

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



SOSYAL MEDYANIN DİJİTAL CADILARI:
INSTAGRAM'DAKİ SPİRİTÜEL DANIŞMAN
HESAPLARININ FEMİNİST ELEŞTİRİSİ

İLETİŞİM BİLİMLERİ YÜKSEK LİSANS TEZİ

ZELİHA YILDIZ

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Tülin SEPETCİ

BOLU, ARALIK 2025

KABUL VE ONAY SAYFASI

Zeliha YILDIZ tarafından hazırlanan “**SOSYAL MEDYANIN DİJİTAL CADILARI: INSTAGRAM’DAKİ SPİRİTÜEL DANIŞMAN HESAPLARININ FEMİNİST ELEŞTİRİSİ**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programında Yüksek Lisans tezi olarak oy birliği ile kabul edilmiştir. 30/12/2025

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman
Doç. Dr. Tülin SEPETCİ
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Menekşe ŞAHİN KARADAL
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Candan KOÇAK
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. İbrahim KÜRTÜL
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu ve Şablonuna 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.

Teze ilişkin Turnitin adlı programında enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı %30'u geçmemektedir.

Bu çalışma için Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulundan 2025/10 sayısı ile etik izin alınmıştır.

ZELİHA YILDIZ

ÖZET

SOSYAL MEDYANIN DİJİTAL CADILARI: INSTAGRAM'DAKİ SPIRİTÜEL DANIŞMAN HESAPLARININ FEMİNİST ELEŞTİRİSİ YÜKSEK LİSANS TEZİ

ZELİHA YILDIZ

**BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İLETİŞİM BİLİMLERİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
(TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. TÜLİN SEPETCİ)**

BOLU, ARALIK - 2025

İX + 157 sayfa

Sosyal al medya, kadınlar için yalnızca bir görünürlük alanı değil; tarihsel olarak denetim altına alınmış kadın bilgisi, bedeni ve duygularının yeniden tartışmaya açıldığı bir toplumsal mekândır. Instagram'da görünürlük kazanan spiritüel danışmanlık pratikleri, geçmişte cadılık söylemleriyle bastırılan kadınların şifa, sezgi ve duygusal emek temelli bilgilerine dijital alanda yeni bir ifade alanı sunmaktadır. Bu çalışma, spiritüel danışmanlığın kadınlar için güçlenme ve dayanışma imkânları sunarken, tarihsel cadılaştırma pratikleriyle dijital ortamda nasıl iç içe geçtiğini feminist bir perspektifle incelemektedir.

Araştırmada nitel yöntem kullanılmış; Instagram üzerinden spiritüel danışmanlık sunan sekiz kadınla yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yapılmış ve veriler eleştirel feminist söylem analiziyle tematik olarak incelenmiştir. Bulgular, kadınların spiritüel danışmanlığa çoğunlukla kırılma anları ve iyileşme arayışı nedeniyle yöneldiğini; bu pratiklerin duygusal destek sunduğunu, ancak etik sorunlar ve dijital şiddet gibi riskleri de içerdiğini göstermektedir.

Çalışma, dijital alanda ataerkil yapının kadınları dijital cadı figürü etrafında yeniden ürettiğini ortaya koyarak dijital çağda kadın deneyimlerine feminist bir katkı sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Spiritüel Danışmanlık, Feminist Eleştiri, Cadı, Sosyal Medya, Ataerkillik.

ABSTRACT

DIGITAL WITCHES OF SOCIAL MEDIA: FEMINIST CRITIQUE OF SPIRITUAL ADVISOR ACCOUNTS ON INSTAGRAM

MASTER THESIS

ZELİHA YILDIZ

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY

INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

DEPARTMENT OF COMMUNICATION SCIENCES

(SUPERVISOR: DOÇ. DR. TULİN SEPETCİ)

BOLU, DECEMBER 2025

İX+ 157 pages

Social media is not merely a space of visibility for women but a social arena where women’s knowledge, bodies, and emotions—historically subjected to control—are reopened for discussion. Spiritual counseling practices that have gained visibility on Instagram provide a new digital space of expression for women’s knowledge grounded in healing, intuition, and emotional labor, previously suppressed through discourses of witchcraft. From a feminist perspective, this study examines how spiritual counseling offers opportunities for empowerment and solidarity while remaining intertwined with historical practices of witch-hunting in the digital sphere.

