olduğunun reddedilmesi ve kadınlık ve erkekliğin toplumsal iktidar ilişkileri yoluyla kurulduğunu vurgulamak olmuştur” (Özkazanç, 2015:111).

Toplumsal cinsiyetin, tartışmalı ve çeşitli kavramsal belirsizlikleri ve çelişkileri beraberinde getiren bir kavram olduğunu Ertürk (2015:156-157) de destekler.

“Toplumsal cinsiyet kavramından, eşitsiz cinsiyet yapılanmasında kadınlık ve erkekliğin inşasını temellendiren sosyal ve kültürel değerler anlaşılmalı da bu kavram çoğu zaman “kadın” kavramıyla adeta eşanlamlı olarak ya da kadın ve erkek arasındaki farklılık anlamında kullanılmaktadır (Acar ve Ertürk 2011, Ertürk 1997, 2004; Goetz ve Baden 1997). Birinci kullanım kavramsal olarak yanlış, ikincisi ise cinslerarası eşitsiz ilişkiyi ve kadınların heterojen konumlarını maskeleyen için siyasi bakımdan sorunludur” (Ertürk 2004:9’dan akt. Ertürk, 2015:157).

Toplumsal cinsiyet kavramı, “daha nezih ve makul (daha nötr ve nesnel) görüldüğü için tercih edildiği bu tür bağlamları” bir tarafa bırakıldığında, “aslında cinsiyet ayrımcı eril sistemin işleyişini”n “daha bütünsel olarak” anlaşılmasını sağlayan “radikal ve eleştirel bir nitelik taşıyor” (Özkazanç, 2015:112).

Toplumsal cinsiyet kavramını tek başına ele almak mümkün değildir. Kavram, feminist kuramca “sınıf ve ırk”la birlikte kullanılır. Böylece “toplumsal cinsiyet ayrımı sistemini, kapitalizm ve ırkçılık gibi diğer tabiiyet sistemleriyle ilişki içinde düşünmeye zemin hazırlar”nır (Özkazanç, 2015:112). Bu bağlamda Scott,

“Toplumsal cinsiyet kavramını, aralarında içsel bir bağlantı olmak üzere, iki önermeye dayalı olarak tanımlar: ‘toplumsal cinsiyet, cinsler arasındaki kavranabilen farklılıklara dayalı toplumsal ilişkilerin kurucu ögesidir ve toplumsal cinsiyet iktidar ilişkilerini belirgin kılmanın asli yoludur’” (Scott, 2007:38’dan akt. Özkazanç, 2015:113).

“Toplumsal cinsiyet, iktidarın doğrudan ortaya konduğu asli alandır. Nesnel referanslar olarak kurulan toplumsal cinsiyet kavramları, algıyı ve toplumsal yaşamın somut ve simgesel örgütlenmesini yapılandırır. Böylece iktidarın kendisinin kavranması ve inşa edilmesinde belirgin hale gelir (...) Bedenler arasındaki cinsel farklılıklar, cinsellikle

ilgisi olmayan bir dizi toplumsal ilişkinin meşrulaştırılması için devreye sokulur. Kavramsal diller, anlamı kurmak için farklılaşmayı öne çıkarır ve farklılaşmayı göstermenin asli yolu cinsel farklılıktır” (Scott, 2007:43-46’dan akt. Özkazanç, 2015:114).

Özel olsun kamusal olsun her alanda patriyarkanın kadın üzerindeki tahakkümü çeşitli şekillerde tezahür etmektedir. Patriyarka, kadın emeğine el koyma, kadının cinselliğini kontrol altına alma ve yaşam hakkını elinden almaya varan, bireysel ve kolektif şiddetin pek çok türünü kadına dayatmaktadır. Barış dönemlerinde de savaş dönemlerinde de kadına yönelik şiddet sürekli olarak görülmektedir. Ancak savaş zamanlarında kadınlar şiddete daha ağır biçimlerde maruz kalmaktadırlar. Bu durum da yine doğrudan ataerki ile ilgilidir.

Yazına bakıldığında, “kadına şiddet” yerine “toplumsal cinsiyete dayalı şiddet” ifadesini kullanma eğilimi oldukça yaygındır.” Fakat daha önce değinildiği gibi toplumsal cinsiyet kavramının “gelişigüzel kullanımından kaynaklanan bazı kavramsal çelişkilere düştüğüne de dikkat çekmek gerekli.” Toplumsal cinsiyete dayalı şiddet kavramı, kesinlikle kadına yönelik şiddet yerine kullanılmamalıdır; nitekim “Tesadüfi şiddet dışında tüm şiddet biçimleri esas itibariyle ‘toplumsal cinsiyetlendirilmiş’ (*gendered*) olduğundan, bu terim farklı şiddet deneyimlerinin ayırt edici özelliklerini ortaya çıkarmak yerine bunları gizleyebilir” (Ertürk, 2015:39). Ayrıca toplumsal cinsiyete dayalı şiddet kavramı, “kadına yönelik şiddeti de içermekle birlikte, LGBTİ gibi farklı toplumsal cinsiyet ve cinsel yönelim gruplarını da kapsar ve bu gruplara yönelik şiddeti tanımlar” (Özgür Baklacioğlu, 2017:27). Dolayısıyla toplumsal cinsiyete dayalı şiddet kavramı, yalnızca kadınları kapsamaz ve kavramın şöyle bir tanımı yapılabilir:

“Toplumsal cinsiyete dayalı şiddet kavramı, cinsiyete ve cinsel yönelime dayanan fiziksel, cinsel, ruhsal hasar, acı, istismar ve yoksunlukla sonuçlanabilecek olan veya sonuçlanan, özel veya kamusal alanda uygulanan her türlü ayrımcı, onur kırıcı, insanlıkdışı, dışlayıcı ve özgürlükleri kısıtlayıcı sözlü veya fiziksel eylemi kapsar” (Özgür Baklacioğlu, 2017:27).

Dolayısıyla kadına yönelik şiddet yani kadına şiddet ile toplumsal cinsiyete dayalı şiddeti ayırt etmek ve her birini kendi bağlamında değerlendirmek gerekir. Aksi durumda kadına şiddeti doğru değerlendirmek mümkün olmayacaktır. “Toplumsal cinsiyete dayalı şiddet bir cinsiyete ve cinsel yönelime dayalı ayrımcılık şeklindedir ve kadına yönelik şiddet ile yakın ilişki içerisinde” Ancak tekrar etmek gerekirse;

“... Kadına yönelik şiddet, toplumsal cinsiyete dayalı şiddetten farklıdır ve ister kamusal ister özel alanda meydana gelsin, kadınlara fiziksel, cinsel, psikolojik ve ekonomik acı ve ıstırap veren veya verebilecek olan toplumsal cinsiyete dayalı her türlü eylemler ve bu tür eylemlerle tehdit etme, zorlama ve keyfi olarak özgürlükten yoksun bırakma” kadına yönelik şiddet kapsamında değerlendirilmelidir” (Özgür Baklacioğlu, 2017:28).

Kadına yönelik şiddet, ataerkil yapının kaynaklık ettiği fiziksel, cinsel, psikolojik, duygusal, ekonomik, sosyal ve kültürel şekillerde görülür. Ataerkil yapının bütün kurumlarına sirayet etmiştir. Sistemsel ve mevcut eril düzeni korumaya yönelik bir şiddettir bu. Zira “Kadına şiddet, tarih boyunca normalleşen ve ataerkil düzen içinde kurumsallaşan kadın ve erkek arasındaki ilk ve temel işbölümünü Neclame ettirmede kullanılan olağan bir araç olagelmıştır” (Ertürk, 2015: 32). Yani kadın cinselliğinin ve kadının üreme potansiyelinin kontrol altına alınması, dolayısıyla kadın bedeninin “toplumsal denetime maruz” bırakılması söz konusudur. Bu yüzden, “kadın üzerindeki erkek hâkimiyeti sınıflı toplumlar oluşmadan çok önceleri başlamış ve çoğu durumda şiddet ve zor kullanımını içermiştir” (Ertürk, 2015: 32-33). Kadına yönelik eril şiddetin “bir toplumsal yapıdan beklenecek tüm özellikleri taşıdığını ve patriyarkal toplumsal yapılar analizi gerçekleşmeden anlaşılamayacağını” (Walby, 2016:201) unutmamak gerekir. Ataerkil düzen bütün gücüyle, bütün sosyal yapılarıyla kadının ikincilleştirilmiş konumunu muhafaza etmek için kadına yönelik her türlü şiddeti uygulamaya çalışmaktadır.

“Özellikle özel alanda yaşanan şiddeti “ev içi şiddet” ya da “aile içi şiddet” gibi cinsiyet açısından nötr olan kavramlarla algılama eğilimi bu açıdan önem taşır. Dempsey (2007) şiddeti nötrleştiren yaklaşımlara iki kavramdan hareket edilerek erişildiğini ileri sürer: şiddet ve ev içi alan. Oysa ona göre, göz ardı edilen üçüncü bir kavram vardır: “ataerkil kontrol”. Böylece “güçlü” anlamıyla şiddet kavramına vurgu yaparak onu *zayıf anlamıyla şiddet*’ten ayırır. Güçlü anlamda ev içi şiddet, sadece ev içi alanda meydana gelmekle kalmaz aynı zamanda ataerkil ilişkiyi sürdürmeyi de amaçlar; zayıf anlamda şiddetin ise böyle bir amacı yoktur” (Dempsey 2007: 917-8’den akt. Ertürk, 2015: 39-40).

Kadına yönelik şiddet, nerede ve nasıl meydana gelirse gelsin ataerkil yapıdan kaynaklanır. Bu anlamda ev içi şiddeti yapısal şiddetten ayrı tutmaya ve normalleştirmeye çalışan eril çabaların, feminist mücadelelerle alt edildiğini yinelemek gerekir. Yine de eril şiddeti görünmez kılma çabaları devam etmektedir. Bu, çoğunlukla “birkaç adamın birkaç kadına yönelik eylemi olarak düşünülür. Erkek şiddetinin yaygın olarak bireysel nedenlerle gerçekleştiği, sınırlı toplumsal

sonuçları olduğu ve güya az sayıda kadında travmaya yol açtığı düşünülmektedir” (Walby, 2016:202). Oysaki kadına şiddet spesifik olaylardan ibaret değildir. Bir bütün olarak ataerkil yapının bir sonucudur. Fakat “kadınlarla erkekler arasındaki ilişkilerde toplumsal şekillenişin tipik bir örneği olarak çoğu insanın en son baktığı yer erkek şiddetidir” (Walby, 2016:202). Kadın kocası, babası, ağabeyi veya sevgilisi tarafından dövülerek ya da öldürülerek; sokakta yürürken ısıklık çalınarak, tanıdığı veya tanımadığı bir erkek tarafından cinsel saldırıya veya tecavüze uğrayarak; emeğine el konularak ve benzeri daha birçok biçimde erkek şiddetine maruz kalmaktadır. Kadına yönelen bireysel veya kolektif şiddetin tümü ataerkil yapının tezahürüdür, tüm bu şiddet biçimleri erildir. Buna rağmen şiddet biçimlerine ilişkin tanımlar tartışmalıdır. “En sınırlı olanlar yasal açıklamalar ve bunlar sahip oldukları statü nedeniyle belli bir hüküm taşıyor. Yine de kimi kadınların şiddet diye tanımladığı eylemleri tanımın dışında bırakıyor” (Walby, 2016:202). Çünkü ataerkil sistem kadına yönelik şiddeti normalleştirmeye çalışırken kadının beyanını geçersiz kılmaya çalışıyor. Ancak bu noktada “kadınların kendi şiddet tanımlarını benimsemek yönünde” şiddete dair “alternatif bir yaklaşım”dan bahsetmek gerekir:

“Bu, şiddetin kadınlar üzerindeki etkisini herhangi bir başka yöntemden çok daha fazla yansıtır. Ayrıca kadınların sözcüklerini ve algısını dikkate almasıyla en radikal yaklaşımı ortaya koyar. Şiddetten zarar gören kadınların standartları bu alanda yetkili olduğunu iddia eden kesimlerden, örneğin polisten, daha belirleyici oluyor” (Walby, 2016:202).

Eril şiddeti açıklayan iki yaklaşımın mevcut olduğunu; ilkinin erkeklerin neden ve nasıl şiddet uyguladıklarını sorguladığını, diğerinin şiddeti engellemek için devletin niçin ve nasıl bu kadar az tepki verdiğini irdelediğini söyleyen Walby (2016:203), “Kadınlara yönelik erkek şiddeti analizlerine ilişkin üç temel kuramın varlığından” da bahseder. Bunlar “liberalizm, sınıf analizleri ve radikal feminizm”dir. “Birincisi, şiddeti az sayıda erkeğin psikolojik dengesizliği olarak açıklarken, ikincisi sınıflı toplumda ezilen erkeklerin gerilimi bağlamında, üçüncüsü ise patriyarkal toplumdaki erkek iktidarıyla açıklar” (Walby, 2016:203). Radikal feminizm, “hem cinsiyet temeline hem de bu şiddetin toplumsal karakterine” odaklanarak analiz yapar (Walby, 2016:211). Bu bağlamda önemli bir referans noktası oluşturan “Brownmiller (1976) gibi kimi radikal feministler erkek şiddetinin erkeklerin kadınlar üzerindeki denetiminin temelini oluşturduğunu söylüyor” (Walby, 2016:211).

“Bu yaklaşıma göre hem şiddet hem de cinsellik toplumsal olarak şekilleniyor. Erkekler maço olarak yetiştiriliyor ve tartışmaları sonlandırmak için şiddet kullanmaya alışkın oluyorlar. Brownmiller, erkek gücünün övgüyle karşılandığı kahramanca şiddet eylemleri içeren popüler film ve şarkıları anlatır. Hatta tecavüz olayı bile kahramanca erkeklik temasıyla işlenmektedir. Erkekler arası şiddet tepe noktasına genç erkeklerin hayatlarının bir bölümünü geçirdiği orduda ulaşır. Erkek gücünün yüceltilmesi çevresinde oluşan tüm bu erkek kümeleri tecavüz oranlarının değişiminde etkili oluyor. Brownmiller, militarizmin ve savaşın yükseldiği dönemlerde tecavüzlerin arttığını söylüyor. Militarizmle patriyarka arasındaki bağ Enloe gibi bir dizi farklı yazar ve Greenhom Müştereği gibi kadın aktivistler tarafından desteklendi. Brownmiller ayrıca cinselliğin de toplumsal olarak yapılandığını, bu nedenle erkeklerin tecavüzünün cinsel hayal kırıklığından kaynaklandığını düşünmenin saçma olduğunu iddia ediyor. Tecavüzü cinsel hayal kırıklığının bir sonucu olarak gören kuramın iddialarının aksine, Vietnam’da Amerikan askerlerine fahişe ayarlanmasının tecavüzü ortadan kaldırmadığına dikkat çekiyor. Hatta kadınların cinsel nesneye indirgenmesi söz konusu olduğunda tecavüzün daha az değil daha çok ihtimal dâhilinde olduğunu savunuyor” (Walby, 2016:211).

Bu durumda tecavüz, erkeklerin kadınları kontrol altında tutmak ve kadınlar üzerindeki mevcut iktidarlarını sürdürmek için kullandıkları ataerkil bir araçtır. Üstelik eklemek gerekirse; “Tüm erkekler tecavüz etmezler ancak gerçek şu ki bazıları tüm kadınları tedirgin edecek şekilde bunu yaparlar. Bu cinsel terörün etkililiğidir” (Walby, 2016:213). Kadınları sürekli olarak tedirgin etmeye çalışırlar çünkü iktidar erildir ve erkekler iktidarı kaybetme korkusu ile kadınlara şiddet uygularlar. Nitekim “şiddetin kadın davranışları üzerindeki etkisi somut şiddet kadar şiddet korkusu aracılığıyla da belirleniyor” (Walby, 2016:220). Örneğin; “Tecavüz hakkındaki kamusal söylem başlı başına kadınlar üzerindeki erkek denetimi biçimlerinden biri”dir (Walby, 2016:220). Kadına yönelik erkek şiddetine dair yaklaşımlara bakıldığında “hepsinin merkezinde söz konusu şiddetin boyutları ve dağılımı”nın yer aldığı görülüyor.

“Psikolojik dengesizlik kuramcıları erkek şiddetinin nadir görüldüğünü ve çok özel kategorideki bir grup erkekle sınırlı olduğunu ileri sürüyorlar. Sınıf analizcileri, biraz daha yoğun görüldüğünü ama alt sınıflarla sınırlı olduğunu söylüyorlar. Radikal feministler ise erkek şiddetinin çok yaygın olduğunu, kadınların da davranışlarını gözden geçirmesine neden olacak şekilde bu şiddetin bilincinde olduklarını varsayıyorlar” (Walby, 2016:214).

Kadına yönelik erkek şiddetinin örtbas edilmeye çalışıldığı, yok sayıldığı, görünmez kılındığı bir sistemde bu şiddetin boyutu da tam bilinmiyor kimi zaman. Bu da yetmiyormuş gibi yasalar erkekleri koruyarak kadının yaşadığı şiddeti yok sayıyor. Birçok ülkenin kanunlarına göre “kadınlara yönelik erkek şiddetinin kimi biçimleri, örneğin koca tecavüzü, hukuka göre suç değil.” Daha evvel de belirtildiği gibi kadına yönelik şiddet ataerkil düzenin tüm kurumlarınca uygulanmaktadır.

Hukuk sistemi de bunun bir parçası. Dolayısıyla dikkat edilmesi gereken bir husus da şudur:

“Neyin kadına yönelik şiddet sayılacağına ilişkin kavramsal olguya ilişkin geliştirilecek uygun ölçütler tüm örnekleri kapsayabilmeli. Kavramlaştırma olgusunun kendisi bile zor. Örneğin yasal tecavüz, erkeğin penisinin kadının itirazına rağmen vajinasına girmesi anlamına geliyor. Vajinaya penis dışında bir başka nesnenin, bir şişenin ya da elin sokulması tıpkı anüse penis ya da bir başka nesnenin sokulması gibi tecavüz değil cinsel saldırı olarak tanımlanıyor. Yani tecavüzün yasal tanımı kadınların böylesi bir eyleme ilişkin tanımlarından bir hayli dar” (Walby, 2016:214-215).

Cinsel saldırı ile tecavüz kavramlarını ayrı ayrı değerlendiren ve tecavüz olarak tanımlanması gereken eylemlerin cinsel saldırı kavramıyla hafifleştirilme çabası söz konusu. Nasıl ki vajinaya zorla penisin girmesi tecavüzse, vajinaya kadının isteği dışında herhangi bir şeyin girmesi veya kadının bedenine kendi arzusu dışında dokunulması da tecavüzdür. Bu konuda eril yasaların değil kadının tanımlaması daha önemlidir.

Kadına şiddetin müsebbibi ataerkil yapıdan bahsedilirken kol kola girdiği kapitalizm, ırk ve sınıf kavramlarını da es geçmemek gerektiği belirtildi. Bu konuya biraz daha yakından bakılacak olursa; “Friedman (2003) küresel kapitalizm döneminde şiddeti küreselleşmenin yol açtığı tahribat ve çözümlerle ilişkilendirir ve devlet şiddetinin dışında en çarpıcı şiddet biçimlerinin bu çözülmenin yarattığı bölünme alanlarında yaşandığına işaret eder” (Friedman, 2003’ten akt. Ertürk, 2015:36).

“Friedman’a göre bu bağlamda üç tür şiddet vardır: (i) sosyo-kültürel bölünmeyle ilişkili etnik şiddet, (ii) sınıf yapılarının ve geçim kaynaklarının çözülmesiyle ilişkili pek çok kent merkezinde gözlemlenen lümpen proleterya şiddeti ve bu ikisiyle de ilişkisi olan (iii) ulusötesi suç şebekelerinin faaliyetlerine bağlı olarak ortaya çıkan şiddet (s.21). Üreme ve üretim arasındaki bağı göz önünde bulundurarak ben bu kategorilendirmeye bir de ataerkil sistemden kaynaklanan eril şiddeti ilave ediyorum” (Ertürk, 2015: 36).

Friedman’ın şiddete ilişkin tasnifine Ertürk, eril şiddeti ekleyerek en önemli eksiği tamamlamıştır. Nitekim şiddetin, daha da önemlisi kadına yönelik şiddetin kaynağı ataerkil sistemdir. Eril şiddetle birlikte kapitalist sistemin yarattığı şiddeti ve etnik şiddeti deneyimleyen kadınlar ise çokkatmanlı şiddete maruz kalmaktalar. “Cinsiyet hiyerarşisinin başka eşitsizlik sistemleri ile kesişmesiyle (etnisite, sınıf, ulus gibi) farklı kadın gruplarının çoklu ayrımcılığa ve şiddete maruz kalmaları, konuya, kadınların hem evrensel hem de özgül tecrübelerini göz önünde bulundurarak yaklaşmayı gerektirmektedir” (Ertürk, 2015: 40).

“Eril şiddet, diğer şiddet türleriyle ilişkili olmakla birlikte, ... evrensel ataerkil ideolojinin normalleştirdiği erkek egemenliğinin “doğal” bir aracı olarak tarihte benzeri olmayan bir niteliğe sahiptir. Kadına şiddet, esas itibarıyla ataerkil yapının farklı ekonomik ve sosyal koşullarla eklemlenmesi ve farklı biçimlere bürünmesi ile erkek egemenliğinin devamlılığını sağlar ve çoğu kez toplumsal onay ve yasalarla da desteklenerek pekişir” (Ertürk 2004’ten akt. Ertürk, 2015:37).

“Evrensel ataerkil rejim, bazen birbiriyle çelişen, bazen örtüşen alternatif erkeklik sistemlerini içerir. Bu alternatif sistemler hem kendi içlerinde hem de sistemler arasında egemen ve tabii erkek kimliklerini barındırır” (Connell 2005b’den akt. Ertürk, 2015:37). Dolayısıyla ataerkil dayalı düzen diğer bütün sistemlerle işbirliği hâlinindedir. “Erkekler arasında tahakküm, sömürü, şiddet ve iktidar savaşları, cinsiyet eşitsizliğini ve kadın kimliği üzerindeki rekabeti doğal olarak bünyesinde taşır” (Ertürk 2004, 2006’dan akt. Ertürk, 2015:38). Böylece “İktidarın erkekler arasında el değiştirmesi sürecinde toplumsal cinsiyet hiyerarşisi korunurken, kadın kimliği egemen eril siyasi projeye göre yeniden tanımlanır” (Ertürk 2004, 2006’dan akt. Ertürk, 2015:38). İktidar sürekli olarak erkekte geçmekte, iktidar el değiştirirken erkeklerce bir mücadele alanı yaratılmakta ve bu mücadeleler esnasında dâhi daha çok kadınlar şiddete uğramaktadırlar. Nitelim sistemin çeşitli yapılarında değişiklik olsa da iktidarı elinde tutan daimi olarak erkek olduğundan eril yapı korunur. Çünkü eril sistem kadının konumunun hiçbir koşulda değişmesini istemez. Üstelik “Cinsiyet hiyerarşisinin sınıfsal, etnik ve ulusal yapı gibi diğer eşitsizlik sistemleriyle kesiştiği noktalarda kadınlar ataerkil ilişkiyi ve hegemonyayı farklı biçimlerde yaşar ve farklı şiddet riskleriyle karşı karşıya gelirler” (Ertürk, 2015:38).

“Kesişen eşitsizlik sistemlerinden (kesişimsellik) ortaya çıkan çoklu kadın konumları ve çaprazlama feminizm (*transversal feminism*: Yuval-Davis 2006) gibi kurumsal yaklaşımlar, kadınların farklılıkları, tikellikleri içinde konumlandırılmalarına olanak sağlarken, aynı zamanda daha kapsamlı bir “kadın” perspektifinin inşasını da mümkün kılmıştır. Böylece farklılıklarına rağmen kadınlar alternatif ataerkil yapılanmalardan kaynaklanan baskının benzerliği noktasında küresel ittifak ve dayanışma ağları kurabiliyor, örgütlenebiliyorlar” (Ertürk, 2015:38).

Kadına yönelik şiddeti, “marjinalleştirilmiş erkekliklere yönelik şiddet”ten ayırmak gerekir. Evet, ikisinin arasında ““toplumsal cinsiyet” kimliklerinin hegemonik inşasıyla varlık bulmaları anlamında bir bağ vardır.” Fakat dikkat edilmesi gereken çok mühim bir husus vardır:

“... Heteroseksüel normallik çerçevesinde erkekler, belli bir zaman boyutunda iktidara erişimlerinden kaynaklanan güç farklılaşmalarına bağlı olarak şiddete maruz kalabilirken; kadınlar, özerk güçlerinin ataerkil sistemce sistematik olarak bastırılması

sebebiyle şiddet görmekte ya da şiddet riskine maruz kalmaktadırlar. Dolayısıyla kadınlara yönelik şiddetin bu özgül yapısı onu diğer şiddet olaylarından ayırır” (Ertürk, 2015: 40).

3.3.1. Savaşlarda Ve Çatışmalı Ortamlarda Kadına Yönelik Şiddet

Ataerkil sistemde iktidarını yitirmemek için ve bu iktidardan aldığı güçle erkekler kadına yönelik her türlü şiddeti uygularlar. Erkekler kendi aralarında da iktidar mücadelesi verirler. Bu mücadelelerin en korkunç biçimi savaşlardır. “Savaş, tarafların amaç ve çıkarları için öldürücü silahlarla örgütlendiği ve şiddetin sorgulanmadığı, toplumsal olarak onaylanmış bir çatışma hali”dir. Doğrudan “erkeklik ile ilişkilendirilen, bundan dolayı yetkisi genelde erkeklere verilen savaşın her aşaması cinsiyetçi sistem ile ilişkilidir. Eşitsiz cinsiyetçi toplumsal ilişkiler ve yeni eşitsizlikler üreten savaş daimi bir etkileşim içindedir ve birbirlerini şekillendirir” (Akgül, 2011:163). Tüm savaşlarda “erillikle özdeşleştirilen iktidarın tahakküm amacı vardır. Eril tahakküm ise, hiyerarşiyi, tabi kılmayı ve bütün bunlar için zor kullanımını içerir. Erkeğin bu tahakkümü kurduğu ilk ‘öteki’, kadındır” (Akgül, 2011:164). Eril tahakküm, savaş alanlarından kadını dışlarken aynı zamanda kadını yeniden ötekileştirerek iktidarını sürdürme çabası içinde olur. Erkeklikle özdeş görülen savaşlarda, erkekler arasındaki mücadelelerde, kadını tahakküm altında tutma çabası ihmal edilmez. Savaşlarda eril yapı korunmaya çalışılır. Bu gayeyle kadına şiddetin en korkunç hâlleri vuku bulur. Zira;

“Eril iktidarın ayakta kalması, her koşula uyarlanarak, yeniden üretilmesine bağlıdır. Savaşlar da bu iktidarı daimi kılma çabalarının sonucunda ortaya çıkar; çünkü sahip olmak, yöneten olmak, üstün olmak gibi yüceltilen eril değerler, “ötekileştirmeyi” besler. Zenginlik, daha çok baskı aracı sağlar, daha çok baskı aracı da emek sömürsünü artırır ve çoğunlukla savaşın bir nedenini oluşturur. Ya da başka milletlere göre seçilmiş ırk, üstün halk mitosları ile “biz” ululaştırılırken, “onlar” dışlanır, değersizleştirilir ve boyunduruk altına alınan halkların isyanı da savaşın bir nedenini oluşturur” (Akgül, 2011:165).

Biz-onlar sınırı etkinleşince kolektif şiddetin türlü biçimleri meydana gelir. Savaş meydanlarında “biz”in “öteki”lere şiddeti tırmanırken, bir yandan da eril iktidarın muhafaza edilmesi çabasıyla her durumda “öteki” olan kadına yönelik şiddet acımasızca ve eril iktidarın verdiği güçle yeniden ve kolektif biçimde görülür. Bu bağlamda bir savaş stratejisi olarak kadına şiddetin en bariz biçimi tecavüzdür.

“Tecavüz, cinsiyetçi sistemin kadınlığı tanımlayışının ve kadına biçtiği rollerin nasıl bir zulme dönüşebileceğini, özellikle savaş zamanında belirginleştirerek gösteren bir şiddettir. Tecavüzde gücün, zaferin ve düşmanın tanımlanışını ve bütün bu tanımların kadının üzerindeki etkilerini görmek mümkündür” (Akgül, 2011:185).

Barış zamanlarında da yine doğrudan ataerkil yapıyla ilişkili olarak tecavüzler yaşanır. Fakat savaş zamanlarında yaşanan tecavüzlerin başka amaçları da vardır. Yine de şunu hatırdan çıkarmamak gerekir. İster barış zamanlarında ister savaş zamanlarında yaşansın her dönemde ve koşulda tecavüzün temel müsebbibi eril yapıdır ve yaşanan şiddetin boyutu tartışmasız her koşulda aynıdır. Savaş dönemlerinde;

“Tecavüz, erkek askerlerin morallerini arttırmak, halkı korkutmak, bir toplumu yok etmek gibi amaçları taşımanın yanında kadın nefreti, bir galibiyet ödülü, zafer göstergesi anlamına da gelmektedir. Tecavüz, her türlü nefret duygusunu ve ötekileştirme politikalarını içeren bir şiddet pratiğidir” (Akgül, 2011:185).

Tecavüz de kadına yönelik diğer şiddet biçimleri gibi yapısal olarak normalleştirilmeye çalışılmıştır tarih boyunca. Özellikle savaşlarda tecavüz, kaçınılmaz ve savaşların olağan bir parçası olarak gösterilmeye çalışılır. Kadın, kimi zaman erkek için bir savaş ganimeti gibi sunularak metalaştırılmaya çalışılırken kimi zaman da “öteki” erkeği aşağılamanın bir aracı olarak kullanılmaya çalışılır. Her durumda tecavüz ve kadına yönelik tüm şiddet biçimleri eril yapının kadını konumlayışı ile alakalıdır.

Kadına yönelik tecavüzler en yoğun biçimde Ruanda’da 1990 ile 1994 arasında gerçekleşti. Des Forges, Ruanda’daki soykırım sırasında gerçekleşen “on binlerce” tecavüzü şöyle aktarır:

“Pek çok saldırgan sözde azametleri uğruna kadınlara tecavüz ederken bir yandan da onları aşağılıyordu. Eğer saldırganlar kadınların hayatlarını esirgiyorlarsa, onları kendileri için kazandıkları mükâfatlarmış ya da Tutsileri katletmede başarılı olanların kölesi olmak üzere dağıtılmışlar gibi davranıyorlardı. Kimileri bu kadınları cinsel hizmette bulunmaları için haftalarca hatta aylarca tutsak ediyordu. Taba komününde kadınlar ve genç kızlara belediye başkanının bilgisi dâhilinde halka açık büroda tecavüz ediliyordu. Kabgayi hastabakıcılık okulunda, askerler müdireden kendilerine *umusanzu* yani savaş çabalarına katkı olarak kadın öğrenci vermesini istiyordu. Bir Hutu olan müdire Dorothee Mukandanga buna karşı geldiğindeyse öldürüldü” (Des Forges ve diğ. 1999:215’ten akt. Tilly, 2009:221).

Dolayısıyla kadınlar, erkeklerin savaş sırasındaki gayretlerinin birer mükâfatı olarak erkeklere sunuluyor. Cinsel köle olarak erkeklerin hizmetine veriliyor. Ruanda’daki tecavüzler, sistematik olarak gerçekleşmiştir ve savaş zamanlarındaki bütün tecavüzler gibi çeşitli maksatları vardır. “Kabadayılık, sadizm, düşman kadınların aşağılanması ve kendi erkek akrabalarına gazez beslemeyi” barındıran bu “tecavüzlerin kurbanların aile mensuplarının zoraki tanıklığı ve alkış tutan seyirciler olarak diğer saldırganların eşliğinde gerçekleşme sıklığı” (Tilly,

2009:221) da maksadın çok boyutlu olduğunu göstermektedir. Tecavüz, düşman grupların birbirlerine güçlerini kanıtlamak ve bütün grubu aşağılamak için kullandıkları bir araçtır. Erkekler, birbirlerine kadınların bedenleri üzerinden ileti yollarlar. Tecavüze uğrayan düşman tarafın kadınları, o grubun erkeklerinin onurunun kırılması vesilesidir. Böylesi eril bir yaklaşım, kadını her daim nesneleştiren ataerkil yapıdan kaynaklanır. Savaşlarda kadın bedeninin araçsallaştırılması gerçeğinin yanı sıra dikkat edilmesi gereken bir nokta daha vardır. Savaşlarda da tıpkı barış zamanlarında olduğu gibi tecavüzler aslında doğrudan kadına yöneliktir. Evet, kadının temsil ettiği gruba mesaj verme arzusu da yatar altında ancak sadece bu yönünü görmek eksik olur. Ruanda’da kadın bedenine cinsel saldırı yoluyla yapılanlar da bu gerçeği göstermektedir:

“Ruandalı failler cebri cinsel ilişkiyle kalmayıp cinselliğe yönelik, küçük düşürücü cezalandırma şekilleri uyguluyordu: göğüsleri kesmek; genital organları tahrip etmek; kadınların vajinalarına şişe, tüfek namlusu, keskin çubuk ya da başka nesneler sokmak...” (Tilly, 2009: 221-222).

Kadın bedenine yönelik bu şiddet, ataerkinin kadını “öteki” olarak konumlayışı ile ilgilidir. Kadını savaş hâlinde de kontrol altında tutma gayesidir. Yani tecavüz, patriyarkal sistemce kadın bedenini denetim altında tutmak için bir silah gibi kullanılır (Özbaş, 2008:171).

“Gerek Ruanda gerek Yugoslavya gerek Hindistan’daki tecavüz örneklerindeki işkencenin boyutu, belli bir gruba yönelik nefretten öte, bizzat kadına duyulan nefreti kanıtlamaktadır. Özellikle darbe ve yaralamaların cinsel organlara yönelik olması, askeri eğitim boyunca, bilinemez, denetlenemez kadın cinselliğine duyulan öfke ve korkunun bir yansımasını oluşturmaktadır. Çünkü kadın, hem düşman bir grubun üyesi, hem düşmanın malı, hem de yalnızca kadındır. Bu yüzden, tecavüz hem düşman olarak “ötekine” hem de kadın olarak “ötekine” duyulan nefretin şiddetini içerir. Kadınların bilhassa sokak ortasında, kalabalık meydanlarda tecavüz edilmesi onun kişisel mahremiyetini ve kadın kimliğini yok sayma amacı taşır” (Akgül, 2011:191-192).

Dolayısıyla “Tecavüz, kadının kendi bedeni üzerinde denetime sahip olma hakkının bulunmadığını, boyun eğdirilmesi gereken cinsiyet olduğunu ona hatırlatmadır” (Akgül, 2011:191-192). Ataerkil yapı bunu sürekli olarak her koşulda ve durumda kadına dayatır. Ancak yeniden anımsamak gerekir ki erkeğin, iktidarının gücü ile kadını sömürmek ve kadının ikincil konumunu korumak için gerçekleştirdiği tecavüzler, savaş zamanlarında ve çatışmalı ortamlarda daha sistematik hale gelir. “Özellikle IŞİD’in başvurduğu haliyle, düşmanı demoralize etmek, ‘onursuzlaştırmak’, korkutmak ve zayıflatmak için sistematik cinsel şiddet stratejisi yaygınlaştırılmış durumda” (Özgür Baklacioğlu, 2017:101).

Savaş dönemlerinde meydana gelen tecavüzleri açıklamak için “biyoloji temelli” ve “sosyo-kültürel unsurlara” dayalı olmak üzere iki yaklaşım geliştirilmiştir. Biyolojik temelli yaklaşıma göre, “erkekler cinsel organlarını bir silah olarak kullanabileceklerinin farkına vardıklarında, tüm erkekler tüm kadınlar için potansiyel birer tehdit haline gelir” (Brownmiller, 1975:14-15’den akt. Kelleci, 2017:421). Bu yaklaşım tecavüzleri meşru gösterme tehlikesi taşıyan, son derece sorunlu bir yaklaşımdır. Sosyo-kültürel dayanaklarla tecavüzü açıklamaya çalışan yaklaşıma göre ise, “savaşlarda tecavüzün sistematik olarak kullanılmasını”n “ve kitlesel mağduriyetlerin yaşanmasını”n “üç sosyo-kültürel boyut”u vardır. Bunlar sırasıyla; “toplumsal cinsiyete ve cinselliğe ilişkin kültürel normlar”, “sosyal hâkimiyet ve güç” ile “sosyal kimliktir” (Kelleci, 2017:421-422). Sosyo-kültürel yaklaşım toplumsal cinsiyet, güç ve kimlik kavramlarını kullanarak tecavüz dair açıklamaları ile feminist kurama yakın durur. Bu yaklaşıma göre,

“... Toplumsal cinsiyet ve cinselliğe ilişkin kültürel normlar, kadınların erkeklerle ilişkisi aracılığıyla kurumsallaşır. Tarihsel olarak erkek, kadının koruyucusu olma rolünü iki boyutta sürdürmektedir. Birinci boyut, gıda ve barınma gibi unsurlarla ekonomik destek sağlama şeklinde gerçekleşirken, ikinci boyut, diğer erkeklerden ve gruplardan gelecek tehditlere karşı kadını koruma fikrine dayanmaktadır. Böylece kurulan sosyal ve ekonomik düzen kadını erkeğin mülkü haline getirmektedir” (Milillo, 2006:199’dan akt. Kelleci, 2017:422).

Kadını, edilgen ve korunmaya muhtaç bir şekilde konumlandırıp erkeğe bağımlı kılmaya çalışan ataerki, aynı zamanda erkeğe ait bir metaya dönüştürmeye çalışır. Böylesi korumacı bir rolle de erkeğin gücü ve iktidarı bir kez ispatlanmaya çalışılır. Özel alanda da kamusal alanda da kadının ikincil konumu eril yapı ile korunmak istenir. Özel alanda evin ve ailenin erkeklerince korumacı bir yaklaşımla karşılaşan kadın, kamusal da yapının diğer bütün kurumlarınca aynı muameleyi görür. Ve yine savaşlarda kadını pasifize etme çabası vardır; eril zihniyetçe korumacı ve aynı zamanda istilacı tavır da sergilenir.

Tecavüzler kadın bedeni istila edilerek kadına duyulan nefretin bir göstergesi olmasının yanı sıra etnik temizliğin de bir parçasıdır. Eril anlayış, istilacı bir yaklaşımla kadın bedenini de toprağı işgal ettiği gibi işgal etmeye çalışır. Kolektif şiddetin ırkçılıkla bağına bir önceki bölümde değinildi. Irkçılık, bir ideoloji gibi sunularak uygulanan kolektif şiddete meşruiyet kazandırmak için adeta bir gerekçe olarak sunulur. Irkçılığın milliyetçilik kavramıyla yumuşatılma gayesi aslında durumu hiçbir biçimde değiştirmez. Bu bağlamda “Feminizmin milliyetçiliğe ilişkin

eleştirileri, kitlesel tecavüzler ve etnik temizlik arasındaki ilişkinin anlaşılabilmesi ve kadına yönelik saldırıların kökeninde yatan unsurların açığa çıkarılabilmesi için önemlidir” (Kelleci, 2017:434). “Susan Brownmiller, kadın bedeninin milliyetçi/etnik savaşlarda erkeğin toplumsal gücünü kanıtlamak için kullanımına dikkat çekerken (Brownmiller, 1975), Enloe; tecavüzü erkekleştirilmiş milliyetçiliğin bir aracı olarak tanımlamıştır” (Enloe, 2000:189’den akt. Akgül, 2013:9).

“Geleneksel feminist söylemin de vurguladığı gibi, kadına yönelik tecavüz, heteroseksüel eril ve patriyarkal hiyerarşiyi devam ettirmekte başvurulan başlıca stratejidir. Bu bağlamda tecavüz, kadın veya LGBTİ’lere karşı cinsel şiddet yoluyla bir güç ve üstünlük empoze etme ve onları mağdurlaştırma, aşağılama amacı taşıyan bir suçtur. Bu çerçevede tecavüz sınıfsal, dinsel, etnik ve cinsel farklılıklar, ırkçılık, nefret, yoksulluk, sosyal eşitsizlikler, hegemonik cinsiyetçi kültür, hukuk, söylem ve siyasetle yakından ilgilidir. Erkekliğin sünnet, statü, toplumsal cinsiyet rolleri ve kültürel kalıplara uygunluk gibi uygulamalarla kanıtlanması gereken bir kimlik olarak algılandığı ve güçle ilişkilendirildiği kültürlerde tecavüz erkekliğin gücünün kanıtlanması aracı olarak normalleştirilir” (Hague, s.59’dan akt. Özgür Baklacioğlu, 2017:125-126).

Tarih boyunca yaşanan bütün savaşlarda tecavüz gerek doğrudan kadına yönelik gerekse kadının temsil ettiği gruba yönelik yıkıcı, aşağılayıcı ve yok edici amaçlarla yüklü bir şiddet biçimi olagelmıştır. Tecavüzün, savaş tarihinin ayrılmaz ve kaçınılmaz bir parçası olduğuna dair bir algı yaratılarak tecavüz normalleştirilmeye çalışılmıştır. Bu sebepten savaşlar esnasında meydana gelen tecavüzler adeta görünmez kılınmıştır. Ancak;

“Bosna Savaşı tarihsel süreçte cinsel şiddet açısından bir kırılma noktası olmuş ve bu savaşta yaşananlar tecavüze uğrayan kadınların görünmezliğini ortadan kaldırmıştır. Tecavüz artık savaşın makus bir yan ürünü ve şiddetin sonucu olarak görülmek yerine, etnik temizliği hedefleyen bir strateji olarak değerlendirilmeye başlanmıştır” (Kelleci, 2017:433).

Akgül, tecavüzün etnik temizlikle ilişkisini Sırlı erkekler tarafından tecavüze uğrayan Müslüman kadınlar örneğinden yola çıkarak şöyle anlatmaktadır:

“Gerek Sırlar gerek Müslümanlar çocuğu en nihayetinde “yabancı” bir erkeğe ait saymakta, kadının kendisi dahi çocuğu “yabancı”nın pıslığı” olarak değerlendirmektedir ve kendi kültürüne bağlı erkekler tarafından reddedilerek, o kültürün çocuklarını yetiştirme ihtimali büyük ölçüde azalmaktadır. Zorla hamile bırakmanın etnik temizlikle bağlantısı da bu şekilde oluşmaktadır” (Akgül, 2011:198).

Ataerkinin kadına yönelik her türlü şiddeti meşrulaştırma çabası feminist mücadelelerin ve kadınların hem bireysel hem de kolektif mücadeleleri ile kırılmıştır. Ataerkinin yapının tüm kurumlarını hedef alan ve kadına yönelik şiddeti deşifre ederek

buna karşı direnişe geçen feminizm savaşlarda yaşanan kitlesel tecavüzlerin de tartışılmasını sağlamıştır. Etnisite, sınıf, ırkçılık ve kadına yönelik eril şiddet arasındaki ilişkiyi içeren bir tartışma olmuştur bu çoğunlukla.

Savaş tarihi boyunca tecavüzler yaşanmış ve kadına yönelik cinsel şiddet normalleştirilmeye çalışılmıştır. Böylece kitlesel tecavüzlerin üstü örtülmüş, akıbeti bilinmemiştir. “İlk kez kayıt altına alınan kitlesel tecavüzler, 1938 yılında Kristal Gece (*Kristallnacht*) olarak bilinen ve Nazi yönetiminin yürüttüğü şiddet eylemleri esnasında gerçekleştirilmiştir.” Kitlesel tecavüzlerin bilinenleri bununla sınırlı değildir. “Japonların Çinli kadınlara yönelik ‘Nanking tecavüzleri’ (1937-1938), Irak, Kolombiya, Sudan, Ruanda ve Kosova’da yaşananlar da benzer kitlesel tecavüz örnekleridir” (Milillo, 2006:196-197’den akt. Kelleci, 2017:420). Elbette ki kitlesel tecavüzler bu sayılanlardan ibaret değildir. Bunlar kadınların mücadeleleri sonucunda artık kayıt altına alınmaya başlanan kitlesel tecavüzlerdir. Kelleci (2017:420)’nin UN.org.t.y.’den aktardığı kitlesel tecavüzün bazılarına dair sayıları şöyledir:

“Ruanda’da 100 bin ve 250 bin arasında kadının tecavüze uğradığı bilinmektedir. Benzer şekilde Sierra Leone Cumhuriyeti’ndeki sivil savaşta, 60 binden fazla, Liberya’da 40 binden fazla ve Demokratik Kongo Cumhuriyeti’nde 200 binden fazla kadın tecavüze uğramıştır.”

Bu sayılar geride bıraktığımız yüzyıla ait. Yaşadığımız yüzyılda yani 21. yüzyılda da kadınlar ataerkil şiddete maruz kalmaktalar. Dünyanın birçok yerinde ve özellikle Ortadoğu’da yaşanan savaşların, çatışmaların öncelikli hedefi yine kadınlardır. Özellikle IŞİD gibi motivasyonunu dini ideolojilerden alan terörist gruplar, kadını aşağılamak, onurunu kırmak ve birer savaş ganimeti gibi kullanmak maksadıyla, ataerkinin sağladığı koşullarla kadınlara başta tecavüz olmak üzere her türlü ataerkil şiddeti uygulamaya çalışmaktadır. Kadına yönelen bu şiddet, yalnızca savaş suçu veya insanlık suçu değildir. Doğrudan kadını hedef aldığı için kadına yönelik cinsiyetçi ataerkil şiddettir.