Adopting a qualitative approach, the study conducted semi-structured in-depth interviews with eight women providing spiritual counseling on Instagram, and the data were analyzed thematically using critical feminist discourse analysis. The findings show that women primarily turn to spiritual counseling during moments of rupture and in search of healing. While these practices offer emotional support, they also involve risks such as ethical problems and digital violence. The study demonstrates that patriarchal structures in the digital realm reproduce women around the figure of the “digital witch,” offering a feminist contribution to understanding women’s experiences in the digital age.

Keywords: Spiritual Counseling, Feminist Critique, Witch, Social Media, Patriarchy.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ	viii
TEŞEKKÜR	ix
1. GİRİŞ.....	1
1.1 Ataerkil Tarihte Kadının Konumu.....	2
1.1.1 Paleolitik Çağ'da Kadının Konumu.....	5
1.1.2 Neolitik Çağ'da Kadının Konumu.....	10
1.1.3 Kalkolitik Çağ'da Kadının Konumu	15
1.1.4 Tunç Çağı'nda Kadının Konumu	18
1.1.5 Sümer Döneminde Kadının Konumu	21
1.1.6 Babil Döneminde Kadının Konumu.....	28
1.1.7 Asur Ticaret Kolonileri Çağında Kadının Konumu	33
1.1.8 Hititliler Döneminde Kadının Konumu.....	37
1.1.9 Antik Mısır'da Kadının Konumu	42
1.1.10 Antik Yunan'da Kadının Konumu.....	50
1.1.11 Antik Roma'da Kadının Konumu	58
1.1.12 Orta Çağ Avrupası'nda Kadının Konumu.....	63
1.1.12.1 Cadılar ve Engizisyon Mahkemeleri.....	70
1.1.13 Sanayi Devrimi'nde Kadının Konumu	84
1.1.14 Modern Dönemde Kadının Konumu.....	88
1.1.14.1 Feminist Hareketler ve Toplumsal Cinsiyet.....	91
1.2 Sosyal Medyada Kadın Görünümleri	94
1.2.1 Sosyal Medyanın Dijital Cadıları	97
2. MATERYAL VE YÖNTEM	101
1.3 Araştırma Tasarısı.....	101
1.4 Araştırma Modeli.....	101
1.5 Yöntemsel Çerçeve.....	102
1.6 Araştırmanın Önemi	105
1.7 Çalışmanın Sınırlılıkları.....	107
1.8 Veri Toplama Süreci.....	108
1.9 Verilerin Analizi	109
3. BULGULAR	109
1.10 Spiritüel Danışmanlığa Yönelten Motivasyonlar: Kırılma Anları ve İyileşme Arayışı	110

1.11	Spiritüel Danışmanlıkta Kadınlık Deneyimi ve Duygusal Emek ...	113
1.12	Ataerkil Kalıpların Katılımcı Söylemlerine Yansıması.....	115
1.13	Feminist Özdeşlik: Feminist Olmadan Feminist Konuşmak	117
1.14	Danışanların Cinsiyete Göre Dağılımı ve Cinsiyet Temelli Sorun Alanları	121
1.15	Sosyal Medyada Kadın Olmak: Ataerkil Söylemlerin Dijital Ortama Yansıması	124
1.16	Kadın Bilgisinin Yasak Hafızası: Green Witch, Cadılık ve Modern Büyücülük Söylemleri	127
1.17	Spiritüel Alanda Meşruiyet Arayışı ve Etik Sorunlar	130
1.18	Kadın Dayanışması: Güçlenme Potansiyeli ve Kırılganlıklar	131
4.	TARTIŞMA	139
5.	SONUÇ VE ÖNERİLER	141
	KAYNAKLAR	144
	EKLER.....	157