“Savaşlarda, çatışmalarda, sınırlarda, evde, işte ve ilticada hızla küreselleşen kadına yönelik şiddetle akıllara yerleşen 21. yüzyılın dünyasında kadın ticaretine ve zorla istismara maruz kalan kadınların sayısı yılda 700.000-4.000.000 arasında değişiyor. Avrupa ülkelerinin arka bahçelerinde, varoş ve şehir çeperlerinde seks kölesi kadın sayısının 120.000-500.000 arasında olduğu tespit edilmiştir” (Özgür Baklacıoğlu, 2017:11).

Cinsiyetçi eril sistemin kadını tanımlama biçimi ve ona yüklediği rollerin bir uzantısı olarak tecavüz, bilhassa savaş dönemlerinde uygulanan bir şiddet biçimi olarak görülmekte. Kadınlar savaşta korkunç zulümlere uğramakta ve daha da kötüsü kadına yönelik şiddet normalleştirilmeye çalışılmaktadır. Savaş zamanlarında kadınların maruz bırakıldığı tecavüz ve tüm şiddet biçimlerinde patriyarkanın kadının konumlayışı, kadına dayattığı rolleri ve eril erkin korkunç gerçekliklerini görebilmek mümkün.

3.3.2. Mağduriyet Söylemi ve Direniş

Ataerkil düzen kadını mağdurlaştırmıştır. Kadına yüklediği rollerle onu korunmaya muhtaç bir biçimde ikincilleştirmiştir. Erkeğe, güçlü ve koruyucu roller atfedilirken kadın, zayıf ve kurban olarak konumlandırılır. Kadının özne olarak yaşamasına müsaade etmemek için yapı tüm işleyişi ile her alanda kendini dayatır. Kadını nesneleştirme kurumsallaştırılır. Yapının kadına dönük yarattığı mağduriyetin sürdürülmesi için kadının her daim mağdur olduğu vurgusu ısrarlı bir biçimde yapılır. Yani kadını mağdurlaştıran ataerkil düzen, bu mağduriyetin kalıcı olabilmesi gayesiyle kadını mağdurlaştırıcı dili kullanmayı sürdürür.

Mağduriyet tartışması feminizmin odağındaki önemli konulardandır. Özkazanç'ın (2015:180-182) da dediği gibi “kadınlar cinsiyetçi sistem tarafından dezavantajlı kılınmasalar, mağdur edilmeselerdi zaten feminizm diye bir hareket ortaya çıkmazdı.” Dolayısıyla kadınların ataerkinin mağduru olduğu gerçeğinin üzerinde durup daha çok bu mağduriyetin nasıl yok edilebileceğine odaklanılmalıdır. Feminizm de bunu yapar. Yani ataerkiyi bir bütün olarak sorgulayıp kadının aleyhine olan hiyerarşik yapıyı deşifre ederken bu yapı ile mücadele de eder. Dolayısıyla “bir yandan kadınların mağduriyet alanlarına işaret ederken, diğer yandan bunu mutlak bir problem olarak sunmayan, daha fazla güçlenmeye işaret eden ve mevcut güç kaynaklarımızı iyi görüp değerlendiren, güç kaynaklarının mevcut iktidar ilişkileriyle nasıl bağlantılar içinde olduğunu da ortaya çıkaran bir politik mücadeleye ihtiyaç var” (Özkazanç, 2015:180-182). Zira kadınlar ataerki ile mücadele edebilecek kadar güçlüdürler.

Kadınların sadece “kurban” ve “mağdur” olduklarına dair vurgu, kadın mücadelesini de perdeler. Walby (2016:229), birçok feministçe “mağdur” kavramı yerine “hayatını sürdüren” kavramının tercih edildiğini söyler. Bu kavramı tercih

eden feministlerin tezleri ise, “‘mağdur’ kavramının kadınların erkek şiddetini pasifçe kabullendikleri yönünde yanlış bir algı oluşturduğu, bu nedenle kadınların hayatlarını sürdürmelerine ve sayısız direniş biçimlerine vurgu yapmayı tercih etmek gerektiğidir” (Kelly, L., 1988a’dan akt. Walby, 2016:229). Evet, kadınlar çeşitli şekillerde direniyorlar. Hem sözel hem de bedensel olarak direniyorlar, kimi zaman tartışıyorlar ve dövüşüyorlar, kimi zaman bir adım yana kayıp yol değiştiriyorlar, kimi zaman ise sadece hayata asılıyorlar (Walby, 2016:229). Kimileri tek başlarına direnirken kimileri kolektif biçimde bir direniş gösteriyorlar. Sonuç olarak kadınlar ataerki gibi evrensel ve oldukça dirençli bir yapıya karşı direniyorlar, ona başkaldırıyorlar. Bu konuda en büyük mücadeleyi feminizm verir. “Feministler erkek şiddetini engellemek ve bu şiddete maruz kalan kadınlara destek olmak için çok sayıda girişimde bulundular” (Walby, 2016:229). Birinci dalga feminizmin ile başlayan mücadele alanı, ikinci ve üçüncü dalga feminizm ile ataerki yapıya karşı ciddi kazanımlarla, giderek genişledi. Eril tahakkümün bertaraf edilmesi için kadınlar savaşlarda da mücadele etmeye devam ediyorlar. Bunların neticesinde yapı giderek daha çok değişime uğruyor.

“Bu değişimin kadın haklarını teminat altına alacak ve ataerkini zayıflatacak yönde sürdürülmesi, cinsiyet eşitliğinin öncelikli bir siyasi gündem teşkil etmesi ve toplumun temel kurumlarının kültüründe değişiklikleri teşvik edecek ve denetleyecek bir yapının var olması gerekmektedir. Bütün bunlar kuşkusuz sağlam bir siyasi irade ve kararlılık demektir” (Ertürk, 2015:405).

3.4. GÖÇE İLİŞKİN KAVRAMLAR VE KURAMLAR

“Kır Kırlangıçları, esneyip daralan bir yağmur bulutu gibi geçti üstümden. Göçün acımasız yazgısına onlarca kırlangıç feda ederek gelmişlerdi. Göç tanımının bildiğim kadarıyla basit olmadığını yeni fark etmiştim. Kendi yasaları, acımasızlıkları olan ‘göç’, ilk kez –kavram olma sünepeliğini üstünden atarak- çıktı karşıma... İşin içinde önce buluşmak vardı, sonra yola çıkmak, en önde uçup göğün karnına bir bıçak gibi saplanmak, havayı göğsünün altına alıp ehlileştirmek, rüzgârı ipek bir kumaşa dönüştürmek, daha sonra yorulmak, sona geçmek, çölün kızgın karnına birkaç mavi tüy feda etmek, belki dayanamayıp ölmek, geri

dönmemek, arkada tutuşan bir ülke bırakmak, sona varmak, vardığın yerde dağılmak, yuva kurmak, üremek, sonraki göç için yeni bir sürü yaratmak vardı...”

Sema Kaygusuz¹¹

Kimi zaman sadece yaşayabilmek kimi zaman da daha iyi yaşayabilmek için göç edip durmuştur insanlar. Uzun göç yolları, kısa mesafeli yolar... Tabii ki zamanla göç vasıtaları değişmiştir. Yollar da öyle. Çoğunlukla göçün sebepleri de. Fakat göç hep var olagelmıştır. Yaşadığımız yüzyıla baktığımızda da çeşitli sebeplerden – daha ziyade felaketlerden ve çatışmalardan- ötürü bireysel ve daha çok da kitlesel göçler devam etmektedir. Öyleyse nedir göç? Nasıl tanımlamalı? Zaman içerisinde değişiklik gösteren göç hareketlerini çeşitlerine ayırırken nelere dikkat etmeli? Neden bunca göç hikâyesi?

Göçün farklı tanımlamaları vardır. En basit tanımı ile bireysel ya da kitle halinde yer değiştirme hareketleridir. Ayrıca “Genel olarak bütün yer değiştirmeler, anlamlı bir uzaklık ve etki yaratacak kadar bir süre içinde gerçekleşmekteyse göç olarak kabul edilir” (Köksal, 1986:9). “Göç toplumsal değişimin neden olduğu kolektif bir eylemdir ve hem göç alan hem de göç veren ülkedeki bütün bir toplumu etkiler” (Castles ve Miller, 2008:29). Dolayısıyla göç, güçlü biri dinamizmi olan, sosyal yapıları değiştirme potansiyeli yüksek, etki alanı oldukça geniş bir sosyal olgudur. Castles ve Miller (2008:29), bu etkiyi göç sonucu oluşan etnik azınlıklardan bahsederek şöyle aktarırlar:

“... Hiçbir devlet göç yoluyla etnik olarak farklılaşmış bir toplum inşa etmek için yola çıkmasa da, yine de emek piyasasının gerektirdiği politikalar –toplumsal ilişkiler, kamu politikaları, ulusal kimlik ve uluslararası ilişkilere dönük uzak sonuçlarla beraber- çoğunlukla etnik azınlıkların oluşmasına neden olur” (Castles ve Miller, 2008:29).

Toplumda yeni etnik azınlıkların oluşması ise bütün siyasal ve toplumsal politikaların değişmesi anlamına gelir. Kimi yönetimler asimilasyonu tercih ederken kimileri çokkültürlülüğü tercih edebilir. Elbette devletlerin göçle oluşan bu etnik azınlıklara yönelik uygulayacağı politikaların seçimi diğer toplumsal grupların etnik azınlıklarla kuracağı ilişkileri de büyük ölçüde belirleyecektir.

Toplumsal dinamizmi ayakta tutan bir olgu olarak “Göçler birçok biçim almaktadır: İnsanlar kol emeği ile çalışan işçi, donanımlı uzman, girişimci veya

¹¹ Sema Kaygusuz. (2015). *Sandık Lekesi*. 7. Basım, Metis Yayınları, İstanbul, s.83.

önceki göçmenlerin aile bireyleri olarak göç etmektedirler” (Castles ve Miller, 2008:7). Çeşitli sebeplerle göç eden kişilerin bir kısmı göç ettikleri yere temelli olarak yerleşmeyi düşünürken kimileri de belli bir süreliğine orada kalmayı planlar. Fakat “Başlangıçta niyeti ister geçici ister kalıcı göç olsun, çoğu göçmen yerleşimci olur.” Böylece “Kaynak ve hedef bölgeleri birleştiren ve her ikisinde de belirgin değişimleri beraberinde getiren göç ağları oluşur. Göçler demografik, ekonomik, toplumsal yapıları değiştirebilir ve ulusal kimliğin sıklıkla sorgulanmasına yol açan yeni bir kültürel farklılığı beraberinde getirir” (Castles ve Miller, 2008:7). Bu bağlamda göç yazınında oldukça yaygın bir biçimde kullanılan uluslararası göç kavramı ön plana çıkmakta. “Uluslararası göç hem çok dinamik, karmaşık ve çok boyutlu bir olgudur hem de sürekli devinim halindedir” (Öner, 2016:13) ve “sıklıkla farklı biçimdeki çatışmaların neden ve sonucudur” (Castles ve Miller, 2008:5). “Uluslararası göç, dünyanın dört bir yanında siyaseti ve toplumları yeniden şekillendiren ulus aşırı bir devrimin parçasıdır” (Castles ve Miller, 2008:11).

Göç hareketleri var olmaya devam edecek gibi görünüyor. Tabii değişen sebeplerle ve yazına kattığı yeni kavramlarla.

“Göç çağının kalıcı olacağını ummak için birkaç neden mevcuttur: Kuzey ve Güney arasında artan eşitsizlik muhtemelen artan sayıda insanı daha iyi yaşam şartlarına ulaşmak adına göç etmeye zorlayacaktır; siyasal, ekolojik, demografik sıkıntılar birçok insanı kendi ülkeleri dışında mülteci olmaya zorlayacaktır; farklı bölgelerde aratmakta olan etnik ve siyasal çatışmalar gelecekte kitlesel kaçışları da beraberinde getirecektir; ve hükümetlerin niyeti bu olsun ya da olmasın, yeni ticaret bölgelerinin yaratılması emek hareketlerine neden olacaktır. Yeryüzündeki bütün devletler, ya göç alan veya veren ya da her ikisini birden yaşayan ülkeler olarak uluslararası göçten artan bir biçimde etkilenecektir” (Castles ve Miller, 2008:7-8).

Castles ve Miller’in öngörülleri ve tespitlerinin çoğunun gerçekleştiğini görmek mümkün. Çok da uzak olmayan bir tarihte ortaya koydukları bu tespitlerinin hızla hayata geçmesi, göçün de hızlı bir şekilde değişip dönüştüğünü ve yine aynı hızla arttığını görülebilmesi açısından önemli. Özellikle bazı bölgelerde etnik, dini ve siyasal çatışmaların başlaması veya yoğunlaşması ile birlikte son yıllarda yoğun kitlesel uluslararası göçlere tanıklık edilmekte. Bu noktada zorunlu göçe değinmek şart. Zira yukarıda bahsi edilen göçler zorunlu göçlerdir. “İnsanların hayatta kalabilme amacıyla çatışma, doğal afetler, kıtlık, salgın hastalık, etnik baskılar ile diğer toplumsal, iktisadi ve siyasal nedenlerle topluca yer değiştirmesi anlamına gelen zorunlu göç, mülteci, sığınmacı ve yerinden edilmiş insanları içermektedir” (Öner, 2016:17). Zorunlu göç hareketleri yaşadığımız yüzyılda da 20. yüzyılda

olduğu gibi oldukça artış göstermiştir. Castles ve Miller (2008:12), göçte rol oynayan belirli genel eğilimleri göçün küreselleşmesi, farklılaşması, hızlanması, kadınsallaşması ve giderek siyasallaşması şeklinde tanımlamışlardır.

“Göç *süreci* kavramı uluslararası göçe ve bunun etkilediği diğer boyutlara neden olan karmaşık etmenler kümesinin ve bunların etkileşiminin bir özetidir. Göç toplumsal var oluşun her boyutunu etkileyen ve kendi karmaşık dinamiklerini geliştiren bir süreçtir” (Castles ve Miller, 2008:30).

Bu bağlamda göç teorilerine bakılabilir. Zira göç süreçlerini birbirinden farklı yaklaşımlarla inceleyen kuramlar geliştirilmiştir. Göç, ilk kez kim tarafından, ne zaman ve nasıl bir yaklaşımla kuramsal çer çerçeve kazanmaya başlamıştır? Bu sorulara şöyle cevap verilebilir:

“Göç konusu 19. yüzyılda bilimsel tartışmalara konu olmaya başlamıştır. Alman- İngiliz kökenli coğrafyacı ve harita uzmanı olan Georg Ravenstein bu konuda ilk defa 1885 ve 1889’da Londra’da, Royal Statistical Society’ye ‘Göç Yasaları’ konulu iki tebliğ sunmakla tartışmaları hararetlendirmiştir. Ravenstein “yasa kavramını kullanmakla, demografik hareketlerin şaşmaz kesinliğine işaret etmek istemiştir. Ravenstein İngiltere’deki iç göçleri yansıtan istatistiklere dayanarak ‘yasa’sını şöyle bir varsayımına oturtmaktadır: Göç hareketlerinin büyük çoğunluğu kısa mesafelere, uzak mesafeli göçler ise ticaret ve sanayinin yoğunlaştığı odaklara doğru olmaktadır. Aynı düşünöre göre, göç hareketlerinin başlıca nedeni ‘insanoğlunun durumunu maddi açılardan düzeltme isteği’nden ileri gelmektedir” (Abadan Unat, 2002:4-5).

Göç kuramlarını birçok sosyal bilimci (Castles ve Miller, Abadan-Unat ve diğerleri), çeşitli başlıklar altında incelemiştirlerdir. Yukarıda ismi geçen bilimcilerin bu konudaki çalışmaları da göz ardı edilmeden Deniz Şenol Sert (2016)’in “Uluslararası Göç Yazınında Bütünleyici Bir Kurama Doğru” isimli makalesine bakmakta fayda var. Sert (2016:31-41), “proaktif göçle ilgili sosyolojik teoriler: müdahil fırsatlar ve itme-çekme modeli, proaktif göçle ilgili ekonomik teoriler: klasik, neoklasik makro/mikro, ikili işgücü piyasası ve iş göçünün yeni ekonomisi teorileri, proaktif göçün coğrafi teorileri: mesafe ve uzamsal hareketler, proaktif göçün sosyo-ekonomik teorileri: dünya sistemleri teorisi, tarihsel-yapısal yaklaşım, reaktif göç: politik ve çevresel olarak teşvik edilen zorunlu göçler, sürekli göçler: ağlar, ulusötecilik, kurumlar ve kümülatif neden-sonuç ilişkisi” şeklinde güncel ve kapsamlı bir şekilde başlıklara ayırarak incelemiştir kuramları. Makalenin sonuç bölümünde sorulan, “birleştirici bir göç teorisine doğru bir gidiş söz konusu mudur?” sorusu önemli olmakla birlikte birleştirici bir kuramın gerekli olup olmadığı ve mümkün olup olamadığı sorusunu da akıllara getirmiyor değil. Göçü bilimsel açıdan anlayabilmek için bu teorilere kısaca bakılabilir:

Stouffer tarafından “bir hedefe gerçekleşen göç hareketi sayısının bu hedefteki fırsatların sayısı ile ters orantılı olduğunu öne süren müdahil fırsatlar kavramı” ortaya konmuştur (akt. Sert, 2016:31). Daha açık bir ifade ile “verilen bir hedefe giden insanların sayısı, o hedefteki fırsatların artış yüzdesiyle doğru orantılıdır” (Stouffer’dan akt. Sert, 2016:31).

İtme-çekme modeline bakıldığında ise; itici ve çekici faktörlerin göç hareketlerinde belirleyici olduğu görülmekte. Buna göre “itici faktörler demografik büyümeyi, düşük yaşam standartlarını, ekonomik fırsat yoksunluğunu ve siyasal baskıları içerirken, çekici faktörler emeğe olan talep, boş araziler, cazip ekonomik fırsatlar ve siyasal özgürlüklerdir” (Castles ve Miller, 2008:31). Sert (2016), bu modeli sosyolojik olarak değerlendirirse de Castles ve Miller (2008), genel itibari ile neoklasik ekonomi içerisinde temellendirilmiş olsa da aynı zamanda sosyoloji, sosyal demografi ve diğer disiplinlerden de etkilendiğini düşünürler. İtme-çekme modeli çeşitli yetersizlikleri bakımından eleştiri almaktadır. Örneğin; “itme-çekme modeli hareketliliğin yoğun nüfuslu bölgelerden seyrek nüfuslu bölgelere olduğunu ileri sürse de, aslında Almanya ve Hollanda gibi göç alan ülkeler dünyanın en yoğun nüfuslu ülkeleri arasındadır” (Castles ve Miller, 2008:32-33). Ayrıca bu model, belirli bir göçmen grubunun neden bu ülkeye değil de şu ülkeye gittiğini açıklayamaz (Castles ve Miller, 2008:33).

Klasik, neoklasik makro/mikro ekonomik temelli göç kuramlarına bakıldığında “bu teorilerin temel varsayımının, sermayeye oranla fazla iş gücü arzı olan ülkelere düşük bir denge piyasası ücreti, sermayeye kıyasla sınırlı iş gücü arzı olan ülkelere ise yüksek bir piyasa ücreti olduğu” (Sert, 2016:32) görülebilir. “Yani, işgücünün arz ve talebindeki coğrafi farklılıklar, işgücünün ücretlerin düşük olduğu ülkelere yüksek olduğu ülkelere göç etmesini sağladığı durumlarda uluslararası göçün ana sebebidir” (Sert, 2016:32). Tabii bu yaklaşıma göre göçün sonucu da önemlidir: “Sermaye bakımından zengin olan ülkede işgücü arzının arttığı ve ücretlerin düştüğü, sermaye bakımından fakir olan ülkede ise işgücü arzının düştüğü ve ücretlerin yükseldiği bir optimum denge durumu”dur (Sert, 2016:32). Beklenen, ön görülen sonuç bu olsa da ne yazık ki genellikle bu şekilde sonuçlanmıyor. Böyle olsaydı yeryüzünde sermaye bakımından aralarında uçurum bulunan bunca ülke kalmazdı belki de. Elbette ki ekonomik sebepler yani daha iyi ücretler almak için gerçekleşen göç hareketleri oldukça fazladır. Fakat tek sebep bu değildir ve yukarıda

belirtildiği gibi göç alan ve göç veren ülkeler arasındaki sermaye uçuşunu da kapanmamaktadır. İlave etmek gerekirse; “göçün yalnızca iki ülke arasındaki gelir farklılıklarıyla değil, ayrıca güvenli iş şansı, yatırım sermayesine erişim ve uzun dönemli risk yönetimi ihtiyacı gibi etmenlerle de açıklanması gerekir” (Castles ve Miller, 2008:33).

“Neoklasik göç teorisi basitleştirici ve günümüz göç hareketlerini açıklama veya gelecekteki göç hareketlerini öngörme yeteneğinden yoksun olduğu için eleştirilir. Göçmenlere –akılcı tercihler yapmak için özgür ve seçenekleri konusunda yeterli bilgi sahibi olan- bireysel piyasa oyuncularını olarak davranmak akıl kârı gözüküyor”(Castles ve Miller, 2008:33).

Neoklasik göç kuramına getirilen bu ve benzeri eleştiriler, “yeni ekonomi kuramları” geliştirilmesine vesile olmuştur. Yeni ekonomi kuramına göre “göç etme kararı tek tek bireyler tarafından değil, bir hane halkının tüm fertleri hatta bazen bir topluluğun tümü gibi birbiri ile ilintili çok sayıda kişi tarafından alınmaktadır” (Abadan-Unat, 2002:8). Bu kurama göre “önemli olan gelirin kaynağıdır” ve “hane halkı gelirini artırmaya bile ailenin girişimleriyle yeni gelir kaynakları oluşturabilmektedir” (Abadan-Unat, 2002:9). Dolayısıyla neoklasik kuramda olduğu gibi tek tek bireylerin tek tip bir kaynak olmadığı birden fazla aile bireyinin gelir sağlayıcı kaynak olduğu bir modelden bahsedilmektedir. Üstelik “haneler yurtdışına göçmen yollarken sadece gelirlerini mutlak biçimde artırma arzusunda değil, aynı zamanda başka hanelere kıyasla ‘görelî yoksullukları’nı düzeltme dileğindedir” (Abadan-Unat, 2002:9).

Piore (1979) tarafından ortaya atılan “ikili emek piyasası kuramı” ise emek piyasasındaki ayrışmalarda kurumsal etmenlerin yanında rekabet ve toplumsal cinsiyetin de önemini gösterir (akt. Castles ve Miller, 2008:33). Tarihsel yapısalci kuram da uluslararası göçü açıklayan, 1970’lerde ortaya çıkan alternatif bir yaklaşımdır (Castles ve Miller, 2008:34). “Dünya ekonomisindeki eşitsiz ekonomik ve siyasal güç dağılımına vurgu yapan” (Castles ve Miller, 2008:34) bu kuram, “sadece ekonomik merkezdeki değil, çeper ve yarı-çevredeki kapitalist sistemin de gelişmesinin etkilerini incelemektedir” (Sert, 2016:36). “Dünya sistemi teorisine göre, emek göçü kapitalizmin merkez ülkeleriyle onların az gelişmiş çevreleri arasında sahtekârlıkla oluşturulmuş olan tahakküm ilişkisinin temel yollarından biridir” (Castles ve Miller, 2008:35). O vakit bu teoriye göre göç, yoksulların sömürüldükleri dolayısıyla “zengin merkez ülkelerin” varlıklarına varlık kattıkları bir

sosyal ve ekonomik döngünün parçasıdır. Bu durumda göçü, zengin ülkelerin sömürüyü derinleştirme aracı olarak görmek yanlış olmayabilir. Ancak tarihsel-yapısalcı kuram da tıpkı neoklasik kuram gibi “çağdaş göçlerin oldukça karmaşık olan yapısını tatminkâr bir şekilde analiz edemeyecek kadar tek boyutlu” olduğu için eleştirilmiştir (Castles ve Miller, 2008:35). Hakikaten de göç gibi çok yönlü bir dinamiği göç alan ve göç veren ülkeler arasındaki tek bir ilişkiye bağlamak ve sadece göç alan veya sadece göç veren ülkelerin menfaati ya da zararına olan bir sosyal ve/veya ekonomik bir olgu olarak değerlendirmek kesinlikle yetersizdir. Göç alan ve veren toplumları karşılıklı olarak her bakımdan etkileyen göç hareketlerine daha geniş ölçekte bakmakta fayda var.

“Göç sistemleri teorisi, göç hareketlerinin genellikle veren ve alan ülke arasında sömürgecilik, siyasal etkileşim, ticaret, yatırım veya kültürel bağlara dayanan ve önceden var olan bağlantılar üzerinden ortaya çıktığını ileri sürer” (Castles ve Miller, 2008:36). Göç sistemleri kuramına daha yakından bakılacak olursa;

“Göç sistemleri yaklaşımı –en azından neo-klasik geleneğin dışında- başat göç teorisi olarak ortaya çıkan daha kapsamlı ve inter-disipliner bir anlayışın parçasıdır. Temel yaklaşımı herhangi bir göç hareketinin makro ve mikro yapıların etkileşiminin bir sonucu olarak görülmesi gerektiğidir. Makro yapılar büyük ölçekli kurumsal etmenlere işaret ederken, mikro yapılar ağlara, uygulamalara ve göçmenlerin kendi düşüncelerine göndermede bulunur. Bu iki düzey, sık sık ‘ara yapılar’ olarak işaret edilen, bir dizi aracı mekanizmayla birbirine bağlantılıdır. Makro yapılar dünya piyasasının ekonomi politliğini, devletlerarası ilişkileri ve göç veren/alan ülkeler tarafından göç yerleşimini kontrol etmek amacıyla düzenlenen kanunları, yapıları ve uygulamaları içerir... Mikro yapılar göç ve yerleşme sorunlarıyla başa çıkmak için göçmenlerin kendileri tarafından geliştirilen enformel toplumsal ağlardır” (Castles ve Miller, 2008:36-37).

Enformel ağlar göç etmek isteyen bireyler için oldukça önemlidir zira göç etmesini kolaylaştırırken göç ettikten sonra yine bu ağlar sayesinde aidiyet hissedebileceği –en azından bir süreliğine de olsa- topluluklara dâhil olabilir. “Enformel ağlar kişisel ilişkileri, aile ve ev kalıplarını, arkadaş ve cemaat bağlarını, sosyal ve ekonomik konularda karşılıklı yardımlaşmayı kapsar” (Castles ve Miller, 2008:37). Göç sistemleri teorisinin önemli bir parçası olan “aracı ‘ara yapılar’ son yıllarda araştırmacıların gittikçe daha çok ilgisini çekmektedir. Belirli bireyler, gruplar veya kurumlar göçmenler ve siyasal ya da ekonomik kurumlar arasında aracı rol üstlenebilirler. Bu araçlar göçmenlerin yardımcıları olabilecekleri gibi sömürücüleri de olabilirler. Özellikle yasadışı göç ya da potansiyel göçmen fazlalığı durumunda sömürücü rolleri ağır basar” (Castles ve Miller, 2008:39). Günümüzde de

özellikle çatışmalardan kaçmak zorunda kalan göçmenler, insan kaçakçılarının verdikleri paralarla yasadışı ve çoğunlukla ölümcül de olabilen yollarla göç etmek zorunda kalmaktadırlar. İnsan kaçakçılığının suç sayıldığı birçok ülkede neredeyse her gün sınırları bu şekilde geçmeye çalışan insanların sayısı da azımsanacak gibi değildir.

İlişkiler ağı (network) kuramını inceleyen Patricia R. Pessar, “toplumsal cinsiyeti görmezlikten gelen kuramların boşluklarını gidermek üzere özellikle ataerkil aile yapısı ve kadınların göçte oynadıkları rol üzerinde durmaktadır” (akt. Abadan-Unat, 2002:19). Buna göre “Son zamanlarda yapılan araştırmalar, ataerkil aile yapısı içinde kadınların denetlenmesi gerektiği kuralının kadınların göç yolu ile yeni kazançlar sağlama isteği ile nasıl çatıştığı noktası üzerinde yoğunlaşmaktadır.” Dolayısıyla “göçün oluşturduğu ilişkiler ağları sadece göçmene destek hizmeti vermekle kalmıyor, aynı zamanda toplumsal rollerin yeniden üretimini sağlıyor” (Abadan-Unat, 2002:19).

Peki göçmenler coğrafik olarak uzak mesafeli ülkelere göç ettikleri vakit kendi ülkeleri ile iletişimleri zorlaşmakta mıdır? Uzun yıllar önceki göç hareketleri için bunu söylemek doğru olurdu fakat günümüzde pek mümkün değil.

“Küreselleşmenin belirtilerinden biri olan iletişim ve ulaşım teknolojilerinin hızla değişimi, göçmenlerin geldikleri yerlerle yakın ilişkisini sürdürmesini gittikçe daha da kolaylaştırıyor. Bu gelişmeler, aynı zamanda, insanların ekonomik, sosyal ya da kültürel bağlarının olduğu birtakım yerler arasında düzenli olarak göç etmelerinde olduğu gibi, tekrarlanan göç hareketlerini ve dolaşımın büyüklüğünü kolaylaştırmaktadır” (Castles ve Miller, 2008:40).

Bu sosyolojik tespitler “ulusaşırı kuram”ın geliştirilmesine vesile olmuştur. Kuramda en dikkat çeken kavram “ulusaşırı cemaat”tir. “Ulaşırı cemaat düşüncesi özne insana vurgu yapar. Ulaşırıcılık, küreselleşme bağlamında, birbirinden uzağa fırlatılmış ve uzaktan iletişim kuran sanal cemaatler olarak akrabalığa, komşuluğa veya işyeri temelli eski yüz yüze cemaatlere doğru ilerleyebilir” (Castles ve Miller, 2008:41).

Sert’in (2016) “birleştirici bir göç teorisine doğru bir gidiş söz konusu mudur?” sorusuna yeniden dönülecek olursa; aslında kısmen böyle bir çaba olduğu gözlenmektedir. Zira ilk kuramdan son dönemlerdeki kuramlara doğru gittikçe birçok açıdan –siyasal, sosyal, ekonomik gibi- ve göçün karmaşık bir dinamik olduğu gerçeğinden hareketle incelendiğini görmek mümkün.

“Pek çok siyasal ve sosyal sorunun temelinde siyasetçilerin ve araştırmacıların uluslararası göçü dinamik bir sosyal süreç olarak görmedeki başarısızlıkları yatar. Bu başarısızlığın kaynağını, göçü sadece bir bireyin piyasa faktörlerine verdiği tepki olarak algılayan yanlış bir iddiaya dayanan ekonomik göç modeline odaklanılması oluşturur. Bu ise göçün hareketin fayda ve maliyetini etkileyen politikaları değiştirmek yoluyla bir musluk gibi açıp kapatılabileceği inancına yol açar. Oysa göç, hareketi başlatan ekonomik faktörler tamamen değişmiş olsa bile, sosyal faktörler nedeniyle devam edebilir” (Castles ve Miller, 2008:43).

Göç yazınında mültecilik ve sığınmacılık statüleri farklı değerlendirilir. Uluslararası anlamda kabul gören mültecilik tanımlaması şu şekildedir: 1951 tarihli Mültecilerin Statüsüne İlişkin Birleşmiş Milletler Konvansiyonuna göre, mülteci özel bir sosyal veya politik gruba üyeliği, milliyeti, dini, ırkı gibi nedenlerle şiddete maruz kalma korkusu yaşayan ve bu nedenle ülkesine dönme imkânına ve isteğine sahip olmayan, milliyetine tabii olduğu ülkenin sınırları dışında yaşayan kimsedir (Castles ve Miller, 2008:144-145).

“Dünyadaki 190 devletten 140’ı konvansiyonu ve bu konvansiyonla ilgili 1967 protokolünü imzalamıştır. Üye devletler, mültecileri koruyacaklarını ve *non-refoulement* (yani, mültecileri baskı görecekları bir ülkeye geri göndermeme) ilkesine riayet edeceklerini taahhüt etmişlerdir. Resmi olarak tanınmış mülteciler açık bir yasal statüye sahip olduklarından ve güçlü bir kurum olan Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği’nin (UNHCR) himayesinden yararlandıklarından dolayı diğer zorunlu göçmenlerden genellikle daha iyi koşullara sahiptirler. Mülteciler genellikle başlangıçta kendi ülkelerine komşu bir ülkede mülteci statüsü kazanırlar. Eğer mülteciler bu ülkelerde kötü şartlara maruz kalırlarsa, geleneksel yerleşim ülkeleri (özellikle Avrupa ve Kuzey Amerika’da) yeni mülteci kabulünde gittikçe daha isteksiz olsalar da, Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği bu mültecileri başka ülkelere yerleştirmenin yollarını arar” (Castles ve Miller, 2008:144-145).

Sığınmacılar ise “uluslararası sınırlar içinde koruma arayışında olan ancak mülteci statüleri henüz karara bağlanmamış kişiler” (Castles ve Miller, 2008:145) olarak tanımlanmaktadır. Çoğunlukla “Sığınmacılar, statülerinin belirlenme prosedürü ve karara bağlanması yıllar aldığından uzun süreli belirsizlik içinde beklerler” (Castles ve Miller, 2008:145). Bu durumda sığınmacı olarak bir ülkede yaşamının belli bir süresi yok gibidir ve statü belirsizliği sığınmacının, yaşama devam edebilmesi için gerekli koşul ve imkânlardan mahrum kalarak belirsiz ve güvencesiz bir biçimde yaşamsal yoksunluklarla mücadele dâhi edemeyeceği bir alan yaratır kendisine. Zira “bazı ülkelerde, sığınmacıların çalışmasına izin verilmez ve yetersiz sosyal yardımlarla yaşamlarını sürdürmeye çalışırlar” (Castles ve Miller, 2008:145-146).

3.5. KADINLARIN GÖÇÜ VEYA GÖÇÜN KADINLAŞMASI

Kadınlar daha iyi yaşam koşullarına kavuşmak, savaş ve çatışmalardan kaçmak için göç ediyorlar. Bu maksatla dünyanın az gelişmiş ya da gelişmekte olan bölgelerinde yaşayan kadınlar, gelişmiş ülkelere göç etmektedirler. Ayrıca gelişmiş ülkelerin “niteliksiz ve ucuz emeğe duydukları ihtiyaç da göçmen kadın emeğine olan talebi artırmaktadır” (Dedeoğlu ve Gökmen, 2011:11). Bunun yanı sıra kadınlar, savaş ve çatışma ortamlarında maruz kaldıkları şiddetten kaçarak da zorunlu göçün büyük bir parçası olmaktadır.

Göçler, uzun bir tarih boyunca neredeyse sadece erkeklerle anılmıştır. Erkekler çoğunlukla ucuz iş gücü olarak gittikleri ülkelerden, göç veren ülkede kalan ailelerine maddi sermaye aktarmışlardır. Kadınların çok az bir kısmı aile birleşmesi sebebiyle göçe sonradan ortaklık etmişlerdir. Ancak bu durum zamanla değişti ve “1960’lardan bu yana kadınlar emek göçünde merkezi bir rol üstlendiler” (Castles ve Miller 2008:13). Dolayısıyla göç, giderek daha çok kadınlaşmaya başladı. Zira “Cinsiyet farklılığı küresel göç tarihinde daima önemli bir yer tutmuştur ancak çağdaş göçlerde özellikle kadınların görünürlüğü artmıştır” (Castles ve Miller 2008:13). Elbette ataerkil düzenin cinsiyet temelli hiyerarşik yapısı ve göç olgusu birlikte düşünülünce kadınlar, sistemin dayattığı rollerin yanı sıra göçmen/mülteci olarak da çeşitli sorunlarla baş etmek zorunda bırakılmışlardır. Abadan-Unat da bu fikri destekler ve şöyle der:

“Genellikle bir ülkeden diğer bir ülkeye iş göçü akımı başladığında, buna kadınların katılımı ilk dönemlerde düşüktür. Bu akım daha sonraki aşamalarda bir yandan kadınların kendi istekleri, diğer yandan evlilik bağları nedeni ile artmaktadır. Ne var ki, kadınların göçü, her iki durumda kabul eden ülkenin uygulamakta olduğu göç politikası tarafından denetlenmektedir” (Abadan-Unat, 2002:147).

Kadınların, birçok göç merkezindeki rolü önemlidir. Kadınların çağdaş göçlerdeki görünürlüğünü Castles ve Miller (2008:12-13), çeşitli örneklerle desteklerler:

“Bugün, kadın işçiler, Cape Verdians’lıların İtalya’ya, Filipinlilerin Ortadoğu’ya, Taylandlıların Japonya’ya yaptıkları göç kadar farklı göç hareketlerinde çoğunluğu oluşturmaktadırlar. Bazı mülteci hareketlerinde, eski Yugoslavya’dan kaynaklananlar dâhil, belirli insan trafiği ağları olarak belirgin bir şekilde kadınlar çoğunluktadır.”

Bunun en önemli sebeplerinden biri, çoğunlukla sadece aile işletmelerinde yer alabilen kadınların, endüstrileşmeyle birlikte ekonomik hayata daha çok katılmaları sonucu endüstriyel faaliyetlerin daha yoğun olduğu bölgelere doğru bir akışın oluşmasıdır. Ayrıca bu modern endüstri bölgelerine yönelik göç hareketi, “ailenin parçalanması anlamına da gelmektedir.” Böylece “Kadınların fiziksel olarak toplumsal yaşamın dışında tutulmaları gittikçe azalmaktadır. Kadınlar toplumsal olay ve siyasal kararlardan daha geniş ölçüde etkilenmektedirler” (Abadan-Unat, 2002:151).

Göç, kadınların yaşamlarında büyük etkilere sahiptir. Bir defa göçle birlikte kadınların temas ettiği toplum değişmektedir. Kadınların bir kısmı geride ailelerini ve tüm sosyal ağlarını bırakabilmekteler veya aile ile yapılan göçlerde ailenin yapısında da çeşitli değişiklikler meydana gelebilmektedir:

“Göçmen aileler daha eşitlikçi olmakta, aile içi ilişkileri daha açık gelişmekte, çocukların başarılı ve bağımsız olmaları için daha fazla çaba sarf edilmektedir. Kadınlar ayrıca karar verme sürecinde daha etkin olmaktadır. Aynı zamanda istikrarsızlık ve boşanmalar da artmakta, ana-babanın çocukları üzerindeki otoriteleri azalmaktadır. Nihayet kültürel temaslar, kültür şoku, akültürasyon süreçleri de erkek ve kadınların değer yargılarını önemli biçimde etkilemektedir” (Abadan-Unat, 2002:152).

Göç sonucu kamusal alanla daha fazla ilişkilene fırsatı bulabilen kadınlar için bu durum birtakım özgürlükleri getirebiliyorken yeni sömürü şekilleriyle de tanıştırır çoğunlukla. Göç kadını özgürleştirir mi yoksa yapısal bir biçimde yeni sömürü ve şiddet biçimleri mi yaratır? sorusuna bir cevap olabilecek şekilde Abadan-Unat (2008:152), “kadının özgürleşme derecesini ölçmek amacı ile” “belli ölçekler” kullanılabileceğini ifade eder ve ölçekleri şu şekilde sıralar:

- a. Geniş aile ilişkilerinin çözülmesi,
- b. Çekirdek ile kalıplarının benimsenmesi,
- c. Aile yapısının parçalanması,
- d. Kadının, ücrete dayalı bir üretim sürecine katılması,
- e. Kitle iletişim araçlarından daha fazla etkilenilmesi,
- f. Dinsel faaliyetlerin azalması,
- g. Eğitim açısından kız ve erkek çocuklara eşit fırsatların tanınması gereğine inancın artması,
- h. Tüketime yönelik davranış ve normların benimsenmesi.

Abadan-Unat (2008:152), kadınlara dair “sözde özgürleşme” sürecinden bahsederek, bunu yukarıda saymış olduğu faktörlerin etkisiyle ortaya çıkan değişimlerle birlikte özellikle tüketime yönelik yoğun bir eğilimin ortaya çıkmasına bağlar. “Kadınların bireysel bir değerler skalası benimsemesi”nin “çocukluğunun erken yıllarında karşılaştığı toplumsallaşma süreci ile yakından ilgili” olduğunu

düşünen Abadan-Unat (2002:152), bu bağlamda “uluslararası kadın göçmen”lerin ilk kuşağına özel bir dikkatle eğilmek gerektiğini düşünür.

“Göç eden ailelerde görülen yüksek devingenlik ve ailenin parçalanması, erkeklerin kadınlarla birlikte karar oluşturmalarına neden olmaktadır. Ancak bu eğilim, genellikle kesin dönüşten sonra sona ermektedir” (Abadan-Unat, 2002:179). Ayrıca bilhassa kırsal bölgelerden göç eden ve geleneksel normlara bağlı yaşayan kadınlar, göç ettikleri yerlerde bir soyutlanma yaşayarak geleneksel normlara daha güçlü bir biçimde bir bağlılık gösterebilirler. Bu da kadınların özgürleşmesi önünde bir engel olarak durur. Kadınların mensubu oldukları emek piyasası da önemli bir etkidir. Ataerkinin özel alanla özdeşleştirdiği kadın, göç alan ülkede de çoğunlukla ev ve bakıcılık hizmetlerinde yer alır. Zira göç alan ülke ancak bu hizmetlerle kadının emek piyasasına girmesine imkân tanır. Birçok “kadın göçmen bu işleri daha iyi koşullara sahip bir iş için basamak gibi gör”se de “göçmenlerin çoğu bu sektörde ‘kapana kısılr’ ve bu iş, kadın göçmenlerin göç alan topluma ve emek piyasasına ‘madunca entegrasyon’una hizmet eden ‘köprü kurucu iş’ vazifesi görür” (Andall and Sarti, 2004:10’dan akt. Ihlamur-Öner, 2016:354).

Göçün kadınlaşması konusunda İtalya’yı “ilginç örneklerden biri” olarak gören Ihlamur-Öner (2016:364-365), şunları aktarır:

“İtalya’da kadın göçmenlerin akışı onu bir göç ülkesine dönüştüren süreçle eş zamanlıdır. Kadın göçmenlerin tam zamanlı olarak “kadın işi” olarak tanımlanan ev içi hizmetlerde çalışmak üzere 1970’li yıllarda İtalya’ya gelişi İtalya’da kadınların emek piyasasında katılımındaki artışla örtüşür. 80’li yıllarda ev içi hizmetlerde çalışan göçmenlerin akışı sürerken, aile birleşmesi aracılığıyla da birçok kadın göçmen İtalya’ya ulaşır. Kadın göçmenlerin İtalya’daki varlığının görünürlik kazanması ancak 90’lı yıllarda gerçekleşir. 902’li yıllarda Doğu Avrupa ülkelerinden ev içi hizmetlerinde ve özellikle bakıcılık hizmetlerinde çalışmak üzere kadın göçmen akışı başlar. 2002 yılındaki Bossi-Fini affıyla yasal statü elde eden 646,000 göçmenin neredeyse %50’si çoğunluğunu kadınların oluşturduğu göçmen bakıcılardır.”

İtalya örneğinde görüldüğü gibi göçün kadınlaşması ile ev içi hizmetlerin, göç alan ülkelerde göçmen kadınlara devredildiğini göstermektedir. Göç alan ülkelerdeki yerleşik kadınlar, ev ve çocuk bakımı gibi işleri yapmayarak kamusal alanla daha çok temas edebiliyorken göçmen kadınlar bu sektörde çoğunlukla ucuz iş gücü olarak sömürülmektedir. Ayrıca göçün kadınlaşması konusunda doğru bir analiz için “sınıf, etnik kimlik ve toplumsal cinsiyet arasındaki önemli bağlar dikkate alınmalıdır; çünkü göçmenin etnik kimliği ve cinsiyeti emek piyasasında işlerin dağılımında önemli bir rol oynar” (Ihlamur-Öner, 2016:365). Bu bağlamda gözden

kaçılmaması gereken önemli husus toplumsal cinsiyetin, “zorunlu göç alanının bir kısmına sıkıştırılabilecek bir konu değil, alanın tamamına dâhil olması gereken bir bakış açısı” (Akis, 2016:383) olduğu gerçeğidir. Zira yukarıda da değinildiği gibi özel alana dair ev ve bakıcılık hizmetleri kadın işi olarak görüldüğü için bu işler kadın göçmenlere verilir. Erkeklerin bu işlerde yer alması erkeklik normlarına uygun düşmeyeceğinden çoğunlukla erkek göçmenlerce tercih edilmez. Dedeoğlu ve Gökmen bu konuya şöyle katkıda bulunurlar:

“Göçmen kadınların ev içi hizmetlerde çalışmalarının bir diğer nedeni ise, kendi ülkelerinde elde ettikleri eğitim ve vasıfların göç edilen ülke tarafından tanınmamasıdır. Bu nedenle, göçmen kadınlar bir vasıfsızlaşma süreci geçirmektedir. Sahip oldukları eğitime ve vasıflara rağmen, göçmen kadınlar genellikle vasıfsız işçi gibi kabul görmekte ve kendi vasıflarının aşağısında işler yapmaktadırlar” (2011:24).

Toparlamak gerekirse; “yeniden üretici emeğin küresel düzeyde metalaşma süreci göçmen kadın emeğine duyulan ihtiyacı artırır ve göçmenleri düzensiz ulus-ötesi piyasanın ana öznelerinden biri haline getirir” (İhlamur-Öner, 2016:372).

Göç yazınında önemli bir tartışma konusu olan mültecilik ve göçmenlik kavramlarının hangi kadınlara denk geldiğine bakılmalı. Özgür Baklacioğlu (2017:21-22), mültecilik ve göçmenliğe dair yaygın kanılara eleştirel bir bakış açısı getirir. Bu anlamda iltica yazınındaki mülteci kavramının kullanımına ilişkin iki temel eğilimden bahseder ve mülteciliğin ilgili kurumca tasdiklenecek bir statü değil, zorunlu olarak göç eden her kadının doğal bir biçimde edindiği bir statü olduğunu düşünür.

“Bir kısım UNHCR veya ilgili iltica bürolarının yürüttükleri iltica prosedürünü tamamlamış ve 1951 Konvansiyonu mültecisi olduğu resmen onaylanmış, yani eline mülteci belgesi verilmiş kişilere mülteci demeyi tercih eder. Bu çevreler, mülteci kavramını 1951 Konvansiyonu’nun bireysel başvuru sisteminde uygulanan ve mülteci statüsüyle sınırlandırılan dar anlamıyla tanımlar. Bazı çalışmalar, mülteci kadın tanımının içerisine herhangi bir geçici, ikincil veya 1951 Konvansiyonu bağlamında edinilmiş koruma statüsü alan kadınları dâhil edip, herhangi bir statü başvurusu yap(a)mamış ama yerlerinden edilme sebebi dolayısıyla *bona fide* veya *prima facie* mülteci olan kadınları dışta bırakır” (Özgür Baklacioğlu, 2017:21-22).

Bu yaklaşıma göre mülteci olabilmek için gerekli koşulları sağlayıp başvuru yapılması ve başvurunun tasdik edilmesi gerekmektedir. Yani bu durumda ülkesinde yaşanan savaş, çatışma ve zulümden kaçan kadınlar mülteci sayılmıyor, daha doğrusu belli prosedürel işlemlerden sonra mülteciliğinin onaylanması gerekiyor. Aksi durumda yıllar boyunca statüsüz, güvencesiz olarak belirsizliklerle yüklü bir şekilde beklemek zorundalar. Bir başka iltica yazını da;

“1951 Sözleşmesi’nin 1. maddesinde yer alan tanımı ve Mülteci Statüsünü Belirlemede Kriter ve Prosedür İlkeleri ve El Kitabı’ndaki (Handbook anad Guidelines on Procedures and Criteria for Determining Refugee Status) mülteci statüsü ile ilgili düzenlemeleri esas alır ve ırk, din, milliyet, bir toplumsal gruba üyelik veya siyasi görüşünden dolayı zulüm, işkence, tutuklanma, kötü ve onur kırıcı muamele ile karşı karşıya kalacağı konusunda esaslı korkusu olan, bundan dolayı ülkesini terk eden ve geri dönemeyen kişilere ‘mülteci’ der” (Özgür Baklacioğlu, 2017:20-21-22).

Dolayısıyla yukarıdaki nedenlerden ötürü genel veya bireysel şiddet ve zulümden kaçan, ölüm veya işkence ve kötü muamele korkusuyla ülkesine geri dönemeyen veya geri dönmek istemeyen kadınlar mültecidirler (Özgür Baklacioğlu, 2017:22). Göçmen kadınlar, ülkelerine dönebilme seçeneğine sahipken mülteci kadınların böyle bir seçenekleri yoktur. İşin aslı bir kadının mülteci sayılması için bu durumun tasdiklenmesi gerekmez. İltica prosedürünce mültecilik “resmileştirilir.” Dolayısıyla “Hiç kimse iltica prosedürü onu mülteci olarak tanımladığı için mülteci olmaz” (Özgür Baklacioğlu, 2017:22). Şiddetten, zulümden kaçan ve ülkesine geri dönmek istemeyen bütün kadınlar mültecidir. “Birçok ülkede mülteci statüsü şu veya bu şekilde içişleri bakanlıklarına bağlı ulusal iltica bürolarının takdirine kaldığı için, sonuç itibariyle siyasi bir kararla ilgilidir” (Özgür Baklacioğlu, 2017:22).

Mülteci kadınların maruz kaldıkları cinsel şiddetle ilgili uluslararası düzeyde “ilk olarak, 1975’te Meksika’da yapılan Birinci Birleşmiş Milletler Kadınlar Üzerine Dünya Konferansı’nda (First United Nations World Conference on Women)” tartışılmaya başlanmıştır. Ardından “1980 yılındaki BMMYK, Kopenhag Kadınların On Yılı Üzerine Dünya Konferansı’nda ‘Bütün Dünya’da Mülteci Kadınların Durumu’ başlıklı bir metin sunumuyla gerçekleşmiştir” (Hajdukowski-Ahmed, Khanlou ve Moussa’dan akt. Akis, 2016:382). Ancak bu dönemde kadınlar çoğunlukla “kurban” ve “savunmaz” olarak tanımlanmıştır. Böylesi bir yaklaşım, göç yazınında kadın göçüne dair iki perspektiften biri olan liberal kadın göçü çalışmalarının, kadınların göç sürecindeki sorunlarına mağduriyet ve yoksulluk bağlamında yaklaşp, kadınları “mağdur”, “kurban” ve “savunmasız” olarak konumlandıran yaklaşımla paralellik gösterir. Kadınların göçe ilişkin yaşadıkları “mağduriyet”in giderilmesi için de kadınların “ekonomik olarak güçlendirilmesi ve insani yardımlarla kalkındırılması için gayret edilmesini önerir” (Özgür Baklacioğlu, 2017:26-27). Özgür Baklacioğlu, liberal yaklaşımın mülteci kadınlara ilişkin yaklaşımını şu sözlerle eleştirir:

“Mülteci kadınların ‘savunmasız ve mağdur’ olarak inşa edilmesi, onları bizzat eril şiddetin karşısında nesneleştirir ve hem cinsel şiddet hem de toplumsal cinsiyete dayalı şiddet biçimleriyle karşı karşıya bırakır. Mülteci kadınların karşı karşıya kaldıkları ve kaçınmadıkları başlıca şiddet, eril toplumsal yapılara sinmiş cinsiyetçi şiddetle iç içe geçmiş yapısal şiddettir. Hukuki şiddetin ve eril göç ve sınır politikalarının sonucu olan yapısal şiddet, mülteci kadınları mağdur olarak inşa eder, hiyerarşik cinsiyet ve sadaka ilişkileri içerisinde eril şiddete açık bırakır. Dolayısıyla cinsel ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddeti önlemenin başlıca yolu, öncelikle toplumsal cinsiyet duyarlı yasalar ve göç politikasıyla toplumsal cinsiyete dayalı şiddeti sona erdirmekten geçer” (2017:26-27).

Binder, kadınların deneyimlerinin zorunlu göç sürecinde birbirinden farklılık gösterdiğine işaret ederek kadınların tamamını “belli bir sosyal gruba mensup” görmenin, yani tüm kadınların aynı deneyimleri yaşadığını varsaymanın (cinsel şiddet vb.), onları “mağdur”, “kurban” veya “savunmasız” gibi sadece olumsuz sıfatlarla tanımlamaya devam etmek anlamına geldiğini düşünür (akt. Akis, 2016:386). Bu sebeple mülteci kadınların öznelliğinden hareketle iltica süreçleri değerlendirilmelidir.

Feminist yazarların birçoğu zorunlu göç bağlamında kadınların failliğine vurgu yaparlar. Nitekim “kadınların cinsel şiddete maruz bırakıldığı durumlarda dahi ‘pasif kurbanlar’ değil, kendilerinin ve ailelerinin hayatta kalmasını sağlayan aktif failler olduklarına dikkat çekmiştir” (Callamard ve Forbes Martin’den akt. Akis, 2016:386). Zorlu göç yollarında kadınlar, günlerce yürüyerek aç ve susuz bir şekilde kendilerini ve beraberindekileri yaşamda tutmak için mücadele ederler. Savaş ve zulümden kaçtıkları için çoğu zaman yanlarına hiçbir şey alamadan can havliyle kaçarlar. Bu sebeple göç yolları dayanılamayacak derecede çetindir. Dolayısıyla “mülteci kadınların eril şiddetten ve istismardan özgürleştirilmesi ve temel kadın haklarına erişiminin sağlanması” (Özgür Baklacioğlu, 2017:26) için öncelikle liberal yaklaşımın benimsediği ve kadını nesneleştiren “mağduriyet” vurgusu yerine kadınların öznelliklerine dikkat çekilmelidir. Evet, kadınlar ataerkil şiddetin savaş ve çatışma ortamlarında tezahür etmesi nedeniyle mağdur olurlar çünkü büyük zulümlere maruz kalırlar. Ancak kadınlar aynı zamanda bu zulme ve ataerkil şiddetin her türlüşüne de karşı yaşamsal roller üstlendikleri için faildirler. Vurgulanması gereken nokta da budur. Bu bağlamda, “Toplumsal cinsiyet analizi, kadın mültecilerin sınırlardaki varlıklarından çok, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin toplumsal rol ve deneyimler üzerindeki etkisine odaklanır” (Özgür Baklacioğlu, 2017:26). Feminist kuramın göç bağlamında uluslararası ilişkilere ilişkin yaklaşımı şu şekilde aktarılabilir:

“Feminist yaklaşım, uluslararası ilişkilerin güç, anarşi, egemenlik, ulusal güvenlik, rasyonel devlet gibi temel kavramlarını, devlet merkezli bakış açısını, uluslararası/ulusal, yüksek/alt politika ayrımlarını ve hiyerarşik yaklaşımını toplumsal cinsiyet bakış açısıyla yeniden ele aldı. Feminist yaklaşım özellikle kadının tanımını zorla dayatan, kadın bedenini kuşatan, konuşmasını kısıtlayan, yaşamını belirleyen ve ikincil kılan erkek egemen bakış açısının uluslararası ilişkiler alanındaki iktidarını sorguladı. Kadının biyolojik doğurganlığı üzerinden ‘kahSevda’ ve ‘oğlunu feda eden anne’; bedeni bağlamında ‘vatan’ ve ‘namus’; özel alandaki konumu bağlamında geleneksel ataerkil düzenin sürekliliğini sağlayan ‘sadık eş’, ülkeyi ve eşini temsil eden ‘diplomate’; gerektiğinde de bedenini ve “dışiliğini” kullanarak düşman ülkeyle ilgili gizli bilgilere ulaşmaya çalışan ‘askeri ajan’ olarak inşa edilmesi, feminist barış ve savaş araştırmalarının hedefinde oldu” (Özgür Baklacıoğlu, 2017:82).

Feminist yaklaşım, ataerkinin hiyerarşik yapısını hedef alan çalışmalarla kadının ikincilleştirildiği gerçeğini açığa çıkararak savaş ve barış hâllerinde kadına yönelen tüm şiddet türlerini deşifre etmiştir. Göç gibi sancılı bir mefhumda da bu perspektiften bakan feminizm kadınların bu süreçte maruz kaldıkları yapısal şiddete ve ayrımcı politikalara eğilmekle birlikte kadınların çaresiz ve savunmasız veya erkeğin korunmasına muhtaç mağdurlar olarak konumlandırılmalarına karşı çıkar. Kadının özneliğine ve öznelliğine yapılan vurgu ile “Feminist uluslararası ilişkiler yazını, uluslararası politikanın kenarında kıyısında kalan, görmezden gelinen kadınların söylediklerini ve dertlerini dinleyerek yöntem ve konularını geliştiriyor” (Özgür Baklacıoğlu, 2017:83). Böylesi bir yaklaşım ise, “sınırlar gibi devletlerin uçlarında yaşayan insanları araştırmak için güçlü bir yöntem ve vaka birikimi sunuyor” (Özgür Baklacıoğlu, 2017:83). Feminist yazının mülteci kadınların hikâyelerinin özgünlüğünü dikkate alan yaklaşımı, mülteci kadınları genelleştirmekten kurtarır. Aynı zulümden kaçıp aynı göç yollarını kullansalar dahi her kadının hikâyesi biriciktir.

Feminist yaklaşım, “Kişisel olan politiktir” söylemini uluslararası ilişkilere kazandırarak “uluslararası siyasetin sıradan kadınların gündelik yaşamında izlerini ifşa ederek, uluslararası politikanın birincil-ikincil politika hiyerarşisini yerer”ken “sınır kavramının da savaş, egemenlik, güç, güvenlik, beka gibi eril kavramlarla birlikte egemenliği zayıf/güçlü, kamusal/özel, rasyonel/irrasyonel, düzen/anarşi, güvenlik/tehdit dikotomileri bağlamında kutsanmasını eleştirir” (Özgür Baklacıoğlu, 2017:83). Eril hiyerarşik yaklaşımla ikincil konuma yerleştirilen kadın, zayıflığı ve özel alanı temsil ederken; güç, güvenlik kamusal alan ve egemenliğin temsiliyeti erkektedir. Yine bu yaklaşıma göre bir bütün olarak militarizm ve savaş erkeklerle özdeşir. Egemenlik daimi olarak erkekte olduğuna göre buna dair savaş da erkekler

arasındadır. Kadın savaşta ve erkeklerin iktidar mücadelelerinde yalnızca kurbandır. Erkek rasyoneldir kadın ise irrasyonel. Bu karşıtlıklarda zayıf kavramların tamamının kadınla özdeşleştirilmesi, yine eril tahakkümün sürdürülmesi çabasıdır.

“Egemen toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında sınırlar erkeklere atfedilen koruma ve güvenlik rolü ile yüksek politika alanına çıkarılırken, sınırların çevrelediği vatanda kadınların ‘namus’uyla özdeşleştirilen ‘anavatan savunması’ düşüncesi bağlamında kutsandı” (Özgür Baklacioğlu, 2017:84).

Ayrıca mülteci kadınların “sınıfsal ve etnik /dinsel/ulusal aidiyetlerine göre” daha çok “mağdur anneler” veya “refakatsiz kadınlar” olarak kategorize edilmeleri “çokeşli, geçici veya çocuk yaşta evlendirme yoluyla cinsel istismara konu olabil”melerine sebep olmaktadır (Özgür Baklacioğlu, 2017:84). Mülteci kadınların anneliklerinin ön plana çıkarılması ve kurban olarak resmedilmeleri erkek egemen söylemin bir neticesidir. Sınırlar aşıldıktan sonra da eril söylem ve tahakküm devam eder. Mülteci kadınlar, maruz kaldıkları şiddetle mücadele ederken aynı zamanda yaşamlarını sürdürebilmek için yaptıkları işlerde bir kez daha emeğin sömürüsü ile karşı karşıya kalırlar. Bu bağlamda Marksist feminist yaklaşımın analizleri önemlidir. Mülteci kadınların bedenlerine ve emeklerine yabancılaşması sürecine dikkat çekilmesi ataerkinin sömürüsüne de işaret eder. Kadının maruz kaldığı yapısal şiddet ve sömürüye bir de bu perspektiften bakılabilir:

“Marksist feminist yaklaşımların kadınların yabancılaşmasıyla ilgili çözümlemeleri, özellikle sınırlarda ve sonrasında karşı karşıya kaldıkları şiddet ve istismar ile bedenlerine, emeklerine ve birbirlerine yabancılaşan kadınları anlamak ve bu sömürü ve istismar ilişkilerini toplumsal kurumlar ve siyasal yapılarda geri sarmak açısından büyük önem taşır. Yine yapısal ve hukuki şiddet mekanizmalarının toplumsal cinsiyet odaklı çözümlemelerle yapı bozumuna uğratılması, eleştirel yaklaşımların erkek egemen düzene karşı özgürleşme mücadelesinde vurgulanır” (Özgür Baklacioğlu, 2017:86-87).

Postyapısal ve inşacı feminist yaklaşımlar da global güç ilişkilerine toplumsal cinsiyet kimliği bağlamında bakar. Onlara göre “fiziksel, metaforik ve sembolik” olan sınırlar “cinsiyetçi politika ve pratiklerin çizdikleri hatlar ve çerçeveledikleri mekânlar”dır. Postyapısal ve inşacı feministlere göre “toplumsal cinsiyet nasıl doğal ve verili olmayıp sosyal olarak inşa edilmiş ise, uluslararası ilişkiler disiplindeki katı kadın/erkek ayrımı da doğal olmayıp sürekli değişen, karmaşık bir sosyal inşa sürecinin ürettiği bir sosyal bilgidir” (Özgür Baklacioğlu, 2017:87). Kadının erkek şiddeti karşısında daimi bir mağdur olarak resmedilmesine karşı çıkarak “farklı toplumsal cinsiyet kimliklerinin şiddet ve çatışmaya yönelik

farklı bakışları yansıtır”abileceğini düşünürler. Yani “Farklı toplumsal cinsiyet kimlikleri olan erkekler şiddet karşıtı veya şiddet ve istismar mağduru olabildiği gibi, farklı toplumsal cinsiyet kimlikleri olan kadınlar da militan veya savaşçı olup şiddetin edilgen mağduru olmayabilirler” (Cockburn, 2001:18’den akt. Özgür Baklacioğlu, 2017:87). Bu yaklaşım savaşı sadece erkeklerle özdeşleştiren, kadına bu süreçte edilgen ve yalnızca mağdur rolleri atfeden eril söyleme meydan okur. Kadının küresel güç ilişkilerine dair konumunu güçlendirir ve faillik rolünü ön plana çıkarır. Dolayısıyla kadınlar, savaş ve göç süreçlerinde pasif bir duruşla özel alana hapsedilmiş ve eril şiddete boyun eğmek zorunda kalan, erkeğin korunmasına muhtaç nesneler değillerdir. Sjoberg (2015:31,34), “savaşların cinsiyeti olduğunu ve cinsiyet yapılarının en azından kısmen savaş ve çatışma dinamikleri üzerine inşa edildiğini” ve “kadınların savaş öykülerinde görünmez olmasının hem yanlış hem de normatif açıdan sorunsal olduğunu” savunur. Ona göre; “mesele, kadınların tarihsel ve çağdaş savaş anlatılarında yer almaması değil, resmedilen rollerinin savaşları yaşayış ve tecrübe ediş şekillerinin taraflı (ve genellikle yanlış) tasvirler olmasıdır” (Sjoberg, 2015:50-51).

Eril şiddet sınırlarda da devam eder ancak kadınlar buna direnmeye çalışırlar. Anzaldua 1987 yılında yayınladığı *Borderlands/La Frontera* kitabında toplumsal cinsiyeti şiirlerle anlatır ve “sınırı, sınırın bizzat kendisi tarafından inşa edilen, birinci ve üçüncü dünyanın çarpıştığı, acılarla ve kanla dolu fiziksel ve jeopolitik bir aidiyet mekânı, yani ‘üçüncü ülke’ olarak tanımlar” (Özgür Baklacioğlu, 2017:89). Bu tanımlaya göre sınırda devam eden bir acı vardır. Sınırları zulüm ve acının son bulması için aşmaya çalışan mülteci kadınlar sınırlarda yeni acılar ve çatışmalarla karşılaşırırlar. “Bu üçüncü ülkede ‘hayalet kadınlar’ arada bir yerde kalan bir yaşamın içerisinde kendilerine ait bir hayata doğru bir yol alırırlar” ve “uluslararası ve ulusal politikaların uçlarında toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf bağlamında değersizleştirme ve istismar ile karşı karşıya kalırırlar” (Özgür Baklacioğlu, 2017:89). Nitekim Nagel (2003:14)’e göre sınırlar “ırksal, etnik ve ulusal sınırların buluştuğu, etnisitenin cinsiyetleştirildiği, cinselliğin ırk, etnisite ve milliyetle bütünleştirildiği etnoseksüel sınır alanları”dır (akt. Özgür Baklacioğlu, 2017:90).

“Ataerkil yönetimlerin ve geleneklerin baskısı, savaş ve silahlı çatışmalar, kadınları aşırı boyutlarda yoksullaştırıp, korumasız ve kolayca değiş tokuş edilen metalar olarak marjinalleştirir. Sınır geçişleri ve sınırların işleyişi her kadına göre değişmekle birlikte,

cinsel şiddetin yaygınlaşması, hayatta kalma ve çocuklarla yaşlıları hayatta tutma sorumluluğu ile kadın ticareti ve istismarına dayalı gruplarla karşılaşmak, mülteci kadınların yüz yüze kaldıkları başlıca tehditlerdendir” (Özgür Baklacioğlu, 2017:100).

Kadınlar sınırları geçtikten sonra çoğunlukla hedef ülkeye varamazlar ve transit ülkelerde uzunca bir süre belirsizliklerle ve güvencesiz bir şekilde yaşarlar. Mültecilikleri politik bir yaklaşımla genellikle resmiyet kazanmadığı için askıda kalmış bir yaşamı sürdürme mücadelesi verirken emeklerinin sömürülmesine açık bir hâle getirilirler. Yoksullukla mücadele ederken etnik, dinsel ve sınıfsal baskı ile yapısal şiddetin harmanlandığı bir düzende çeşitli direniş şekilleri geliştirmeye çalışırlar. Bu süreç oldukça yıpratıcı ve zordur. Çokkatmanlı şiddet ve belirsizliklerle birlikte yoksulluk sarmalında mülteci kadınlar çoğu kez bireysel çabalarıyla yaşama tutunmaya çalışırlar. Elbette mülteci kadınların bireysel veya kolektif çabaları kıymetlidir. Ancak sorun, yalnızca bireysel veya kolektif olarak mülteci kadınların çabaları ile gerçekleşmeyecek denli yapısalıdır. Dolayısıyla;

“Göçlerin çıkış sebepleri ve koşulları ortadan kaldırılmadan, uluslararası sınırları istismarcı araçlar yoluyla veya tehlikeli çöl, deniz ve mayın tarlalarını ölümü pahasına geçmeye çalışan insanların sayısı artmaya devam edecek. Yeryüzüne örülen her beton duvarın altına onlarca, yüzlerce tünel kazılacak, göç devam edecek” (Özgür Baklacioğlu, 2017:139).

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ŞENGAL'DEN UĞURCA'YA: EZİDİ KADINLARIN HİKÂYELERİ

4.1. YÖNTEM

Bu çalışma, etnografik yöntemle gerçekleştirilen bir araştırmaya yaslanır. “Etnografi, bir topluluğu kendi gündelik akışı içinde, o akışa katılarak gözlemlemeyi, saha çalışmasının temel koşulu kabul eder” (Marcus ve Fisher, 1986, s. 18; Denzin ve Lincoln, 1994’ten akt. Ergül, 2013:5). Şubat 2017’de başlayıp Ağustos 2018’e kadar süren saha çalışmasında katılarak gözlem yapıldı; zira “katılarak gözlem yok ise, bir bakıma etnografi de yoktur” (Ergül, 2013:5). Yukarıda verilen tarihler arasında sürekli olarak sahada bulunmak mümkün olmasa da belli aralıklarla, farklı günlerde ve mevsimlerde orada bulunularak, kampta kalanlarla özellikle de kadınlarla vakit geçirildi. “Etnograftan beklenen, saha çalışması süresince içerden (*emic*) bir yaklaşım geliştirerek, belirli bir mesele çerçevesinde gündelik örüntüleri gözlemlemesi ve yorumlamasıdır” (Ergül, 2013:5). Böylesi bir gayeyle sahada bulunulup, kampta yaşayan kadınları anlama ve yaşantılarını betimleyerek yorumlama çabası içerisinde olundu. Bu maksatla, katılımcı gözlemin yanı sıra, odak grup görüşmeleri ve derinlemesine görüşmeler yapıldı. Toplamda yirmi iki kadın ile görüşmeler yapıldı. Odak grup ve derinlemesine mülakat şeklinde gerçekleşen görüşmelerin on dokuzunda ses kaydı yapıldı. Görüşmelerde yarı-yapılandırılmış teknik kullanıldı. Bu sayede önceden hazırlanan sorulara, görüşülen kişinin anlatımlarına bağlı olarak yeni sorular ilave edilebildi görüşme esnasında. Zira “mülteci kadınları araştırmak ve anlamak, hem eleştirel hem de toplumsal cinsiyete duyarlı nitel araştırma yöntemlerini zorunlu kılar” (Özgür Baklacioğlu, 2017:35).

Bütün görüşmeler ve sohbetler Kürtçe yapıldı. Aynı dili konuşmanın ayrıcalıkları sahada görülebildi. Öncelikle, bir tercümanın varlığı sahada zaten zor kurulan güven ilişkisini daha da zorlaştırabilirdi ve daha da önemlisi görüşülen

Şengalli kadınların acılarını, dertlerini, hayallerine dair heyecanlarını, özetle duygularını yeterince anlamak mümkün olmayabilirdi. Çünkü tercüme esnasında duyguların yitimi riski mevcuttur. Bunun dışında, görüşmeciler kadın oldukları için araştırmacı kimliğin yanı sıra kadın kimliğiyle de orada bulunmanın, güven ilişkisinin daha kolay kurulmasını sağlarken görüşmecilerin daha iyi anlaşıldıklarını düşünmeleri açısından önemli bir avantaj olduğu söylenebilir.

Görüşülen kadınların hikâyeleri çok benzer görünmelerine rağmen her birinin anlatım biçimi, mimikleri, ses tonu, anlatmaktaki isteklerinin yoğunluğu farklıydı. Dolayısıyla her birinin hikâyesinin özgünlüğünden bahsetmek de mümkün. Bu hususlara özellikle dikkat edildi görüşmeler esnasında.

Peki araştırmacının kendi hikâyesinden bağımsız mıdır yaptığı yorumlamalar? Değildir. Çünkü orada bizi bekleyen, çekip bulacağımız, bizden bağımsız bir bilgi yok. Araştırmacı bakıyor, görüyor, fark ediyor ve anlamaya çalışıyor. Bunları ise kendi algısıyla, birikimiyle yapıyor. Öyleyse araştırmacının kendi hikâyesinin de bu süreci etkilediğini söylemek yanlış olmaz. Bunun yanında orada, sahada, duran nesneler yok; yaşayan öznelere var ve onların araştırmacı üzerinde büyük tesiri var. Dolayısıyla etnografik çalışma yaparken saha ile aranızda çok fazla mesafe koyamıyorsunuz. Bunun sakıncaları var mı yoksa hakikaten bu iş böyle mi yapılır? Başka türlü yapmak pek mümkün değilmiş gibi görünüyor; nitekim eğer asıl mesele anlamaksa sahayı, o zaman sahanın tam da içinde olmak lazım gelir.

Sahada geçirilen uzun vakitler, odak grup görüşmeleri ve derinlemesine görüşmelerin yanı sıra doğal bir biçimde gelişen sohbetlere de vesile oldu. Bu sohbetlerin de çalışmaya önemli katkısı olduğu söylenebilir. Ceyhan'ın (2013:107) da dediği gibi:

“... Mekânın bir dili var. Oraya girdiğiniz zaman, biz o mekânın diline uygun bir dille konuşmaya başlıyoruz. ... Enformel sohbetler, espriler, hepsi size bir fikir veriyor. Etnografik çalışmada bir öykü var, bir süreliğine öyküye siz de dâhil oluyorsunuz. Sonra öyküyü kendi adınıza yazmaya başlıyorsunuz. Bir tür yolculuk hâli, derine bir yolculuk. Ama saha çalışması bitse de, öykü devam ediyor.”

Ezidi kadınların yaşadıkları acıları anlama gayretinin bir parçası olan bu çalışmada, Ezidi mülteci kadınların hikâyelerine odaklanılmıştır. Sharon Pickering’in de dediği gibi “kadına yönelik şiddetin kurumsal yapısını, işleyiş ve sürekliliğini anlamak için göç, sınır ve kadın çalışmalarında kadınların hikâyelerine bakmak bir zorunluluk haline gelmiştir” (akt. Özgür Baklacioğlu, 2017:37). Feminist yaklaşımla yapılan çalışmalarda kadınların yaşadıkları mağduriyetler ortaya konurken ataerkinin ısrarlı bir biçimde sürdürmeye çalıştığı kadını “doğası gereği hassas ve mağdur” gösterme uğraşı eleştirilir; kadınların tüm mağduriyetlerinin müsebbibinin ataerkil düzen olduğu gerçeğinden hareketle bu düzene kadınlarca direnildiği vurgulanır. Ancak Özgür Baklacioğlu feminist ve postpozitivist yaklaşımların analizlerde halen yeterince kullanılmadığını eleştirir ve konuyla ilgili şu tespitlerde bulunur:

“Bu bakış açılarının kullanılmamasında birçok farklı sebep vardır, ancak en fazla ileri sürülen gerekçe, bu yaklaşımların gerçekliği objektif analizlerle açıklamak yerine, sübjektif addettikleri gerçekleri açıklamaktan çok, kökenini deşip küçük parçalara ayırtmalarındır. Bilgi-iktidar ilişkilerini görünür kılan bu yaklaşım, genelde dışlanan, sansürlen, ötekileştirilen, marjinalleştirilen gerçeklikleri su yüzüne çıkarır. Bu bağlamda söz-edimi analizi, satırarası okuma, secere çıkarma, söylem, görsel ve hafıza analizi gibi analitik yöntemleri uluslararası ilişkiler disiplinine kazandıran postpozitivist yaklaşımlar, uluslararası politikada kadın ve göçmen gibi marjinalleştirilen ya da sınır ve egemenlik gibi tabulaştırılmış gerçekliklerin gölgelerini okuyup anlamada önem taşır” (Özgür Baklacioğlu, 2017:33).

Şiddet ve bunun sonucu olarak meydana gelen göçe, Ezidi kadınların deneyimleriyle bakan feminist bir yaklaşıma ihtiyaç var. Ferit Edgü (2009:13) şöyle der:

“Çünkü anlamak bir ortak dil gerektirir.
Ortak dil ise,
ortak yaşam / ortak bilgi / ortak birikim / ortak düş
kimi yerde, ortak düşünüş demektir.
Ortak değilse bile, yakın / benzer / gibi.”

Etik kaygılardan ötürü çalışma boyunca görüşülen mülteci kadınların gerçek isimleri kullanılmamıştır.

4.2. EZİDİ KADINLARIN ESKİ VE YENİ MEKÂNLARI: ŞENGAL VE UĞURCA

4.2.1. Şengal

Şengal, Irak ve Suriye sınırında bulunan ve Neclari olarak Musul'a bağlı olan bir bölgedir. Burası uzunca bir süre yalnızca Ezidilerin yaşadığı bir yer olsa da sonrasında bölgeye Müslümanların da yerleştirilmesi ile Ezidilerin ve Müslümanların bir arada yaşadığı bir yerleşim yeri olmuştur. Ezidilerin bir "kader"mişçesine yaşadıkları fermanlardan kaçmak ve korunmak için sığındıkları Şengal Dağı ise bölgenin en dikkat çekici yerlerindendir. Şengal Dağı'na araçla çıkmak neredeyse imkânsız olduğundan ve Ezidiler yüzyıllardır bu dağı yaya olarak çıkabildiklerinden kendilerini güvende hissedebildikleri yegâne yerdir denebilir. Bir nevi ferman denince akla gelen başlıca yerlerden biridir aynı zamanda. Zira Ezidiler için Şengal Dağı aynı zamanda kurtuluş demektir. *Çiyayê Şingalê* ya da diğer adıyla Sincar Dağı-Cebel Sincar, "Musul'un batısında yaklaşık elli mil mesafede step ortasında yükselmektedir. Batıdan doğuya doğru uzanan dar sıradağlardan oluşmaktadır. Bu sıradağların doğudaki uç kısmı hafiften kuzeye yönelmektedir. En yüksek tepesi, Çêl Mêra'dır ve 1460 m yüksekliğindedir" (Lescot:2014:121). Yine Lescot'un yalın betimlemesi ile devam edilecek olursa:

"Suriye topraklarında bulunan Xatûniye Gölünün kıyılarından itibaren, fazla yüksek olmayan ve bununla beraber engebeli bir dizi kayalık dağ kolu, Cebel'e yaklaştığımızı işaret eder. Sarp bir yokuş Ceriba dağ çemberinin tepesine (905 m) götürmektedir; Ceriba, Haseçe'den Beled Sincar'a uzanan dar bir yolun geçtiği delice akan Dere Şilo ile Sincar'dan kopmuş bulunmaktadır. Ceriba'nın karşısında dağ hemen hemen 1000 m'yi geçmektedir. Dağın tepesi yavaş yavaş yükselir (Serê Semmoke, 1365 m) ve aynı zamanda Çerse vadisine üstten bakan birkaç yüz metrelik genişliğe sahip olan platoyu oluşturmak için yayılır. Yumuşak bir yokuşla, en yüksek tepe olan Çêl Mêra'ya varılır; sonra Bahilef geçidine (650 m) doğru iner. Doğuda Sincar hızlı bir şekilde alçalır; ovanın tekdüzeliğinde hissettirmeden kaybolan bir dizi tepelerle son bulur" (Lescot, 2014:121-122).

Şengal'in arazi yapısı iletişimi zorlaştırmaktadır. Oradan sadece dar bir yol geçmektedir; maalesef bu yol hiç de kullanışlı değildir. Xatûniye Gölünden gelerek, kuzeyde Cebel Ceriba'dan uzanıp Drer Şilo'dan geçer ve dağın eteklerinden Beled Sincar'a varır. Başka yerlerde sadece yayaların kullanabilecekleri patikalar bulunmaktadır (Lescot, 2014:123).

Şengal Irak'ta tartışmalı bir bölge olagelmıştır. Nadia Murad'ın bahsini ettiği Şengal'e yönelik hâkimiyet tartışmalarına bakıldığında Ezidi olmayan birçok

siyasi grubun Şengal'e dair planları ve politik arzularının olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Ezidiler bundan şikâyetçi olmuşlardır. Zira çoğunlukla Ezidilerin iradeleri yok sayılarak yapılan girişimler mevcudiyetinden söz etmek mümkündür. Murad bundan duyulan rahatsızlığı şöyle dile getirir:

“Birçok kişi KDP’nin partiyi desteklemeleri ve Ezidilerin Kürt, Sincar’ın da Kürdistan’ın bir parçası olduğunu söylemeleri için baskı yaptığından gizli gizli şikâyet ediyordu. Iraklı politikacılar bizi görmezden geliyor, Saddam bizi Arap olduğumuzu söylemeye zorluyordu; sanki hepimiz kimliklerimizden vazgeçmekle tehdit edilebilirdik ve bunu yaptığımızda asla isyan etmeyecektik.”

Murad’ın bu ifadeleri Ezidilere yüzyıllardır dayatılan asimilasyonu özetlemektedir. Gerek dini gerekse etnik kimliklerinden ve kültürlerinden vazgeçirmek için her türlü yönteme başvurulmuştur. Öyle ki daha evvel de bahsedildiği gibi bu gayeyle defalarca katliamlara maruz kalmışlardır. İşte Şengal bu noktada en önemli yerlerden biridir. Nitekim her ne kadar Ezidiler dağınık bir coğrafyada yaşamakta olsalar da Şengal’in Ezidilerin kalbi olduğunu söylemek mümkündür. Dayatılan Kürt kimliği, Arap kimliği ve Müslüman kimliğini Ezidiler çoğunlukla kabul etmeyip bu dayatmalara direnmişlerdir.

Murad, Ezidilerin Şengal’de yaşamaya devam etmelerinin bile “bir bakıma başkaldırmak demek” (Murad, 2019:34) olduğunu düşünür. Ancak Saddam Hüseyin döneminde zor kullanılarak 1975’ten itibaren micemma adı verilen toplu-köyler kurulmuştur. Kürtler ve Ezidilerin de içinde olduğu çeşitli azınlık gruplar daha rahat kontrol edilmek amacıyla tuğladan yapılmış evlere nakil edilmiştir. Murad’ın aktardığına göre “halk bu sefere Kuzey’in ‘Araplaştırılması’ diyordu” (Murad, 2019:34). Zira o tarihten itibaren Ezidiler yeni ve çoğunluğu büyük olan köylerinde Arap komşularıyla yaşamaya başlamışlardır. 1975’ten önce daha çok Şengal Dağı’nın kuzey tarafına yerleşmiş olan ve herhangi bir durumda dağa kaçabilme olanağına sahip olan Ezidiler yeni yerleşim planı ile bu olanaklarını kısmen kaybetmişlerdir. Çünkü her ne kadar Arap ve Kürt komşuları ile kirvelige varan ilişkiler geliştirmiş olsalar da kendilerini eskisi kadar güvende hissetmemişlerdir. Ayrıca belirtildiği gibi bu toplu-köylerde Ezidiler artık kolaylıkla kontrol edilir hale gelmişlerdir. Sonuç itibarıyla Ezidilerin IŞİD saldırıları başladığı zamana kadarki yerleşimleri şu şekildeydi:

“Şengal’deki Ezidiler 1975 yılından itibaren kurulan 15 toplu-köyde (micemmada), Şengal kent merkezinde ve daha önce yasaklanan ama Saddam sonrası yeniden yerleşime açılan bazı eski köylerde yaşamaktadır. Bunların içinde Ezidi yerleşimi olan

iki micemna, köy değil nahiye statüsünde olup Neclari olarak Şengal'e değil, yine Şengal gibi kaza statüsünde olan Rabia ve Baac şehirlerine bağlıdır. Kuzey bölgesinde bulunan ve bahçe tarımının yapıldığı, Ezidilerin mevsimlik işçi olarak çalışmaya gittiği Rabia kazasına bağlı olan Sinun nahiyesidir. Arapların çoğunlukta olduğu Rabia kenti Irak-Suriye sınırındadır ve Suriye'nin Rojava bölgesi ile Irak'ın Kürt bölgesine geçiş açısından oldukça stratejik bir konumda bulunmaktadır. Nahiye statüsünde olan diğer Ezidi yerleşimi Tilizêr toplu-köyü, Şengal'in güney (kıble) bölgesinde yer almaktadır. Arap yerleşimlerinin sınırında bulunan Tilizêr nahiyesi, yine bir Arap kenti olan Baac kazasına bağlıdır. Her iki nahiyenin de Şengal kazasına değil de diğer kazalara bağlanması Ezidiler tarafından Araplaştırma politikasının bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Bu politikanın uygulanmasının Şengal kent merkezinin nüfus dengesini değişikliğe uğrattığı ve soykırım öncesinde kent nüfusunun çoğunluğunun Araplardan oluştuğu vurgulanmaktadır" (Dinç, 2017:103-104).

Köylerin konumları, Ezdilerin tek kaçış yolu olan Şengal Dağı'na hangi köyün ne kadar mesafede olduğu, dağa giden yolda Arap ve Kürt Müslüman komşularının olup olmaması açısından oldukça önemli. Örnek verilecek olursa; "İŞİD'in ilk saldırdığı Siba Şex Xidir ve Girzerik köyleri Şengal'in güneyindeki en uç köylerdir ve bu köyler Arap yerleşimlerle çevrilidir. Aynı şekilde kuzeyde yer alan köyler içerisinde doğu yakasında en uçta yer alan Herdan köyü en büyük toplu kıyımın yaşandığı köylerden biridir" (Dinç, 2017:104).

Lescot, Şengal Dağı için "Yüzyıllarca orada oynanan dramayı düşünürsek, bunca çatışmaya şahit olmuş ve başka saldırılara maruz kalmaya hazır olan bu dağ kadar insanı duygulandıran çok az manzara vardır yeryüzünde" (2014:123) dediğinde henüz Şengal'in tanıklık edeceği ve belki de yüzyıllardır Ezidilerin maruz kaldığı en korkunç katliam ve kadın kıyımı yaşanmamıştı henüz.

4.2.2. Uğurca

Çalışmanın sahası, Batman'ın Beşiri ilçesine bağlı Uğurca köyündeki Ezidi kampıdır. Uğurca, genellikle Ezidi köyü olarak anılsa da yerleşik üç Müslüman, dört de Ezidi ailenin bir arada yaşadıkları bir yerleşim yeridir. Ezidiler açısından "birlikte yaşama"nın zorlukları burada da mevcut olduğu söylenebilir. Uzunca bir zamandır bu köyde bir arada yaşıyorlar ancak yine de dillendirdikleri sorunlar var. Köyde yaşayan Ezidilerden Melek, bu konudaki sıkıntılarını şöyle dile getiriyor:

"Köydeki Müslüman kadınlar tarafından dışlanıyorum. Yapmacık olarak yaklaşıyorlar. Bir Ezidi kadın olarak daha fazla zorlukla karşılaşıyorum. Senin arkadaşlığını sevmiyoruz, diyorlar. Hep sahte ilişkiler var. Bize gelip yerler içerler, sırtlarını döndüklerinde de konuşurlar. Ezidilerin yemeği haramdır, onların yemeğini yiyen günaha girmiştir filan derler. İkiyüzlü davranıyorlar. Baskı yapıyorlar bize. Bize gelip giden var. Her geldiğinde, bir Müslüman olarak Ezidileri Müslümanlığa davet etmek boynumun borcudur, der. Ya da şöyle şeyler duyuyoruz: " Ne yazık ki Ezidisiniz."

Kadınlar da genelde, “*Ê girtî nur dibare, ê vekirî gu dibare.*” (kapalıdan nur, açık olandan b... yağar.) sözünü söylüyorlar bizi kastederek” (Melek, 08.04.2017).¹²

Ezidilerin ve Müslümanların “kavgasız gürültüsüz” Uğurca’da birlikte yaşamaya çalıştıkları söylenebilir. Melek’in anlatımlarından ve gözlemlerden de yola çıkılarak denebilir ki Uğurca’da gündelik hayata bakıldığında Ezidiler ve Müslümanlar arasında her şey olağan akışı içinde; ancak Ezidiliğe dair geçmişten günümüze taşınan, kimi Müslümanlarca da kabul gören birtakım önyargılar ve yanlış bilgiler Uğurca’da da muhafaza edilmektedir. Bu da Ezidileri, söylemlerle yaralamaya kadar varan durumlar yaratmaktadır. Sahanın bu yönü, IŞİD saldırıları sonucu Uğurca’ya yerleştirilen Şengalli Ezidiler açısından bakıldığında da önemlidir. Yerleştirildikleri mekânın mevcut hikâyesi onların yeni hikâyelerini etkileme potansiyeli taşıyor.

Uğurca, her ne kadar Ağustos 2014 itibariyle göç almış olsa da esasında göç veren bir köy. Bir vakitler kalabalık bir Ezidi nüfusun yaşadığı bir yer iken yıllar içinde Almanya’ya göç edenlerle günümüzde yalnızca dört Ezidi üç de Müslüman ailenin ikamet ettiği bir yer hâline gelmiştir. Köyde geniş tarım arazilerinin varlığı, tarımın başlıca geçim kaynağı olduğunu göstermektedir.

Köyün bir tarafında kasaba ile köyü bağlayan yol, diğer iki tarafında da geniş araziler mevcut. Köyün muhtarı Erhan Bey, civardaki bütün arazilerin bir zamanlar buralarda yaşayan Ezidilere ait olduğunu, Avrupa’ya göç etmek zorunda kaldıkları için artık Müslümanların eline geçtiğini söylüyor. Yer yer küçük tepelerin yükseldiği, gözünüzün alabildiğine geniş araziler bunlar. Uğurca sakinleri çoğunlukla tarımla ilgileniyorlar.

4.3. IŞİD ŞİDDETİ VE ŞENGAL’DEN KAÇIŞ

4.3.1. Bir Soykırım Olarak IŞİD Şiddeti

IŞİD 3 Ağustos 2014’te Şengal’e saldırdı. Bu saldırı, kimi Ezidilerce 73. kimilerince de 74. fermandır. Kaçınıcı ferman olduğu önemli ama daha da önemlisi

¹² Görüşmeler yalnızca Ezidi kadınlarla yapıldığı için köydeki Müslüman kadınların bu konudaki fikirleri bilinmiyor. Ancak Ezidiliğin anlatıldığı ilk bölümde, Ezidilerin çeşitli Müslüman grupların şiddetine ve dışlayıcı muamelelerine maruz kaldıkları anlatıldı. Buradan hareketle Müslüman ve Ezidilerin bir arada yaşama koşullarını zorlaştıran kimi yargıların henüz kırılmadığını söylemek mümkün. Elbette Uğurca’da Ezidilerin Müslümanların şiddetine maruz kaldıklarını söylemek de doğru olmaz.

bu son fermanın yıkımlarıdır. IŞİD Şengal'i talan etmek için, Şengallileri kıyımdan geçirmek için saldırdı. Bunun bir soykırım olduğunu söyleyebilmek için birçok sebep mevcut.

Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nun 1948 tarihli "Soykırımın Önlenmesi ve Cezalandırılmasına Dair Sözleşme"sindeki tanıma bakıldığında IŞİD'in Şengal'de soykırım suçu işlediği söylenebilir:

"Madde 2. Bu sözleşme bakımından, ulusal, etnik, ırksal veya dinsel bir grubu kısmen veya tamamen ortadan kaldırmak amacıyla işlenen aşağıdaki fiillerden herhangi biri soykırım suçunu oluşturur:

- a. Gruba mensup olanların öldürülmesi,
- b. Grubun mensuplarına ciddi surette bedensel veya zihinsel zarar verilmesi,
- c. Grubun bütünüyle veya kısmen, fiziksel varlığını ortadan kaldıracağı hesaplanarak yaşam şartlarını değiştirmek,
- d. Grubun içinde doğumları engellemek amacıyla tedbirler almak,
- e. Gruba mensup çocukları zorla başka bir gruba nakletmek" (Doğru, 1998:250'den akt. Töner Şen 2010:65).

IŞİD, Şengal'de Ezidileri öldürmüştü; Ezidi kadınları kaçırmış, onlara tecavüz etmiş ve köle pazarları kurup onları defalarca satmıştır; çocukları da katliamlarında kullanmak üzere alıkoymuştur. Yani IŞİD bir değil birden fazla fiili işleyerek yaşadığımız yüzyılın korkunç soykırımlarından birini gerçekleştirdiği ve gerçekleştirmeye devam ettiği söylenebilir. Nitekim IŞİD'in elinde sayısı tam olarak bilinemesi de halen Ezidi kadınlar ve çocuklar bulunmaktadır.