KISALTMA VE SEMBOLLER LİSTESİ

BAİBÜ	: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Bşk.	: Başkan, Başkanlık
çev.	: Çeviren
Gnkur.	: Genelkurmay
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÖ	: Milattan Önce
nu.	: Numara
öl.	: Ölüm Tarihi
sn.	: Saniye
Ş.	: Şirket
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TC	: Türkiye Cumhuriyeti
TDK	: Türk Dil Kurumu
Tel.	: Telefon
Telg.	: Telgraf
Tic.	: Ticaret
TKAE	: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü

TEŞEKKÜR

Bu tez çalışmasının tüm aşamalarında bilgi birikimi, akademik rehberliği ve içtenliğiyle bana güç veren değerli danışmanım Doç. Dr. Tülin Sepetci'ye gönülden teşekkür ederim. Sıcakkanlı yaklaşımı, sabırlı yönlendirmeleri ve samimi desteği, bu sürecin benim için yalnızca akademik değil, aynı zamanda insani bir deneyime dönüşmesini sağlamıştır.

Tez yolculuğum boyunca her konuda yanımda olan, beni her hâlimle koşulsuz destekleyen aileme en derin şükranlarımı sunarım. Onların sevgisi, anlayışı ve inancı bu sürecin en büyük motivasyon kaynağı olmuştur.

Her adımda bana güvendikleri, inancımı tazeledikleri, stresimi ve mutluluğumu birlikte taşıdıkları için arkadaşlarıma da içtenlikle teşekkür ederim. Özellikle tez sürecindeki yoğun dönemlerde yanımda olup moral veren, fikirleriyle katkı sağlayan tüm dostlarıma minnettarım.

Tüm emekleri, varlıkları ve iyi dilekleriyle bu süreci benim için kolaylaştıran herkese teşekkür ederim.

1. GİRİŞ

Kadınların toplumsal konumunu belirleyen tarihsel dinamikler, insanlık tarihinin en erken dönemlerinden itibaren ekonomik üretim biçimleri, inanç sistemleri ve toplumsal örgütlenmelerle birlikte değişim göstermiştir. Paleolitik dönemden itibaren üretim süreçlerinde etkin bir rol üstlenen kadın, Neolitik Çağ'da tarımın başlamasıyla birlikte toplumsal yaşamın merkezinde yer almış; ancak üretim araçlarının gelişmesi, mülkiyetin ortaya çıkması ve toplumsal hiyerarşilerin kurumsallaşmasıyla birlikte giderek ev içi rollerle sınırlandırılmıştır. Bu dönüşüm, kadının tarihsel süreçte güç kaybını açıklamakla kalmamış, aynı zamanda ataerkil sistemin ideolojik temellerinin oluşmasına da zemin hazırlamıştır. Kadın bu süreçte kimi dönemlerde bereket, üretkenlik ve doğurganlığın sembolü olarak yüceltilmiş; kimi dönemlerde ise suç, günah, kaos ve şeytanî güçlerle ilişkilendirilerek tehdit olarak konumlandırılmıştır.

Kadının toplumsal konumundaki bu tarihsel dalgalanma, özellikle Orta Çağ Avrupa'sındaki cadı avlarında belirgin bir karaktere bürünmüştür. Cadı avları, yalnızca dinsel bir baskı pratiği değil; aynı zamanda kadın bedeninin, kadın bilgisinin ve kadın emeğinin sistematik biçimde denetim altına alındığı bir toplumsal mühendislik süreci olarak değerlendirilmiştir. Doğa bilgisine hâkim kadınların, şifacıların, ebelerin ve topluluk içinde söz sahibi olan kadınların “tehlikeli” ilan edilmesi; ataerkil yapının kendisini yeniden üretme ve kadın üzerindeki ideolojik baskıyı meşrulaştırma biçimlerinden biri olmuştur. Bu tarihsel süreç, günümüzde kadınların sosyal, kültürel ve dijital alanlarda karşılaştıkları baskı biçimlerinin kökenlerini anlamak açısından önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Modern toplumlarda cadılık imgesi kültürel, politik ve toplumsal anlamlar yüklenerek yeniden üretilmeye devam etmektedir. Dijital çağla birlikte bu yeniden üretim özellikle sosyal medya platformlarında görünür hâle gelmiştir. Instagram gibi yoğun görsellik barındıran mecralar, kadın bedeninin, kadın emeğinin ve kadın kimliğinin çeşitli biçimlerde temsil edildiği, tartışıldığı ve kimi zaman da yeniden denetim altına alındığı dijital alanlara dönüşmektedir. Bu bağlamda, sosyal medyada popülerleşen “spiritüel danışman” kimliği, dijital kültür, toplumsal cinsiyet rolleri ve feminist söylem açısından dikkat çekici bir inceleme alanı sunmaktadır. Spiritüel danışmanlık, çoğu zaman iyileşme, dönüşüm, rehberlik ve kişisel gelişim söylemleriyle sunulmakta; ancak bu söylemlerin kadınlar açısından