IŞİD'in Ezidilere yönelik uyguladığı şiddeti soykırım olarak tanıyan ilk olarak Avrupa Parlamentosu oldu. 04 Şubat 2016'da alınan kararla birlikte parlamenterlerce, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ne (BMGK) bu şiddeti soykırım olarak tanıması çağrısı yapıldı.¹³

Birleşmiş Milletler (BM) İnsan Hakları Konseyi'ne bağlı olarak Suriye ve Irak'ta IŞİD'in eylemlerine ilişkin incelemeler yapan araştırma komisyonu da Haziran 2016'da raporunu açıklayarak IŞİD'in Ezidilere yönelik soykırım uyguladığını ve uygulamaya devam ettiğini ifade etti. Rapor aralarında "IŞİD'den kaçanlar, dini liderler, sağlık personelleri, avukatlar, kaçakçılar, aktivistler ve gazeteciler olmak üzere toplam 45 kişiyle görüşülerek" hazırlandı. "Raporda, 400 bin Ezidi'nin öldürüldüğü, köleleştirildiği veya diğer suçlara maruz bırakılarak yok edilmeye çalışıldığı kaydedildi." Ayrıca "BM Güvenlik Konseyi'ne IŞİD'in Ezidilere

¹³ İlke Haber. (2016). Avrupa Parlamentosu'dan Ezidi Soykırımı'nı tanıma kararı, <https://ilkehaber.com/haber/avrupa-parlamentosudan-ezidi-soykirimini-tanima-karari-36138.htm> (21 Nisan 2019).

uyguladığı soykırımı tanınması ve Ezidilerin kurtarılması için harekete geçmesi çağrısında da bulunan” komisyon başkanı Pinheiro, “insanlığa karşı işlenen bu suçların Uluslararası Ceza Mahkemesi’ne de taşınması gerektiğini vurguladı.”¹⁴ Ermenistan Parlamentosu da 15.01.2018 tarihinde 91 evet ve 1 çekimser oyla, IŞİD tarafından Ezidilere karşı işlenen suçları soykırım olarak niteleyen tasarıyı kabul etti.¹⁵

4.3.2. Ezidi Kadınların IŞİD Şiddetine İlk Tepkileri

IŞİD, 3 Ağustos 2014’te Şengal’e saldırana kadar Şengal Bölgesel Kürt Yönetimi’ne bağlı peşmergelerce korunuyordu. Nitekim Barzani yönetimi Şengal’de yaşayan Ezidilerin Kürt olduklarını ve dolayısıyla Bölgesel Kürt Yönetimi’ne bağlı birliklerce korunması gerektiğini düşünüyordu. Ancak IŞİD Şengal’e saldırmaya başlayınca silahlarını da yanlarına alarak Ezidilere haber vermeden, onları uyarmadan dahi oradan ayrıldılar. Ezidiler korunmasız bir şekilde kaderlerine terk edildi. Çok azının ellerinde basit silahlar vardı ve bu silahlarla ancak bir yere kadar IŞİD saldırılarına direnebildiler.

IŞİD’in varlığından haberdar olan ve yaptıkları zulümleri medyadan takip eden Ezidiler korku içindeydi. Ancak başlarına bu kadarının geleceğini tahmin etmemişlerdi. Yaşlıların tanıklık ettikleri fermanlar vardı; gençler ve çocuklar ise bir masal gibi dinlemişlerdi cemaatlerinin yaşadıkları zulümleri. Uğurca kampındaki bütün Ezidi kadınların dediği gibi “bu ferman başka ferman.”

IŞİD bütün köylere eş zamanlı girmede. Birbirini takip eden günlerde girmiş olsa da bazı Ezidi köyleri, IŞİD’in daha erken girdiği köylerden saldırı haberini alıp kısmen de olsa kaçabildiler. Kimileri de kaçmak yerine IŞİD’e direndiler. Komşu Ezidi köylerine IŞİD’in saldırdığını öğrenen Emine yaşadıklarını anlatıyor:

“Gece saldırı haberlerini aldık. Evde çocuklarımla birlikteydim. Yapabileceğimiz bir şey yoktu. Nereye kaçacaktık. Sabah altıda ekmek yapayım dedim. Hamurum ekşiyecikti. Tandırı yaktım. Toprak tandırı yaktım. İki ekmek yaptım. Biri geldi; kaçın buradan saldırıyorlar, dedi. Ekmeğimizi bıraktık, sürümüzü bıraktık, sürüyü bahçede

¹⁴ Kurdî Bianet. (2016). BM: IŞİD Ezidilere Soykırım Yaptı, <https://bianet.org/biamag/dunya/175920-bm-isid-ezidilere-soykirim-yapti> (21 Nisan 2019).

¹⁵ Agos. (2018). Ermenistan Ezidi soykırımını tanıdı, www.agos.tr/tr/yazi/20058/ermenistan-ezidi-soykirimini-tanidi (21 Nisan 2019).

bıraktım, arabayı da. Nasıl koştuğumuzu bile bilmiyorduk. Ayaklarımız birbirine dolanıyordu. Çocuklarımızı bıraktık, yaşlılarımızı bıraktık; ağlıyordum da durmadan, kardeşim, annem onların elinde kaldılar diye. Çok şükür onlar da kurtuldu. Valla çok çektik biz ama ne yapalım” (08.04.2017).

Emine ve ailesi geride sıcak tandırı ve hamurlarını, evlerini, eşyalarını bırakıp yaya olarak kaçtılar köylerinden. Geride bıraktıkları yalnızca bunlar değildi. Akrabalarını, komşularını, sevdiklerini de bıraktılar geride. Emine orta yaşlarda bir kadın. Ondan daha yaşlı olan Hatice, o günü hatırlayarak “Valla yirmi gün olmuştu ben yürümeyeli. Ayaklarım tutmuyordu.” derken; Hazal bu durumdan mucizevi bir olaymışçasına bahsederek, “Allah izin verdi de normalde o kadar yürüyemeyecek olan insanlar günlerce yürüdüler ve kurtuldular.” diyor. Hatice, saldırı gününe geri dönüyor ve yaşadıklarını anlatıyor:

“Saat üçte bize saldırdılar. İki buçuk gibi de Girzerik’e saldırdılar. Uyandık baktık onların sesi. Bir tepe vardı, o tepeden bize saldırdılar. Biz yirmi kişi bir evde saklanıyorduk. IŞİD’in saldıracağını duymuştuk bir ay öncesinden. Ama çok endişelenmemiştik. Bir saat çatışıp giderler sanıyorduk. Nerden bilelim böyle yapacaklarını? Bayramdı diye evli kızlarımız da bize gelmişlerdi.¹⁶ Dedim ki erkeklere, kaçalım; kızlarımızı da kurtaralım. Yok dediler biz nasıl kaçırız yakışmaz bize. Hamurum vardı ekmek yaptım ben de. Kaçarken yanımıza alalım diye. Ailece kaçtık sabah sekizde. Arabasıyla kaçanların hepsi yakalandı. Bir tanesi bile kurtulamadı. Biz kaçabildik. Yolda giderken onlarca erkek cesedi gördük. Kızım beni uyardı tam oralardan geçerken eğil eğil diye” (08.04.2017).

Hatice’nin bahsini ettiği Girzerik Köyü, IŞİD’in saldırdığı ilk Ezidi köyüdür. Bu köye havan topları ile saldırdılar ilk olarak. Hatice’in de dediği gibi yarım saat sonra da onların köyüne yani Siba Şêx Xidir’a saldırı başlar. Köyün erkekleri saldırı başladığında bir süre direnirler ve IŞİD’e ellerindeki silahlarla karşılık verirler. Ancak birkaç saat sonra yani sabah saatlerinde BKY’ye bağlı, sınır güvenliğinden sorumlu peşmergeler silahlarını da alıp uzaklaşırlar oradan. Ayla, IŞİD saldırısı karşısında direndiklerini ama silahlarının yetersiz olması sebebiyle kaçmak zorunda kaldıklarını şöyle aktarır: “Sabah üçte IŞİD köyümüze saldırdı. Saatlerce üzerimize bomba yağdırdı. Bizimkiler de savaştı onlarla. Ama mermileri bitince biz kaçtık” (Ayla, 08.04.2017). Aysel, IŞİD şiddetine maruz kaldıkları günü şöyle anlatıyor:

“Allah’ın adıyla köyümüzde savaş oldu, biz Şengal’deydik, başımıza geldi. Abim dedi ki bizim köyümüze de girerler, kaçalım dedi. Evimizden hiçbir şey kurtaramadık, hiçbir

¹⁶ IŞİD saldırılarının başladığı 3 Ağustos günü aynı zamanda Ezidilerin kutladıkları bir bayramın da tarihidir.

şeyimizi... Sadece kendimizi kurtarabildik. Abim ferman eyledi, dedi çabuk olalım, çocuklarımızı kurtaralım dedi. ... Valla bu gördüğün çocuğum dört yaşında şimdi, o zaman bir buçuk yaşındaydı. Elinden tuttuğum gibi kaçtık köyden. Aşağıya doğru yürümeye başladık. Arabalar durdu önümüzde. Elllerinde silahlar, cinayet işleyeceklerdi. Hepimiz bir yerlere kaçıştık. Biz aşağıya doğru indiğimiz gibi Şengal'den patlama sesleri geldi. Dediler Şengal'de ölüm var. Valla biz geldik. Babamlar dağa kaçmışlardı. Bizim de öldüğümüzü düşünmüşlerdi. Abim telefon açtı onlara, bizi kurtardığını söyledi, yüreklerine su serpildi. Biz de dağa tırmandık.” (28.04.2017).

Aysel, kendisinin doğrudan herhangi bir IŞİD’li ile karşılaşmadığını ama kız kardeşi ve ailesinin onları gördüğünü söylüyor ve devam ediyor:

“Onlar bizden önce ayrılmışlardı. Bizden önce çıkanlar karşılaşmışlardı onlarla. Yolda öldürülen insanların bedenleri vardı. Biz daha geç çıktığımız için ve gece de olduğundan görmedik. Komşularımız yakalandılar onlara. Biz köyden ayrıldıktan yaklaşık on beş yirmi dakika sonra komşularımız da çıkmışlar, hepsini yakalamışlar. Komşumuzun karısı ve altı çocuğundan dördünü alıkoydular. Bir oğlu ile üç kızını. Diğerleri ise kurtuldu. ... İşte bir aile yirmi kişiden fazlaydı ve kızları da komşulardı. Hepsini aldılar. Köyümüzün adı Girzerik idi. Girzerik Araplara yakın bir köydü. Şengal’e yirmi kilometre uzaklıktaydı. Köyümüzde Müslümanlar vardı ama komşumuz değillerdi. Yüz elli ev Müslümandı. İç içe değildik ama. Onlar köyün bir tarafındaydı biz bir tarafında. ¹⁷Bize saldırdıklarında... Onlar da onların arkadaşlarıydı zaten. Çoğu onların tarafındaydı, onları destekliyorlardı. Bir gece sabaha kadar fişekleri bitene kadar yağdırdılar insanların üstüne, hiçbiri de ses çıkarmadı. Hiç kimse gelmedi yardıma. Irak hükümetinden de kimse gelmedi. ... Bizim silahlarımız vardı ama küçük hafif silahlardı. Onların kullandığı ağır silahlardı. Bixileri doçkaları kaleşnikofları vardı. Altı yedi saat saldırı çatışma oldu gün doğana kadar. Biz kaçmasaydık bizi de öldüreceklerdi. Kaçmayanların hepsini öldürdüler. Erkekleri öldürdüler, çocukları ve kadınları da aldılar. Kaçmayan erkeklerle birlikte bazı kadınlar da kaçmayız diyorlardı, onları da öldürüyorlardı. Yaşlı kadınları öldürdüler, genç olanları ise götürdüler. Köyümüzde kalanlar onlara direndi ve çatıştılar. Erkekler onlarla çatışırken çocuklar ve kadınlar da kaçmaya çalıştılar. Ama iki aile yakalandı bizim köyden. Sivilleri öldüreceklerini düşünmemişti birçok kişi. Bilselerdi onlarla çatışarlardı, direnirlerdi. Gerçi bizim köyde kalanlar çatıştılar onlarla yine de erkeklerle birlikte çok sayıda kadın da öldürüldü, çoğu da götürüldü. Yaklaşık elli kadın ve erkek öldürüldü bizim köyden. Gece ikide başladı çatışma sabah sekize kadar sürdü. Biz sabah sekizde ayrıldık köyden. Köyümüz 1973’te Saddam Hüseyin hükümeti tarafından köyümüz dağıtıldı. O tarihten önce köyümüz 720 haneden oluşuyordu. Köyümüz diğer köyler gibi değil büyük bizimki. Saddam Hüseyin hükümeti elimizdeki silahları toplattı o zaman” (28.04.2017).

Armağan ve ailesinin hikâyesi diğerlerininkinden biraz daha farklı. Çünkü onlar IŞİD tarafından alıkonulup kaçmayı başarabilenlerden. Saldırının başladığı 3 Ağustos gününü ve sonrasında nasıl kaçabildiklerini şöyle anlatıyor Armağan:

“Şengal’e ilk saldırdıkları gün bizi aldılar. Bütün erkekleri götürdüler. Kadınları da almak istediler. Arap bir komşumuz vardı. IŞİD’lilerin arkadaşı değildi ama o da Arap’tı. Vicdanlı biriydi. Komşumuzdu. Biz yirmi bir kişi yani bütün aile alındık. IŞİD hepimizi alıkoydu. Hepimiz bir arada da değildik. Üç gruba ayrılmıştık ama hepimizi aldılar. Şengal’de evimize girdiklerinde kocam, komşumuz ve karısı bir evde saklanıyorduk. Üç onlardan üç de bizim aileden altı erkeğin ellerini bağladılar öldürmek

¹⁷ “IŞİD size saldırdığında, onlar nasıl tepki verdiler?” sorusuna cevap vermeden biraz duraklıyor ve yüzüne acı bir ifade oturuyor.

için. Arap komşumuz IŞİD'lilere dedi ki bu aileyi öldürmenize izin veremem. Bunlar gariban bir aile, Barzani'ye de bağlı değiller dedi onlara. İkna etti IŞİD'lileri. Tamam dediler öldürmeyeceğiz, camiye götüreceğiz. Götürüp Müslümanlaştıracaklardı. Erkekleri götürdüler. Akşama kadar o camii Ezidilerle doldu. Otuz erkeği o gece bıraktılar. Komşumuz bizi götürmelerine izin vermedi. Gelinim de bunun kadardı¹⁸, komşumuzun kızı da bunun kadardı. Biz yirmi beş kişiydik bizim aileden. Onların ailesinden bir kişi bile kurtulamadı. Hepsini götürdüler. Tabii o otuz kişiyi de öldürmüşler, kandırmışlar onları. Siz Şengal'e gidin orda helikopter sizi alır demişler. Camiye topladıkları yüzlerce insanı öldürdüler. Müslümanları serbest bıraktılar. Biz de o komşumuz sayesinde onlarla birlikteydik. Bizi Şengal'in yakınlarındaki bir köye götürdüler. Oradakiler bize sahip çıkmadı. Bir bardak su bile veren olmadı. Susuzluktan ölüyorduk. Bizi o köydeki bir okula koydular. Oradaki Müslümanlar Şengal'den Suriye'ye kaçtılar. Biz günlerce susuz bir şekilde o okulda tutulduk. Ezidilerden de sadece yaşlılar kaldı. Biz de kaçtık okuldan. Köy hem Ezidilerin hem Müslümanların kaldığı bir köydü. Yolda üç kişi gördük. Bir kadın, kocası... Kadın felçliydi. Adamın ise yaşı yüz on beş vardı. Çok yaşlıydı. Evinize girebilir miyiz, dedik. Almadılar. Ezidilerdi. Yok, bizim evde yeriniz yok, dediler. Başka bir adam daha vardı. O bize seslendi, evine aldı. Yarım saat sonra IŞİD o bölgeye girdi. O kadınla adamı öldürdüler. Otuz tane araçları vardı. Bizi evine alan adam karşılarına çıktı, onu da öldürdüler. Hepsini de öldürünce biz delirdik. İki adamın da karınlarını deşip köpeklere attılar. Bizim olduğumuz yere girdiler. Bizi de öldüreceklerdi. Biz Ezidi değiliz, dedik. Müslümanız dedik. Arapça konuştuk onlar gibi. Kürt Sünni Müslümanız dedik. Okulda kaldığımız zaman Arap biri bize, sizi yakaladıklarında Müslümanız deyin, demişti. Ayetleri söyleyin demişti. Kocama günde kaç kez kaç rekât namaz kıldığınızı söylemişti. Günde beş vakit namaz kılıyoruz dersin, dedi. Kocam IŞİD'lilere beş vakit namaz kılınır dedi, ayet de okudu. Tamam dediler ikna oldular Müslüman olduğumuza ve bizi öldürmediler. Bizi o evde alıkoydular. Bizi Musul'a götüreceklerdi ama hatırlarsan o büyük ağır savaşta arkadaşlar Suriye yolunu açtılar. Onlar da oraya yöneldi. Baktık gelen giden olmuyor, biz de kaçtık. O adamların karnını deşip köpeklere attıklarını gördüğünde Şerife başım ağrıyor dedi. O günden beri de sık sık başı ağrıyor, nöbet geçiriyor. O olaydan önce böyle değildi. Aklı gitti"¹⁹ (08.04.2017).

Şerife ile konuşma çabaları hiçbir şekilde sonuç vermiyor. Yalnızca bir iki kez kafasını kaldırıp bakmakla yetiniyor. Annesinin ve diğer kamp sakinlerinin dediklerine göre Şerife IŞİD zulmüne tanıklık ettiğinden beri böyle. Şerife, IŞİD'in insanları nasıl öldürdüğünü gözleri ile görmüş. Dolayısıyla yaşadıkları herhangi birinin kolayca atlatabileceği türden değil. Annesinin "aklı gitti" diye ifade ettiği ve Şerife'nin yaşadığı korkunç, derin travmanın çözümü için doktora gitmişler. Ancak pek bir faydası olmamış. Şerife'ye ilaç tedavisi uyguluyorlar ve bu onun sıradan bir

¹⁸ Yirmi yaşındaki kızını gösteriyor.

¹⁹ Armağan konuşurken kızı Şerife de çekingen ve suskun bir şekilde oturuyor orada. Şerife güzelce giyinmiş, sallantılı küpelerini takmış ve uzun saçlarını özenle toplamış. Ara ara başını kaldırıp iri kahverengi gözleri ile bakıyor. Kirpikleri oldukça belirgin. Yirmi yaşında ancak daha küçük görünüyor. Şerife dışında biri kız biri oğlan iki çocuğu daha var Armağan'nın Uğurca'daki kampıta. Bir süre sonra okuldan dönüyorlar eve. Armağan onları da tanıştırıyor ama Şerife'nin aksine onlar hem öpüyor hem de konuşuyorlar tanışılırken. Ve hatta gülümsüyorlar. Oysaki Şerife öpüşme faslından kurtulup annesinin yanına oturuyor ve saatlerce tek kelime etmiyor.

insan gibi gündelik yaşama müdahil olmasını tam olarak sağlayamıyor. Şerife'nin ihtiyaç duyduğu profesyonel psikolojik destek verilmiyor.²⁰

Yasemin, IŞİD Şengal'e saldırdığında bayram dolayısıyla dayısına gidiyor. Dayısındayken IŞİD'in Şengal'e saldırdığını öğreniyor ve dayısı ile evine doğru hayli riskli bir yolculuğa çıkıyor.

“Ben evde değildim, dayım geldi beni almaya. Dedi ki bayramdır gel bizde kal. Ben de dayımlara gittim bayram için. Dayımlara gittim, bayram günü orada kaldım, ertesi gün dayımı aradılar, güney tarafından yani Şengal'den dediler aileni kurtar, dağa doğru kaçın. Dediler bize saldırdılar, elimizde silahlar kalmadı savaştacak, yani şey tarafından Xanesor tarafından haber gönderdiler. Dayım da dedi çabuk olalım seni ve çocuklarını evine ulaştırayım. Dedi ki evinde olsan benim yanımda olmandan iyidir. Dedi ki Allah korusun benim yanımdayken başına bir şey gelirse sen şimdi yabancıyla evlisin ya kötü olur bu. Yola çıktık, Xanesor'un orda peşmerge dayıma yol vermedi, izin vermedi ki beni evime ulaştırsın arabayla. Binlerce insan dağa doğru yol almıştı. Araçlar geçemiyorlardı. O da dedi ki ben nasıl edeyim geçemiyorum. Ben de ağladım dedim dayı ben senin ailenin ölümüne sebep olmak istemiyorum. Sen beni burada bırak git aileni kurtar. Yok, olmaz seni burada bırakamam dedi. Ailem IŞİD'in eline geçse bile seni burada bırakamam, dedi.²¹ Beni aldı yani nasıl desem buradan istasyona kadar toprak yoldan götürdü. İnan ki evime geçemedim. Bahçemizin kapısında kocam ve kayınbiraderim filan hepsi duruyorlardı, onlar gittiler. Arabamız da yoktu, kayınbiraderim annesini babasını ailesini yanına bindirdi, evden çıktılar. Ama çıkar çıkmaz arabasının motoru yandı ve gidemediler arabayla” (08.04.2017).

Nazlı, Xanesor Köyünden. Ağustos 2014'te Türkiye'ye gelenlerden. Ancak Şengal Dağı'na kaçanlardan değil. Önce Zaho'ya, oradan da birkaç gün sonra Türkiye'ye gelmiş.

“Akşam Xıblete köyüne saldırmışlardı. Onlar bize telefon açtılar. Sabah onda hepimiz kaçtık köyümüzden. Araçlarımıza bindik Zaho'ya geldik. Biz dağa çıkmadık ama Zaho'ya geldik. Zaho'da çok kalmadık zaten sonra Türkiye'ye geldik. Geldik, beş gün Türkiye'nin dağında kaldık. Irak'la Türkiye arasında beş gün kaldık ve Türkiye'ye geldik. Üç yıldır da buradayız” (04.08.2017).

Filiz, 40 yaşında, üç kızı üç de oğlu var. Kocasını ve çocukları ile Ağustos 2014'te Türkiye'ye gelmiş.

“Köyümüzün adı Dugire idi. Şengal bölgesinde. Çok zorluk çektik. IŞİD köyümüze girdi. Önceden haber verdiler bize telefonla. Ama çıkmadık hemen, kaldık köyde. Sonra üstümüzdeki elbiselerimizle yanımıza hiçbir şey almadan köyden kaçtık. Sesleri duyuyorduk komşu köylerden. Viran ettiler köylerimizi” (14.08.2018).

²⁰ Armağan ve Şerife, görüşmelerin yapılmasından iki ay sonra Almanya'ya göç ettiler.

²¹ Yasemin'in yüzünde dayısına duyduğu minnet okunuyor. Dayısı, kendi canını hiçe sayarak ona yardım etmiş. Bunu anlatmak Yasemin'i gururlandırıyor.

Filiz'in kayınvalidesi Esmâ ise Uğurca'ya Zaho'dan misafir olarak gelmiş. Türkiye'ye neden gediğini anlattıktan sonra yaşamındaki kayıplardan bahsediyor:

“Tedavi için geldim. İyileşemiyorum. Belki burada doktorun faydası olur dedim. Çok çektik biz. Ben kendimi bildim bileli çekiyoruz. Hep fermanlar oldu. Hep ölümler oldu. Bak sana diyeyim, İran-İrak Savaşında kocam öldü. Sonra 2004'te Saddam öldürüldüğü zaman da bir oğlumu kaybettim” (14.08.2018).

Esmâ, ömrü boyunca birçok katliama ve ölüme tanıklık etmiş bir kadın. Yaşamı süresince Irak'ta yaşanan her savaş ve olağanüstü durum onun için bir kayıpla temsil ediliyor. Körfez Savaşı'nda kocasını, Amerika'nın Irak'a girmesi ile başlayan kaotik süreçte de bir oğlunu yitiriyor. Şimdi ise komşularını, akrabalarını IŞİD şiddetinde kaybetmiş ve ailesi parçalanmış bir şekilde. Hastalıklarla mücadele ediyor; aile bireylerinin bir kısmının Irak'ta bir kısmının Avrupa'da bir kısmının ise Türkiye'de olması kaybettiklerinin acısını daha da arttırıyor.

Ezidi kadınların anlatımlarından da anlaşılacağı üzere IŞİD'in Şengal'e saldıracığına dair duyumlar alınmış. IŞİD'in korkunç katliamlara imza attığı bilinse de Ezidi kadınlar böylesi bir şiddetle karşılaşacaklarını kestirememişler. Üstelik son ana kadar da Şengal'i terk etmeyerek direnmeye çalışmışlardır. Ancak IŞİD onlara kaçmaktan başka bir çare bırakmamış ve Ezidi kadınlar da yüzlerini Şengal Dağı'na çevirmişler.

4.3.3. Dağ Süreci ve Ezidi Kadınların Hayatta Kalma Mücadeleleri

“Göç demek, göç yolunun kendisi demektir. Hem terk etmek hem varmak hem de geri dönmek, hep aynı yolu denemektir.”

Sema Kaygusuz²²

IŞİD, Şengal'de yüzlerce Ezidi'yi öldürmüş; binlerce kadın ve çocuğu kaçırmıştır. IŞİD şiddetinden kaçabilenlerin çoğu can havliyle Şengal Dağı'na doğru yol aldılar. Şengal Dağı, birçok kez şiddetten kaçan Ezidilere kucak açmıştır. Ezidilerin yegâne sığınağıdır. Bu sebepten IŞİD şiddeti başladığında birçok Ezidi yüzünü dağa çevirmiştir. Ağustos sıcağında aç susuz dağda yaşam mücadelesi veren

²² Kaygusuz, S. (2015). *Sandık Lekesi*. Metis Yayınları, İstanbul, s.83.

Ezidiler hayatta kalabilmek için büyük mücadeleler vermiştir. Bu mücadelede Ezidi kadınlar hem kendilerini hem de beraberindeki çocukları ve yaşlıları hayatta tutabilmek için ölüme karşı büyük bir direniş göstermişlerdir.

Emine için dağdaki yaşam mücadelesini anlatmak kolay olmuyor:

“On bir gün Şengal Dağı’nda kaldık. Çocuklarımız sabah su getirmeye gidiyorlardı bizim için akşam dönüyorlardı. Sudan gaz kokusu geliyordu. Ordayken doya doya içemedim gaz koktuğu için. Allah izin verdi de kaçıp gelebildik. Orda ölen bir çocuğu gömdük. Neler gördük neler...” (04.08.2017).

Ayla, dokuz gün dağda kaldığını söylerken dağda tanıklık ettiklerini de anlatıyor: “Dokuz gün kaldık Şengal Dağı’nda. Yemeksiz, susuz. Biri çocuğu ölmesin diye idrarını içirdi. IŞİD’le savaşanların kemikleri halen oralarda. Hayvanlar yedi ölülerini.” Ayla, sadece dağda geçirdiği dokuz günü değil, IŞİD şiddetine direnirken ölen Ezidilerin ölü bedenlerini de unutamıyor.

Aysel, bir anne. Her kadın için ayrı ayrı zor olsa da dağda yaşam mücadelesi vermek, gibi küçük çocukları olan kadınlar için bu zorluk katlanıyor. Çocuğunu göstererek dağdaki hayata tutunma hikâyelerini anlatmaya başlıyor:

“...Yanımızda su da kalmadı. Devam ettik dağa çıkmaya. Babam dedi ki burada kalamayız. Daha da yol aldık dağda, ta ki hava kararana kadar hiç durmadan yürüdük. Dağı yarılacak. Babam dedi ki artık bize ulaşamazlar. Çocukları kurtarmaktı derdimiz. E valla yedi gün dağda kaldık. Ne su vardı ne başka bir şey. Valla oğlum babasıyla dolaştı durdu, abimle dolaştı bir parça yiyecek bulmak için. Bir ekmek bulup getirdiler sadece çocuklarımız ölmesin diye her birine bir parça ekmek verdik. E valla yedi gün sekiz gün kaldık dağda ama çocuklarımızın ölmemesi için ekmek bulmalıydık. Oradan şeye gittik...²³Nereye gitmiştik? Evet evet oradan Suriye’ye geçtik, e valla yürüyerek geçtik Suriye’ye. Çocuklarımız yürümekten helak oldular. Yaşları yedi, sekiz ve on iki idi. Hepsini sırtımızda taşıyamıyorduk. Sadece küçükleri taşıyabildik. Ayaklarımız parçalandı dediler. E valla o halde o rezillikle perişanlıkla Suriye sınırına yaklaştık. Araçlar geldiler oraya, büyük araçlar. Hepimiz bindik. Valla bizden birinin bile kurtulacağını düşünmüyorduk. Çocuklarımız ölecek sanıyorduk. O kadar araçlarla silahlarla geçtiler bu topraklar üzerinden. Kurtulamayacağımızı düşünüyorduk. Bizim çektiğimiz eziyeti hiçbir dost çekmesin, hiç kimse çekmesin. Suriye’ye geçtik, valla üç dört gün Suriye’de kaldık. Ya dört ya beş gün kaldık Suriye’de. Çok zordu orada da kalmak. Pisti kaldığımız yer ve yiyecek olarak sadece kavun ve karpuz veriyorlardı. Çocuklarımızın karnı ağrıdı gerçekten. Bir de çok sıcaktı. O sıcakta çadırda battaniyelerle kaldık. Dayanılmaz bir sıcak vardı, çok zordu. Yani Allah’tan ölmeyi diledik. Ama Allah bizi yok etmedi. Sonra dediler millet Duhok’a gidiyor. Araçlar ayardık biz de Duhok’a gittik. On on iki gün Duhok’ta kaldık.”

Duhok’ta kaldıkları süre boyunca bir okulda ikamet ediyorlar. Kısa bir süre sonra okuldan çıkmaları isteniyor ve Duhok’tan ayrılarak yönlerini Türkiye’ye

²³ Sesini kısarak ve unutmuş olduğuna şaşırılmış bir şekilde yanındakilere soruyor.

çeviriyorlar. Bu durum, onlar için yeni bir zorlu yol hikâyesi anlamına geliyor. Aysel, ikinci göç yollarını anlatıyor:

“İnsanların Türkiye’ye geçtiğini söylüyorlardı, bizi bir okula aldılar. Bize yemek ve su verdiler. Ama sonra okuldan da çıkacaksınız dediler. Birileri bizimkileri aradı, dediler ki herkes Türkiye’ye geçiyor, siz de geçin. Biz de kalktık sınıra kadar bir araç tuttuk o pis halimizle. Sonra yürüdük kalan yolu insanlarla birlikte. Görmüşsündür o halimizi.²⁴ Babam ellerimizin arasından düştü yere, dayanamadı o kadar yol yürümeye. Abimin karısı da öyle fenalaştı, gözüm karardı hiçbir şey göremiyorum ölüyorum dedi. E valla bizden kimse inanmıyordu sağ kurtulacağına. Bize su bulmaya gidiyorlardı küçük çaylardan, derelerden. Her defasında birer damla içiyorduk sırayla içimizden biri ölmesin diye. Yani bizim çektiğimiz rezilliği kimse çekmemiştir. Ve çektiğimiz sıkıntıyı. Valla Türkiye’ye gelirken de çok zorluk çektik ama dağda bizim yaşadıklarımızı kimse yaşamamıştır, çektiğimiz zahmeti kimse çekmemiştir. Valla yedi gün sekiz gün ordaydık ne erkekler ne kadınlar yemek yedi. Yediler dersem yalan olur. Hepsinin başı dönüyordu. Bulduklarını sadece çocuklarına veriyorlardı, ölmesinler diye o kadar. Fakat bir şey olmadı. Olmadı da ama ben kendim iki kere gittim bazılarının kapılarına, dedim onlar da Ezidi sonuçta, bize acırlar. Çocuklarım için ölmesinler diye biraz pirinç suda pişirip yedireyim dedim. Valla vermeyiz dediler. Yani bizim yaşadıklarımızı çektiğimiz rezilliği kimse çekmemiştir. Allah bize yedi defa gözyaşı döktürdü. Ama Allahtan tek isteğimiz her sabah uyandığımızda çocuklarımızı sağ görmektir. Açlıktan ölmemiş olsunlar. Bir örtü filan da yoktu sarıp yatıracağımız. Dağ soğuktu geceleri çünkü. Ateş yakıyorduk. Ateşin etrafında uzanıyorlardı, ayakkabılarını başlarının altına koyarak örtüsüz şaysız. Valla çocuklarımdan birini bir dizime diğerini diğer dizime yatırıyordum, hepsinin başı üstümdeydi. Sabaha kadar sırtımı bir taşa yaslayıp o ateşin etrafında bekliyordum. Yani çektiğimiz rezilliği eziyeti ömrümüzün sonuna kadar unutmayacağız. Başımıza gelmeyen kalmadı. Valla o fermanda o tufanda abim ve abimin çocukları evimize ulaşana kadar ayaklarının arasına on tane mermi düştü. Bir amcam da tek başınaydı, ona ne olduğunu halen bilmiyoruz. Yani çok şey geldi başımıza. Sabaha kadar başımıza gelenleri sana anlatsam inan ki bitmez. Fakat çocuklarımız sağ ve Allah Türkiye devletinden razı olsun Allah onlara dert vermesin yaşadığımız sürece onların iyiliklerini unutmayacağız. Dediğim gibi anlatmakla bitmez. Bir oğlumun bacağı kırıldı, Şengal’deyken kırılmıştı. Bir tahta ile destekliydi, o şekilde yürümek zorunda kaldı. Aramızdaki mesafe açılınca oturup onu bekliyordum bize ulaşana kadar. Biz millet olarak rezillik gördük. Nasıl yapayım? Allah iyi edebilir. Her şey geldi başımıza. ... Neler gelmedi ki başımıza. Vallahi gün oluyordu on tane evin kapısını çalıyordum, bir ekmek bulana kadar. Vallahi çocuklar ağlıyorlardı bir şey yiyelim yoksa açlıktan öleceğiz diyorlardı. Ekmeği onlar için ufak ufak parçalara ayırıp bölüştürüyorduk ölmesinler diye sadece. Biliyor musun o dağda nar vardı. Çocuklar gidip nar getiriyorlardı. Taneleri kuruydu, yiyorlardı bu sefer karınları ağrıyordu. Açız ne yiyelim diyorlardı, açlar ne diyeyim. Bir yudum su bulmak için yarım saat gidiyor yarım saatte de dönüyorlardı. Bir saat oluyordu çocuklara bir gıdım su getirmek için. ...²⁵ Dağdan. Fakat uzaktı bize. Gidip gelmek bir saati buluyordu. Ağacın gölgesinde oturup bekliyorduk. Çok şey geldi başımıza çok şey ama size nasıl anlatacağımızı bilmiyoruz. E vallahi biz Türkiye’ye geldiğimizde yok yok Suriye’ydi, iki kız kardeşim bizimleydi, yürümekten parmakları hep su topladı şişti patladı. Bazen diyordum ayakkabımı siz giyin yok diyorlardı, sen giy, küçük çoğunu emziriyorsun. Kız kardeşlerim gençlerdi, biri on beş biri de on altı idi ama perişan oldular biz varana kadar. Çocuklarım kabız oldular, ishal oldular. Defalarca ölmüş küçük çocuklarla karşılaştık. Ağladık ve dedik yürümeye devam edelim. ... Evet, dağda gördük onları. ... Eee çocuklar öldüler, yaşlıları bırakıyorlardı. Bir kuzenim on yedi yaşındaki çocuğunu dağda bıraktı. Çocuğu hastaydı ve yürüyemiyordu onu taşıyamadığı için orada bıraktı. Yaşlıları bıraktılar hep, sadece çocukları kurtarmaya çalışalım diyorlardı insanlar. Yani bu milletin başına gelmeyen kalmadı. Allah bizi kurtaranlardan razı olsun. Bizi

²⁴ Ezidilerin Türkiye’ye geçerken çekilmiş fotoğrafları ve videoları yazılı ve görsel basında yer aldı.

²⁵ “Suyu nereden getiriyorlardı?” sorusu sorulunca.

karşıladılar, bize yemek verdiler, su verdiler. Türkiye de bize yardım etti Allah onlara zeval vermesin, iyilikleri başımızın üstündedir. Her şey geldi başımıza” (28.04.2017).

Çocuklar ve yaşlılar için dağ yolculuğu çok daha zor geçmiş. Bu sebepten dağda geride en çok küçük çocukların ve yaşlıların cesetlerini bıraktıklarını anlatılıyor. Hatta yaşlıların ve hastaların bir kısmını yaşarlarken bırakmak zorunda kalmışlar. Çünkü yürüyemiyorlarmış ve kadınların onlara yardım edecek güçleri tükenmiş.

Yasemin’in, gözleri doluyor buraya geliş hikâyelerini anlatırken. Oldukça sakın ve duygulu bir şekilde anlatıyor:

“Kadınların çektikleri zahmet eziyet çok fazla. Dokuz Ağustos’ta Şengal Dağı’ndan ayrıldık. Suriye sınırına geldik bu iki çocukla. Suriye sınırından Zaho’ya geçtik. Daha sonra 12 gün Zaho’da kaldık ve Türkiye’ye geldik. Dört gün dört gece de Türkiye’nin dağlarından yürüyerek geldik. Yazın kavurucu sığağıydı ve ne su vardı ne bir şey. İnandır mısın bir yudum su yoktu, anlatmak zor geliyor şimdi.²⁶ ... Eşim de benimle gelemiyordu. Babası ve annesi...²⁷ Bu babası... Babasının kalbi vardı, yürüyemiyordu. Belli bir mesafeye kadar babasını taşıyıp getiriyordu, sonra annesine dönüyordu. Ben ve bu ikisiydik²⁸ bu beş aylıktı ve meme emiyordu. Süt de oluşmuyordu ki vereyim.²⁹ ... Türkiye’ye geldik ama çok zahmet çektik çok zorluk gördük. Türkiye sınırından geçtiğimizde inancın olsun binlerce kişi kendini yere attı. Eşim de annesinin babasının ellerini bırakıp yere yığıldı. Arabamız da yoktu. Kimsenin takati kalmamıştı. Türkiye’ye girene kadar çok zahmetler çektik, sonra da çektik. Yaşadığımız zorlukları, yaşadığımız sürece unutamayız. Çocuklarımız da unutmayacak. Unutmasınlar diye sürekli anlatacağız onlara başımıza gelenleri. ... Şengal Dağı’nda yedi gece kaldık, Türkiye dağlarında ise dört gece. Çok yoruluyorduk gece bir iki saat oturuyorduk. Biraz su içiyorduk bulabilirsek ama yiyecek yoktu. Allah seni inandırсын yedi gece kaldık Şengal Dağı’nda kimse bize yiyecek vermedi. Bu kız üç aylıktı” (04.08.2017).

Ezidi kadınların çoğu tıpkı Yasemin gibi Şengal Dağı’ndaki göç yolunda, dağda yaşayan Ezidilerin birçoğunun kendilerine yardım etmediğini söylüyorlar ve durum onları bir hayli incitmiş. Zira dağda yaşam mücadelesi verirken bir anne olarak çocuklarını hayatta tutmak için büyük çabalar harcayan Yasemin, özellikle emzirdiği bebeği için çok kaygılıymış. Kendisi yemek yiyemediği için sütü yokmuş ve dolayısıyla bebeğini emziremiyormuş. Evden kaçarken yanlarına hiçbir şey alma fırsatları olmadığı için de tek umudu dağda karşılaşılabileceği bir koyun sürüsü olmuş.

²⁶ Uzun bir sessizlik oluyor. Yasemin için Şengal Dağı’nda yaşadıklarını anlatmak kolay olmuyor, boğazı düğümleniyor ve gözleri dolmaya başlıyor. Yasemin’le yapılan görüşmelere uzun sessizlik anları eşlik ediyor.

²⁷ Çadırın hemen dışında yere serilmiş ince bir mindere uzanmış, yaşlı ve hasta bir adamı gösteriyor.

²⁸ Çocukları gösteriyor.

²⁹ Burada yine boğazı düğümlü ve yine bir sessizlik... Sessizliği Yasemin’in ağlayışı takip ediyor.

“Hiçbir şey alamadım yanıma evden, ³⁰bunun ne kıyafetlerini ne sütünü ne yiyeceklerini hiçbir şey alamadım. Tek istediğim yalnızca evime geçmekti evimi görmektir. Yok, olmaz dediler, buradan gitmeliyiz, akşam olunca döneriz evimize, dediler. Altı gece dağdayken bir koyun sürüsü görmeyi umuyorduk. Dağda bir sürü gördüğümüzde bin bir zorlukla ona ulaşmaya çalışıyorduk, memelerinden süt alıp çocuğuma içiriyordum yeter ki ölmesin diye. Üç bardak yedi günde üç bardak süt içirebildim” (08.04.2017).

Yasemin, Şengal Dağı’ndaki uzun su kuyruklarını anlatıyor. Hayatta kalabilmek için dağdaki su kaynaklarında oluşan uzun kuyruklarda saatlerce beklemek zorunda kalıyorlar. Bu uzun bekleyişler esnasında kimi zaman kocasının pes ettiğinden bahsediyor. Bebeğinden umudunu kesen kocasının onu dağda bırakmasını istediğini söylüyor. Yasemin ise bebeğini hiç bırakmıyor kucağından ve yaşatmak için çok mücadele ediyor.

“Ve su... Su için buradan köyün taa öbür ucuna kadar kuyruk vardı. Çoluk çocuk kızlar filan herkes suyun başında sıradaydı. Erkekler de çocuklara su götürmek için bekliyorlardı. İnanır mısın kocam üç dört defa dedi ki onu ³¹kucağından bırak ölü zaten ve oğlanı taşı dedi onda ruh var daha. Yeni ölmüş zaten bu bırak onu dedi bana ama ben dedim yok onu bırakmayacağım ölmüş de olsa nereye kadar gidersem benimle gelecek ta ki bende can olana kadar onu bırakmayacağım. Buraya gelene kadar nemrut gibi diyorlardı ona yani ne ölü ne de sağ” (8.04.2017).

Yasemin bebeğini yaşatabiliyor. Zorlu dağ sürecinde ondan hiç vazgeçmiyor. Türkiye’ye geldiklerinde ise bebeğinin yarı ölü olduğunu söylerken bu şiddeti hak etmediklerini de vurguluyor:

“İşte buraya geldiğimizde hastaneye yatırdılar, süt yazdılar ona. Süt aldık verdik ve ölmedi. Yani kimsenin çekmediği zorluğu biz çektik vallahi. Yani Ezidiler bu eziyetleri hak etmiyorlar, bu eziyetleri yaşamayı. Şu dünyada ne kimseye ihanet etmişlerdir ne bir şey demişlerdir inan ki şey yapamazlar şey yani bir arkadaşlarına tek bir kötü söz dahi etmezler, nasıl başkalarına zorbalık etsinler. Yani hak etmediler bu fermanı. Allah onların evlerini başlarına yıksın. Bu ferman onlara ahiret günü olsun” (08.04.2017).

Bahar, Şengal Dağı’na kaçtıkları zaman bir buçuk yaşında olan çocuğunu göstererek Türkiye’ye gelene kadar yaşadıklarını anlatıyor:

“İşte IŞİD saldırınca dağa kaçtık oradan Suriye’ye geçtik bir gece orada kaldık sonra da Zaho’ya geçtik. On üç gün boyunca bir yerde kaldık. Bir ağacın gölgesi bile yoktu. Sıcaktı. Bu çocuk bir buçuk yaşındaydı. Süt veriyordum. Bir araç geldiğinde onun gölgesinde bir saat kadar uyuyordum. On üç gün boyunca bir gölgelik yoktu üstümüzde. On üç günün sonunda bir duvarın gölgesine geçebildik gittiğimizde yerde. Yaklaşık on gün de orada kaldık. Ne taraf gölge olsa o tarafa geçiyorduk. Sonrasında da bir kamp hazırladılar. E bu defa geçinmek için hiçbir şey yoktu. Ne iş vardı ne yemek

³⁰ En küçük çocuğunu gösteriyor. Şengal Dağı’na kaçtıkları vakit birkaç aylık bir bebekmiş henüz.

³¹ Bebeğini kastediyor.

veriyorlardı. Bir şey yoktu. İşte artık orada geçinemediğimiz için Türkiye'ye geldik" (28.04.2017).

Nazlı, kısa bir süre Zaho'da kaldıktan sonra çekirdek ailesi ile Türkiye'ye gelir. Dağda hayatta kalma mücadelesini eşinin ikinci karısı ve çocukları ile birlikte veren bir kadın.

"Zordu geçmek buraya tabii. Dağı taşı, zordu yürümek. Bazıları yürüyemiyordu korkudan. Yemek yok valla azdı. Bir yerde vardı bin yerde yoktu. Yani kendisiyle bir şeyler getirenler de bir günde bitirdiler yiyeceklerini. Dört gün boyunca yoldaydık, yanımızdakileri azar azar tükettik biz. Ama buraya gelmeden hemen önce artık çocuklarımızın içeceği su bile yoktu. Kocam ve çocuklar da bizimleydi.³² Benim değil çocuklar. Kocamın bir karısı daha var, ondan çocuklar. Üç çocuk var. Hepimiz birlikte kalıyoruz. ... Beş günde geldik buraya. Her gün başka bir yerdeydik. Yürüyorduk gün boyu ve gece olunca burada kalın, sabah tekrar yola koyulun, diyorlardı. Beşinci gün Türkiye'ye vardık ve artık dağdan ayrıldık. Türkiye'ye vardığımızda araçlarla bizi Batman'a getirdiler" (28.04.2017).

Filiz çekirdek ailesi ile Uğurca'ya en son gelen kadın. Sonradan ilave edilmiş bir çadırda kalıyorlar. Çadırları oldukça dikkat çekici çünkü çadırın etrafı farklı renklerde yamalı kumaşlarla örtülü ve düzenli bir şekilde kurulmuş diğer çadırların bulunduğu yerde değil. Okulun yakınında ayrıksı bir şekilde rengârenk duruyor. Aile, buraya gelmeden önce bir süre Batman'da bir evde kalmış, geçinemeyince kampa yerleşmişler. Filiz köylerinden nasıl kaçtıklarını ve dağdaki süreci anlatıyor:

"Apar topar dağa kaçtık. Yolda ayaklarımız parçalandı. Aç susuz gittik bütün yolu. Çocuklar hastalandı. Dağda buğday kaynatıp yedik. Dağda yaşayan, kalan aileler vardı, evleri oradaydı. Onlar bize buğday verdi. İp gibi incecik bir kuyudan su getiriyorduk. ... En küçük çocuğum Berivan bir yaşındaydı. Dediler ki dağdayken çocuğunu at aşağıya, kurtul. Yok, ölürüm de yapmam dedim ama yapanlar oldu. ... Kendi ellerimizle dokuz çocuğu ve altı yetişkin insanı gömdük orada. O çocuklar süt emiyorlardı, olmayınca da öldüler. Ölen yetişkinler de IŞİD'in yaraladığı kişilerdi. ... Yirmi gün kaldık orada. Sonra Amerika'dan gelen uçaklar, helikopterler yolu açtılar. Biz de Suriye'ye kadar yürüyerek geldik. Suriye'den araçlarla Duhok'a geçtik. Sonra Zaho'dan da günlerce yürüyerek Türkiye'ye geldik. İlk olarak Diyarbakır'daki kampa aldılar. Bir yıl kaldık orada. Beş altı aydır da buradayız" (14.08.2018).

Ezidi kadınlar yaşadıklarını felaket olarak değerlendiriyorlar. Şengal Dağı'na can havliyle kaçarken yanlarına hiçbir şey alamamışlar. Çok azı bebekleri için biraz mama veya sabahın ilk saatlerinde alelacele yaptığı birkaç ekmek alabilmiş. Ağustosun kavurucu sıcaklığında susuzluktan ölmek için direnmişler. Onların da dediği gibi dağda yaşadıklarını anlatmaya kelimeler yetmez. Nitekim

³² Nazlı'ya görüşmenin başında çocuğu olmadığını söylediği hatırlatılınca çocukların kendisine değil, kocasının ikinci karısına ait olduğunu söylüyor.

anlatırken öyle zorlanıyorlar ki dakikalarca süren sessizlik anlarında gözleri dalıyor, yeniden dağa dönüyorlar âdeta.

4.3.4. Zaho Kampından Uğurca Kampına Kaçakçılar Vasıtasıyla Gelen Ezidi Kadınlar

Ezidi kadınların tamamı Türkiye'ye aynı yöntemlerle gelmemişlerdir. Yukarıda bahsi edildiği üzere büyük çoğunluğu IŞİD saldırılarının başlamasıyla kitlesel bir biçimde Şengal Dağı'na kaçmış, ardından Suriye'den açılan yolla Türkiye'ye geçmiş; bir kısmı ise Suriye'den Zaho'ya geçerek bir süre orada kalmıştır. Zaho'a gidenlerin bir bölümü daha sonra Türkiye'ye geçmek istemişlerdir. Türkiye'yi, hedef ülkelerine gidebilmek için uygun bir transit ülke olarak gören Ezidi kadınların Zaho'dan Türkiye'ye geçmeleri kolay olmamıştır. Yasal yollardan giriş yapabilmelerinin bir yolu olmadığı için göçmen kaçakçılara başvurmuşlardır.

Göçmen kaçakçılığı günümüzde daha da artan bir biçimde göç endüstrisinin bir parçası olmuştur. "Göç endüstrisinin rahatsız edici ve dikkat çekici yönlerinden birisi" (Castles ve Miller, 2008:163) olan göçmen kaçakçılığı,

"... Doğrudan doğruya veya dolaylı olarak maddi menfaat elde etmek maksadıyla, yabancı bir devlet tabiiyetinde bulunan veya vatansız olan veya bulunduğu ülkede sürekli olarak oturmasına yetkili mercilerce izin verilmemiş bulunan kimselerin bulunduğu ülkeye yasal olmayan yollardan girmelerini veya ülkede kalmalarını, bu kişilerin veya o ülke vatandaşlarının yasal olmayan yollardan ülke dışına çıkmalarını sağlamaktır" (Dedeoğlu ve Gökmen, 2011:73).

Sınırların mültecilere açık olmaması ve katı sınır kuralları sebebiyle savaş ve çatışma bölgelerindeki kadınlar insan kaçakçılara başvurmak zorunda kalmaktadırlar.

İnsan kaçakçıları vasıtasıyla Türkiye'ye gelen Ezidi kadınlar, IŞİD saldırıları sonucu yerlerinden edilen Ezidiler için Zaho'da kurulan kamplarda kalmışlar bir süre. Bu kamplar Bölgesel Kürt Yönetimi'nce kurulmuş. Ömür de bu kamplardan birinde kalıp daha sonra Türkiye'ye gelenlerden. Ömür otuz yaşında, evli, ikisi erkek biri kız üç çocuğu var. Kaçakçılar vasıtasıyla Türkiye'ye gelebilmiş.³³ Ömür Türkiye'ye neden daha geç geldiklerini anlatıyor:

"Bizim paramız yoktu. Bekledik, belki her şey daha iyi olur, düzelir diye ama olmadı. Kim vatanından çıkmak ister ki? İnsanın vatani her yerden daha güzeldir, daha tatlıdır.

³³ Görüşmenin yapıldığı tarihten kırk altı gün önce Uğurca'ya gelmiştir.

Baktık iyiye gitmiyor daha da kötüye gidiyor, e orda kimse de yardım etmiyordu, biz de parayı toplayınca buraya geldik” (28.04.2017).

Yasemin de Ömür gibi kaçakçılara verilmek üzere yeterli miktarda parayı topladıktan sonra ailesi ile birlikte Türkiye’ye geçebiliyor. IŞİD şiddeti ile birlikte sahip oldukları her şeyi kaybeden Yasemin ve ailesinin, kaçakçılara verecekleri paraya toparlayabilmeleri biraz zaman almış. Neden Türkiye’ye geldiklerini de anlatıyor Yasemin:

“Burada hayırseverler bize yardım ediyor en azından. Ne doktor vardı ne bir şey. Burada doktora gittim. Çocuklarım da ufak, çalışamazlar. Ne ben ne de kocam çalışabiliyoruz. Orda kalmak da çok zordu ama. Korkuyorduk ama paramız da yoktu buraya gelebilmek için. Paran yoksa gelemezsin. Kaçakçılık yapanlara parayı verdik. Çok para değildi istedikleri ama bizde yoktu. Kişi başı iki varak³⁴ aldılar. Üç çocuğumu da bir kişi saydılar” (08.04.2017).

Yasemin’in anlatımlarına göre göç yolu onlar için oldukça zor geçmiş. Üstelik iki defa göç etmeleri gerekmiş. Öncelikle IŞİD’in saldırması ile Şengal Dağı’na doğru yol almış ve orada günlerce hayatta kalmaya çalışmışlar. Açlık, susuzluk ve korkuyla baş edebilmek için büyük bir mücadelede bulunmuşlar. Ardından Zaho’dan Türkiye’ye kaçakçılar vasıtasıyla geldiklerinde benzer bir mücadele söz konusu olmuş. İkinci göç, Yasemin için sonuncusu olmayacak gibi görünüyor. Zira Türkiye’den Avrupa ülkelerinden birine gitmek istiyor. Yasemin, IŞİD saldırısından başlayarak Türkiye’ye gelene kadarki süreçlerini özetliyor:

“... Gecenin üçünde bize saldırdılar. Aç susuz sekiz gün dağda kaldık. Sonra kapıyı açtılar, Kürdistan’a geçtik. Üç yıl Kürdistan’da yaşadık. Bölgesel yönetimde. Kampın şartları kötüydü. Bize verdikleri ilaç kötüydü, iyi değildi. İşe yaramadı. Zaho’ya gidiyordu eşlerimiz ama pahalıydı orası. Önce bizi Zaho’da bir okula yerleştirdiler kamp yapılana kadar. Kamp iyi değildi. Biz de Avrupa’ya gitmek istiyoruz. Sadece kamptakiler değil ki köylüler de Avrupa’ya gitmek istiyorlar bence. Türkiye’de korkmuyoruz yani iyidir Zaho’dan ama Avrupa daha iyidir. Biz oraya gitmek istiyoruz” (08.04.2017).

Ömür de görüşülen bütün Ezidi kadınlar gibi Türkiye’den gitmek istiyor. Türkiye onlar için sadece transit ülke. Avrupa, Kanada veya Avustralya hedefleri. Irak’tan Türkiye’ye hem IŞİD’e biraz daha uzak olmak ve korkularını az da olsa hafifletmek için hem de hedef ülkelerine gidebilmek için Türkiye’yi bir “bekleme odası” olarak gördükleri için gelmişler.

³⁴ Para birimini kastediyor. Ortalama 400 liraya tekabül ettiğini söylüyor.

Sevda da Zaho'dan gelenlerden. Ancak o üç yıldır burada. Zaho'dan Türkiye'ye gelirken yaşadıklarını şöyle anlatıyor:

“Valla sabah saat beşten akşam beşe kadar sürdü. Üç defa durdurdular bizi buraya Batman'a gelene kadar. Yürüyerek geldik. ... Evet, çocuklarım küçük. ... Bir kere su içebildik. Ama açtık. ... Türkiye'ye geçecekken birileri karşımızı çıktı ve geçin dedi. Önce Batman'a, oradan buraya, buradan Diyarbakır'a, sonra yeniden buraya getirildik. O çadırdan bu çadıra, bu çadırdan o çadıra...” (08.04.2017).

Meral ve Dilan da Ömür gibi kaçakçılar vasıtasıyla gelmişler Türkiye'ye. Üçü de aileleri ile birlikte bir grup şeklinde geçmişler. Meral:

“Irak'tan buraya kırk altı gün önce geldik. Kaçak olarak geldik. Eltimin kırk günlük bebeği vardı. Yürüyemiyordu. Gelemedi. Perişan bir halde geldik”³⁵ (28.04.2017).

Dilan, Ömür ve Meral'in yol arkadaşı. Birlikte yaptıkları yolculukta nasıl hayatta kalabildiklerini anlatıyor:

“Biz de kırk altı gündür buradayız. Üç aile birlikte geldik. Yirmi gün önce kızım olmuştu, biz geldik buraya kaçak olarak. Keyfimizden değil. Çok zorluk çekerek geldik. Su bulamayınca kar yedik. Dağdaki karları... Eğer güvenli olsaydı biz çıkmazdık Irak'tan. Para verdik, kaçak geldik. Bizi sınırdan geçirip buraya getirdiler. Beş saat yürüdüm kızım yeni doğmuştu. Karların arasından, taş toprağın arasından... Üç çocuğum da yanımdaydı. Eğer küçük kızımın halini görseydin ağlardın. Ayakları kan içinde kaldı, durmadan ağlıyordu. Buz gibi rüzgâr esiyordu karlı dağdan geçerken. Bu (bebek) kollarımdaydı, kıyafetlerinin çantası sırtımdaydı, bu diğerinin de elini tutuyordum” (28.04.2017).

Ezidi kadınlar, göç yolunda kocalarına göre çocuklarına karşı kendilerini daha sorumlu hissetmişler. Bunun annelik miti ile doğrudan ilişkisi olduğu söylenebilir. Çocuklarının ellerini bir an olsun bırakmamışlar. Kucaklarındaki bebekleri açıktan ölmek üzereyken onlardan hiç vazgeçmemişler.

Kaçakçılar vasıtasıyla Türkiye'ye gelen Ezidi kadınlar da daha evvel kitlesel bir biçimde gelen kadınlar gibi dağda zorlu bir yolculuk yaşamışlar. Bu yolculuğa, nispeten hazırlıklı oldukları halde onlar da yaşam mücadelesi vererek üstelik kaçak olarak Türkiye'ye geçiş yapmışlar.

³⁵ Bunları söylediğinde Meral, hem yol boyunca yaşadıkları zorlukları anımsıyor hem de kırk günlük bebeğinin bu yolculuğa dayanamayacağını düşündüğü için gelemeyen elisini düşünüyor, hüznün bürüyen gözlerini kaçırıp çadırdan dışarıya bakıyor. İçeriye ağır bir sessizlik hâkim oluyor bir süre.

4.4. EZİDİ KADINLARIN UĞURCA KAMPINDAKİ MÜLTECİLİK TECRÜBELERİ

4.4.1. Kamp

“Melek Tavus seni korusun, iyi yaz. De ki onların hali çok kötü.”

Hazal³⁶

Uğurca’da toplam mülteci sayısı yüz kırk yedi³⁷, hane sayısı ise yirmi sekiz. Çoğu mülteci, çadırlarda kalırken birkaç aile de Almanya’ya göç eden Uğurcalıların geride bıraktıkları evlerde kalıyor. Köyü ikiye bölen bir yol var. Yolun bir tarafı Şengallilerin kaldığı kamp alanı iken –daha alçakta bir alan- diğer tarafında Uğurcalılar kalıyor. Kamp alanının etrafı tellerle çevrili ve hem içerden hem de dışardan rahatlıkla açılabilen bir kapısı var. Kapıdan kamp alanına girildiğinde, hemen sağ tarafta, soluk bordo boyalı ve yer yer sıvası dökülmüş duvarının üzerinde “Shingal” yazan eski bir ev dikkatleri çekiyor. Bu ev de daha önce bahsedildiği gibi Almanya’ya göç eden köylülerden kalma ve şimdi Şengalli bir aile yaşamakta. Solda ise –biraz daha uzak bir mesafede- Şengallilerin göçünden sonra yeniden hizmete giren, köyün eski okulu var. Okul yukarıda bahsi edilen evden de eski bir yapıya sahip ve büyük olasılıkla uzun süredir herhangi bir onarım ve bakımdan geçirilmemiş. Kamp alanı kapıdan girildiğinde sağ tarafa doğru genişliyor. Şengallilerin yerleştirildiği üç evi geçtikten sonra çadırların bulunduğu alana geçiliyor. Yirmi dokuz çadır düzenli bir biçimde dört sıra halinde dizilmiş. Ortak tuvaletler ise çadırların birer ucuna, belli bir mesafe bırakılarak konumlandırılmış.

³⁶ Uğurca Kampı, 08.04.2017.

³⁷ Bu sayı çalışma devam ederken değişmiştir. Kamptaki neredeyse herkes çeşitli Avrupa ülkelerine, Kanada’ya veya Avustralya’ya iltica başvurusunda bulunduğu için kamptan ayrılanlar olabiliyor. Ancak Mayıs 2019’da kamptan alınan son bilgilere göre Irak’tan yeni göçlerle hane sayısı otuz dörde çıkmıştır.

Kamp alanı, Şengallilerin göç ettikleri ilk zamanlarda dönemin belediyesince kurulmuş. Çoğunun üzerinde sarı veya mavi muşambalar var. Çadırlar, beton zemin üzerine konumlandırılmış; kimi çadırların iç tarafında ahşaptan paletlerle bir zemin yapılmış ve üzerine kalın kilimler serilmiş. Her çadırda, birkaç ince minder ve yastık var. Ayrıca kışın kullanılmak üzere küçük birer ısıtıcı, yaz dönemleri için de küçük bir vantilatör mevcut.³⁸

Bütün mülteci kampları gibi Uğurca kampı da zulümden kaçanlar için alelacele inşa edilmiş geçici bir barınak. Nitekim “kamplar, krizlerin gerilim ürettiği zamanda, yaşamlarını ‘uzlaşarak’ kurtarmayı arayan topluluklar için inşa edilir. Bu acele inşa edilmiş barınaklar, dünyanın en savunmasız insanları için ‘acil’ koruma ve güvenlik sağlar” (Karadeniz, 2018:27-28).

Ezidiler, IŞİD zulmünden kaçtıkları vakit onlar için acil bir biçimde farklı yerlerde kamplar inşa edildi. Ezidilerin bir kısmının Irak’a dönmeleri veya Avrupa ülkelerine gitmesi sonucu sayının azalması ile kalan Ezidiler Diyarbakır’daki Fidanlık kampında toplandılar. Diyarbakır Büyükşehir Belediyesi’ne kayyum atanınca bu kamp da kapatıldı ve Ezidiler Midyat’taki AFAD kampına gönderildi. Uğurca kampı kapatılmayan tek kamp olma özelliğini taşıyor. Kamp ne belediyeye ne de AFAD’a bağlı.

Etrafı tellerle örülü soyutlanmış bir mekân Uğurca kampı, bütün kamplar gibi. Agamben kampı “bir istisna mekânı” olarak düşündüğünde aynı zamanda onun “paradoksal statüsü”ne değinir: “*Dışarıda tutulan* anlamına gelen ‘istisna’ (ex-capere) teriminin etimolojik anlamı doğrultusunda düşündüğümüzde, kampa alınarak dışarıda tutulan şey tam da dışlanmak suretiyle içleniyor” (Agamben, 2017:203). Mülteci kadınlar, kamp alanlarında hem dışarda tutuluyor yani yaşamın birçok alanıyla temasları koparılıyor hem de kontrol altında tutularak içeride tutuluyor. Karadeniz (2018:24)’in de aktardığı üzere;

“Kampla kurulan bedensel ilişki, mülteciyi her şeyden önce yerel/ulusal/küresel bütün otoritelerin karşısında biyolojik bir varlık olarak konumlandırır. Hangi hizmetlerden yararlanacağı, siyasetin işleyiş mekanizmasında yer verilip verilmeyeceği, hangi ölçülerde seyahat edeceği, nerede ve ne kadar eğitim alacağı, bürokrasinin kademelerinde görev alıp almayacağı ya da nereye kadar görev verilebileceği, nerede ikamet edebileceği, içerisinde yaşadığı konutun mülkiyetine sahip olup olamayacağı, bu konutun kaç metrekaşe ve kat olabileceği, hangi sağlık kurumlarından ne kadar

³⁸Ağustos 2018 tarihinde vantilatörler yerine küçük, basit bir mekanizmaya sahip klimalar olduğu gözlemlendi.

yararlanabileceği ve daha da uzatılabilecek pratikler listesi, mülteciyi ‘homo sacer’ ve ‘çıplak hayat’ olarak kurar.”

Herhangi bir ülkenin vatandaşı olamamak, “her türlü biyosiyasal pratiğin nesnesi olmayı mümkün kılmaktadır” (Karadeniz, 2018:25).

Kamplar, “saf insani (yardıma muhtaç) bir mekândan aktif bir politik mekâna” (Karadeniz, 2018:28) yani çeşitli hakların talep edildiği bir mekâna dönüşebilir. Ezidi kadınlar da en azından temel gereksinimlerin karşılanması talebinde bulunuyorlar. Ayrıca güvenceli çalışma hakkı, eğitim hakkı, sosyal ve kültürel haklarla ilgili istekleri var. Bunlar sıradan her vatandaşın sahip olabileceği haklar. Ancak sorun şu ki onlar vatandaş değil. Onlar IŞİD zulmünden sadece canlarını kurtarmayı başaramamış “mülteci” kadınlar.

Kamp alanında temel ihtiyaçların karşılanması yönünde ciddi sorunlar mevcut. Bunlardan en acil olanları beslenme ve hijyenle ilgili olan sorunlardır. Eğitim ve sağlık hizmetleri ile ilgili sorunlar ise Ezidi kadınların sürekli olarak gündeminde yer alıyor.

4.4.1.1. Beslenme ve hijyenle ilgili sorunlar

Uğurca kampı yalnızca yardımlarla ayakta kalmaya çalışıyor. Bu durum kampta ihtiyaçların karşılanmasını da zorlaştırıyor. Yardımların çoğu Avrupa’daki Ezidilerden geliyor. Türkiye’den de bireysel olarak yardımda bulunan kişiler veya kurumlar var. Fakat bu yardımlar düzensiz bir biçimde gerçekleşiyor. Yani kimi zaman temel gıda ihtiyaçları karşılanabiliyorken kimi zaman da yalnızca ekmekle yetinmek zorunda kalınabiliyor. Her gün düzenli olarak kişi başı bir ekmek geliyor kampa. Köyün muhtarı Beşiri’deki bir fırınla anlaşmış. Düzenli olarak gelen tek gıdanın ekmek olduğu söylenebilir. Yardımların gelmediği zamanlarda fırına borçlar kabarıyor. Ne zamanki yeniden herhangi bir yerden yardım ulaşıyor işte o zaman fırının borcu da ödenmiş oluyor.

Şengal Dağı’nda açlık ve susuzlukla baş ederek hayatta kalabilmeyi başaran Ezidi kadınlar, Uğurca’da benzer mücadeleler vermekteler. İçme suyuna ve temizlik amaçlı suya kamptaki belirli bir noktadan hortumlarla ulaşabilmekteler. Her çadırın önünde birkaç tane küçük bidon mevcut. Hortumlarla suyu bu bidonlara doldurup gün içinde bütün ihtiyaçları için kullanıyorlar. Kampta bu işi kadınlar yapıyor çoğunlukla.

Her öğün düzenli olarak yemek yemek kimi zaman mümkün olmuyor. Bu durum bahsi edilen yardımların gelmediği zamanlarda oluyor. Özellikle çocuk sahibi kadınlar için bu durum katlanılmaz oluyor. Çocukları için mama veya yemeğe ulaşamadıklarında kendilerini çaresiz hissediyorlar. Ayrıca yemeklerini kendileri yapmak ve bunun için gereken malzemeleri kendileri seçmek istiyorlar. Ancak bu bir süredir mümkün değil zira kendilerine daha evvel verilen “nakit kartı”ndan da mahrum bırakılmışlar.

Hazal “Melek Tavus seni korusun iyi yaz. De ki onların hali çok kötü.” diye söze başladıktan sonra inceden bir “ah” çekiyor ve kamp koşullarından bahsetmeye başlıyor:

“Esentepe’deyken³⁹ bize bir makine vermişlerdi, çamaşırlarımızı yıkmak için. Burada o yok.⁴⁰ Yani bir rahat yüzü göremedik. Hep çok zor oldu. Şimdi de görüyorsun halimizi. Kart veriyorlardı markette harcamamız için, iki aydır o da yok. Mintak kutusunda yemek veriyorlar o kadar. Ne diyelim ne demeyelim. Eksiklerimiz her konuda var” (Hazal, 08.04.2017).

Batman’da kışlar soğuk yazlar sıcaktır. Çadırlarda ise kışlar daha soğuk yazlar ise daha sıcak geçiyor. Sevda bu durumun zorluğunu şöyle anlatıyor:

“...İki küçük çadır var yan yana gördüğümüz gibi, çocuklar birinde kalıyor birinde de ben eşimle ve küçük çocuğumla kalıyorum. Hava çok sıcak, dayanılacak gibi değil bu çadırlarda. Kışın da çok soğuk. Üç kıştı buradayız. Bize odun getiriyorlar, bilmiyorum kimlerin getirdiğini ama. Yine de kışın ısınamıyoruz işte şimdi de gördüğün gibi çok sıcak” (28.04.2017).

Sevda artık kendilerine ne para ne de erzak verildiğini söylüyor. Çözüm olarak da iş istiyor. Yardımlarla değil de çalışarak ihtiyaçlarını karşılamak istiyorlar.

“Burada hiçbir şey yok. İlk iki sene bize getiriyorlardı bir şeyler ama bir senedir hiçbir şey yok. Para vardı gitti erzak vardı gitti. Hiçbir şey kalmadı. ...⁴¹Valla bilmiyoruz. Muhtar ile kaymakam arasında bu işler. Diyorlar ki tekrar yapılacak verilecek. Her ay para verselerdi iyi olurdu ya da iş verselerdi iyi olurdu. Sadece biri olsa iyi olurdu. İkisi de yok. Yiyecek verselerdi bari ama o da yok. Tabii iş olması her şeyden daha iyidir. Hepimizin dokuz-on çocuğu var” (28.04.2017).

³⁹ Esentepe, Batman’daki bir başka kamp alanı. Ezidi mültecilerin bir kısmı oradan Uğurca’ya getirildi.

⁴⁰ Çamaşır yıkama işini kadınlar yapıyor ve çamaşır makinesi olmadığı için çamaşırları elde yıkıyorlar.

⁴¹ “Peki birkaç aydır size neden para ve erzak verilmediğini biliyor musunuz?” sorusuna cevaben.

Selma “nakit kartı” ile ilgili sorunun halledileceğine dair duyumlar aldığını söylüyor. Kampın yapıldığı ilk zamanlarda Ezidilere hem yurt içinden hem de yurt dışından kolilerce yardım malzemesi gönderiliyordu. Fakat zamanla bunlar azaldı ve şimdi ise neredeyse hiç gönderilmiyor. Bu duruma dikkat çekiyor Selma:

“Halledilecek diyorlar ama bakalım. ... Evet, çocuklara da veriliyordu. Bizim yani kadınların özel ihtiyaçları da var, tabii onları alıyoruz mecburen kendimiz. Eskiden koliler geliyordu ya bütün bunlar vardı içinde. Kadınların bütün ihtiyaçları filan” (28.04.2017).

Selma regl dönemlerinde her koşulda ped temin etmek için uğraştıklarını söylüyor.

“Valla eğer erkekler işe giderse biraz para kazanırsa alıyorlar işte. Ya da yurt dışında çalışan eşleri çocukları tanıdıkları varsa onlar gönderebiliyorlar parayı. Bazen kadın öğretmen getiriyor kendisiyle kadınlar için ped filan” (28.04.2017).

Aysel, gelen yardımlarla geçinmeye çalıştıklarını ekliyor.

“Kızılay bize her ay 100 lira veriyor. Yiyecek alalım diye. İnsanlar da yardım ediyor. Bu şekilde geçiniyoruz” (28.04.2017).

Filiz, kampta ihtiyaçlarının karşılanmadığını ve yaşadıkları zorlukları paylaşıyor:

“Çadırın üstündeki naylon çürümüş artık, yağmur yağdığında sızıyor. ... Kızılay ve AFAD’ın yardımları olmuyor. Bazıları Kızılay’a başvurunca yardım ediyorlarmış. Biz de başvurduk ama etmediler. Sadece yardımsever kişilerin yardımlarıyla geçiniyoruz” (14.08.2018).

Songül, yirmi bir yaşında, evli ve iki çocuk annesi. On altı yaşında iken kaçarak evlenmiş. Ailesi başlarda kabul etmemiş bu durumu, daha sonra ikna olmuşlar. Bir gün önce gelmiş kampa. Duhok yakınlarında Şarya –aynı zamanda bir Ezidi köyünün adı- isimli bir kampta kalıyor. İstanbul’da bir işleri olduğu için Türkiye’ye gelmişler.

Songül, Şarya kampı ile Uğurca kampını karşılaştırıyor ve Şarya kampının şartlarının çok daha iyi olduğundan bahsediyor:

“Oradaki kampta şartlar daha iyi. Çadırlar daha iyi. Fakat elektrik sorunu var. Belli saatlerde kesinti oluyor. Buradakilere yeterli erzak verilmiyor. Bizim öyle bir sorunumuz yok” (14.08.2018).

Hazal da benzer konulardan şikâyetçi:

“Önceleri bir kart veriyorlardı onunla ihtiyaçlarımızı alıyorduk ama onu da kestiler. Üç yıldır buradayız. Kamplardayız. Bizi Batman’dan Diyarbakır’a götürdüler. Oradan buraya. İlk başta Esentepe’deydik. Oradan buraya getirdiler. Kimlikleriniz çıkarılacak dediler, Diyarbakır’a götürdüler. Sonra yine buraya getirdiler. Allah yüzümüze baksaydı iyi olurdu” (08.04.20).

Sevda:

“Bize son dört aydır para vermiyorlar. ... Yok, kimse çalışmıyor. Hepimiz buradayız ve kimse çalışmıyor. Parayı kestiler. İş vereceğiz dediler ama vermediler. Pirinçti şekerdi bulgurdu bunları vermiyorlar, borç alıyoruz. Çalışmaya giden kızlar oluyor, onlar parayı verebilirler belki. ⁴²Yok, gidemem, çocuklarım küçük benim. Kim bakacak onlara. Kızlar temizliğe gidiyorlar şehre. Ben gidemem. ... Yiyecek bir şey yok. Sadece sabah akşam ekmek geliyor bize. Daha önce bize yemek gönderiyorlardı ama onu da kestiler. Ekmekten başka bir şey yok” (04.08.2017).

Sevda, çocuklarının bakımını üstlendiği için iş imkânı olsa dâhi çalışamayacağını söylüyor. Bekâr ve daha genç olan kadınların çalışmasını normal görürken kendisi gibi anne olan kadınların ev ve çocuk bakımı gibi öncelikli sorumluluklarının olduğunu düşünüyor.

4.4.1.2. Sağlık ve eğitim hizmetleri ile ilgili sorunlar

Uğurca kampında bir sağlık merkezi yok. Ezidi kadınlar sağlık merkezinin olmayışından ve sağlık hizmetlerinin ücretli oluşundan şikâyetçiler.

Hatice:

“Geçenlerde doktora gittim, kimliğimiz yok diye muayene etmedi. 100 lira istedi benden. Yok ki bende 100 lira. Nasıl olsun? Ben 100 lira verebilseydim burada işim ne?” (08.04.2017).

Aysel:

“Türkiye’ye girdiğimizde arkadaşlar bizi karşıladılar, çocuklara süt getirdiler. Amcamla eşini (kocasının babası) hastaneye götürdüler ve kalbine pil taktılar. Şimdi durumu iyi. Kayınvalidemin ise kanını değiştirmemiz lazım belli aralıklarla. Ama ona uygun kan bulamıyoruz burada. İlaçları da zor bulunuyor. Yani bu ülkede bulunamıyormuş. Avrupa gitmek lazımmış. Buradaki doktoru ilaç yazmış ona, Ankara’daki doktor başarabilirse ilaç yollayacakmış” (28.04.2017).

Yasemin’in hem kayınpederi hem de kayınvalidesi hasta. Genellikle hastanede tedavi oluyorlar. İlaçları pahalı ve onların her zaman alabilecek yeterli paraları olmuyor. Eşi ve eşinin kız kardeşi sürekli olarak onlarla ilgilenmek

⁴² “İmkân olsa çalışır mısın?” sorusuna cevaben.

zorundalar. Eşinin kız kardeşi Batman’da temizlik işi bulabilince oraya çalışmaya gidiyor gününbirlik. Kazandığını ile ilaçların bir kısmının ücretini ödeyebiliyor. Yasemin bu durumun zorluğunu anlatıyor:

“Kocamın kız kardeşi annesinin yanında hastanede. Annesinin sürekli kanını değiştiriyorlar. Kayınbabam da iki gün önce çıktı hastaneden. Ona da bakıyorum. ... Benim oğlanın kızın bir sürü vardı altını, doluydu üstümüz ama hepsini sattık işte. Kocamın annesi ve babası hastanede sürekli çünkü. İlaçları pahalı. ... Eşimin kız kardeşi iş olsa gidiyor. Ayda yılda bir olsa da ev temizliğine gidiyor. İlaç parasına ekliyor kazandığını. Ama işte o da günlerdir hastanede annesinin yanında. Karaciğerinde sorun var. Elini karnına koyduğunda sanıyorsun ki bir bebek var. Çok kötü olmuş. Haftada beş ünite kan veriyorlar ama yine de bitiyor. Ölüm noktasına geliyor. Kendi kanı temiz değil. Şimdi altı gündür hastanede kan bekliyor ama uygun kan bulunamamış. Bir de ilacı çok pahalı. Devlet hastanesinde. İlaç parasını bizden istiyorlar. Bizden her şeyin parasını istiyorlar, bir şey vermiyorlar” (04.08.2017).

Filiz:

“... Sağlık hizmetlerinden şikâyetçiyiz. Muayene ücreti almıyorlar ama ilaç parasını alıyorlar. Para yoksa ilaç da yok!” (14.08.2018).

Ezidi kadınlar, eğitim hizmetlerinin yetersiz oluşundan da şikâyetçiler. Köyün eski okulu herhangi bir tadilatın geçirilmeden kamptaki çocuklar için hizmete açılmış. Uğurca kampı belediyeye bağlı iken okulda gönüllü öğretmenlerden oluşan bir grup Kürtçe ve resim dersleri veriyormuş. Nisan 2017’de kampta gönüllülerin verdiği Kürtçe eğitimin yanı sıra Milli Eğitim Müdürlüğünce görevlendirilen iki öğretmen Türkçe eğitim vermeye başlamışlar. Okulda yaş grupları dikkate alınarak iki sınıf oluşturulmuş durumda. On dört yaşına kadarki çocuklar kabul ediliyor okula. Gayriresmi bir şekilde arada bir de olsa daha büyük Ezidi kızlar/kadınlar da gidiyorlar. Ancak düzenli olarak onlara yönelik bir eğitim söz konusu değil. Okulda eğitim veren sınıf öğretmeni Zehra Hanım okuldaki eğitim-öğretimden bahsediyor:

“Türkçe öğretimi yapıyoruz. Okuma yazma öğretiyoruz. Türkçe kelimeleri, nesneleri öğretip ondan sonraki süreçte okuma yazmaya geçireceğiz yani. Milli eğitim tarafından gönderildik buraya. Hayat boyu öğrenme mülteci öğrencilerin eğitimi entegrasyonu kapsamında düzenlediği proje ile biz buraya gönderildik. Milli eğitimle bir yıllık sözleşme imzalayıp buradaki çocuklara eğitim vermek için geldik. Bir sınıfa bakıyorum, 20 öğrenci var. Öğrenciler devamlı olarak geliyorlar. İki hafta önce başladık. Daha önce gönüllüler tarafından Kürtçe dersi ve resim çalışmaları yapılıyordu. Onlar şu anda da geliyorlar. Biz milli eğitim tarafından görevlendirildik ama. Sözleşme bir yıl ama uzatılabileceğini düşünüyorum. Yaz tatili yok. Yazın da devam edecek. Haftanın beş günü, her gün yedi saat. Dediğim gibi önceliğimiz çocuklara çevrelerinde bulunan nesnelerin Türkçe isimlerini öğretmek, Türkçe konuşurma, iletişim kurma bazında tanışma, kişilere durumları hakkında soru sorup iletişim başlatıyoruz. Çocuklar yaklaşık üç yıldır buradalar ve hiçbir eğitim almadıkları için sınıf kuralları, okul kuralları konusunda baya eksikleri var. Yani o anlamda temelden eğitim vermeye çalışıyoruz ve

o eğitimi verirken hoşgörü çerçevesinde davranıyoruz çünkü onlar kendi ülkelerinde daha katı eğitim alıyorlar. Yani o şekilde onların yaşadıkları depresyonu atlatmalarına adına etkinlikler yaptırmaya çalışıyoruz. Türkçe şarkılar söyletiyoruz, Türkçe oyunlar... Yani mesela bir projeksiyonumuz olsa Türkçe basit düzey çizgi filmler izletebiliriz. İşte bu tarz etkinlikler yapıyoruz, o şekilde ilerliyoruz. Milli eğitimin gönderdiği kitaplar var ama onlara uymadığı için biz ekstra materyal getiriyoruz. Yaşlarına göre iki gruba ayırdık. Bunlar 3-10 yaş arası, diğer sınıfta ise 10-14 yaş arası çocuklar var. Normalde milli eğitimin e okul sistemine göre 3-14 yaş arası çocuklara yönelik ama biz buradayız diye inisiyatif kullanıp 14 yaşından büyük çocukları da alıyoruz. Türkçe öğrenmek isteyen büyükleri de alıyoruz. Herhangi bir belge verilecek mi bilmiyorum çocuklara ama buradaki amaç Türkçe öğrettikten sonra kendi yaş gruplarına göre Türk okullarına entegrasyon” (Zehra, 28.04.2017)

Hatice:

“... Devlet müsaade etse de biz gitsek iyi bir yere. Çocuklarımız okula gidemiyor. Bizim kızlarımız gibi kızları aldı IŞİD, biz kızlarımızı korumak istiyoruz. O yüzden kaçtık, geldik. Ama okula gitsinler istiyoruz. Ne yapalım?” (08.04.2017).

Hazal:

“Üç yıldır buradayız. Kamplardayız. Bizi Batman’dan Diyarbakır’a götürdüler. Oradan buraya. İlk başta Esentepe’deydik. Oradan buraya getirdiler. Kimlikleriniz çıkarılacak dediler, Diyarbakır’a götürdüler. Sonra yine buraya getirdiler. Allah yüzümüze baksaydı iyi olurdu. Çocuklarınızı okula göndereceğiz dediler, biz de sevindik ama üç yıldır buradayız daha gitmediler çocuklar okula. Küçük çocuklar için okul var. Bir gün gittiler iki gün gitmediler” (08.04.2017).

Songül, Şarya kampı ile Uğurca kampını karşılaştırıyor ve Şarya kampının şartlarının çok daha iyi olduğundan bahsediyor:

“Çocuklar için de kadınlar için de okul var. Ben de kadınlar için yapılan okula gidiyorum. Okuma- yazma, kadın-erkek ilişkileri hakkında eğitim veriliyor” (04.08.2017).

15 yaşındaki Eda, eğitimi yarım kaldığı için üzgün.

“Üç yıldır buradayım. Köyümde okula gidiyordum. Doktor olmak istiyordum. Oyun oynardım, kitap da okurdum. Arapça ve İngilizce eğitim görüyorduk. Kürtçe eğitimi de 10. sınıfta veriyorlardı. Burada Türkçe eğitim veren okula gidiyorum. Masal ve şiir kitapları gibi kitaplar yok” (04.08.2017).

Songül:

“Eğer köylerinde olsalardı okullarına gideceklerdi. Birilerinin onlara okul açmasını beklemeyeceklerdi.”

Meral:

“... Çocuklarımın çoğu okul çağında. Hepsi de orda okula gidiyordu. Kitaplarını bırakıp geldiler işte. Kürtçe okula gidiyorlardı. 16, 13, 11, 6 yaşındalar. Hepsi de okuldaydı. Hepsi de terk etmek zorunda kaldı okullarını. Ama kısmet olursa Avrupa’ya gidersek orda okula giderler” (05.08.2017).

Sevda:

“Eğer okullar olsaydı giderlerdi öğrenirlerdi her şeyi. Okul iyidir. Okumak iyidir. Ben gidemedim. Adımı bile yazmıyorum. Halimiz böyle olmazdı belki. Beni göndermediler. Okul yoktu orda çocuklarım doğana kadar” (08.04.2017).

Selma 19 yaşında ve ülkesindeyken Xanesor köyünde okula gidiyormuş. Yarım kalan eğitimi ve hayaller onu mutsuz ediyor:

“Köyümde 12. Sınıfa gidiyordum. Mimar olmak istiyordum eğer okuyabilseydim. ... Köyümüzde benim yaşındaki bütün kızlar okula giderdi. Sayıları erkeklerden az değildi” (28.04.2017).

Ezidi kadınların çoğu formel eğitim almamışlar. Herhangi bir dilde okuma-yazma bilmiyorlar. Şengal’de, köylerinde okula gidenlerin ise eğitimleri yarım kalmış. Bu hayallerinin de yarım kaldığı anlamına geliyor. Sevda’nın “Okul iyidir. Okumak iyidir. Ben gidemedim. Adımı bile yazmıyorum. Halimiz böyle olmazdı belki.” diyerek dikkat çektiği nokta tüm Ezidi kadınlarca önemsenen bir durum. Eğitimden mahrum kalan Ezidi kadınlar, kızlarının da mahrum kalmasından üzüntü duyuyorlar. Başka bir ülkeye gitmek istemelerinin sebeplerinden bir tanesi de bu. Ezidi kızların eğitim almalarını istiyorlar; böylece daha güçlü olabileceklerine inanıyorlar.

4.4.1.3. Köylülerle ilişkiler

Uğurca’da Ezidi ve Müslüman aileler bir arada yaşıyor. Şengal’den gelen mültecilerin, onlarla aralarında tel örgüler var. Kampın kapısını açıp rahatça dışarı çıkmak, köyün içerisinde diledikleri gibi dolaşmak kolay değil Şengalliler için. Aslında bunu yasaklayan kimse yok köyde. Fakat tel örgüler bir “sınır” gibi duruyor aralarında; mülteci kadınların köyle, köylülerle ilişkilerini belirliyor.

Uğurca, Şengal’den gelen Ezidi kadınların kendilerini bir parça da olsa rahat hissedebildikleri bir yer esasında. Müslüman mültecilerle birlikte yaşamıyor olmaktan memnuniyet duyuyorlar. Fakat Ezidilerin de yaşadığı bir köyde bulunuyor olsalar da köylülerle ilişki kurmakta zorlanıyorlar. Onları köyün “asıl sahibi”,

kendilerini de “davetsiz misafir” olarak gördüklerinden köylülerle temasa geçmekten çekiniyorlar ve yanlış anlaşılmaktan da korkuyorlar:

“Biz çadırlarımızda kalıyoruz. Onlar da evlerindeler. Biz gitmiyoruz kimsenin evine. Gidemeyiz. Onları bazen gelirler. Biz muhtarın yanına bile gitmiyoruz. Biz garibanız, boynu büküğüz, göçmeniz. Biz kimsenin yanına gidemeyiz” (Nergiz, 08.04.2017).

“Biz isteriz gitmeyi onlara ama utanıyoruz. Gittiğimizde derler ki bir şey istemeye mi geldiler acaba. Biz böyle düşünmelerini istemiyoruz” (Hatice, 08.04.2017).

“Niye gitmiyoruz biliyor musun? Gittiğimizde para ya da başka bir şey mi istiyorlar diye düşünebilirler” (Ayla, 08.04.2017).

“Biz Suriyeliler gibi değiliz ki. Oraya buraya gidip bir şey isteyemeyiz kimseden” (Hatice, 08.04.2017).

“Onların buraya gelmesi hoşumuza gidiyor. Biz Kürt’üz onlar da Kürt. Birlikte çay içiyoruz. Onlar gelebilir, seviniyoruz ama biz gitmeyiz onların evlerine” (Ayla, 08.04.2017).

“Yani biz yeni geldik buraya ama uzun zamandır burada olanlar çok iyi diyorlar. Elhamdülillah bize her şeyi veriyorlar, çok iyiler bize karşı” (Dilan, 28.04.2017).

Refika, köydeki Müslüman ve Ezidi aileler arasında bir fark olmadığını, hepsinin de yardımsever olduklarından bahsediyor:

“Bir fark yok. Ezidiler de geliyor yanımıza Müslümanlar da. Bir hayır yapmak istediklerinde geliyorlar bizimle paylaşıyorlar. Üç yıldır buradayız onlardan bir kötülük görmedik” (05.08.2017).

“Her yerde tamamen ya da kısmen ‘yersiz yurtsuz’ olmak ve tam olarak hiçbir yerde olmamak (bu, nitelikten de sorumluluktan da uzak olmaktır; kişinin kendini ‘çıkıntı’ hissettiği veya başkalarınca saçma görünen bazı veçhelerden uzak olmaktır) üzücü, hatta bazen baş ağrıtıcı bir tecrübe olabilir” (Bauman, 2017:22).

4.4.1.4. Ezidi kadınların kamp alanını kullanma biçimleri

Ezidi kadınlar ataerkil bir cemaatin parçasıdır. Ataerkinin gündelik yaşamda Ezidi kadınlara dair tezahürlerini göçten sonra da görebilmek mümkün. Kamp alanında Ezidi kadınlar, çadırların temizliği ve düzeninden; yemek yapmak, bulaşık ve çamaşır yıkamak ile çocukların bakımından sorumlu görülüyorlar. Kendileri de bu sorumlulukları kanıksamış durumdalar. Her gün yeniden bu işleri yapıyorlar.

Sevda:

“Valla sabah uyanıp çay yapıyoruz çocuklara ekmek geliyor işte o ekmeği de koyup çayla kahvaltı yapıyoruz, çocuklarımızın karnını böyle doyuruyoruz. Çocuklara banyo yaptırıyoruz, çamaşırları yıkıyoruz, çadırlarımızı temizliyoruz, yine öğlen yemeği, yine

bulaşık yine akşam yemeği yine bulaşık böyle akşama kadar devam ediyor işte her gün böyle. ... E valla bizde bu işleri kadınlar yapar” (04.08.2017).

Selma:

“Bizde öyle ama 20’li 30’lu yaşlardaki erkekler yapıyorlar yine de işleri. Ama daha büyük olanlar eskiler yapmıyor. Mesela babam hiç yapmaz böyle işleri yapmamış da ama abim yapardı bazen fakat şimdi burada değil Almanya’da. Babamların zamanında kadın hakları filan yoktu, ama şimdi okullar var ve kadınlar daha çok biliyorlar haklarını. (çadırlarda kadınlar ve erkekler birlikte mi yapıyorlar gündelik işleri.) yani erkekler kadınlara yardım ediyorlar. Hepsini olmasa da bazı işleri birlikte yapıyorlar. Bazıları yapıyor bazıları bizim işimiz değil bunlar kadınların işi diyorlar yapmıyorlar. Herkes bir değil” (04.08.2017).

Sevda:

“Eğer okullar olsaydı giderlerdi öğrenirlerdi her şeyi. Okul iyidir. Okumak iyidir. Ben gidemedim. Adımı bile yazmıyorum. Halimiz böyle olmazdı belki. Beni göndermediler. Okul yoktu orda çocuklarım doğana kadar” (04.08.2017).