nasıl bir anlam taşıdığı, hangi toplumsal beklentileri yeniden ürettiği ve hangi kırılğanlıkları görünür kıldığı önemli bir araştırma konusu hâline gelmektedir.

Instagram’da faaliyet gösteren spiritüel danışman hesaplarının feminist bir perspektifle incelenmesi, kadınların dijital kültür içinde nasıl temsil edildiğini, nasıl özneleştirildiğini ve toplumsal cinsiyet kalıplarının hangi söylemsel stratejilerle yeniden üretildiğini anlamayı mümkün kılmaktadır. Bu çalışma tam da bu noktada, spiritüel danışmanlık pratiklerinin kadın deneyimiyle nasıl kesiştiğini, hangi motivasyonlarla talep edildiğini, hangi kırılğanlıkları ve güçlenme süreçlerini açığa çıkardığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda, dijital kültürde kadına yönelik modern cadılaştırma söylemlerinin nasıl dolaşıma girdiğini, bu süreçte ataerkil yapının nasıl yeniden üretildiğini feminist eleştirel bir bakış açısıyla analiz etmektedir.

Tezin ilerleyen bölümlerinde sırasıyla farklı tarihsel dönemlerde kadının konumu, feminist düşünce biçimi, toplumsal cinsiyet kavramı ve medyada kadınların sunuluş biçimlerinin teorik temelleri ele alınacak; ardından araştırmanın yöntemsel çerçevesi, veri toplama ve analiz süreçleri açıklanacaktır. Bulgular bölümünde, spiritüel danışmanlığa yönelten motivasyonlar, kadınlık deneyimi ve duygusal emek, ataerkil söylem ve davranışların dijital ortama yansması ve kadın dayanışmasının potansiyeli tematik başlıklar hâlinde sunulacaktır. Son bölümde ise araştırma sonuçları değerlendirilerek alana yönelik önerilere yer verilecektir.

1.1 Ataerkil Tarihte Kadının Konumu

Ataerkillik, en genel anlamıyla, erkeklerin kadınlar üzerinde üstünlük kurduğu; kadınların toplumsal, ekonomik ve kültürel alanlarda baskılandığı ve sömürü ilişkileri içinde konumlandırıldığı toplumsal düzenler bütünü olarak tanımlanmaktadır (Walby,2016:39).Bu düzen içinde kadınlar, yalnızca cinsiyetlerinden kaynaklı olarak, özel ya da kamusal alan ayrımı gözetilmeksizin gündelik yaşamın tüm pratiklerinde erkeklere bağımlı ve ikincil bir konumda yer almaktadır. Evrensel ölçekte yaygın bir toplumsal örgütlenme biçimi olarak ataerkillik, erkeklerin kadınlar üzerindeki egemenliğini, kadın ve erkek arasında var olduğu kabul edilen biyolojik ve fiziksel farklılıklarla temellendirmekte; böylece cinsiyetler arasındaki eşitsiz güç ilişkilerini doğal ve değişmez bir durum gibi sunmaktadır.

Korkmaz (2022)'a göre Ataerkil düşünce biçimi, geleneksel toplumların temel niteliklerinden biri olarak görülmekte; toplumsal yapı ve kurumlar büyük ölçüde bu bakış açısı üzerine inşa edilmektedir. Bu çerçevede, geleneksel toplumsal düzen içinde varlığını sürdüren ataerkil zihniyet, toplumun farklı alanlarında etkisini gösterdiği gibi, aile kurumu aracılığıyla bireylerin yaşam pratiklerini ve gündelik deneyimlerini de belirgin biçimde şekillendirmektedir.

Avcılık-toplayıcılıktan bitki ve hayvanların evcilleştirildiği yerleşik yaşama geçişle birlikte kadınlar, doğurganlık özelliklerinin yanı sıra bahçecilik faaliyetleri aracılığıyla besin sürekliliğini sağlamış ve bu sayede daha saygın ve kutsal bir konum edinmişlerdir Nitekim dünyanın farklı bölgelerinde yapılan arkeolojik kazılarda, toprağın bereketiyle ilişkilendirilen kadın bedeninin tanrıça figürleri şeklinde betimlendiği heykellere rastlanmıştır; bu bulgular, kadınların toplumsal konumunun merkezi bir yerde olduğunu ortaya koymuştur (Badinter, 1992:54-56).

Tarımın düzenli ve sistemli bir faaliyet hâline gelmesiyle birlikte erkeklerin de bu sürece dâhil olması ve yerleşik yaşama geçilmesi, toplumsal ve ekonomik yapıda önemli dönüşümler yaratmıştır. Bu süreçte, erkeklerin hem kadınlar hem de diğer erkekler üzerinde söz sahibi olabildiği bir düzen ortaya çıkmış; özel mülkiyet ve iktidar kavramları toplumsal yapının merkezine yerleşmiştir (Sykes, 2017:187).

Kökenlerinin Eski Mezopotamya'ya dayandığı düşünülen ataerkil düzenin ortaya çıkışı ve zamanla kurumsallaşmasıyla birlikte, kadın ve erkek arasında kesin ve hiyerarşik bir ayrım tesis edilmiştir. Bu süreçte toplumsal cinsiyet rolleri, Berktaş'ın (2019) da belirttiği üzere, belirlenmiş ve sabitlenmiş; erkek egemenliğine dayalı ataerkil aile yapıları kutsallaştırılmıştır. Buna paralel olarak kadın bedeni üzerindeki denetim, yasal ve toplumsal meşruiyet kazanarak güçlendirilmiştir.

Arıkan (1997)'a göre çocukların anne ve babalarına bağımlı biçimde hareket etmeleri, bağlılık duygusunun öncelikle aile içinde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Bu yapı içerisinde kadının eşine bağlı konumda yer alması da bu durumu pekiştirmektedir. Kadın, korunmaya ihtiyaç duyan bir özne olarak kocasına olan bağıllığını zorunlu bir gereklilik şeklinde algılayabilmektedir. Bu durum, ataerkil düzenin aile içinde kuşaktan kuşağa aktararak güç kazanmasına katkı sağlamaktadır. Nitekim geleneksel toplumsal cinsiyet normları, kadının erkek karşısında itaatkâr bir konumda bulunmasını meşrulaştırmaktadır

Ataerkillik, yalnızca kadınlar üzerinde kurulan bir baskı biçimiyle sınırlı olmayıp, erkeklerin kendi aralarında oluşturdukları güç ve iktidar ilişkilerini de kapsayan bir toplumsal yapıyı ifade etmektedir. Bu yapı içinde kuralları belirleyen ve iktidarı elinde tutan taraf erkeklerdir; kadınlar ise bu kurallara tabi kılınan bir konumda yer almaktadır. Erkekler arası iktidar ilişkileri çoğu zaman kadınlar üzerinden kurulduğu için, egemen güç genel olarak erkeklerin denetiminde kalmaktadır. Kadınların belirli alanlarda söz sahibi olabilmelerine rağmen, temel karar alma mekanizmalarının erkek egemenliği altında şekillendiği görülmektedir (Demren, 2001:1-10).