Selma:

“Bizim bir komşumuz vardı. Doktordu. Bulaşıkları o yıkardı. Çamaşırları o yıkardı. Karısına yardım ederdi hep. Karısının işleri tek başına yapmasına izin vermezdi. (peki erkekler neler yapıyor? Çalışmıyorlar da.) Evet, çalışmıyorlar, öyle oturuyorlar işte. (gülerek) Evet hiçbir şey yapmadan sabahtan akşama kadar oturuyorlar” (04.08.2017).

Sevda:

“Yani işte bazen doktora götürülmesi gereken birileri varsa götürüyorlar. Bazen de iş çıkarsa işe giderler ama çok nadir. Şengal’de de biz yine aynı şekilde eve işlerini yapıyorduk ve küçük bir bahçemiz vardı onunla ilgilenirdik. Erkekler ise arabalara benzin doldururlardı. İşleri buydu. İŞİD bize saldırana kadar biz her yıl Rabia’ya giderdik on birinci ayda. Çadırımızı kurardık. Karpuz patlıcan domates kavun her şeyi alırdık oradan. Sattıklarımızla. Şimdi böyle bir iş yok burada. Burada hiçbir şey yok. İlk iki sene bize getiriyorlardı bir şeyler ama bir senedir hiçbir şey yok” (05.08.2017).

Yasemin:

“Yok, valla çalışamıyorum. Ben iki çocuğumla yalnızım burada. Kocamın kız kardeşi annesinin yanında hastanede. Annesinin sürekli kanını değiştiriyorlar. Kayınbabam da iki gün önce çıktı hastaneden. Ona da bakıyorum. Çocukları da onu da bırakıp gidemem” (05.08.2017).

Bahar para kazanabilecekleri bir işlerinin olmayışından yakınıyor. İş olmayınca çoğu vakit kamptaki diğer kadınlarla bir araya geldiklerini ve sohbet konularının da her zaman ya geçmişte kalan güzel günleri ya da yaşadıkları ferman

olduğunu söylüyor. Bu da kendilerini daha kötü hissetmelerine neden oluyor. Zira kampta, yaşadıkları acıları hafifletebilecek bir uğraşlarının olmayışı acının her daim taze kalmasına neden oluyor.

“İşimiz yok, sohbet edeceğimiz bir şey yok. Şimdi biz kadınlar bir araya gelip oturduğumuzda kaçırılan kadınlardan bahsediyoruz, esirlerden bahsediyoruz, paramparça edilenlerden, bu var konuşacağımız sadece. Başka da bir şeyimiz yok bahsedecek. Sabah akşam oturup bunlardan bahsediyoruz, sana anlattıklarımın. Hiçbir şey yok bizde başka da, ne diyelim? İki kişi bir araya gelince konumuz bu. Ya Şengal’den bahsediyoruz ya bu esirlerden bahsediyoruz ya da son ferdandan bahsediyoruz” (Bahar, 28.04.2017).

Nazlı, gündelik işlerinin monotonluğundan ve sıkıcılığundan yakınıyor:

“... Halimiz hiç iyi değil. Hava sıcak, buradan sıkıldık. ... Günlerimiz nasıl mı geçiyor? Sabah kalkarım, çadırımı düzenlerim. Yerdeki kilimleri örtülerim. Bulaşıkları yıkarım. Yemek yaparım. Günlerimiz böyle geçiyor. Hep böyle geçiyor. Başka bir şekilde geçmiyor. Sabah kalkarız kıyafetlerimizi giyeriz yemeğimizi hazırlarız çadırımızı temizleriz bulaşıklarımızı yıkarız çocuklarımızı yıkarız.”

Aysel:

“... E valla buradayım hep. Ev işleri yapıyorum, çocuklara bakıyorum. Altı çocuğum var ikisi bu gördüklerin, dördü de okula gidiyor” (28.04.2017).

Ezidi kadınlar, Şengal’deyken bahçe işleri ile uğraşıyorlardı. Kadınlar, Uğurca kampının küçük bir bölümüne sebze ekmişler. Pek çeşit yok. Biraz biber biraz da salatalık... Yine de özenle ilgileniyorlar küçük sebze bahçeleri ile. Ayrıca kümes de yapmışlar tavuklar için. Birkaç tavuk, kamp alanının içinde dolaşır genellikle. Kadınlar, kümeden aldıkları yumurtaları çocuklara yediriyorlar.

Bahar aylarında köyde çeşitli otların bitmesiyle kadınlar, ellerine aldıkları bıçaklarla yenebilecek türde otları topluyorlar. Birçoğu bahar ayları boyunca neredeyse her gün bu otları pişirip öğle veya akşam menüsüne ekliyor. Kimi zaman temel gıdalardan mahrum kalan kamp sakinleri için kadınların topladıkları otların önemi büyük.

4.5. EZİDİ KADINLARIN ÜCRETLİ ÇALIŞMA YAŞAMINA KATILMA ÇABALARI

Ezidi mülteci kadınlar, birçok göçmen ve mülteci kadın gibi iş bulmakta zorlanıyorlar. Özellikle genç ve bekâr kadınlar, ücretli bir işte çalışmaya sıcak

bakıyorlar. Eğitimleri yarım kalanlar, daha çok eğitimlerini devam ettirme arzusunda olsalar da bu imkânın oluşmadığının farkında olarak çalışmayı da istemektedirler. En azından hedef ülkeye gidene kadar ihtiyaçlarını karşılayabilecek kadar gelir getirebilecek düzenli bir iş bekliyorlar. Bu beklentileri Türkiye'ye geldiklerinden beri yani yaklaşık beş yıldır gerçekleşmedi. Ara ara Batman'a temizlik işine giden birkaç genç kadın var. Güvencesiz, geçici ve düzensiz bir iş. Üstelik emeklerinin karşılığını da tam olarak aldıklarını söylemek mümkün değil.

Hazal:

"... İş de yok. Ayda yılda bir temizlik işi oluyor, ona gidiyor çocuklarımız. O parayla cumartesi pazarından ufak tefek ihtiyaçlarımızı alıyoruz" (08.04.2017).

Emine: "Yani öyle düzenli bir iş değil ki. Mesela benimki çalışıyorsa onunki çalışmıyor." Hazal: "Yani 50 liraya çalışıyorlar, o da çok nadir. Onu da pazarda harcıyoruz işte." "Burada daimi olarak kalabileceğiniz konutlar yapılırsa kalır mısınız?" sorusuna Hazal-Emine aynı anda "Hayır, kalmayız." cevabını veriyorlar. Emine, "Bazılarımız Irak'ta bazılarımız Almanya'da..." diye ekliyor. Refika, "son ferman"ın Ezidi kadınlarda aynı zamanda bir uyanma yarattığından bahsediyor:

"Ama bu fermanın sonra Ezidi kadınlar kendilerini tanıdılar. Artık kimsenin esareti altına girmezler. İnşallah artık haklarına sahip çıkacaktır. Dünyadaki bütün kadınlar için iş olmadan olmaz. Çalışmak lazım. Çok zor olsa da temizlik işine gidiyoruz evlere. Eğer iş olursa Batman'a temizliğe gidiyoruz. Genç kadınlar gidiyor. Ama hep iş olmuyor. Bazen oluyor. Sürekli bir iş değil. ⁴³Biz okumak istiyoruz" (28.04.2017).

Dilan: "Ben istiyorum çalışmayı ama yapamıyorum. Dört küçük çocukla nasıl yapayım? Ben ancak onlara yetebiliyorum. Yemek yedirme, banyolarını yaptırma..." Dilan kendisine yüklenen annelik rollerini "hakkıyla" yerine getirebilmek için her gün canla başla çalışıyor. Tüm çocuklarının bakımı ile o ilgileniyor. Bu durumda istemesine rağmen ücretli bir işte çalışmadığını ifade ediyor. Sevda da Dilan'la aynı durumda ve düşüncede. O da çocuklarının bakımını tek başına üstlenmiş ve dolayısıyla çalışamayacağını söylüyor:

"Hepimiz buradayız ve kimse çalışmıyor. Parayı kestiler. İş vereceğiz dediler ama vermediler. Pirinçti şekerdi bulgurdu bunları vermiyorlar, borç alıyoruz. Çalışmaya

⁴³ "Çalışmak istiyor musunuz olarak?" sorusuna cevaben.

giden kızlar oluyor, onlar parayı verebilirler belki. ... Yok gidemem, çocuklarım küçük benim. Kim bakacak onlara. Kızlar temizliğe gidiyorlar şehre. Ben gidemem.”

Ataerkinin kadına yüklediği roller şiddetten kaçarak göç eden mülteci kadınlara yeni yaşamlarında da dayatılıyor. Bu roller kimi kadınlarca da pekiştiriliyor. Nitekim Meral, Dilan'den farklı düşünüyor ve kadınların çalışmasından ziyade erkeklerin çalışmasının daha doğru olduğunu düşünüyor.

Meral: “Kızlar değil de eğer iş olsaydı erkekler çalışırdı. Okul da yok zaten. Ama hiçbir yer yok çalışacak. İş yok.”

İhtiyaçlarını karşılayabilmek için paraya ihtiyaçları var. Düzensiz yardımlarla yaşamak onları rahatsız ediyor. Temel hijyen malzemelerini kendileri almak zorunda ve bunları alabilmek için de çalışmaları gerekiyor. Evli ve özellikle de çocuklu kadınlar çalışmıyorlar.

Temizlik işinin dışında tarımsal üretimde güvencesiz ve geçici işlerde çalışıyor kadınlar. Tarımsal işler mevsimlik oluyor. Mevsimine göre işler değişebiliyor. Bahar, tarımsal işlerin de geçici ve düzensiz oluşundan yakınıyor:

“İş olunca, hastaneye gidince çıkıyoruz. ... Öyle iş olduğu da yok zaten. Ne iş yapacağız? İş yok ki. Hiçbir şey yok. Biz sekiz kişiyiz. Birimiz dahi üç yıldır bir işte çalışmadı. Ne iş ne bir şey. İki gündür sadece işte işe gidiyorlar. Tarladaki yabani otları temizliyorlar mercimek tarlasından. Ama yarın yok işte sadece iki günlüktü.”

Selma, çok nadir iş bulabildiklerini ve kazandıklarının ihtiyaçlarını kesinlikle karşılamadığını söylüyor:

“Bir günlük çalışmaları bir günlerine yetiyor sadece. İş bitince yine hiçbir şey kalmıyor. Yani senin düşündüğün gibi öyle devamlı biri iş yok.”

Bahar: “Yok. Şimdi bu sıcakta çalışmaya gitmişler ama iki günlük işte. Dün vardı, bugün var ama yarın yok. Bu işte bizim çalışmamız.”

Ezidi kadınlar göçle birlikte daha da yoksullaşmışlar. Sahip oldukları tüm maddi varlıklarını geride bırakmışlar ve sadece canlarını kurtarabilmişler. Hayatta kalabilmek için çetin bir mücadele veren Ezidi kadınlar, yaşamlarını başkalarının yardımına bağlı olmaksızın sürdürmek istiyorlar. Bunun için de çalışmaları gerekiyor. Çocuklu kadınlar kocalarının çalışmalarını isterken çocukları olmayan kadınlar bilhassa genç olanlar kendileri çalışmak istiyor. Selma 20 yaşında, genç ve bekâr bir kadın. Eğitimine devam edebilmek en büyük arzularından fakat Uğurca'da eğitim alma şansı yok. Bunun farkında ve çalışmak istiyor. Çalışmayı yalnızca para kazanmak için değil kendini daha iyi hissetmek için de istiyor:

“Yani para için de, insanın daha iyi hissetmesi için de çalışmak gerekiyor. Çalışınca insan yaşadıklarını unutabilir. Kalkıyoruz işte, her günümüz aynı. Kalkıyoruz, yiyoruz, içiyoruz yine yatıyoruz. Sabahları diyoruz ne zaman akşam olacak, akşamları da ne zaman sabah olacak diyoruz. Hep böyle işte. Biliyor musun kamplarda hayat nasıldır?”

Filiz, ailesi ile Uğurca kampına gelmeden evvel Batman’da kiraladıkları bir evde kalıyor. Düzenli bir işleri olmadığı için yardımlarla geçiniyorlar. Ancak artık geçinemeyecek duruma gelince yeniden kampa dönüyorlar. Ekonomik zorluklarla hem kentte hem de kampta baş etmek zorunda kalan bir kadın. Tütün tarlasında çalışan çocuklarının ücretlerinin verilmediğini üzümlere söylüyor:

“Beş altı aydır da buradayız. Batman’dan buraya geldik. Batman’da ev tutmuştuk. Yardımlarla geçiniyorduk. İş yoktu. Artık geçinemiyorduk. Çok masraf olunca buraya geldik. Eskiden yardım kartı varmış burada, onlar da yok şimdi. ... Çocuklar birkaç gün tütün işine gittiler. Ama parasını vermediler.”

Selma da aynı işten bir aylık parasını alamadığını söylüyor. Bu, birçok mültecinin yaşadığı önemli bir sorun. Mültecilerin güvencesizliğinden, kırılganlığından istifade edilebiliyor. Filiz’in çocukları ile Selma, emeklerinin karşılığını alamamışlar. Çünkü anlaşıldığı kadarıyla haklarını koruyan herhangi bir merci bulunmuyor. Bu durumu fırsat bilenler de onların emeklerini rahatlıkla sömürebiliyorlar.

4.6. KORKU

Ezidi kadınların korkuları var ve bunun birçok sebebi mevcut. Irak’a gönderilmekten, Türkiye’de kalmaktan, AFAD kampına nakledilmekten ve yeni fermanların yaşanmasından korkuyorlar.

Ezop’un *Tavşanlar ve Fareler* masalının güncellenmiş bir modelinden şöyle bahseder Bauman (2018:16):

“Masaldaki tavşanlar diğer hayvanların zulmüne öyle maruz kalırlar ki nereye gideceklerini bilemezler. Ne zaman yanlarına bir hayvanın yaklaştığını görseler oradan kaçarlar. Bir gün vahşi bir at sürüsünün çılgınca üstlerine geldiğini gördüklerinde, bütün tavşanlar panik halinde göle atlar; sürekli bir korku halinde yaşamaktansa boğulmaya kararlıdırlar. Ancak gölün kıyısına yaklaştıkları anda tavşanların yaklaşmasından korkan bir kurbağa sürüsü kaçarak suya atlar. “Aslında” der tavşanlardan biri, “işler görüldüğü kadar da kötü değilmiş.” Korku içinde yaşamının yerine ölümü seçmeye gerek yokmuş.”

Uğurca'daki Ezidi kadınlar da korku içinde olsalar dahi yaşamayı seçmişler. Hayatta kalabilmek için aç ve susuz, ağustosun kavurucu sıcaklığında günlerce doğru dürüst uyumadan, yürüyerek Şengal'den Türkiye'ye geçmişler. Bu zorlu yolculukta korkuyu hep taşımışlar içlerinde. Hâlâ korkuyorlar. Ezidi tarihi aynı zamanda fermanların tarihi olduğu için geçmişten gelen bir korkunun varlığından da söz edilebilir.

Meral, yaşadıkları korkuyu geçmişte maruz kaldıkları fermanları da anarak anlatıyor:

“Ezidilerin başına hep geldi bunlar. Saddam'ın eliyle öldürüldü bazıları. IŞİD geldi öldürdü. Yani hep birileri geldi öldürdü Ezidileri. Ne yapalım? Bu 73. fermanı Ezidilerin başına gelen. 74. den korkuyoruz. Bir değil iki değil... Yani biz Şengal'e gittik diyelim, yine ev yaptık, çocuklarımızı okullara yolladık, yerleştik, Ezidilerin başına tekrar ferman gelse daha kötü olmaz mı, daha zor olmaz mı?”

Meral, şiddetle yeniden karşı karşıya kalabilmenin korkusunu yaşıyor. Defalarca farklı iktidar ve gruplar tarafından maruz kaldıkları şiddet ile en korkuncu olarak tasvir ettikleri IŞİD şiddetini düşününce korkuları artıyor.

Dilan, Şengal'in sadece Ezidilerin kontrolünde olmasını istiyor. Hiç kimseye güvenlerinin kalmadığını, Ezidilerin kendilerini koruyabileceğini düşünüyor. Müslüman komşuları ve Irak Yönetimi ile Bölgesel Kürt Yönetimine olan güvenlerini yitirdiklerinden Şengal'de ve hatta tüm Irak topraklarında korku içinde yaşayacaklarını düşünüyor. Korkuları Şengal'e duydukları özlemi bastırıyor.

“Biz Ezidiler dışında kimsenin olmasını istemiyorduk Şengal'de zaten. Ezidiler dışında hiçbir güç hiçbir örgüt olmasın istiyoruz. O zaman biz giderdik oraya. Eğer sadece biz Ezidiler kendimizi korusaydık. Bizim hiç kimseye inancımız kalmadı. Kime tutunduysak, kime inandıysak bize ihanet etti. Bizi öldürdüler. Kimse bize sahip çıkmadı. Her defasında daha beteri oldu. Bizim kimseye güvenimiz kalmadı” (Dilan, 04.08.2017).

Ezidi kadınlar Türkiye'de kalmak istemiyorlar. Türkiye'de yaşam koşullarının iyi olmaması önemli bir sebep ancak daha da önemlisi yaşadıkları korku. Bahar da Türkiye'yi bir geçiş ülkesi olarak görüyor. Hedefinde herhangi bir Avrupa ülkesi, Kanada veya Avustralya var. Irak'a dönmeyi düşünmüyor çünkü korkuyor. Türkiye'de kalmak da istemiyor çünkü korkuyor.

“Buraya geldiğimizde dedik bize bir yol açılır belki burada.⁴⁴ Yok, valla açılmadı. ... Yani hangi ülke olursa artık ama Avrupa olsun. Irak’a yakın olmayan, IŞİD’e yakın olmayan. Elimizden geldiğince IŞİD’e uzak olmak istiyoruz Ezidilere bu yaptıklarından sonra Ezidi kızlarına kadınlarına yaptıklarından sonra. ... Yani biz her halükarda kaçıyoruz, her halükarda çadırlardayız. Zaho’da çadırdıydık, burada da çadırdıydık ama belki bir yerde birileri bize yardım eder. Bugün de ilk kaçtığımız gün gibiyiz. Korku dolu gözlerimizle geride bıraktıklarımıza bakıyoruz. Ama buradan başka bir yere gidersek belki geçinebiliriz daha rahat, yardım ederler bize belki. Avustralya’ya gitmek için başvurduk. Kanada’ya Almanya’ya başvurduk. Yani buradaki bütün kadınlar bütün Ezidiler gitmek istiyorlar oralara hepsi kendilerine müsaade edilmesini bekliyor. ... Yani biz artık Şengal’e dönemeyiz. Gözümüz kesmiyor. Korkuyoruz. Artık güvenli değil bizim için orası. Güvenimiz yok. Çocuklarımız için buradan gitmek istiyoruz. Buraya sığındık bize bir yol açarlar diye. Burada da kalmak istemiyoruz. Gitmemiz için bize yardım ederler diye sığındık buraya. Yani Allah razı olsun yardım ediyorlar kabul ettiler bizi ama burası da güvenli değil. Burada da korkuyoruz. ... “ (04.08.2017).

Yasemin de Bahar’la aynı fikirde: “Bir şey yok burada da. Hepsi kamp işte. Ha orda ha burada. Irak’tan uzak olmak IŞİD’den uzak olmak için geldik.” Yani Türkiye’yi de güvenli bulmuyorlar. Bahar ve Yasemin, Türkiye’nin Irak’a ve dolayısıyla IŞİD’e mesafe olarak yakınlığından bahsederlerken, Selma, Türkiye’de patlayan bombaları hatırlatarak korkularının gerekçelerini anlatıyor: “Burada da bombalar patlıyor. Buradaki insanlar da korkuyor. Yani her gün televizyonda görüyoruz Diyarbakır’da orada burada bomba patladığını söylüyorlar. Korkuyoruz.”

Bahar, Türkiye’de hissettiği korkuyu ve çocukları için duyduğu endişeyi ifade ederken göç yolunda tanıklık ettiği ve hafızasından silinemeyen görüntüleri de anımsıyor:

“Evet, Irak’ta savaş var ama burada da var. Şimdi çocuğumuzu şu köye gönderemiyoruz. Neden? Korkuyoruz çünkü. Başımıza gelenlerden sonra dünyadaki hiçbir yerde çocuklarımızı tek başına bir yere gönderemeyiz artık. Yani hiçbirimiz yalnız çıkamayız artık. Gördük işte çocukların ölümlerini toprağın üzerinde arazilerde orda burada. Kimse kimseye yardım edemedi. Yolda düşen insanlar, susuzluktan fenalaşan çocuklar... Gözümün önüne hep o günler geliyor. Yani on kere gördüm yol boyunca fenalaşıp yere yığılmış susuzluktan, yorgunluktan ölmüş insanların bedenlerini. Üstlerine battaniye örtüp bırakıp gitmişlerdi. Bir kişi bile durmadı hiçbiri için. İşte o günler geldikçe aklıma Irak’a asla dönmem diyorum. ... Yani Irak’ta bir hayatımız kalmadı. Başımıza 73 ferman geldi” (28.04.2017).

Bahar, IŞİD şiddetinden kaçmaya çalıştıkları sırada gördüklerini hatırladığında korkusu daha da büyüyor. Ezidilerin, yol boyunca yorgunluktan ve susuzluktan hayatını kaybeden insanların cesetlerine kayıtsız kaldıklarını düşündükçe Şengal’e dair umudunu iyice yitiriyor. Felaket karşısında herkesin kendi canını ve sevdiklerinin canlarını kurtarma telaşındayken ölenleri öylece bırakıp gitmek

⁴⁴ “Açıldı mı?” diye sorulunca gülerek cevap veriyor.

zorunda kalmaları, Bahar ve diğer Ezidi kadınlar için aynı zamanda bitmeyen yasın da sebeplerinden.

Ezidi kadınlar, çocuklarının korkudan uzakta büyümelerini istiyorlar. Selma'nın dediği gibi "Yani aslında herkes diyor ki bizim başımıza geldi bu ferman ama çocuklarımız yaşamasın bunu. Bir yaşamları olsun. Kim ister ki vatanından ayrılmayı?" Bahar, Şengal'e bağlılığından bahsederken korku ve kaygının nasıl baskın geldiğini anlatıyor:

"Bunlar olmasaydı bana kilolarca altın da verselerdi ayrılmazdım ben topraklarımdan. Ama şimdi neyleyim Şengal'i? Biz bir ferman yaşadık. Yani on gün on gece de anlatsam bitmez. Yani biri televizyonda Şengal'den bahsetse bizim yüreğimiz parçalanıyor. Hiç aklımızdan çıkmıyor. Hiçbir yer insanın vatanı gibi olmaz. Anlatmakla anlaşılmaz bu, kelimeler yetmez. Ama işte buraya geldik, rezil durumdayız, çöllere düşmüşüz, bir yerimiz yok ve nerenin bizim için iyi olduğunu bilmiyoruz. Yönümüzü nereye dönsek bilmiyoruz. İyi mi kötü mü bilmiyoruz. Ama eğer bize müsaade ederlerse Almanya, Kanada, Avustralya, Fransa'ya gitmek istiyoruz çocuklarımızın geleceği için. Eğer yalnız olsaydık Şengal'de öldürülürdük hiç sorun değil, çıkmazdık oradan. Ama sadece öldürmüyorlardı da. Toplu mezarlar var şimdi. Kemikleri erimiş, üzerlerinde toprak dahi yok. Halepçe'de üzerlerine ilaç (kimyasal madde) bıraktılar insanların, bir sürü insan öldü ama inan ki bizim yaşadığımız kadar ağır değildi. Bizi diri diri öldürdüler. Eğer kimyasal bıraksalardı üstümüze ve kaçabilen kaçsaydı diğerleri de ölseydi bizim şimdiki halimizden daha iyi olurdu. Biz yaşayanlar ölüyüz. Onların ellerinde olanlar ise iki kere ölümler. Şereflerini ellerinden aldılar insanların. Yani şimdi kaç ailenin kaç kızın kaç kadının ellerinde olduğunu bilmiyoruz. Mahvettiler insanları. Musul'da, Telafer'de, Suudi Arabistan'da yani bir tek yer bırakmamışlar Ezidi kızlarını götürüp satmadıkları. Hem kız hem kadın. Yaşlı kadın ve erkekleri ilk anda öldürüyorlardı zaten. Başlarını kesiyorlardı. Çocuklardan da bir kısmının başlarını kesiyorlardı. Kalanları da kaçırıyorlardı. Kızları ve kadınları da aralarında paylaşıyorlardı. Yani bunu düşününce insan nasıl dönsün o yere? Sonra insanların tanıdıkları IŞİD'in elinde, dostları IŞİD'in elinde, okula giden çocuklarımızın arkadaşlarını almışlar. Yani nasıl döneyim?" (14.08.2018).

Selma: "Bir tek komşumuz kalmamış ki nasıl dönelim?" (14.08.2018)

Bahar, korku ve kederin birbirine karıştığı bir sesle Şengal'deki korkunç tabloyu anlatıyor:

"Bütün evler yakılmışlar, yakılmayanlar yanmışlar. Komşularımız IŞİD'in elinde. Öldürebildiklerini öldürdüler, başlarını kestiler güzellerin, gençlerin. Şimdiye kadar kimse de bilmiyor yani, kemiklerini de bulamadılar. Kimini kartallar, kimini köpekler, kimini de sel aldı götürdü, yağmur götürdü, artık bilmiyoruz. Ezidilerin yaşamadığı bir şey kalmadı. İşte biz bu yüzden çöllere düşüyoruz" (14.08.2018).

Selma, IŞİD'in Şengal'den ayrılırken Ezidilerin evlerine bombalar yerleştirdiğini söylüyor. Korkularının bir sebebi de bu. "Şimdi de Şengal'e dönenlerin evlerine bomba yerleştirmişler ve eve girenlerle patlıyor. Kapılarını

açıyorlar ve bomba patlıyor. İçimizde hep bir korku var.” Nazlı, Zaho’daki kampta neden kalamadıklarını anlatıyor:

“Korkudan. Dediler bir kişi bile bırakmayacaklar sizden hepinizi öldürecekler. Korkudan geldik buraya. Dediler Türkiye’ye geçerseniz kurtulursunuz ama bilseydik Zaho’da bir şey yapamayacaklarını gelmezdik. Dediler Zaho’ya da saldıracaklar oradaki bütün köylere de saldıracaklar yoksa biz Zaho’dan Irak’tan gelmezdik. Dediler Türkiye olur Suriye olur İran olur, Irak sınırındaki bir ülkeye kaçın yoksa bir tek kişi bırakmazlar sizden. İşte korkudan kaçtık hepimiz de. ... Biz de istiyoruz güzel bir yere gitmeyi, çocuklarımız okula gitsinler, güzel bir yer geçsin elimize ve biz de diyelim ki artık korkmuyoruz, kurtulduk korkudan. Irak’a geri dönsek yine korku yerine dönmüş olacağız” (28.04.2017).

Selma: “Şimdi de Şengal’e dönenlerin evlerine bomba yerleştirmişler ve eve girenlerle patlıyor. Kapılarını açıyorlar ve bomba patlıyor. İçimizde hep bir korku var. Kızlarımızı alan IŞİD’le birlik olan komşularımızla tekrar nasıl yaşayacağız. Nasıl dönüp onlarla komşuluk yapacağız?”

Filiz: “Şengal’e kesinlikle dönmek istemiyoruz. Avrupa’ya gitmek istiyoruz.

Köyümüzde bahçemiz vardı. Hayvanlarımız vardı. Hepsini talan ettiler. Yeni bir ev yapmıştık. Daha yerleşmeden elimizden gitti” (05.08.2017).

Songül: “Kimse Ezidilere sahip çıkmıyor. Hep yalnızlar. Sürekli fermanlarla karşılaşılıyor. Kaçabilen yurt dışına kaçıyor. Tekrar aynı şeylerin yaşanmasından korkuyorlar. Ezidilerin başına gelen kimsenin başına gelmemiştir.” Emine: “2007’deki katliamdan yaralılarımıza ulaşamıyoruz halen.”

Bahar, kampta tecrit edilmiş bir halde, işsiz ve güvencesiz yaşamaya dahi razı olduğunu söylüyor. Kamptan dışarı çıkmamalarının nedeni olarak da yaşadığı korkuyu gösteriyor. Tek isteği, çocuklarının güven içinde olmaları. Onlar için korkmak, kaygılanmak istemiyor. En büyük arzusu bu.

“Sabah kalkıyoruz kahvaltımızı hazırlayıp yiyoruz. Hah. Ne yapalım ki? İş yok, gidecek yer yok. Kamptan çıkmıyoruz, başımıza bir şey gelmesin diye. Buna da razıyız işte. Yeter ki bizi korusunlar, bize zarar vermelerine engel olsunlar çocuklarımıza bir şey olmasın, buna da razıyız.”

4.7. HAYAL KIRIKLIĞI VE ÖFKE

Ezidi kadınlar, kendilerini korumakla görevli BKY’ye bağlı peşmergelere ve Şengal’deki Müslüman komşularına dair derin bir hayal kırıklığı hissediyorlar. Hatta onlar tarafından ihanete uğradıklarını düşünüyorlar. Bu durum BKY ve Müslüman eski komşularına karşı bir öfke de yaratmış.

Bir arada barış içinde yaşadıkları, kirvelik ile güçlü bir bağ kurduklarına inandıkları Müslüman komşularının çoğu, IŞİD şiddeti konusunda onları uyarmamış ve yaşananlara seyirci kalmış. Ezidi kadınları bu konuda daha da öfkeliyorsa kimi Müslüman komşularının IŞİD’le bir olup Ezidi kadınları, bir savaş ganimeti gibi alıkoyması.

Selma: “IŞİD oradan tamamen çıksa bile orası tehlikeli bir yer yine de. Oradaki Araplar, Müslümanlar bizim orada olmamızı istemiyorlar. Müslüman Kürtler de IŞİD’e yardım ettiler. Ezidi kızların yarısını onlar aldı. Biz de onlarla yaşamak istemiyoruz.”

Emine: “Kirvelerimizdi onlar. Bize ihanet ettiler. IŞİD’e yol gösterdiler.”

Selma: “Bu başımıza gelen 74. ferman. O kamplarda Arapların arasında nasıl kalabiliriz. 21. yüzyılda da bunlar geldi başımıza.”

Ayla: “Komşularımızdı bize bunu yapan. Bizden başkası bize sahip çıkmaz. Artık kendimiz savaşıyoruz. Kimseye güvenemiyoruz. Komşularımız bize bunu yaptı.”

Ezidi kadınlar, IŞİD şiddetine maruz kaldıklarında onları korumayan Bölgesel Kürt Yönetimi’ne de öfkeli. Şengal’de sınır güvenliğini BKY’ye bağlı peşmergeler sağlıyordu. IŞİD saldırıları başlayınca silahlarını da yanlarına alıp bölgeyi terk etmelerinden ve Ezidileri saldırı konusunda uyarmadıklarından yakınıyor Ezidi kadınlar.

“Mesela amcamın oğlu, amcam, kayınının oğlu ve kayınım tam dört kişi öldürüldü ailemden. Dört kişi öldürüldü. Birinin bile cenazesini alamadık. Her bir yerde. Biri köyde, biri dağda öldürüldü, biri kayboldu nerde olduğunu da bilmiyoruz, ama o da öldürülmüştür. Cenazeleri yok, hayvanlar yemiştir. Sadece birinin cenazesini dağa getirdiler o kadar, diğerleri kayıp. Tabii biz Ezidiler hepimiz biriz, her Ezidi bizim için aynıdır ama bizim aileden dört kişi gitti. Dediğim gibi bütün Ezidiler bizim için birdir ama işte dört aile yok oldu bizden. Ne yapsınlar. Direndiler, savaştılar onlarla ama silah kalmayınca öldürüldüler. Hiç kimse destek olmadı bize. Ne bir hükümet ne başka birileri. Yalnız kaldılar. Ancak o kadar direnebildiler. Silah olmayınca ne yapsınlar. Eğer Şengal’i terk etmeselerdi (peşmerge) kuvvetsiz bırakmasalardı böyle olmazdı. Çobansız bir sürü olur mu? Ezidiler eskiden de hükümetten çekindikleri için silahlanamıyorlardı. Ezidilerin hiçbir şeye sahip olmalarını istemiyorlardı. Zorlukla bir tane araba alabiliyorlardı Ezidiler. Bizim bir şeyimiz olsun istemiyorlardı. Ezidilerin kımıldamasını istemiyorlardı. (neden) Çünkü baskı vardı, istemiyorlardı. Biz onların baskısı altındaydık. Daha önce de Saddam’ın kontrolü altındaydık. Onun baskısı ve zulmü vardı. Bir silah bile vermiyorlardı. Beceriyse Ezidiler daha becerikliydiler ama istemiyorlardı Ezidiler bir şey yapsın, bir şeye sahip olsun. Nehla’nın dediği gibi biz sabaha kadar da anlatsak bitmez. Ezidiler her fermanla dağa sığınmışlardır ama bu kez dağda da saldırdılar bize. Savaşlarda erkeklerin kafası kesilir ama bu fermanla namusumuz elden gitti. Kızlarımızı kaçırdılar. Kızlarımızı kaçırmazlardı erkeklerle ne yapsınlar yapsınlar umurlarında olmazdı. Namus zordur” (Meral, 05.08.2018).

Refika, öfkelerini şu sözlerle dile getiriyor: “Peşmerge IŞİD geldiğinde bir mermi bile kullanmadı ama üçüncü ayın üçünde bu sene 7 Ezidi kadını öldürdü şehitlerin cenazesine gitmek istedikleri için. 100 mermi sıktılar. IŞİD gelince bir mermi bile sıkmadılar” (Refika, 08.04.2017). Görüşülen Ezidi kadınların hepsi de BKY yönetimindeki peşmergeye, IŞİD’e karşı onları korumayıp kaçtıkları ve uyarmadıkları için öfkeli. Aysel:

“Köyümüzün adı Girzerik idi. Girzerik Araplara yakın bir köydü. Şengal’e yirmi kilometre uzaklıktaydı. Köyümüzde Müslümanlar vardı ama komşumuz değillerdi. Yüz elli ev Müslümandı. İç içe değildik ama. Onlar köyün bir tarafındaydı biz bir tarafında.⁴⁵Bize saldırdıklarında... Onlar da onların arkadaşlarıydı zaten. Çoğu onların tarafındaydı, onları destekliyorlardı. Bir gece sabaha kadar fişekleri bitene kadar yağdırdılar insanların üstüne, hiçbiri de ses çıkarmadı. Hiç kimse gelmedi yardıma. Irak hükümetinden de kimse gelmedi” (05.08.2018).

Dilan, Müslüman komşularının kendilerine ihanet ettiğini düşünüyor. Ayrıca o da BKY’ye, onları korumayıp kaçtıkları için öfkeli ve yine bu konuda da hayal kırıklığına uğradığını söylüyor:

“Onlar da bize ihanet ettiler. Onlarla bir oldular. Arap’tı komşularımız. Ama Müslüman Kürtler de bize destek olmadı. Kürdistan’daki Müslüman Kürtler de bizi bırakıp gittiler, kaçtılar. Bizi koruyacaklardı ama IŞİD saldırınca kaçtılar. Bu fermanı önce bizi Kürtler koruyordu. Saddam’dan sonra Kürtler bizi korumaya başladı. Barzani’nin Kürtleri. Ama işte IŞİD gelince bizi bırakıp kaçtılar. Eğer bize saldırıdan önce deselerdi ki biz sizi koruyamayız biz de kendimizi korurduk. Ama bize biz sizin arkanızdayız dediler, biz de inandık” (Dilan, 06.08.2018).

Refika da hem BKY hem de Müslüman komşularının yarattığı hayal kırıklığı ve öfkeden bahsediyor. Kimi Ezidi köylerinde Müslüman kirvelerinin güzel Ezidi kızlarını aldıklarını da ekliyor:

“Silah vermiyor. Kaçarken de bize bir tane silah bile bırakmadılar ve köyden çıkmamıza da izin vermediler. Biz de Barzani arkamızdadır dedik bize bir şey olmaz dedik ama herkesi evlerinde öldürdüler. Bir köyden bir kişi bile ellerinden kurtulamadı. Ne erkek ne kadın ne çocuk. Bazılarını öldürdüler bazılarını da götürdüler. Bir kişi bile kalmadı o köyden. Müslüman kirveleri güzel kızları beğendiklerini aldılar kendilerine. Evlerine girip birlikte yemek yedikleri insanlar onlara ihanet ettiler. Kamil köyünden kimse kalmadı işte. Kirveleri güzel kızları aldılar kendilerine hep” (Refika, 04.08.2017).

Dilan, IŞİD’in alıkoyduğu Ezidi kadınların kurtarılması için gösterilen çabaları hatırlatarak peşmergenin bu konuda da kendilerine ihanet ettiğini düşünüyor. Ona göre peşmerge IŞİD’den kurtarılmaya çalışılan Ezidi kadınlar için kurulan

⁴⁵ “IŞİD size saldırdığında onlar nasıl tepki verdiler?” sorusuna cevap vermeden biraz duraklıyor ve yüzüne acı bir ifade oturuyor.

kaçakçılık ağının bir parçası. Ve hatta peşmergenin, Ezidi kadınları önce kendileri için satın aldıklarını ardından da ailelerine para karşılığı verdiğini düşünüyor: “Biz biliyoruz peşmerge bize ihanet ediyor. Onların elindeki kızları kendilerine alıyorlar sonra da bize satıyorlar. Biz kurtardık onları sizin için diye. Biz her şeyin farkındayız biliyoruz ama ne yapalım elimizden bir şey gelmiyor.” (Dilan)

Tilly’nin bahsini ettiği “biz-onlar” sınır etkinleşmesi burada apaçık görülmektedir. Ezidi kadınların, Müslüman komşuları Müslümanlık kimliklerini seçerek bir tercih yapmışlar ve Ezidi komşularına karşı IŞİD’i desteklemişlerdir.

Kolektif şiddette, “biz-onlar sınır etkinleşmesi”ne dikkat çeken Tilly (2009), “Spekülatörlüğün ve sınırlamaların belli belirsiz harekete geçtiği yerlerde, katılımcıların arasında önceden var olan sosyal ilişkilerin hükmünün olmadığı”ndan bahseder; “öyle ki barış içinde yaşayan insanlar bir gün yanı başlarında bulunanları katletmeye başlamıştır” (Tilly, 2009:36). “Biz-onlar sınır etkinleşmesi”, “insanların günlük hayatta kullandıkları bilişsel kategorilere karşılık gelir, bu kategorilerin oldukça kati olduğu zamanlarda dahi böyledir. Sınır etkinleşmesi organize politik bir süreçtir” (Tilly, 2009:220).

“... Kolektif şiddetin kayda değer bir kısmı sınır aktivasyonu ve takviyesini içerir. “Biz” olmak ya da “biz”i temsil etmek üzere ortaya konan iddialar her daim “bizi” kim olurlarsa olsunlar “onlar”dan ayıran bir sınır teşhis eder. Ama her birey veya halkın birden fazla kimliği –bu yüzden de birden fazla sınırı- mevcuttur” (Tilly, 2009:220).

Dolayısıyla “biz”i, “öteki”lerden ayıran sınır ya da kimlikle birlikte “öteki”ne karşı en acımasız biçimlerde şiddet sergilenir. Seçilen sınırın ne olduğunun belki de pek önemi yoktur, önemli olan “biz”i “öteki”lerden ayırma özelliği taşımasıdır. “Biz-onlar sınırının etkinleşmesi öncesinde genelde barış içinde ilerleyen sosyal ilişkilerde” sınırın çizilmesi sonucu “yıkıcı etkileşimler” görülmüştür. “Tek bir biz-onlar sınırı üstüne yapılan vurgu ne kadar güçlü olursa tüm etkileşimlerdeki çarpıcılık ve şiddet aktörleri arasındaki koordinasyon da o denli kapsamlı ve geniş çaplı olur” (Tilly, 2009:124). Ezidiler de IŞİD katliamı öncesinde barış içinde yaşadıkları ve hatta kirvelik ilişkisi üzerinden güçlü sosyal bağlar kurdukları Müslüman komşularının “ihaneti”ne uğradıklarını düşünüyorlar. “Biz-onlar sınır etkinleşmesi”nin çok çarpıcı bir örneğidir bu. Ezidilerin Müslüman komşuları, IŞİD’le birlikte Müslüman kimliklerini seçerek kendilerini Ezidilerden ayıran ve IŞİD’e yakınlaştıran bir sınır seçmişlerdir. Bu katliamdan sonra bir kutuplaşmadan

bahsetmek de mümkün. Zira Ezidiler, Müslüman komşularının kendilerine yönelik düşmanca tutumlarını unutamamaktadırlar.

4.8. HÜZÜN, KEDER VE BELİRSİZLİK

“Kederliler” der Kaygusuz “fenalık karşısında acı çekerler” (2017:71). Hüzün ve keder arasındaki farktan ise şöyle bahseder:

“Hüzün, dünyaya kendi güvenlik telaşıyla bakan, a’dan z’ye dünyevileşmiş insanların iç burkuntusu, keder ise onlardan geriye kalan yoksulların, dışlananların, katliamdan sağ kalanların, sürülenlerin, travestilerin, göçmenlerin, sakatların, transseksüellerin, sömürülenlerin, aşkını ilan eden eşcinsellerin, has sanatçıların, işkenceden kurtulup mülteciliğe sürüklenenlerin niteliğine işleyen feci bir deneyimdir” (2017:70).

Hüzün kelime anlamı itibariyle “bir kayıp üzerine duyulan acı ve üzüntüye” gönderme yapar. “Tekil bir meşguliyet değil, ortak bir duygudur, bireyin acısı, cefası ve üzüntüsü değil, çoğu tarafından paylaşılan karanlık bir ruh halidir” (Gampel, 2014:39). Uğurca kampındaki Ezidi kadınlarda böylesi bir hüzün hâkim. Soykırım olarak kabul edilebilecek bir şiddet biçimiyle karşı karşıya kalan Ezidi kadınların büyük ve kitlesel bir acı yaşadıklarını söylemek lazım.⁴⁶ Daha uygun bir ifade ile Ezidi kadınların “toplumsal acı” yaşadıklarını söylenebilir. Gampel (2014:42), toplumsal acıya dair şöyle der:

“Toplumsal olan iki veya daha fazla bireyi ve aralarındaki bağları içeren bir oluşum veya kümedir. Her iki ifade de yani hem acı hem de toplumsal, soyut kavramlar veya tasarımlardır. Renkleri, biçimleri veya kokuları yoktur. Acı, beden ağrıdığına, fiziksel bir acı duyduğunda hissedilir. Ruhsal acı ise farklı imge ve biçimlerde ortaya çıkar; üzüntü, mutsuzluk, ıstırap, suçluluk, utanç, pişmanlık, keder, gayret, cefa, kaygı, vb.”

Ezidi kadınlar, yitirdikleri akrabaları, dostları ve komşuları için acı çekiyorlar. Aslında yıllara yayılan uzun bir matemden de bahsedilebilir. Kayıplar karşısında doğal bir tepki olarak ortaya çıkan yasın doğal bir süreci vardır ve bu süreç tamamlanınca yaşama normal bir şekilde yeniden adaptasyon sağlanır. Ezidi kadınlar, ölülerini ritüellere uygun bir şekilde gömememişler; birçoğunu göç yolunda üzerlerine bir parça toprak atılmadan bırakılmış halde görmüşler. En çok da IŞİD’in

⁴⁶“Soykırım kavramı bir insan topluluğunun bir başka insan topluluğu üzerinde geniş çaplı sosyopolitik bir şiddet sonucu sebep olduğu devasa ve kitlesel bir acı biçimine gönderme yapar. Bu konuşulamaz bir acıdır çünkü konuşulduğu zaman duyulan acı katlanılmazdır” (Gampel, 1987, 1992a; Kestenbergl, 1972; Rosenblum, 2009’dan akt. Gampel, 2014:40).

elinde olan kayıp Ezidi kadınlar için acı çekiyorlar. IŞİD'in alıkoyduğu kadınlar kurtulmadığı sürece de acılarının bitmeyeceğini söylüyorlar.

Matem, “kaybın kültürel yanını temsil eden” (Bildik, 2013:224) bir üzüntü hâlidir. Buradan yola çıkarak Ezidi kadınların yaşadıkları matem olarak değerlendirilebilir. Zira göç ettiklerinden beri herhangi bir kutlama yapmadıklarını ifade etmektedirler. Selma bu genel matem havasını anlatıyor:

“Yok yok, hiç olmadı. Biri evlendi o da eşini aldı o kadar ne düğün ne başka bir şey olmadı. Nasıl yapsınlar ki. Mutlu değil insanlar. Bu çadırlarda yani hayatımızdan bir şey anlamıyoruz yani ne yapalım. Düğün filan nasıl yapalım. Hayatımız öylece durmuş. Evet, hayat akıyor ama bizim hayatımız durmuş” (08.04.2017).

Selma'nın bahsini ettiği genel mutsuzluk havası kamp alanına ilk girildiği andan itibaren yoğun bir şekilde hissediliyor. Uğurca kampı o kadar sessiz ki burada yüz kırk yedi insanın yaşadığı hissedilemiyor hemen. Her yerleşim yerinin kendine özgü yaşam belirtileri vardır. Ancak çocukların da yaşadığı yerlerde her zaman bir ses, bir hareketlilik olur. Uğurca kampında bunu dahi görmek çok zor. Neredeyse her hanede birden fazla çocuk var. Oyun çağındaki çocukların sayısı hayli fazla. Zaman zaman çocukların toplaşıp oyun oynadıklarını, bisikleti olanların bisiklete bindikleri görülebiliyor fakat yine de çocukların, alışık olunan cıvıl cıvıl seslerini duymak mümkün olmuyor çoğunlukla. Kamptaki yetişkinlerin matemini çocuklara da yansımış gibi. Nazlı, Selma'nın bıraktığı yerden devam ediyor:

“Çadırda nasıl aksın hayatımız? Mesela biri evlenmese, güzel bir şey olmasa, çok aile olmasa sana diyeyim hayat geçmez. Ben ve bu olsak yani bir saat gider yanına otururum, beş gün de yanına gitmem bunun da. Hayatımız böyle yürümez” (28.04.2017).