Ataerkil toplumsal düzen, özellikle geleneksel toplum yapılarında kadınların üstlenebileceği rolleri daraltan bir işleyişe sahiptir. Bu düzen, kadınları esas olarak “anne” ve “eş” kimlikleriyle tanımlamakta; bu rollerin dışında kalan kadınlık deneyimlerini ise ikincilleştirmekte ve görünmez kılmaktadır (Arat,1998:128).

Ataerkil toplumsal yapıda erkekler, ev dışında ücretli emekle ilişkilendirilen ve ekonomik açıdan güçlü bireyler olarak konumlandırılırken; kadınlar ev içi alanda çocuk bakımı, yemek yapma ve bakım emeği gibi sorumlulukları üstlenen kişiler olarak tanımlanmaktadır (Sarıçiçek, 2019:55). Ancak kadınların ev içinde gerçekleştirdiği bu emek, üretken bir faaliyet olarak değerlendirilmemekte; parasal bir karşılığı olmadığı için değersizleştirilmektedir (Özçatalı, 2011:22).

Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş, kadınların toplumsal konumunda önemli dönüşümler yaratmıştır. Kırsaldan kente göçle birlikte kadınların iş gücüne katılımı artmış; bu durum, ataerkil düzenin dayattığı geleneksel cinsiyet rollerini sorgulanır hâle getirmiştir. Ancak kadınların ücretli emek sürecine dâhil olması, ev içi sorumlulukların ortadan kalkmasına yol açmamış; kadınlar hem çalışma yaşamında hem de ev içi emek alanında çift yönlü bir yük taşımaya devam etmiştir (Korkmaz ve Başer, 2019:74).

Sonuç olarak, ataerkil düzenin tarihsel gelişimi, kadınların toplum içindeki konumunu şekillendiren temel unsurlardan biri olmuştur. İlkel dönemlerden başlayarak üretim biçimlerinin değişmesiyle birlikte kadınların toplumsal rolleri de dönüşmüş; ancak bu dönüşüm her zaman eşitlik yönünde ilerlememiştir. Özellikle tarımın ve yerleşik yaşamın yaygınlaşmasıyla ataerkil ilişkiler güç kazanmış, kadınlar kamusal alandan giderek daha fazla dışlanmıştır. Modern dönemde kadınların eğitim ve çalışma hayatına katılımı artmış olsa da, ataerkil yapının

etkileri farklı biçimlerde varlığını sürdürmektedir. Bu tarihsel arka plan, günümüzde kadınların yaşadığı toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin yalnızca bireysel değil, köklü ve yapısal nedenlere dayandığını göstermesi açısından önem taşımaktadır.

Bu bölümde ataerkil düzenin tarihsel arka planına genel bir çerçeve çizilmiştir. Ataerkil düzenin ilkel toplumlardan modern döneme kadar geçirdiği dönüşüm ve kadın üzerindeki etkileri, çalışmanın ilerleyen kısımlarında kronolojik bir yaklaşımla ayrıntılandırılacaktır.

1.1.1 Paleolitik Çağda Kadının Konumu

Paleolitik Çağ, insanlık tarihinin bilinen en erken dönemini temsil eder ve yaklaşık olarak günümüzden iki milyon yıl öncesine tarihlendirilmektedir. Bu çağ, Alt, Orta ve Üst Paleolitik olmak üzere üç ana evrede incelenir. Söz konusu dönemin temel amacı, bireyin varlığını sürdürmesi, yani hayatta kalmadır. Bu doğrultuda, insanlar yaşamlarını devam ettirebilmek için iki temel ekonomik etkinlik olan avcılık ve toplayıcılıkla uğraşmışlardır. Hayatta kalma gereksinimlerini karşılamak amacıyla geliştirilen kesici, delici ve kazıyıcı aletler ise bu dönemin önemli maddi kültür unsurlarını oluşturur. İlk aşamalarda doğada bulunan taş kırıklarının işlevsel biçimlerde kullanılmasıyla başlayan bu süreç, zamanla insanın çevresini daha bilinçli biçimde dönüştürme yetisinin gelişmesiyle ilerlemiştir. Böylece, hem kullanılan araç-gereçlerde hem de bilgi birikimi ve beslenme biçimlerinde gözle görülür bir evrim yaşanmıştır (Şimşek, 2017: 67; Morgan, 1994: 62; Köroğlu, 2012: 38).

Zaman ilerledikçe, insanımsı canlıların hem kullandıkları araçlar hem de bilgi birikimleri gelişmiş; buna paralel olarak beslenme biçimleri de değişmiştir. Yaklaşık 140.000 yıl öncesine tarihlenen Neandertal toplulukları, zihinsel evrimle birlikte ortaya çıkan alet yapımındaki ilerlemelerin sonucunda, hayvanların doğal yaşam alanı olan mağaralara yerleşmeye başlamışlardır. Bu gelişme, yalnızca barınma biçiminde değil, aynı zamanda avlanma stratejilerinde de önemli bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Neandertaller, zamanla daha büyük hayvanları avlayabilecek fiziksel dayanıklılık ve örgütlenme becerisi kazanmışlardır. Bu erken dönem örgütlenmeler, topluluk içinde görev paylaşımı ve iş bölümünün ilk örneklerini oluşturması bakımından insanlık tarihinin toplumsal evrimi açısından da dikkate değerdir (Childe, 2019: 49-54). İlkel ya da modern tüm toplumsal

yapılarda kadınların konumu, büyük ölçüde üretim süreçlerindeki rollerine ve iş bölümündeki yerlerine bağlı olarak şekillenmiştir. Üretim faaliyetlerinde fiziksel gücün belirleyici hâle gelmesiyle birlikte, kadının üretime olan katkısı giderek azalmış ve nihayetinde ev ekonomisiyle sınırlı bir hâle dönüşmüştür. Paleolitik toplumlarda ise bu iş bölümünün temel belirleyeni avcılık olmuştur. Erkekler, genellikle büyük avlara katılmak üzere küçük gruplar hâlinde uzun süreli av seferlerine çıkarken; kadınlar meyve, yabani bitki ve kök toplayıcılığı gibi sürekli besin kaynaklarına yönelmişlerdir. Ancak avcılığın doğası gereği şansa ve çevresel koşullara bağlı olması, toplulukların temel beslenme ihtiyacının büyük ölçüde kadınların yürüttüğü toplayıcılıkla karşılanmasına yol açmıştır. Bu durum, Paleolitik Çağ'da kadının üretim sürecindeki payının yüksek olduğunu ve dolayısıyla toplumsal konumunun da erkeklerle eşit, hatta bazı araştırmacılara özellikle de Engels (2018: 36)'e göre üstün olabileceğini göstermektedir. Ayrıca Paleolitik toplulukların göçebe yaşam tarzı sürdürmeleri ve mülkiyet kavramının henüz ortaya çıkmamış olması da cinsiyetler arasında görece bir eşitlik ortamının oluşmasına katkı sağlamıştır (Eliade, 2003:19; Morgan,1994: 79; Berktaş, 2019: 40).

Yapımı günler, hatta haftalar sürebilen mağara resimlerinin tamamlanabilmesi, bu resimleri yapan sanatçının ve ona yardımcı olan kişilerin temel ihtiyaçlarının grup tarafından karşılanmasına bağlıdır. Bu durum doğrudan bir cinsiyet ayrımına işaret etmese de, toplumsal iş bölümünün varlığına yeni bir boyut kazandırmaktadır. Mağaraların en karanlık ve ulaşılması güç bölümlerinde, yalnızca belirli kişiler tarafından ve belirli zamanlarda gerçekleştirilen bu resimler, sanat üretiminin günlük yaşamsal faaliyetlerin dışında özel bir zaman ve kolektif destek gerektirdiğini göstermektedir. Bu bağlamda avcılık, toplayıcılık ve çocuk bakımı gibi temel yaşamsal işlevlerin yanına, doğrudan hayatta kalmaya hizmet etmeyen ancak kültürel açıdan büyük önem taşıyan sanat üretimi de eklenmiştir. Bu gelişme, insanın yalnızca biyolojik değil, aynı zamanda kültürel evriminde de önemli bir dönüm noktası olarak değerlendirilmektedir (Yücel, 2018: 232–234).