Nazlı'ya başka neler yaptıkları -birbirlerine gidip gelmek dışında- yani “sadece bu mu?” diye sorulduğunda; “Evet sadece bu. Hep böyle. Başka konuşacak bir şeyimiz yok ki. Bu çadırcıklardayız işte, bir şey yok hayatımızda. Hep eski günlerimizden bahsediyoruz. Köyümüzden buralara geldik, nereye gidebiliriz... Bunlar yani.” diyor. Nazlı bu sözleri ile geçmişe duydukları özlemi ve geleceğe dair belirsizliği ve bu belirsizliğin son bulup daha güzel bir hayata başlamak umudunu dile getiriyor. Yani geçmiş ve geleceğe dair sohbetlerle gelişen bir ilişki geliştirmişler kampta Ezidi kadınlar. “Bugün” aslında yok yaşamlarında. Geçmişle gelecek arasında gidip gelmek ve bugünden mahrum kalarak yaşamak doğal bir

biçimde mutsuz ediyor onları. Selma da Uğurca kampında kadınların bir araya geldiklerinde değişmeyen tek sohbet konularının Şengal'deki güzel ve mutlu günleri ile yaşadıkları ferman olduğunu söylüyor: “Yani teyzem birini görünce oturur ve Şengal'deki hayatından ve fermanından bahseder.” Nazlı da bunu destekliyor: “Neler yaptık? Her birimiz filan yere falan yere gitti. İşte bir saat otururuz bunlardan bahseder, kalkarız, sonrası yok.” Sonrasının olmayışı yaşamı onlar için katlanılmaz kılıyor. Gelecek belirsiz. Mevcut yaşamları ise korku ve kaygı yüklü.

Nazlı'nın “Peki gelecek? Geleceğinizden bahsediyor musunuz?” sorusuna verdiği cevap bu durumu ispatlıyor: “Hayatımız çok zor ve ne olacağını bilmiyoruz. Yani düşünsük bile bilemiyoruz hayatımız nerede devam edecek, nasıl olacak, hiçbir şey de bilmiyoruz.” Selma ise; “Kayıp biri gibi.” diyor. Selma'nın cümlesini Nazlı tamamlıyor:

“Mesele bizim kayıp olmamız. Yani hayatımız filan yerde daha iyi olacak, daha güzel geçecek... Şimdiye kadar yani bir yerimiz yok ki hayatımızın daha güzel geçeceğini söyleyebileceğimiz. Burada daha güzel olacak ve yaşadıklarımızı unutacağız diyebileceğimiz bir yer yok. Yok, hayal edebileceğimiz bir yer. Düşünsük de bize bir faydası yok. Desem ki başka bir ülkeye gideceğiz, orada güzel bir hayatımız olacak ve bu ferman ve her şeyi unutacağım... Beş yıl daha burada kalsam da bir yere gidemeyeceğim. İnsan bir yere gideceğini bilecek ki orası ile ilgili hayal kursun.”

Nazlı, sözlerini tamamlayınca Selma dönüp “Anladın değil mi?” diyor. Doğru anlaşılamamaktan korkuyor. Anlaşıldıklarından emin olunca bir sessizlik oluyor, uzun bir sessizlik. Daha önceki hayatın da zor olup olmadığı sorulunca Nazlı, “Zor olsaydı da hayatımdan razıydım.” diyor. Nazlı'nın kocası ikinci bir evlilik yapmış. Nazlı'ye bu durum hatırlatılınca şöyle diyor: “Yok valla hayatımız güzeldi. Hayatımızdan memnunduk. Hayatımız güzel geçiyordu, hiçbir şey düşünmüyorduk.” Bu durumun bir kadın için zor olabileceği söylenince “Hayır hayır bizim için zor değildi. Ben gidip getirdim kocam için onu. Çocuklarım olmadığı için ben gidip getirdim onu kocama.” Dedikten sonra yeniden sessizlik oluyor. Biraz düşünüyor ve kocasının ikinci evliliğinin yaklaşık yirmi yıl sonra gerçekleştiğini söylüyor ve ekliyor:

“Çocuk olmayınca aldım, getirdim. Hayatımızdan memnunduk. Yerimiz güzeldi. Hiçbir şeyin hesabını yapmıyorduk. Başımızda ferman var demezdik, çöllere düştük demezdik, çadırlara girdik demezdik ve hayatımızdan razıydık. Kocam çalışıyordu, biz evimizdeydik, hayatımızdan razıydık, işimize gücümüze bakıyorduk ve günlerin nasıl geçtiğini anlamıyorduk. İşimiz iyiydi, hayatımız güzeldi” (28.04.2017).

Nazlı Şengal'deki günlerinin geri gelmeyeceğinin farkında. Uğurca kampındaki mutsuz kadınlardan biri o da. Yaşamı daha iyi olabilir ve dolayısıyla daha mutlu olabilir düşüncesiyle hedef ülkesi Avustralya'ya gidebilmeyi umuyor. Başvurusunun yapıldığını söylerken “ama hiçbir şeyimiz yapılmadı.” diyerek sitem ediyor. Bu belirsizlik ve sürekli bekleme hali onu oldukça yormuş.

“Bize bir kapı aralansa...” diyor Hazal da. “Yani şimdi neredeyiz ne yapıyoruz bilmiyoruz. Başımıza ne gelecek ne yapacağız bilmiyoruz. Her şey belirsiz. Çocuklarımız okula gidemiyor. Biz buradan sonra nereye gideceğiz bilmiyoruz.” (08.04.2017)

Ayla 19 yaşında. Şengal'de okula gidiyormuş. IŞİD Şengal'e saldırıp onları yerinden etmeseydi eğitimini tamamlayıp çalışacaktı. Planları böyleydi. Ancak şimdi Uğurca'da gidebileceği bir okul bile yok. Yarım kalan hayalleri için acı çekiyor ve geleceğe dair belirsizlik onu korkutuyor.

“Herkes bize karşı iyi. Ama insan geleceğini bilmediğinde, belirsiz olduğunda kötü oluyor. Biz şimdi buradayız ama bununla bitmiyor. Çünkü bizi gelecekte nelerin beklediğini bilmiyoruz. Bu belirsizlik bizi korkutuyor daha çok. Biz bir yerde kalıcı olarak kalıp oraya yerleşip okula gitmek istiyoruz” (12.08.2017).

Mülteci kadınlar “dışarı ile içeri, istisna ile kural, yasal ile yasal-olmayan arasındaki bir belirsizlik mıntıkasına” (Agamben, 2018:204) yerleştirildiklerinden kampta bu belirsizliği yaşıyor ve bundan rahatsızlık duyuyorlar.

4.9. ŞENGAL'E ÖZLEM VE DÖNEMEMEK

“... Şimdi Avrupa Avrupa diyorlar. Kimse demesin Avrupa çok iyidir diye. Şengal Dağı Avrupa'dan çok daha iyiydi.”

Hazal⁴⁷

“İnsan başkalarını ancak gize yöneltebilir ama gizin kendisini nesnel olarak asla söyleyemeyiz. Gizin asla tam bir nesnelliği olamaz. Bu yolda düşçülüğü tanımlayamayız, olsa olsa onu yönlendirebiliriz. Örneğin, gerçekten benim olmuş bir odanın planını vermek, bir tavan arasının dibindeki küçük odayı betimlemek, pencereden, çatıların

⁴⁷ Uğurca Kampı, 08.04.2017

girintileri arasından tepenin göründüğünü söylemek neye yarar? Başka bir yüzyıla ilişkin anılarımda, yalnız benim için hâlâ o benzersiz kokuyu, eleğin üstünde kuruyan üzümün kokusunu saklayan derin gömme dolabı ben, yalnız ben açabilirim. Üzüm kokusu! Kokunun sınırındaki koku. O kokuyu hissedebilmek için çok hayal kurmak gerekir.”

Gaston Bachelard⁴⁸

Şengal bölgesi tüm Ezidiler için önemlidir. Kutsal kabul ettikleri ve her türlü dini ritüelin gerçekleştiği Laleş'i de içine alan bu bölge, Ezidilere yüzyıllardır ev sahipliği yapmaktadır. IŞİD şiddetine kadar Ezidiler, kitlesel biçimde Şengal'i geri dönüşü olmayacak şekilde hiç terk etmediler. Benzer şiddet biçimlerine maruz kaldıklarında dahi Şengal Dağı'na sığındılar ama sular durulunca yeniden köylerine, evlerine döndüler.

IŞİD şiddetinden sonra Ezidi kadınlar, kitlesel biçimde terk ettikleri Şengal'e dönmemekte kararlılar. IŞİD büyük bir korku yaratmış. Evlerini, yuvalarını, bahçelerini talan etmiş. Erkekleri ve kadınların bir kısmını öldürmüş. Genç kadınları birer savaş ganimeti gibi alıkoymuş. Onlara tecavüz etmiş ve köle pazarları kurup şehir şehir dolaştırarak satmıştır. IŞİD Şengal'de özellikle Ezidi kadınlara uyguladığı şiddetle, kaçabilen Ezidi kadınların hafızalarında ikinci bir Şengal yaratmış. Zira Uğurca'daki Ezidi kadınların belleğinde iki tane Şengal var. Birincisi doğup büyüdüğü, alın teriyle yıllarca çalışarak evlerini, yuvalarını inşa ettikleri; komşularıyla düğünlerde, davetlerde, dinsel ritüellerde bir araya geldikleri; kendilerini güvende hissettikleri Şengal. İkincisi ise IŞİD'in akrabalarını, komşularını, sevdiklerini öldürdüğü; kadınları kaçırıp tecavüz ettiği, kaçırdığı çocuklarını kendilerine karşı birer düşmana dönüştürdüğü; evlerini, bahçelerini talan ettiği bir Şengal. Ezidi kadınlar belleklerindeki “birinci Şengal”e büyük bir özlem duyuyorlar. İkincisini hatırladıkça acı ve korku hissediyorlar.

Hatice, Şengal için “Orada nefes alabiliyorduk. Bizim vatanımızdı vatanımız!” (08.04.2017) diyor. Hazal, Şengal'in IŞİD şiddetinden tamamen kurtulduğunda dönebileceklerini düşünüyor:

⁴⁸ Bachelard, G. (2017). *Mekânın Poetikası*. Tümertekin, A. (Çev.), İthaki Yayınları, İstanbul, s.44.

“Şengal kurtulsa iyi olsa biz oraya giderdik. ... Bize bir kapı açılrsa da gitsek buradan diyoruz. Artık neresi olursa. Köyümüz özgürleşseydi köyümüze giderdik. Eğer güvenliğini kendimiz sağlayabilseydik. Yoksa bu çocukları kurtların ağzına nasıl koyarım? Çocuklarımızı kurtların ağzından kurtarmışken tekrar onlara mı vereyim? Ben de kocam da kendimizi düşünmedik ki. Çocuklarımızı düşündük. Çocuklarımızı o kurtlara yem etmek istemedik. Özgür olsaydı Şengal, vatanımıza giderdik” (08.04.2017).

Hatice: “Eğer Amerika müdahale ederse güçlü devletler sahip çıkarsa olur. Şimdi Şengal’de kızlarımız IŞİD’le mücadele ediyorlar. Ne zaman bitecek, ne olacak bilmiyoruz.”

Meral: “Nasıl düşünmüyoruz Şengal’i? Tabii düşünüyoruz. Üzerimize toprak örtülene kadar düşüneceğiz. Aklımız fikrimizde hep Şengal var. Düşününce aklımızı kaçıracak gibi oluyoruz. Nasıl düşünmeyiz?”⁴⁹

“Aklımız hep Şengal’de. Onların elinde olan kızlarımızı kız kardeşlerimizi düşünüyoruz hep. Biz keyfimizden vatanımızdan çıkmadık. Sırf bu yüzden çıktık. Kızlarımızı onlara vermemek için. Hiçbir yer vatanımızdan daha güzel değil ama her şey geldi başımıza. Evlerimizi yaktılar, kızlarımızı kadınlarımızı kaçırdılar, yaşlılarımızı öldürdüler, çöllerde kaldılar, köpekler yedi ölümlerini. Biz de işte çöllere düştük. Oğullarımızı kendi sürüleri için çoban yapmışlar, onlara işkence ediyorlar. Ve onları öldürüyorlar. Biz de bir yer arıyoruz kendimize. Avrupa olması şart değil. Yani öyle bir yer olmalı ki bir daha başımıza bunlar gelmesin. Bir daha ferman yaşanmasın. Biz öyle bir yere gitmek istiyoruz. Artık neresi olursa. Biz Avrupa’ya keyif için değil, güzel elbiseler giyip arabalara binmek için değil sadece güvende olalım diye, çocuklarımızı okutalım diye, işleri olsun diye... Bu yüzden çıkmak istiyoruz” (Dilan, 28.04.2017).

Meral ve Dilan, Şengal’e büyük bir özlem duyup da neden dönmediklerini IŞİD şiddeti ile ilgili duyduklarından bahsederek anlatıyorlar:

“Ezidi çocukların etlerini kendilerine yemek yapıyorlar.”⁵⁰ (Meral)

“Onların elinden kurtulan bir kadın anlattı bize. Dedi ki çocukların kafalarını kesip yemek yapıyorlardı, bize verip hadi yiyin diyorlardı. Zor değil mi böyle? Bizim kızlarımızı kadınlarımızı Suudi Arabistan’da orada burada satıyorlar, biz nasıl düşünmeyiz Şengal’i? Biz nasıl unutabiliriz onları? Onlar hep aklımızda. Biz çadırlarda olalım ama başımıza bunlar gelmesin yeter ki. 9 ay bostanda çalıştık soğukta sıcakta çadırlarda kaldık orda. Çocuklarımız yanımızda dedik, vatanımız yine de güzel dedik. Eğer bize bunları yapmasalardı...” (Dilan, 28.04.2017).

“Başımıza gelmeyen kalmadı. Evimizi yıkmışlar. Köyümüz şimdi onların elinde ve evlerimizi yıktılar. Patlattılar, hiçbir şeyimizi bırakmadılar. Yani şimdi siz gördünüz bazen neden ülkenize dönmüyorsunuz diyorlar, nasıl dönelim ülkemize. Ne kalacak yer var başka bir şey, kimse yapamaz yeniden onları. Nasıl gidelim?” (Aysel, 28.04.2017)

⁴⁹“Şengal’i hiç düşünüyor musunuz?” sorusuna sesini yükselterek “Bu da sorulacak şey mi?” dercesine cevap veriyor.

⁵⁰ Bunu neredeyse her kadından dinlemek mümkün.

“Bazıları topraklarına döndü tabii. Ben de dönebilseydim keşke. Bir aylık ömrüm kalsaydı da Şengal’e dönseydim de yeniden güzelleştiğini görseydim ve öyle ölseydim. Yeter ki Şengal’i görebilseydim. Görseydim ki Şengal’in durumu eskisi gibi iyi olmuş, güzelleşmiş ve hiçbir ferman gelmiyor olsun çocuklarımızın başına” (Yasemin, 08.04.2017).⁵¹

Selma, IŞİD’in evlerine bombalar yerleştirerek köyleri terk ettiğini düşünüyor ve Şengal’e dönmeme sebeplerinden birinin de bu olduğunu söylüyor: “Şimdi de Şengal’e dönenlerin evlerine bomba yerleştirmişler ve eve girenlerle patlıyor. Kapılarını açıyorlar ve bomba patlıyor. İçimizde hep bir korku var.” Bir sebep de IŞİD’le birlikte hareket ettiğini düşündükleri Müslüman komşuları: “Kızlarımızı alan IŞİD’le birlik olan komşularımızla tekrar nasıl yaşayacağız. Nasıl dönüp onlarla komşulukla yapacağız?” (Selma, 04.08.2018)

“Bir laf vardır, Şam şekerdir ama vatan ondan da tatlıdır, diye. Hiçbir yer insanın doğup büyüdüğü yer gibi olamaz. Yani kayınbabam günlerdir hastanedeydi, daha iki gün oldu çıkalı. Yani kalbi yüzde elli çalışıyor. İnan ki nereye gelmiş olursam olayım benim içim hep buruk olacaktı şimdiki gibi. Vatanımdan ayrıldıktan sonra hiçbir yer beni mutlu edemez. Ama çocuklar için gelmek zorundaydık, kaçmak zorundaydık. Kendimiz için değil bu çocuklar için. Yani bizim başımıza gelen bu çocukların başına gelmesin diye. Doğduğumuz büyüdüğümüz annelerimizin babalarımızın doğup yaşadığı yerleri viran ettiler. Hiçbir yerimiz kalmadı” (Yasemin, 28.04.2017).

Bahar, IŞİD şiddetinden önceki Şengal’den, oradaki mutlu günlerinden bahsediyor:

“Bostanda çalışıyorduk. Yazları bostandaydık, kışları çocuklarımız okula giderdi. İşimize gücümüze bakıyorduk, birimizin bile aklına gelmezdi bu IŞİD ve bu şey bu kaçış bu ferman biz Ezidilerin başına gelen. Hoşumuza gidiyordu işimiz, mutluyduk, işimizle geçiniyorduk. Evet, az kazanıyorduk ama razıydık işimizden” (28.04.2017).

Yasemin:

“Yani Şengal’de şeylerimiz, altınlarımız vardı, çoktu. Allah seni inandırсын Şengal’de evlenen kimsenin benimki kadar altını olmamıştır. Allah seni inandırсын üç kilo altınım vardı. Bilezikler vardı, inan ki yedi parmağında yüzük vardı, üç çift küpem vardı, neler vardı neler, benim ve kocamın adı da altındandı ama hiçbir şey kalmadı, hepsini sattık.⁵²Bunları kocam evlendiğimiz gece takmıştı kulağıma, bir tek bunları satmadık, içim elvermedi satmaya. Bir tek bunlar bana kalsın dedim ve kalan her şeyi sattık.⁵³Bu doğduğunda amcaları dayıları filan herkes altın getirdi, onları da sattık. Sadece boynundaki harfı satmadık, onu da abim aldı. Dedim ki ben ölene kadar kalacak boynunda. Benim oğlanın, kızın bir sürü vardı altını, doluydu üstümüz ama hepsini sattık işte” (08.04.2017).

⁵¹ Yasemin, cümlesini tamamlayınca uzun bir sessizlik başlıyor. Gözleri doluyor. Bu sessizliği bozmaya kimse cesaret edemiyor.

⁵² Kulağındaki küpeleri gösteriyor.

⁵³ Çocuğunu gösteriyor.

Dilan, Şengal’de bahçe işlerinde kadınların ve erkeklerin birlikte çalıştıkları günleri hatırlıyor:

“Biz bostan ekiyorduk. Kadın erkek birlikte çalışıyorduk. Bir kadın evde kalıyordu. Ev işleri için. Diğerleri de kadın erkek herkes giderdi bostana. ... Yok, bizim tarlamız yoktu. Arapların vardı. Biz çalışmaya giderdik onların tarlalarında yarı yarıya. ... Valla Şengal’de bazılarının vardı ama su yoktu. Oradan ürün çıkmıyordu. Kuraktı” (14.08.2017).

Meral, Dilan’ın bıraktığı erden devam ediyor:

“Sahra gibiydi. Yağış olduğu zamanlarda mercimek arpa ekiyorlardı. Onu satıp çocuklarının masrafları için kullanıyorlardı. Başka bir şey olmuyordu. Topraktan başka iş yok. Ezidiler hep bostan tarla işi yaparlardı. ⁵⁴Yok gidemiyorduk. Sadece Şengal’e. Musul, Telafer gibi yerlere gidemiyorduk. Uzaktı bize oralar, gidemiyorduk. Erkekler, kadınları için gidemiyorlardı. Korkuyorlardı. Şehirlerde hep Araplar vardı. Arapça konuşuyorlardı. Bir de okullara Ezidiler gitmiyorlardı. Okullar Ezidiler için uygun değil diyorlardı. Namus için” (14.08.2017).

“Geçmişin tiyatrosu olan hafızamızın dekoru, kişileri baskın rollerinde tutar. İnsan bazen kendini zaman içinde tanıdığını sanır, oysa tanıdığını sandığı şey varlığın, geçip gitmek istemeyen varlığın, geçmişte bile yitik zamanın peşine düşse, orada da zamanın akışını “durdurmak” isteyen varlığın istikrar bulduğu mekânlara saplanıp kalmasıdır yalnızca. Mekân, peteklerinin binlerce gözünde, zamanı sıkıştırılmış olarak tutar. Mekân buna yarar” (Bachelard, 2017:34).

4.10. PARÇALANMIŞLIK HİSSİ VE YUVASIZLIK

“Yeri yurdu olmayan, nereye gideceği de belli olmayan bir kuş gibi sürekli havadayım sanki. Kanat çırpılmaktan yorgun düşmüş...”

Selma⁵⁵

“Çünkü ev, bizim dünyadaki köşemizdir. Çok kez söylendiği gibi, ilk evrenimizdir. Ev, gerçek bir kozmozdur. Kelimenin tam anlamıyla bir kozmozdur. Kendi içselliği ile ele alındığında, en mütevazı ev bile güzel değil midir?”

Gaston Bachelard⁵⁶

⁵⁴ “Şehirlere çalışmaya gidemiyor muydunuz?” sorusuna cevaben.

⁵⁵ Uğurca Kampı, 28.04.2017.

⁵⁶ Bachelard, G. (2017). *Mekânın Poetikası*. Tümertekin, A. (Çev.), İthaki Yayınları, İstanbul, s.34

Ezidi cemaati için bir arada olmak önemli. Çünkü inançlarından ötürü yüzyıllardır şiddete maruz kalıyor veya dışlanıyorlar. Bu açıdan hem kendilerini daha güvende hissetmek adına hem de inançlarını ve kültürlerini koruyabilmek için bir arada yaşamayı oldukça önemsiyorlar. Ancak IŞİD öyle bir zulüm uygulamış ki Ezidilere, onları yerlerinden ederek dört bir tarafa savurmuştur. Göç yollarına düşen Ezidi kadınlar da yuvasızlık ve parçalanmışlık hissi ile mücadele etmeye çalışıyorlar.

Uğurca'da kalan Şengalli Ezidi kadınlar, evlerini, köylerini, Ezidi komşularını, dostluklarını ve bir arada olmayı özleyiyorlar. Birçoğu Şengal'de yoksulluk içinde yaşıyormuş. Derme çatma kendi emekleriyle yaptıkları evleri onların yuvalarıymış. Şengal bir arada yaşadıkları yurtlarıymış. Oysa şimdi kendilerini “yersiz yurtsuz” hissediyorlar. Çoğunun aile bireylerinin bir kısmı Irak'ta, bir kısmı Avrupa ülkelerinde. Bazı akrabaları, komşuları ise kayıp. Hazal, Irak'ta kalan aile bireylerinden bahsediyor:

“Bizim aileden 25 kişi Irak'ta, Kürdistan'da, bilmiyoruz, IŞİD'le mücadele ediyorlardır. Biz gidemiyoruz ama onlar gibi yapamıyoruz. Korkuyoruz çocuklarımız için. Tekrar belaya düşmek istemiyoruz” (28.04.2017).

Hatice, çekirdek ailesinin dört bir tarafa dağıldığını anlatıyor:

“Biz beş kişi buradayız. Ben eşim ve üç çocuğum. Bir çocuğum ailesiyle Yunanistan'da. Bir oğlum Irak'ta okula gidiyor. Ailemiz böyle dağınık. Hepimiz nasıl bir geleceğimiz olacağını bilmiyoruz. Eğer Amerika bir şey yaparsa biz de vatanımıza dönebiliriz. Bizim köyümüz Şengal'in öbür tarafında. Dört yanımızda Araplar var. Arap köyleri var. Bu fermanndan önce de Araplar kendilerini köylerimizde patlattı. 14.08.2007'de. Bu fermannda da bazıları uçurumdan yuvarlandı öldü, bazıları açlıktan susuzluktan öldü, bazıları korkudan öldü, bazıları da evlerinde IŞİD tarafından öldürüldü. Yaşlılar evlerinden kaçamadılar, IŞİD onları da beşikteki bebekleri de öldürdü. Biz Allah'a sığınıyoruz, ondan aman diliyoruz. ... Bazılarımız buradayız, bazılarımız Irak'ta, bazılarımız Yunan⁵⁷'da bazılarımız Türkiye'de... Biz her ülkedeyiz parçalanmışız, bölünmüşüz” (28.04.2017).

Hazal, parçalanmışlıklarını ve bundan duyduğu üzüntüyü anlatırken yaşadıkları zulme duyarsız kalındığını da ekliyor ve sitem ediyor:

“Hangi millet hangi ülke olursa olsun eğer bizim iyiliğimizi istiyorlarsa biz onlara duacıyız. Değilseler de Allah'a havale ediyoruz. Rezil olduk, perişan olduk, çocuklarımızın bazılarını geride bıraktık, ırakta kaldılar. Onlar rezalet içinde gittiler, izlerini bilmiyoruz, ne oldular nereye gittiler. Kimsenin bizden haberi yok, işte senin gibi bir kardeşimiz geliyor bizi dinliyor o kadar. Her şeyimiz gitti, hiçbir şeyimiz kalmadı. Gidenlerimiz de dönmedi. Hiçbir devlet bir şey yapmıyor” (28.04.2017).

⁵⁷ Yunanistan'ı kastediyor.

Meral, son çocuğunu dünyaya getirdikten kısa bir süre sonra kocasını kaybeder. Çocukları ile tek başına ilgilenmek zorunda kalır. Yoksuldur, çok zorluk çeker. Şimdi ise bütün çocukları ile bir arada olamamanın acısını yaşıyor. Ailesinin parçalanmış olması onu daimi bir keder içinde bırakıyor. Kendini ait hissedebildiği bir yer de yok henüz.

“Çocuklarım elhamdülillah var. Ama her biri bir yere dağılmış. Halimizi biliyorsunuz. Bazıları Almanya’da bazıları Irak’ta bazıları da burada. Kocam bu⁵⁸ doğduğunda öldü. Halimiz rezalettir, yani biz keyfimizden gelmedik buraya. Eskiden evimizdeydik. Rezillik bu bizim içinde bulunduğumuz. Allah hepimize yardımcı olsun. Biz nasıl kederli ve gamlı olmayız. Bu başımıza gelenlerden sonra... Rahat nefes alabileceğimiz bir yer olsaydı da yaşasaydık. Bizim bir yerimiz yurdumuz yok şimdi. Bu yer bizim yerimiz değil. Allah izin verseydi bizim de yerimiz olurdu. Yaklaşık dört yıldır IŞİD bizim yerimizde yurdumuzda. Hepimizin evini yakmış, evlerimiz sahipsiz. Çocuklarımız alanlarda, orda burada. Biz Ezidiler her zaman eziyet gördük. Sana diyeyim, on iki senedir hükümetin bir dinarı bile bize ulaşmadı. Yani bu rezalet değil mi? Bostanlarda, tarlalarda çalıştık hep, rezalettir. On bir çocuğum yetim kaldı, zor değil miydi yani? Halimiz hep kötüydü. Allah’ın takdiri... Ne yapalım şimdi?”

“Kişi kendini her yerde *chez soi*, yani ‘evinde’ hissetmeye bile başlayabilir –fakat kişinin ödemesi gereken bedel, artık hiçbir yerin kendisi için gerçekten ve tam anlamıyla yuva olmayacağını kabullenmektir-” der Bauman (2017:22). Meral, bir yuvası olmadığının farkında ve bu, ona acı veriyor. Türkiye’de koşulları iyileştirilse de kalmak istemediğini söylüyor. Bir oğlu Almanya’da ve onun yanına gitmek istiyor:

“... Burada kalmak istemiyoruz. Dışarı çıkmak istiyoruz, Avrupa’ya. Oğlum ve onun oğlu Almanya’dalar. Onlar da orda rezil oluyorlar, biz de burada. Hepimiz birlikte bir yerde olsaydık daha iyi olurdu. Daha iyi bir yer olsa biz burada kalmak istemeyiz. Eğer bize ev verselerdi, haklarımızı verselerdi yani çoğumuz kalırdık. Yani birçok kişi üç senedir bu çadırlarda. Erkekler burada kalamaz ki. Çalışmak gerekiyor. Biz de gitmek istiyoruz buradan. Eğer ismimizi bir yerlere yazarlarsa biz de gideriz. Kimse daha adımızı yazmadı bir yere. Kısmetimizde neresi varsa oraya gideriz.”

Bahar, görüşmeler boyunca Ezidilerin parçalanmışlığına dair üzüntüsünü en sık dile getiren kadın.

“Yaşadığımız sürece artık bir araya gelemeyeceğiz hiçbirimiz. Bazıları Almanya’ya gitti bazıları Irak’ta kaldı bazıları Türkiye’de bazıları Fransa’da bazıları Avustralya’ya gitti bazıları Kanada’ya gitti bazıları Belçika’ya. Dağılmadığı yer kalmadı Ezidilerin. IŞİD’in götürdükleri ve öldürülenler hariç. Yani biz şimdi sağız ama yokuz. Kız kardeşim bir yerde, ben bir yerde, erkek kardeşim bir yerde, babamlar bir yerde... Yani şimdi benim milletimden ayrı bir mekânda tek başıma olmamın ne anlamı var hayatımda. Hepimiz rezil durumdayız. Şimdi biz yaşıyoruz ama ölüyüz. Hepimiz

⁵⁸ Çocuğunu gösterirken yüzünde acı bir ifade beliriyor.

koptuk.⁵⁹ ... Yani şimdi bana göre Ezidiler paramparça oldu, her biri bir ülkeye gitti, biz kaçıığımız gün gibiyiz hala. Çok fazla sıkılıyor canım buna. Bazen artık bizimkiler bana kızıyorlar, herkes bir yerlere gitti, iyi yerde bak filanca diyorlar. Ama birbirimizden koptuk, ne biri telefonla diğerini arayabiliyor ne de birinin yolu başka birine düşebiliyor. Hepsi parçalandı. Yaşadığımız müddetçe bir araya gelemeyeceğiz. ...Valla iş olsa çocuklarımız çalışsa... Biz buraya da çocuklarımız için geldik.”⁶⁰

Nazlı, “daha güzel bir yere” gitmenin hayalini kuruyor ve kendini buraya ait hissetmiyor.

“Yani güzel bir yer işte, neresi olur bilmiyorum. Ama çalışabileceğimiz, burası bizimdir diyebileceğimiz bir yer. Yani insan nerede çalışırsa orası benim yerimdir diyebilir. Yani burası bizim yerimiz değil. Şengal’de işimiz vardı çoktu. Evimizdeydik. İşlerimizi yapardık. Bir yerlere giderdik. Gezerdik, düğünlere davetlere giderdik. Birinin çocuğu olunca giderdik görmeye. Biri evlenince evine giderdik. Gidiyorduk geziyorduk. Burada bir şey yok. Bu çadırdan o çadıra. Başka da bir şey yok.”

Nazlı için kaldığı çadır bir yuva değil. Şengal’de bıraktığı yuvanın özlemine çekiyor. Hiçbir yerin Şengal’deki evinin, köyünün yerini tutamayacağını farkında ama yine de umutlu. Yeniden “burası bizim yerimiz” diyebileceği bir yere kavuşmanın umudunu taşıyor.

Yasemin, elindeki cep telefonda bir şeylere bakıyor, oğluna sesleniyor ve anlatıyor: “Annemle babam Irak’talar. Bazen telefonda konuşuyoruz. Bazen annemler, ‘Radya⁶¹ kızım’ diye sesleniyorlar, o da onlara ‘*dadê*’⁶² diyor.”

Yasemin görüşme boyunca ilk kez gülümsüyor ve devam ediyor konuşmaya:

“Diyorum Allah seni öldürmedi⁶³, onları tanımiyorsun ama *dadê* diyorsun. Onlar orada kaldılar. Gelemediler. Babam yaşlı orada kaldılar. Buraya gelmek istiyorlar, Şengal’de durumlar kötü. Ama yollar kapalı ve Ezidilere pasaport vermiyorlar Irak’ta. Pasaportları olsaydı vize bastırıp geçerlerdi buraya ama pasaport çıkartmalarına izin vermiyorlarmış. Kaçak olarak da gelemiyorlar. Zaho’da kalıyorlar. Camışko kampında. Ezidilerin çoğu orada kalıyor ama köylerine dönen de çok, evlerine. Ama Xanesor’a Şengal’e yine saldıldılar ve tekrar kaçmak zorunda kaldılar Zaho’ya. Dayımların evleri çoktu, dükkânları vardı. Biraz düzelme olunca bir dayım kaldı orda diğer altısı Avrupa’ya gitti. Dedi ben kalacağım ben gitmem. Evine döndü dört beş gün sonra tekrar Zaho’ya döndü ama. Orada yani evimizde kalmaya korkuyoruz dedi.”

⁵⁹Yeniden sessizlik... Bu sessizlik anlarında Bahar’ın gücünün tükendiği hissedilebiliyor. “Hepimiz koptuk.” dediği anda gözleri yeniden doluyor ve boğazındaki düğüm daha da büyüyüp konuşmasını zorlaştırıyor. Uzun sessizliğin ardından yeniden söze başladığında ise tekrar tekrar vurguluyor Ezidilerin kopuşunu.

⁶⁰ Bahar, artık konuşamıyor ve kelimelerin yerini gözyaşları alıyor.

⁶¹ Yasemin’in kızının adı.

⁶² Nene anlamına gelebilecek bir sözcük.

⁶³ Kızını kastediyor.

Yasemin’le yapılan görüşmeye sık sık uzun ve hüzünlü sessizlik anları eşlik ediyor. Son cümlesinden sonra yeniden sessizlik oluyor, bu sefer sessizliği bozuyor hemen ve sadece şunu söylüyor: “Sıcak...”

“... Gerçekten ikamet edilen her mekân, kendinde ev kavramının özünü barındırır.” (Bachelard, 2017:35). Yani “varlık en küçük bir barınak bulduğunda” hayalgücü bu yönde gelişmeye başlar.

“Ezidilerin başına gelmeyen kalmadı. Bu⁶⁴ evini göremedi bile yani küçüktü. Daha yeni yürümeye başlamıştı. Bir hayal gibidir onun için şimdi evimiz. Bir tek gün bile bahsetmedim. Bir evimiz vardı peki nerede şimdi evimiz? Bir geleceği olamaz çocukların böyle. Ne bir yerimiz var ne de çocuklarımızın geleceği” (Bahar)

“Ev olmasa, insan dağılmış bir varlık olurdu. Ev, insanı gökten inen fırtınalara karşı koruduğu gibi, yaşamdaki fırtınalara karşı da ayakta tutar. Ev hem beden hem de ruhtur. İnsan varlığının ilk dünyasıdır” (Bachelard, 2017:37). Bahar da küçük çocuğunun artık bir hayal gibi anımsayabileceği evi olmadan kendini ve çocuklarını korumasız hissediyor. Öyle ki kendilerini ait hissedebilecekleri bir yerleri olamazsa çocuklarının bir geleceğinin de olmayacağını düşünüyor. Bu durum onu üzüyor.

Ezidi kadınlar, Stuart Hall’ın “Göç, tek yönlü bir yolculuktur. Geri dönülecek bir ‘yuva’ yoktur” (akt. Chambers, 2014:23) söyleminde haklı olduğunu göstermektedirler.

4.11. EN DERİN YARA: İŞİD’İN ALIKOYDUĞU EZİDİ KADINLAR

“Sizden tek isteğimiz IŞİD’in elindeki kadınlarımızı kurtarmanız. Başka hiçbir şey istemiyoruz.”

Songül⁶⁵

“Yani şimdi bizi Avrupa’ya götürseler, baştan aşağı altınla donatsalar bizi rahat ettirseler de iyi maaş verseler de biz o kızları ve kadınları unutmayacağız.”

Nergiz⁶⁶

⁶⁴ En küçük çocuğunu gösteriyor.

⁶⁵ Uğurca Kampı, 12.08.2018.

İŞİD, ataerkil şiddetin en korkunç tezahürü olan tecavüzü, yine ataerkil zihniyetin bir uzantısı olarak savaş stratejisi olarak kullanmıştır. Saldırdığı Ezidi köylerinden kaçamayan/kaçmayan erkekleri öldürürken; kadınlar ile kız ve erkek çocukları da alıkoymuştur. İŞİD Musul ve Rakka gibi ele geçirdiği şehirlerde Ezidi kadınları ve çocukları esaret altında tutmuş; kadınlara defalarca tecavüz etmiştir. Tecavüz ettikleri Ezidi kadınları kurdukları “köle pazarları”nda defalarca satmışlardır. İŞİD’e göre “Ezidi kızlar kâfir kabul ediliyordu ve militanların Kur’an yorumuna göre köleye tecavüz etmek günah değildi” (Murad, 2019:134). İŞİD, alıkoyup tecavüz ettiği Ezidi kadınlara “sebaya” der. “Sebaya”, kadın savaş esirleri demektir ve Arapçadaki “sebiyye” kelimesinin çoğul hâlidir. “Sebaya Armağan olarak verilebilir ve sahibi hevesi geçtiğinde satabilir, çünkü ‘Onlar sadece maldır,’ der İslam Devleti kitapçığı” (Murad, 2019:150).

İŞİD, düşmanlaştırdığı Ezidi erkekleri, kendisine karşı koyabilecek savaşçılar olarak kurguladığı için yaptığı saldırılarla -savunmasız da olsalar- öldürerek ortadan kaldırdı. Ezidi kadınları daha doğrusu genç Ezidi kadınları da bir savaş ganimeti olarak gördü. Ezidileri “kâfir” olarak gördüğünden kendi yöntemleri ile “Müslümanlaştırmak” istedi. Bu “Müslümanlaştırma” gayesini de Ezidi kadınları kaçıracak, onlara tecavüz ederek gerçekleştirmeye çalışmıştır. Böylesi korkunç bir zulmün kaynağının eril zihniyet olduğunu söylemek gerekir. İŞİD, Ezidi kadınları kaçırpı tecavüz ederek “erkekliklerinin gücü”nü de göstermek istemektedir. Nitekim;

“Tecavüz, cinsiyetçi sistemin kadınlığı tanımlayışının ve kadına biçtiği rollerin nasıl bir zulme dönüşebileceğini, özellikle savaş zamanında belirginleştirerek gösteren bir şiddettir. Tecavüzde gücün, zaferin ve düşmanın tanımlanışını ve bütün bu tanımların kadının üzerindeki etkilerini görmek mümkündür” (Akgül, 2011:185).

Uğurca’daki Şengalli Ezidi kadınların en derin yarası, İŞİD’in alıkoyduğu Ezidi kadınlar. Hatice, kaçırılan Ezidi kadınlardan ve çocuklardan bahsederken zorlanıyor:

“Yaşadığımız sürece İŞİD’in alıkoyduğu kızlarımızı unutmayacağız. Çocuklarının başlarını kesiyorlardı. İŞİD alıkoyduğu bir kadına demiş ki çocuğun ağlıyor, kadın da hani nerde oğlum getir onu bana demiş. Başı kesilirken ağlıyor demiş İŞİD’li de. (Hatice)

⁶⁶ Uğurca Kampı, 28.04.2017.

Bir kadın da yine çocuğunu istemiş. IŞİD ona önce bu yemeği ye sonra getiririm sana oğlunu demiş. Kadın da ısrarla ben yemek yemek istemiyorum sadece oğlumu istiyorum demiş. IŞİD’li yemeği yemezsen oğlunu da getirmem demiş. Kadın yemeği yemiş, tamam demiş hadi oğlumu getir. O da demiş ki işte yediğin oğlundu zaten demiş” (Ayla)

Hatice, Ayla’nın bıraktığı yerden devam ediyor:

“O kadın hala IŞİD’in elinde. Onunla birlikte orda kalıp kaçabilenler anlattı bize. Başta telefonları vardı kadınların sonra IŞİD telefonları da aldı ellerinden. Rakka’da sattılar, Suudi’de sattılar, hiçbir devlet kalmadı ki satmadıkları, a bu Türkiye’de bile sattılar. Kadınlarımızı kızlarımızı aşağılayarak böyle boynu bükük bırakıp satıyorlar bütün devletlerde. Biz savaştan korkmuyoruz. İşte Suriye’de de savaş var Musul’da da. Eğer bizim namusumuzu almasalardı (namusumuza el uzatmasalardı) şerefimizle oynamasalardı biz de savaşırdık. Hiçbir şeyimizi bırakmadılar. Kızlarımızı aldılar, çocuklarımızı aldılar, evlerimizi yaktılar yıktılar. Şimdi IŞİD o çocukları aldı, eğitiyor kendisi için. İki erkek kardeşe bomba bağlayıp patlattılar. Onlara sizin anneniz babanız kâfirler diye öğretiyorlar, beyinlerini yıkıyorlar, sonra da canlı bomba yapıyorlar.⁶⁷ Evet evet var. Bizim aileden üç kişi var ama Irak’ta yaşıyorlar. Onların ise üç gelin, bir oğulları, bir kişi daha, toplam beş kişi kurtuldu. Üçü için para ödediler, diğerleri kaçarak kurtuldu. Ama bir kızları ve bir erkek çocukları daha ellerinde. Çoğu parayla kurtulabiliyor tabii. Bizden iki kişiyi iki buçuk defterle⁶⁸ bıraktılar.”

Meral, bu fermanın diğer fermanlardan farkını anlatırken IŞİD’in alıkoyduğu Ezidi kadınlardan bahsediyor:

“Doğrudur, bu ferman daha çok ses getirdi. Çünkü şerefimizi çaldılar. Kızlarımızı kadınlarımızı aldılar. 7 yaşındaki 12 yaşındaki kız çocuklarını kendileri için aldılar, onlardan sıkılınca başkalarına sattılar. Farklı yerlere götürdüler. Suudi Arabistan’a, Rakka’ya başka yerlere götürüp sattılar. Neden mi bu ferman daha da zordu? Çünkü kızlarımızı kadınlarımız şerefimizi ve namusumuzu aldılar.”

IŞİD, kaçırdığı Ezidi kadınlara tecavüz ederken bazılarını da zorla hamile bırakmaktadır. Bu Ezidi kadınları arasında henüz çocuk yaşta olanların varlığından Refika bahsediyor:

“Çocukları, çocuklu yaptılar. Çocukları kaçırıp kirletip hamile bıraktılar. Çocukların çocuğu oldu. İşte bu yüzden bu ferman çok zor. Hepsini başka ülkelere götürdüler. Biz nazlı kızlarımızın nerelerde olduğunu bilmiyoruz. Kimse bilmiyor. Anneleri şimdi Irak’ta zulüm görüyor. Kızları zorla Müslümanlaştırıldığı için.”

IŞİD’in elinde halen Ezidi kadınlar var. Bu gerçek, Uğurca’daki Ezidi kadınları âdeta kahrediyor. Bu konuya duyarsız kalındığından, hiçbir devletin, kuruluşun herhangi bir çaba harcamadığından yakınıyorlar.

⁶⁷ “Sizin tanıdıklarınız var mı IŞİD’den kaçabilenlerden?” sorusuna cevaben.

⁶⁸ Irak para birimiyle.

“Bizim sizden tek istediğimiz sesimizi bütün devletlere bütün ülkelere duyurun. IŞİD’in elindeki kızlarımızı kadınlarımızı kurtarsınlar. Yerimizi yurdumuzu onların ellerinden alsınlar. Biz her şeyi gözlerimizle gördük. Elinizden ne geliyorsa bizim için yapın. Ezidilerin başına çok şey geldi. Köyümüzde halen IŞİD var. ... Kızlarımızı aldılar hep. Pazar kurdular. Biri alıyordu. 9-10 gün sonra başkasına satıyordu. O da 9-10 gün bir ay sonra başkasına satıyordu bu kez. Arabalara bindiriyorlardı, bağlıyorlardı ve köylerde şehirlerde dolaştırıyorlardı. Pazarlıklarla satıyorlardı. Benim bunun onun yaşlarındaki kızları... Pazarlar Musul, Rakka ve daha bir sürü yerde kuruluyordu. Hiçbir yer kalmadı her yerde kurdular” (Dilan).

IŞİD’in tecavüzünden kaçabilen Ezidi kadınlar, Şengal Dağı’nda son derece büyük bir mücadele ile hayatta kalmayı başardılar. Dağda yaşadıklarını hiçbir zaman unutamayacaklarını, hayatta kalmak, çocuklarını yaşatmak için nasıl bir çaba harcadıklarını anlatmak bile çok zor geliyor. Ancak dağda yaşadıklarından daha korkunç bir durum daha var ki o da IŞİD’in alıkoyduğu Ezidi kadınlar. Yasemin, için bundan bahsetmek kolay olmuyor:

“Şengal Dağı’nı hiç unutmayacağız, ölene kadar unutmayacağız.⁶⁹ Bütün zorlukları çektik inan, çektiğimiz bütün zahmetler gözümüzün önünde ama keşke o küçük çocuklarımız, kadınlarımız IŞİD’in eline geçmeseydi. Onların her ramazan ayı bizim için yeniden bir ferman inan ki. Onların ramazanında yirmi beş kızımızı kafese koyup ateşe verdiler. Yirmi beş Ezidi genç kızı, kadını kafese koyup ateşe verdiler. Yani her ramazan ayı bizim için yeni bir ferman. Sanki yeniden kaçıyormuşuz gibi onlardan her sene. Bu çocuklar gibi çocuklarla Facebook üzerinden eğleniyorlardı, onları öldürüp anne babalarına yedirerek Facebook’a veriyorlardı. Bu iş gerçekten çok zor, çok acı. Yetmiş dört ferman geldi başımıza ama bundan daha kötü bir ferman olmamıştı. Yetmiş dört ferman geldi Ezidilerin başına ama hiçbirinde bundaki gibi ne kadınları ve çocukları yaktılar ne kızları kaçırdılar ne kızları sattılar. Yani erkekler öldürülür neden öldürülür, şeref için namus için dünya malı için öldürülür. Dünya malı gider gelir ama erkeklerin namusu gitti mi geri gelmez. Erkekler ne kadar öldürülürse öldürülsün biz önemsemedik ama erkekler için öldürülmek normaldir. Fakat Ezidi kadınların kızların başına gelenler... Hepsini diziyorlardı ve götürüp satıyorlardı. Ezidi kızlarımızın kadınlarımızın satılmadığı yer kalmadı. Çok zor.⁷⁰... Başım ağrıdı, bu kadarını anlatabilirim.”

IŞİD’in alıkoyup tecavüze maruz bıraktığı Ezidi kadınların bir kısmı kendi çabaları ile kaçabildi; bir kısmı ise ailelerinin çabaları sonucu IŞİD zulmünden kurtulabildi. Kurulan kaçakçı ağları ile irtibata geçebilen aileler, Ezidi kadınların kurtulabilmesi için gereken parayı temin ettiler. Böylece bir kısmı bu vesileyle IŞİD şiddetinden kurtulabildi. Bahar, Ezidi kadınların aileleri tarafından parayla IŞİD’den nasıl kurtarıldığını anlatıyor:

⁶⁹ Kısa bir sessizliğin ardından usulca ağlıyor.

⁷⁰ Sessizlik... Ve Yasemin yeniden ağlıyor fakat bu kez daha şiddetli bir şekilde ağlıyor. Hıçkırıkla ağlıyor. Ona en zor gelen, IŞİD’in kaçırdığı Ezidi kadınlardan bahsetmek oluyor.

“Her gün diyorlar 13 yaşında 10 yaşında 12 yaşında bir kız çocuğu Musul’da bir evden kaçtı diye. Ya da diyorlar Rakka’dan birini satın aldılar. Yani dönenleri de satın alarak geri getirebiliyorlar. Yani kamp kamp dolaşıp aralarında para toplayarak gidip bir kızı satın alıyorlar. Hiçbir şey kalmadı başımıza gelen.”

Selma: “Yani IŞİD’in o kızlarla işi bitince bu kez para karşılığı ailelerine satıyor.”

Bahar, Ezidi kadınların IŞİD tarafından defalarca satıldığından ve kurtulabilmeleri için yapılanları anlatıyor. Bazen kurtarılacak Ezidi kadının yalnızca ailesinin değil, ailenin bir arada yaşadığı bütün Ezidilerin de seferber olduğundan da bahsediyor:

“Üç yıl boyunca sürekli birilerine satıyorlar. Önce birine sonra başka birine. Satın alan biri sıkılınca bu defa başka birine satıyor. Eğer aileleri ulaşabilirse ve satın alabilirse kızlarını alır yoksa da başka bir ülkede başka birilerine satılır. Bir reşite satılıyorlar 15000’e başkalarına, ailesi ise bir deftere 40 varaka almıştı birini örneğin. O kişi bizim tanıdığımız, dostumuzdu. Kızın ailesi kaldı geride. Demişler ki kızınız Telafer’de kaldı. Biri Rakka’dan kızı satın aldı. Biri diğerine sattı. Son alan kişi işte televizyondan Facebook’tan ulaşmış birilerine. Kızın yalnızca bir erkek kardeşinin kaldığını söylemiş. Demişler ki eğer bir defter 40 varak verirsiniz size veririz kızı veremezseniz de başka bir IŞİD’e satarız. Sonra Ezidilerin kaldığı kampları dolaşıp para topladılar ve kızı alabildiler. Ama kızın bir arkadaşı daha vardı yanında onu alamadılar, onu sonra başka bir IŞİD’e satmışlar. Bu aileden sadece bu kız kurtuldu kaçırılanlardan. Onunla birlikte sekiz kişilerdi. Kız kurtuldu işte ama diğer yedisine ne olduğunu kimse bilmiyor, kayıplar. Kız, onları en son Telafer’de gördüğünü söyledi, orada ayırmışlar kızı diğerlerinden. O zaman bir tek o kurtuldu o aileden. O da perişan oldu işte. ... Ezidi kadınların başına gelmeyen kalmadı. ... Erkekleri öldürüyorlardı, eskiden ferman olunca. Çocukları öldürüyorlardı, kadınları götürmüyorlardı. Onlar da ferman, biz o fermanlara razıydık. 73 ferman oldu, birimiz yerimizden kımıldamadık. Eskilerin dediği gibi anne babalarımızın dediği gibi kimse yerinden ayrılmıyordu. Evlerinden çıkıyorlardı ferman bitene kadar sonra kalanlar evlerine dönüyorlardı. Bir de erkekleri öldürüyorlardı, erkeklerin öldürülmesi ayıp değildi. Binlerce erkeği öldürüyorlardı da yine de kimse evinden ayrılmıyordu kaçmıyordu. Bu defa kızların ve kadınların başına geldi. Eğer kadınların başına bunlar gelmeseydi biz bu kadar umursamazdık” (Bahar, 04.08.2017).

“Köyümüzde Araplar da vardı. Öğretmenlerimizin bir kısmı Arap’tı. Bu fermanı önce hiçbir sorun yaşamıyorduk. Ama fermanı sonra Arap komşularımız IŞİD’e yardım etti. Onlar yol gösterdi onlara. Ezidi kızlarını Arap komşularımız da götürdüler. Yalan söylüyorlar. IŞİD adı altında onlar da aldı kızları. IŞİD’in kıyafetlerini giyiyorlardı, kızları aloyorlardı. Bir sigaraya Ezidi kızlarını sattılar” (Selma, 14.08.2018).

“Evet, 73 ferman geldi başımıza ama bu yetmiş dördüncüsü hepsinden daha zordu. Kızların satılması, kadınların satılması, keyifleri için alınması, başka ülkelere satılarak dağıtılması yani zor değil mi bunlar? Yani şimdi bizi Avrupa’ya götürseler, baştan aşağı altınla donatsalar bizi rahat ettirseler de iyi maaş verseler de biz o kızları ve kadınları unutmayacağız. Ne getirdiler başımıza. Binlerce defa gözyaşı döktüm onlar için. Yani onları alıp götürdüler ya bizim de burada canımız yanıyor onlar için. Defalarca onların görüntüsünü izlediğimde, bir haber izlediğimde içim parçalandı. O Irak bize haram artık” (Nergiz, 14.08.2018).

Songül ve Emine, Irak Hükümeti'nin ve BKY'nin IŞİD'in kaçırdığı ve pazarlar kurup sattığı Ezidi kadınların kurtarılması için hiçbir çaba harcamadığını düşünüyor. Bu konuda oldukça öfkeli.

Songül: "IŞİD'in elinde bir sürü kadın var. Parayla satın alıyorlar kurtarıyorlar ellerinden. Irak Hükümetinin yardımı olmuyor bu konuda."

Emine: "Onların yardımı olmuyor tabii ki. Olsaydı bizi satmazlardı. Bizi onlar sattı. Sahip çıkmadılar."

Songül, Uğurca'daki tüm mülteci kadınların en büyük arzusunu tekrar ediyor: "Sizden tek isteğimiz IŞİD'in elindeki kadınlarımızı kurtarmanız. Başka hiçbir şey istemiyoruz."

IŞİD'in, Ezidi kadınları kurduğu köle pazarlarında satarak ve onlara tecavüz ederek Ezidi kadın kıyımını gerçekleştirdiği söylenebilir. Bu yönüyle IŞİD, ataerkil şiddetin en korkunç yönünü sergilemektedir. Bir savaş ganimeti olarak gördüğü Ezidi kadınlar, IŞİD için savaştaki galibiyetlerinin birer mükâfatıdır aynı zamanda. IŞİD, bir bütün olarak Ezidi cemaatini yok etmeyi hedefleyen çeşitli şiddet biçimleri kullanmış olsa da en büyük şiddeti Ezidi kadınlara yöneliktir. Akgül'ün dediği gibi "Tecavüz, erkek askerlerin morallerini arttırmak, halkı korkutmak, bir toplumu yok etmek gibi amaçları taşımanın yanında kadın nefreti, bir galibiyet ödülü, zafer göstergesi anlamına da gelmektedir. (Akgül, 2011:185) Dolayısıyla tecavüz, IŞİD'in Ezidi kadınlara yönelik nefretinin de bir göstergesidir.

IŞİD, Ezidi kadınları tasnif etmiş; yaşlı olanları hemen öldürmüş, genç ve özellikle bekâr olanları zorla alıkoymuştur. Alıkoymuş Ezidi kadınlara tecavüz etmiş, cinsel saldırıda bulunmuştur. Ezidi kadınları türlü şiddet yöntemleri ile yok etmeyi hedefleyen böylesi bir şiddeti tanımlamak için uygun düşen en uygun kavram "kadın kıyımı" gibi görünmektedir. Mülteci Ezidi kadınlar için de bu "fermanın" diğer "fermanlardan" en büyük farkı da bu zaten. Ezidi kadınlar defalarca şiddete maruz kaldıklarını ancak en kötüsünün yaşadıkları "son ferman" olduğunu söylüyorlar. IŞİD'in elinde hâlâ Ezidi kadınların olması, Uğurca'daki mülteci Ezidi kadınların derin yaralarının hiç kapanmayacağı anlamına geliyor.

4.12. UNUTULMAK

Bauman, mültecilerin unutulmuşluğu ile ilgili "Ne yazık ki, şokların kaderi normalliğin rutinine dönüşür; kendisini tüketen, gözden kaybolan ve unutulma

örtüsüne sarılarak vicdanlardan kaybolan ahlaki paniğin rutinine” der (2018:10). Haklılığını Uğurca kampındaki Ezidi kadınlar da ifade etmekte. Unutulduklarını düşünüyorlar. Ağustos 2014’deki kitlesel göçle gözler Ezidilere özellikle de Ezidi kadınlara çevrildi. Zira IŞİD Ezidilere kıyım uyguladı. Dikkat ve ilginin daha büyük sebebi olarak Ezidi kadınların IŞİD tarafından köle pazarlarında satılması gösterilebilir. Ancak Türk ve dünya medyasının ilgisi çok uzun sürmedi ve dolayısıyla insanların büyük çoğunluğu –IŞİD şiddeti devam etse de- Ezidilerin ve en çok da Ezidi kadınların yaşadıkları trajedileri unuttular. “Nasırlaşmış bir duyarsızlık ve ahlaki körlükten doğan bir başka trajedi” bu (Bauman, 2018:10).

Medyanın ilgisizliği, kamuoyunun duyarsızlığını pekiştiriyor.

“Kamuoyunun, reyting açgözlüsü medya ile işbirliği içinde “mülteci trajedisinden bıkkınlık” noktasına doğru git gide ve durmaksızın yaklaştığına dair işaretler birikiyor. Boğulmuş çocuklar, acele Ömür dikilen duvarlar, dikenli teller, aşırı kalabalık toplama kampları ve göçmenlere baş belası muamelesi etme konusunda birbiriyle rekabet eden hükümetler, kıl payı kurtulma ve güvenlik için seyahatin sinir bozucu tehlikeleri; tüm bu ahlaki rezaletler hiç olmadığı kadar az haber niteliği taşıyor ve gittikçe daha seyrek olarak “haberler”de yer alıyor” (Bauman, 2018:10).

Selma, unutulduklarını şu sözlerle ifade ediyor:

“Bize kolilerde yardım geliyordu. Her şey vardı içinde. Birçok ihtiyacımızı karşılıyorduk onlardan. Temizlik malzemeleri, kıyafet, yiyecek, her şey... Şimdi yok bir şey. Yemek bile zor geçiyor elimize. Bizi unuttular. Allah herkesten razı olsun. Ama bize bir kapı açılın istiyoruz. Biz böyle ne yapalım şimdi?” (16.08.2018).

Hatice, Selma’yı şu sözlerle destekliyor:

“İlk geldiğimizde gazeteciler geldiler hep. Avrupa’dan da gelenler oldu. Bizimle konuştular. Fotoğraf çektiler. Anlattık herkese nasıl eziyet çektiğimizi. Sonra kimse gelmedi. Unuttular. Yaz, bunları da yaz. Halimiz iyi değil, yardım etsinler bize. Götürsünler bizi buradan Avrupa’ya, Avustralya’ya. Güzel bir yere, iyi bir yere” (Hatice).

“Kayıtsızlık kabahati ya da günahı üzerine” Papa Francis şunları söyler:

“Ben dâhil kaçımız yolumuzu kaybettik ki artık içinde yaşadığımız dünyaya karşı özenli değiliz, umursamıyoruz, Tanrı’nın herkes için yarattığını korumuyoruz ve nihayetinde birbirimizi dahi umursayamaz hale geldik! İnsanlık bir bütün olarak yoldan çıktığında, şu an tanıklık ettiğimiz gibi trajediler ortaya çıkar... Yine de sorulmak zorunda: Erkek ve kız kardeşlerimizin kanlarından kim sorumlu? Hiç kimse! Cevabımız bu: Ben değilim, benim bir ilgim yok, başkası olmalı, kesinlikle ben değilim... Bugün dünyamızda hiç kimse kendisini sorumlu hissetmiyor, erkek ve kız kardeşlerimize karşı sorumluluk duygumuzu kaybettik... Sadece kendimizi düşünmemize sebep olan konfor kültürü bizi başka insanların haykırılarına duyarsız kılıyor, ne kadar sevimli olsalar da temelsiz sabun köpükleri içinde yaşamamıza sebep oluyor. Başkalarına karşı kayıtsızlıkla sonuçlanan uçucu ve boş bir hayal sunuyor, hatta kayıtsızlığın küreselleşmesine yol açıyorlar. Bu küreselleşen dünyada küresel bir kayıtsızlığa düşmüş durumdayız. Başkalarının acı çekmesine alışık hale geldik: Beni etkilemiyor, beni ilgilendirmez, benim işim değil!” (akt. Bauman, 2018:23).

SONUÇ

Ezidilerin acılarıyla özdeşleşmiş bir kavram olarak “ferman” IŞİD’in Şengal’e saldırmasıyla yeniden gündeme gelmiştir. IŞİD, Şengal’e saldırarak çok yönlü ve çeşitli kolektif şiddet biçimlerini kullanmıştır. Bu anlamda öncelikle IŞİD’in Ezidilere yönelik şiddetini soykırım olarak değerlendirmek gerekmektedir. BM’nin soykırım tanımına bakıldığında da IŞİD’in Ezidilere soykırım uyguladığı anlaşılabılır. Zira çeşitli kurum ve kuruluşlarca IŞİD şiddeti soykırım olarak kabul edilmiştir. Elbette IŞİD’in Ezidilere yönelik soykırımının Avrupa Parlamentosu, BM İnsan Hakları Konseyi’ne bağlı komisyon ve Ermenistan Parlamentosunca tanınması ve bu konuya dikkat çekilmesi önemlidir. Ancak Ağustos 2014’te başlayan ve hâlâ devam eden bu korkunç kıyımın başta çağrıda bulunulan BMGK olmak üzere ilgili tüm kuruluşlarca ve insan haklarına duyarlı devletlerce de tanınması gerekir.

IŞİD şiddetine maruz kalan Şengalli Ezidi kadınların hikâyelerine odaklanan bu çalışma, ataerkil sistemin kadına yönelik şiddetini bir kez daha gözler önüne sermektedir. Ataerkil sistem, kadını savaş zamanlarında ve çatışmalı ortamlarda başta tecavüz olmak üzere şiddetin çeşitli biçimleri ile karşı karşıya bırakmaktadır. IŞİD binlerce Ezidi kadını zorla alıkoyarak bedenleri üzerinde tahakküm kurmaktadır; nitekim bir savaş ganimeti gibi gördüğü Ezidi kadınları çeşitli yerlerde kurduğu köle pazarlarında erkeklerin satışına çıkarmaktadır. Kadını metalaştırarak savaş ganimeti olarak konumlandırma yeni bir durum değildir. Uzun savaş tarihi boyunca kadınlar, eril yapının bir yansıması olarak ele geçirilecek bir ganimet olarak görülmüştür. Topraklar işgal edilirken kadın bedeni de işgal altına alınmaya çalışılmıştır. IŞİD de Şengal’e saldırdığında aynı zihniyetle genç Ezidi kadınları kaçırmıştır. Kadınlara sistematik olarak tecavüz etmiş ve pazarlarda satmıştır. Bu bağlamda IŞİD’in Ezidi kadınlara yönelik şiddetini kadın kıyımı olarak görmek mümkün görünmektedir. Nitekim genç ve özellikle bekâr Ezidi kadınları zorla alıkoymuş, onlara tecavüz etmiş ve defalarca satmıştır. Orta yaşlardaki ve yaşlı Ezidi kadınları ise öldürmüştür. Dolayısıyla bir milletin mensubu olan kadınlara böylesi çok yönlü ve yok etmeye yönelik bir şiddetin kadın kıyımı olarak

addedilmemesi için pek bir sebep yok gibi görünmektedir. Uğurca kampında kalan yani IŞİD şiddetinden sağ kurtulabilen kadınların da en büyük yarası IŞİD'in alıkoyduğu ve tecavüze maruz bıraktığı Ezidi kadınlardır. Kamptaki Ezidi kadınlar için bu durumu anlatmak en zoru olmuştur. Konuya dair hissettiklerini gözlemlemek mümkün olsa da “başkalarının acısına bakmak”⁷¹ ve bunu aktarabilmenin kolay olduğunu söylemek zordur.

Şengal'den Türkiye'ye göç eden Ezidi kadınlar göç yolunda günlerce süren bir mücadelede bulundular. Can havliyle yanlarına hiçbir şey alamadan Şengal Dağı'nda yaşam mücadelesi verdiler. Açlık, susuzluk ve bunaltıcı sıcak havaya karışan korkuları ile direnebilmenin yollarını bulmaya çalıştılar. Üstelik yalnızca kendileri için değil birlikte göç ettikleri çocuklar, yaşlılar, hastalar ve hatta henüz süttten kesilmemiş bebekler için direndiler. Onları hayatta tutabilmenin yollarını ararken yol arkadaşlarının bebeklerinin ölümüne tanıklık ettiler. Köylerinden ayrılıp kamp alanlarına varana kadar Ezidi kadınlar büyük bir mücadelenin öznesi olmayı başardılar.

Ezidi kadınlar mülteciliğin getirdiği zorluklarla da baş etmeye çalışıyorlar. Uğurca kampında AFAD ve Kızılay'ın desteğinden yoksun bir biçimde yaşıyorlar; yalnızca yardımsever kişilerin yardımları ile temel ihtiyaçlarının çok az bir kısmı karşılanabilmekteler. İlk zamanlarda ihtiyaçlarının bir kısmı belediye tarafından karşılanıyor ve yardımsever kişilerce ve kurumlarca yardım kolileri gönderiyormuş. Ancak zamanla gelen yardım kolileri azalmış. Temel ihtiyaçların özellikle gıda ve temizlik malzemelerinin eksikliği kadınlar açısından büyük bir sorun olarak görülüyor.

Eğitime büyük önem veren, birçoğu formel eğitim alamamış olan Ezidi kadınlar kampta eğitimin her yaş grubuna yönelik olmayışından şikâyetçiler. Ayrıca yaşları 15-20 arasında olan genç Ezidi kız çocukları ve kadınlar, Şengal'de eğitim aldıklarını, göç dolayısıyla eğitimlerinin yarım kaldığını ifade ederek bu durumdan duydukları üzüntüyü dile getiriyorlar. Yetersiz sağlık hizmetleri de Ezidi kadınların en önemli sorunlarından. Paraları olmadığı için ilaç alamıyorlar ve dolayısıyla hastalar tam olarak tedavi olamıyorlar.

⁷¹ Susan Sontag'ın kitabının isminden alınmıştır. Sontag, S. (2004). *Başkalarının Acısına Bakmak*. Akınhay, O. (Çev.), Agora Kitaplığı, İstanbul.

Ezidi kadınlar, yuvalarını özleyiyorlar. Geride bırakmak zorunda kaldıkları köylerine, büyük bir emeğin sonucu olan evlerine yoğun bir özlem duyuyorlar. Kamp yaşamının zorlukları, çadırların birer yuvaya dönüşmemiş olması özlemlerini arttırıyor. Acılarla ve belirsizliklerle yüklü yaşamlarını sürdürmek için çeşitli baş etme yolları geliştiriyorlar. Örneğin ücretli çalışma yaşamına katılmaya çalışıyorlar. Ancak birçok mülteci kadının uğradığı haksızlıklarla karşılaşılıyorlar. Genç kadınlar daha çok temizlik işlerine gidiyorlar. Bu iş güvencesiz ve geçici. Bazıları mevsimlik olarak tarım işlerinde çalışıyor fakat çoğu zaman ücretlerini alamıyorlar. Ezidi kadınların kırılgan yaşamından istifade ediliyor. Süistimale açık bir biçimde çalışma yaşamına katılan Ezidi kadınlar, ihtiyaçlarını karşılamanın yollarını bulmaya çabalyorlar.

Ezidi kadınların kamp alanını kullanma biçimleri erkeklerinkinden oldukça farklı. Çadırların mutfak olarak kullanılan küçük kısımlarına erkekler neredeyse hiç girmiyor. Bu bölümü kadınlar kullanıyor. Oturmak ve uyumak için kullanılan alanın temizliği ve düzeninden de Ezidi kadınlar sorumlu. Gündelik işlerin tamamını kadınlar yapıyorlar. Çocuk sahibi olan kadınlar, bu işlerin yanı sıra çocukların bakımı ile de tek başlarına ilgilenmekteler. Ataerkil aile yapısının baskın olduğu Ezidi toplumu için kadın ve erkek rollerinde göçle birlikte pek bir değişiklik olduğu söylenemez.

Ezidi kadınlar, derin bir hayal kırıklığı yaşıyorlar. IŞİD saldırılarına karşı BKY tarafından korunmadıklarını ve Şengal'deki Müslüman komşularının birçoğunun IŞİD'e destek vererek kendilerine ihanet ettiklerini düşünüyorlar. Bu durum hayal kırıklığının yanında öfke de yaratmış Ezidi kadınlarda. Özellikle IŞİD tarafından alıkonulan ve tecavüze uğrayan Ezidi kadınları düşündükçe bu öfkeleri daha çok artıyor. Ayrıca bazı Ezidi kadınların Şengal'deki Müslüman komşularınca IŞİD'e verilen desteğin bir mükâfatı olarak alıkonulduğunu ifade ediyorlar; bu durum göz önünde bulundurulunca öfkenin ve hayal kırıklığının boyutunu tahmin etmek çok da zor olmuyor.

Şengalli Ezidi kadınlar, Uğurca kampında uzun bir misafirlik süreci yaşamaktalar. Güvencesiz, geçici ve belirsizliklerle yüklü bir yaşamın getirdiği zorluklarla baş etmenin yollarını bulmaya çabalasalar da bu durum, onları her defasında “tel örgülere” takılmaları gerçeği ile yüzleştirmektedir. Mülteci Ezidi kadınların, uğradıkları şiddetin hasarlarının giderilmesi için yoğun psikolojik desteğe

ihtiyaçları var. Bununla birlikte kamp koşullarının iyileştirilmesi, eğitim, sağlık, beslenme ve temizlikle ilgili ihtiyaçlarının acil olarak düzenli bir şekilde giderilmesi gerekmektedir. En az bunlar kadar önemli olan bir husus daha var: Statülerinin belirsizlikten kurtarılması. Nitekim Ezidi kadınlar, iltica eden diğer gruplardan da daha kötü koşullarda yaşamaya çalışmaktalar. Öyle ki “ötekinin ötekisi” durumunda olduklarını söylemek makul olur.

Kamptaki Ezidi kadınların hiçbiri Türkiye’de kalmak istemiyor. Hedeflerinde çeşitli Avrupa ülkeleri ile Kanada ve en çok Avustralya var. Türkiye’de “misafirlikleri” süresince daha insani yaşam koşullarına sahip olmak istiyorlar. Kendilerini “kayıp” veya “ölü” olarak tanımlayanların sayısı bir hayli fazla. Yaşamlarının gerçekte akmadığını, “son ferman”dan beri durduğunu düşünüyorlar. Çocuklarının geleceğine ilişkin büyük bir endişe içindeler. Onların yeni bir fermanla karşı karşıya kalmalarından korkuyorlar. Tek korkuları bu değil. AFAD kampına veya Irak’a gönderilmekten, kalıcı bir biçimde Türkiye’de yaşamaktan, hedef ülkelere gidemekten de korkuyorlar. Yaşamlarının bir daha eskisi gibi olamayacağını ve dolayısıyla Şengal’e –yuvalarına- de dönemeyceklerini düşünüyorlar ve bundan dolayı derin bir keder içindeler.

Türkiye’de kaldıkları süre boyunca daha insani yaşam koşullarına sahip olmak ve “yeniden hayal kurabilmek” istiyorlar.

KAYNAKLAR

- Abadan-Unat, N. (2002). *Bitmeyen Göç Konuk İşçilikten Ulus-Ötesi Yurttaşlığa*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss.4-179.
- Acar-Savran G. ve Tura Demiryontan, N. (2012). *Kadının Görünmeyen Emeği*. (Der.), Yordam Kitap, İstanbul, 2. Basım.
- Açıkyıldız Şengül, B. (2015). *Ezidiler: Bir Toplumun, Kültürün ve Dinin Tarihi*. Kılıç, Z. (Çev.), Alfa Basım Yayın Dağıtım, İstanbul, ss.56-165.
- Adsay, F. (2014). *Yezidi Kadınlar- Kültürel Sınırların Edilgen Taşıyıcıları*. Avesta, İstanbul, ss.15-121.
- Agamben, G. (2017). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. Türkmen, İ. (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 3. Basım, s.203.
- Ahmet Teymur Paşa (2008). *Arap Kaynaklarına Göre Yezidiler ve Yezidiliğin Doğuşu*. Tanrıverdi, E. (Çev.), Ataç Yayınları, İstanbul, ss.9-62.
- Akgül, Ç. (2011). *Militarizmin Cinsiyetçi Suretleri Devlet, Ordu ve Toplumsal Cinsiyet*. Dipnot Yayınları, Ankara, ss.163-198.
- Akgül, Ç. (2013). Milliyetçi Söylemin Her Dem “Poine”si: Savaş Tecavüzleri. *Alternatif Politika*, 5(1):91-113.
- Akis, Y. (2016). Uluslararası Zorunlu Göç Literatüründe Toplumsal Cinsiyet: Başlıca Yaklaşımlar ve Eleştiriler, *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar*, İhlamur-Öner, S.G. ve Öner, N.A.Ş. (Der.). İletişim Yayınları, İstanbul, ss.383-386.
- Arendt, H. (2016). *Şiddet Üzerine*. Peker, B. (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul, 8. Baskı, ss.54-91.
- Arslan, Y. (2016). Türkiye’deki Ezidi Sığınmacı Kadınların Sorunları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma: Batman ve Diyarbakır Kamp Örnekleri. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 19(2):31-63).
- Bachelard, G. (2018). *Mekânın Poetikası*. Tümertekin, A. (Çev.), İthaki Yayınları, İstanbul, 5. Baskı, ss.34-44.

- Bauman, Z. (2017). *Kimlik*. Hazır, M. (Çev.), Heretik Yayınları, Ankara.
- Bauman, Z. (2018). *Kapımızdaki Yabancılar*. Barca, E. (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, ss.10-23.
- Baysal, N. (2016). *Ezidiler: 73. Ferman Katliam ve Kurtuluş*. İletişim Yayınları, İstanbul, 3. Baskı, ss.41-44.
- Bozarslan, H. (2016). *Lüks ve Şiddet: İbn Haldun'da Tahakküm ve Direniş*. Işık Durmaz, M. (Çev.), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Butler, J. (2018). *Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü*. Ertür, B. (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul, 3. Basım.
- Caillois, R. (2005). Karizmatik iktidar, *Cogito*, Solok, Ö. (Ed.). Yapı Kredi Yayınları, sayı:6-7-Kış-Bahar, 5. Baskı, ss:79-90.
- Canetti, E. (2017). *Kitle ve İktidar*. Aygen, G. (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 8. Basım, s.419.
- Castles, S. ve Miller, M.J. (2008). *Göçler Çağı Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. Akbulut, İ. ve Bal, B.U. (Çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss.7-146.
- Ceyhan, Ç. (2013). Alternatif Değil Anarşist: Ahali Gazetesi ve Haber Odasında Etnografi, *Sahanın Sesleri iletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem*. Ergül, H. (Der.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s.107.
- Chambers, I. (2014). *Göç, Kültür, Kimlik*. Beşikçi, M. ve Türkmen, İ. (Çev.), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2. Basım, s.23.
- Çelebi, A. (2014). *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*. (Der.), Metis Yayınları, İstanbul, 2. Baskı.
- Dedeoğlu, S. ve Gökmen, Ç.E. (2011). *Göç ve Sosyal Dışlanma Türkiye'de Yabancı Göçmen Kadınlar*. Efil Yayınevi, Ankara, s.11.
- Dinç, N.K. (2017). *Êzîdîlerin 73. Fermanı Şengal Soykırımı*. Zan Vakfı Yayınları, İstanbul, ss.81-104.
- Dönmezer, S. (2005). Çağdaş Toplumda Şiddet Ve Mafia Suçları, *Cogito*, Solok, Ö. (Ed.). Yapı Kredi Yayınları, sayı:6-7-Kış-Bahar, 5. Baskı, s:215.
- Edgü, F. (2009). *Hakkâri'de Bir Mevsim*. Sel Yayıncılık, İstanbul, 18. Basım, s.13.
- Ergül, H. (2013). *Sahanın Sesleri iletişim Araştırmalarında Etnografik Yöntem*. (Der.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s.5.
- Ertürk, Y. (2015). *Sınır Tanımayan Şiddet: Paradigma, Politika ve Pratikteki Yönleriyle Kadına Şiddet Olgusu*. Metis Yayınları, İstanbul, ss.32-405.

- Gampel, Y. Acının toplumsal ve politik olarak şiddetli yüzü. Tilki E. (Çev.). *Psikanaliz Yazıları: Şiddet Ve Şiddetin İletimi*. Baharlık Kitap Dizisi, Nu:28, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, ss.39-52.
- Gökçen, A. (2013). *Abede-i İblis Yezidi Taifesinin İtikadatı, A'datı, Evsafı*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Gökçen, A. (2014). *Ezidiler: Kara Kitap Kara Talih*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss.38-436.
- Guest, J.S. (2012). *Yezidilerin Tarihi Melekê Tawus ve Mishefa Reş'in İzinde*. Bingöl, İ. (Çev.), Avesta, İstanbul, 3. Baskı, ss.63-165.
- Güleç Solak, S. (2017). *Mekân-Kimlik Etkileşimi: Kavramsal ve Kuramsal Bir Bakış*. MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi, 6(1):13-37.
- Günel-Yılmaz, S. ve Ertürk, D. (2017). Zorunlu Göç Bağlamında Iraklı Ezidiler ve Uyum Süreci (Mardin Örneği). *Mukaddime*, 8(2):197-214.
- Han, B. (2018). *Şiddetin Topolojisi*. Zaptçıoğlu, D. (Çev.), Metis Yayınları, İstanbul, 3. Basım.
- Hardi, C. (2013). *Soykırımın Cinsiyetçi Tecrübeleri: Enfal'den Kurtulan Kadınlar*. İlhan, H. (Çev.), Avesta Yayınları, İstanbul.
- Hobart, M. (2005). Şiddet ve Susku: Bir Eylem Siyasetine Doğru, *Cogito*, Solok, Ö. (Ed.). Yapı Kredi Yayınları, sayı:6-7-Kış-Bahar, 5. Baskı, ss:51-64.
- Hırata, H., Laborie, F., Le Doare H. ve Senotier, D. (2015). *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. Acar-Savran, G. (Çev.), Dipnot Yayınları, Ankara.
- Ihlamur-Öner, S.G. (2016). Göçün Kadınlaşması Ve Sosyal Refah Rejiminin Dönüşümü: İtalya Örneği, *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar*, Ihlamur-Öner, S.G. ve Öner, N.A.Ş. (Der.). İletişim Yayınları, İstanbul, ss.354-372.
- Karadeniz, S. (2018). *Kamp Kimlik ve Biyosiyaset Ürdün'deki Filistinli Mülteciler*. Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya, ss.24-28.
- Kaygusuz, S. (2015). *Sandık Lekesi*. Metis Yayınları, İstanbul, 7. Basım, s.83.
- Kaygusuz, S. (2017). *Karaduygun*. Metis Yayınları, İstanbul, 6. Basım, s.70-71.
- Keane, J. (2010). *Şiddet ve Demokrasi*. Üst M. (Çev.), İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, ss.22-229.
- Keleş, R. ve Ünsal, A. Kent ve Siyasal Şiddet, *Cogito*, Solok, Ö. (Ed.). Yapı Kredi Yayınları, sayı:6-7-Kış-Bahar, 5. Baskı, ss:91-103.

- Kelleci, T. (2017). Cinsiyetçi Milliyetçilik ve Savaşlarda Cinsel Şiddetin Kullanımı: Bosna Örneği. *Alternatif Politika*, 9(3): 409-441.
- Köksal, S. (1986). *Refah Toplumunda "Getto" ve Türkler*. Teknografik Matbaacılık, İstanbul, s.9.
- Kühne, T. (2017). *Aidiyet ve Soykırım: Hitler Toplumu 1918-1945*. İncidüzen, A. (Çev.), Heretik Yayınları, Ankara.
- Lescot, R. (2014). *Yezidiler-Din Tarih ve Toplumsal Hayat Cebel Sincar ve Suriye Yezidileri*. Meral, A. (Çev.), Avesta Yayınları, İstanbul, 3. Baskı, ss.17-150.
- Moses, F. (2005). Şiddet Nerede Başlıyor, *Cogito*, Solok, Ö. (Ed.). Yapı Kredi Yayınları, sayı:6-7-Kış-Bahar, 5. Baskı, ss:23-27.
- Mungan, M. (2014). Sunuş. *Ezidiler: Kara Kitap Kara Talih*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss.13-37.
- Murad, N. (2019). *Son Kız: EEminetimin ve Hikâyesi ve IŞİD'le Mücadelem*. Gülmez, P. (Çev.), Epsilon Yayınevi, İstanbul, ss.21-60.
- Nietzsche, F. (2015). *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. İnam, A. (Çev.), Say Yayınları, İstanbul, 7. Baskı.
- Öner, N.A.Ş. (2016). Göç Çalışmalarında Temel Kavramlar, *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar*, İhlamur-Öner, S.G. ve Öner, N.A.Ş. (Der.). İletişim Yayınları, İstanbul, ss.13-17.
- Özdemir, M. (2015). *Fermanlara Direnen Halk Êzîdiler*. Belge Yayınları, İstanbul, ss.17-153.
- Özgür Baklacioğlu, N. (2017). *Uluslararası Sınırların Gölgesinde Mülteci Kadınlar*. Der Yayınları, İstanbul, ss.11-139.
- Özkazanç, A. (2015). *Feminizm ve Queer Kuram*. Dipnot Yayınları, Ankara, ss.111-182.
- Öztürk, A. (2007-08). Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir mi? *Doğu Batı*, sayı:43, ss.115-128.
- Putnam Tong, R. (2006). *Feminist Düşünce*. Cihirlioğlu, Z. (Çev.), Gündoğan Yayınları, İstanbul.
- Scott, J.W. (2013). *Feminist Tarihin Peşinde*. Günaydın, A., Sönmez, A., Demirler, D., Dinçer, F., Tümer, Ö. ve Aslan, Ö. (Çev.), bgst Yayınları, İstanbul.
- Sert, D.Ş. (2016). Uluslararası Göç Yazınında Bütünleyici Bir Kurama Doğru, *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar*, İhlamur-Öner, S.G. ve Öner, N.A. (Der.). İletişim Yayınları, İstanbul, ss.29-44.

- Sjoberg, L. (2014). *Toplumsal Cinsiyet, Savaş ve Çatışma*. Aydın, O. (Çev.), Altın Bilek Yayınları, İstanbul, ss.31-51.
- Sontag, S. (2004). *Başkalarının Acısına Bakmak*. Akınhay, O. (Çev.), Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Suvari, C.S. (2013). *Ezidiler: Etnodinsel Bir İnanç Olarak Ezidilik*. Ütopya Yayınevi, Ankara, ss.11-63.
- Bildik, T. (2013). Ölüm, kayıp, yas ve patolojik yas. *Ege Tıp Dergisi*, 52(4):223-229.
- Tilly, C. (2009). *Kolektif Şiddet Siyaseti*. Özel, S. (Çev.), Phoenix Yayınevi, Ankara, ss.16-367.
- Töner Şen, S. (2010). *Uluslararası Hukukta Soykırım, Etnik Temizlik ve Saldırı*. On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, s.65.
- Turan, A. (2015). *Yezidiler Tarihçeleri Coğrafi Dağılımları İnançları Örf ve Adetleri*. Hitabevi Yayınları, Ankara, 2. Baskı, ss.2-122.
- Ünlütürk Ulutaş, Ç. (2018). *Feminist Sosyal Politika: Bakım, Emek, Göç*. (Der.), NotaBene Yayınları, İstanbul.
- Ünsal, A. (2005). Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi, *Cogito*, Solok, Ö. (Ed.). Yapı Kredi Yayınları, sayı:6-7-Kış-Bahar, 5. Baskı, ss:29-36.
- Walby, S. (2016). *Patriyarka Kuramı*. Osmanağaoğlu, H. (Çev.), Dipnot Yayınları, Ankara, ss.39-229.
- Yalçın, Ç. (2015). Türkiye’de ev hizmetlerinde çalışan göçmen kadınlar ve ekonomik şiddet. *Fe Dergi*, 7(1):50-60.
- Yalkut, S.B. (2016). *Melek Tavus’un Halkı: Ezidiler*. Metis Yayınları, İstanbul, 5. Basım, s.47.
- Yalnızoğlu, T. (2015). *Asur’un Kadim Sabii Dininden Günümüze Ezidiler ve Mandeenler*. Oğlak Yayıncılık, İstanbul, ss.138-151.

Elektronik Kaynaklar

- Özbaş, Z. (2008). Cinsel Silah ve “Grbavica”. <https://dergipak.org.tr>, (16.12.2018).
- İlke Haber. (2016). Avrupa Parlamentosu’ndan Ezidi Soykırımı’nı tanıma kararı. (21.04.2019). <https://ilkehaber.com/haber/avrupa-parlamentosudan-ezidi-soykirimiini-tanima-karari-36138.htm> (21.04.2019).
- Kurdî Bianet. (2016). BM: IŞİD Ezidilere Soykırım Yaptı. (21.04.2019). <https://bianet.org/biamag/dunya/175920-bm-isid-ezidilere-soykirim-yapti>

Agos. (2018). Ermenistan Ezidi soykırımını tanıdı. (21.04.2019).
www.agos.tr/tr/yazi/20058/ermenistan-ezidi-soykirimini-tanidi



EKLER



EK A. GÖRÜŞÜLEN KADINLARA İLİŞKİN TANITICI BİLGİLER

Ayla: 18 yaşında, bekâr. Digure köyünden. Türkiye'ye Ağustos 2014'te gelmiş. Ülkesinde okula gidiyormuş. En büyük arzusu yarım kalan eğitimini tamamlayabilmek. Ara sıra Uğurca'da küçük çocuklar için verilen Türkçe derslerine katılıyor. Ayrıca kısıtlı imkânlarıyla da Türkçesini geliştirmeye çalışıyor. Başvuru yaptığı Avustralya'ya gidebilirse eğitimini sürdürüp kadın hakları alanında çalışmayı düşünüyor. Kendi ifade edebilme becerisi yüksek, konuşkan biri.

Emine: 52 yaşında, evli. Türkiye'ye Ağustos 2014'te gelmiş. Çocuklarının bir kısmı Irak'ta.

Berfin: 34 yaşında, evli ve altı çocuğu var.

Refika: 19 yaşında, bekâr. Ülkesinde okula gidiyormuş. Eğitimi yarım kaldığı için üzgün. Geleceğe dair pek ümitli olmasa da daha iyi koşullarda yaşayabileceği bir ülkeye gidebilirse eğitimine devam etmek istiyor. Oldukça naif ve hüzünlü bir duruşu var. Soru sorulmadıkça pek konuşmuyor.

Selma: 19 yaşında, bekâr. Xanesor köyünden. Ülkesinde aldığı eğitim yarım kalmış. Mühendis olmakmış planı. Nadir de olsa Batman'a temizlik işine gidiyor. Ayrıca civar köylerdeki tarlalarda da mevsimlik olarak çalışıyor. Çoğu zaman emeklerinin karşılığını alamasa da para kazanmaktan başka bir çaresi olmadığını düşünüyor. Kendi çabalarıyla Türkçe öğrenmeye çalışıyor. İngilizcesini geliştirmek için de uğraşıyor. Kanada'ya gittiğinde zorluk yaşamak istemiyor.

Nergiz: 26 yaşında, evli ve iki çocuğu var. Siba Şex Xidir köyünden. Ağustos 2014'ten beri Türkiye'de.

Nazlı: 40 yaşında ve evli. Xanesor köyünden. Çocukları olmayınca evliliklerinin 20. yılında eşini kendi elleriyle evlendiriyor. Eşinin çocuk sahibi olması gerektiğini düşündüğü için bunu yaptığını söylüyor. Eşinin ikinci karısından çocukları var. Nazlı ile eşinin ikinci karısı birer çadırdaki kalıyor.

Hazal: Kaç yaşında olduğunu bilmiyor. 70 yaşlarında görünüyor. Yaşamı boyunca birçok acıya tanıklık etmiş; en kötüsünün 74. Ferman olduğunu düşünüyor. Oldukça konuşkan biri. Acılardan bahsetse de mizahi yönünü göstermekten geri durmuyor. Sohbetlerde, görüşmelerde esprileriyle kasvetli havayı az da olsa dağıtabilmeyi başarıyor.

Hatice: 55 yaşında, evli. Eşi ve üç çocuğu ile birlikte Ağustos 2014'te Türkiye'ye gelmiş. Bir çocuğu Yunanistan'da yaşıyor eşiyle. Biri de Irak'ta okula gidiyor. Ailesinin dağılmış olması sebebiyle üzgün ve kaygılı.

Yasemin: 24 yaşında, evli ve iki çocuğu var. Ağustos 2014'te Türkiye'ye gelmiş. Görüşmeler esnasında en çok gözyaşı döken kadın. Irak'ta kalan annesini, babasını ve kardeşlerini çok özleyiyor.

Eda: 15 yaşında. Yarım kalan eğitimini tamamlayabilme ümidiyle yaşıyor.

Filiz: 40 yaşında ve evli. Altı çocuğu ve eşi ile Ağustos 2014'te Türkiye'ye gelmiş. Dugire köyünden.

Esma: 55 yaşında. Körfez Savaşı'nda eşini, 2004'teki kaos ortamında da bir oğlunu kaybetmiş. Hastalıklarla mücadele ediyor.

Armağan: 41 yaşında, evli. Dört çocuğu var. Bir oğlu Almanya'da. IŞİD tarafından ailece alıkonuluyorlar ve kısa bir süre sonra kaçmayı başarıyorlar. 20 yaşındaki kızı Şehnaz'ın yaşadığı travma sonucu önemli psikolojik sorunlar yaşıyor olması, Armağan için büyük üzüntü.

Meral: 52 yaşında. On bir çocuğu var. Eşini kaybetmiş. Ağustos 2014'te Türkiye'ye gelmiş.

Ömür: 30 yaşında, evli. Üç çocuğu var. Türkiye'ye Şubat 2017'de kaçakçılar vasıtasıyla gelenlerden.

Dilan: 22 yaşında, evli. Dört çocuğu var. Türkiye'ye Şubat 2017'de kaçakçılar vasıtasıyla gelebilmiş.

Sevda: 34 yaşında ve evli. Beş çocuğu var. Ağustos 2014'ten beri Türkiye'de.

Aysel: 33 yaşında, evli. Üç çocuğu var. Kısa bir süre Duhok'ta kaldıktan sonra 2014 Ağustos'u'nun sonlarına doğru Türkiye'ye gelmişler.

Songül: 28 yaşında ve evli. Kampta misafir olarak kalıyor.

Necla: 19 yaşında. Okulunu bitirip doktor olmakmış hedefi. Yarım kalan eğitimi için üzgün.

Aynur: 24 yaşında, evli. Çocuğu yok.

Müjde: 42 yaşında ve evli.

ÖZGEÇMİŞ

Adile Şahin 1984 yılında Şanlıurfa'nın Suruç ilçesinde dünyaya geldi. 2006 yılında Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Türkçe Öğretmenliği Bölümü'nden mezun oldu; aynı yıl bir devlet okulunda Türkçe Öğretmeni olarak başladığı görevini halen sürdürmektedir. 2015 yılında Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları alanında yüksek lisans programına başladı.

VITAE

Adile Şahin was born in 1984 in Suruç, Şanlıurfa. She was graduated from Ziya Gökalp Faculty of Education Sciences at Diyarbakır Dicle University in 2006 and she was appointed as Turkish Language Teacher at the same year. She has started her master on Women Studies at Social Sciences Institutes, Gaziantep University.