Paleolitik Çağ'ın Alt ve Orta evrelerine ilişkin inanç sistemleri, arkeolojik bulguların sınırlılığı nedeniyle kesin biçimde ortaya konulamamaktadır. Buna karşın, Üst Paleolitik döneme gelindiğinde, heykelcikler ile kaya ve mağara resimlerinden elde edilen veriler, bu dönemde belirli inanç biçimlerinin var olduğuna işaret etmektedir. Söz konusu inanç sistemleri, doğa merkezli bir yapıya

sahiptir. İnsan, yaşamını sürdürebilmek için doğaya bağımlı hâlde olduğundan, doğa hem yaşamın kaynağı hem de kutsal bir güç olarak algılanmıştır. Bu bağlamda, doğanın bereketiyle kadının doğurganlığı arasında güçlü bir sembolik ilişki kurulmuş olmalıdır. Kadın ve doğa arasındaki bu özdeşlik, insanlık tarihinin en erken dönemlerinden biri olan MÖ 30.000'lere tarihlenen “Venüs” adı verilen kadın heykelciklerinde açık biçimde gözlemlenmektedir. Estetik bir kaygıdan ziyade doğurganlığı ve üretkenliği vurgulayan bu figürinler, kadının yaşamın kaynağı olarak kutsallaştırıldığı inanç anlayışının somut göstergeleri niteliğindedir (Karahöyük, 2013: 197; Eliade, 2003: 22; Childe, 2019: 61). Bu figürinler, Fransa'dan Sibirya'ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada yayılım göstermekte ve özellikle Orta ile Doğu Avrupa'da yoğun biçimde bulunmaktadır (Absolon 1949: 201-202; Gamble 1982; Jennet 2008'den akt. Kolankaya-Bostancı, 2014: 194). Arkeolojik bulgular, bu heykelciklerin çoğunlukla kulübelerin içinde, tabana açılmış depolama ya da çöp çukurlarında ve kimi zaman da ocakların yakınında yer aldığını göstermektedir. Bazı örneklerde ise figürinlerin, dış etkilere veya yabancı bakışlardan korunmak amacıyla üzerlerinin hayvan kemikleri ya da taş levhalarla örtüldüğü belirlenmiştir. İlk dönem yorumlarda bu heykelciklerin doğrudan doğurganlık, hamilelik ve bereketle ilişkilendirildiği düşünülürken, günümüzde yapılan araştırmalar bu figürlerin yalnızca bereket sembolü olmadığını, kadınlığın gençlikten yaşlılığa uzanan farklı evrelerini temsil ettiğini ileri sürmektedir. Ayrıca bu heykelciklerin, evin koruyucu ruhu, şamanik bir figür, hayvanların hâkimi ya da ölüm ve yeniden doğuşun simgesi olarak da işlev gördüklerine dair yorumlar bulunmaktadır (Kolankaya-Bostancı, 2014: 19).

Ehrenberg (1989)'e göre, bereketin sembolik anlamı, erkeklerin üreme sürecindeki katkısının tam olarak kavranamadığı topluluklarda daha yoğun bir önem taşımaktadır. Bu bağlamda, söz konusu kadın figürlerinin hamilelik ve doğum olgularının ruhsal ve kültürel yansımalarını temsil ettiği düşünülmektedir. Bu dönemde kırmızı aşı boyası (ochre), bereketin ve yaşam döngüsünün simgesi olarak görülüyordu. Özellikle kadın heykelciklerinin kırmızıya boyanması, kadınlıkla, doğurganlıkla ve dönüşümle ilişkilendiriliyordu (Pedru 2006: 206). Avcı-toplayıcı topluluklar, kadınları sadece insanlar olarak değil, doğa üzerinde etkisi olan doğaüstü varlıklar olarak da görmüşlerdir. Bu anlayış çerçevesinde, Üst Paleolitik Çağ'a ait bazı kadın figürinlerinin, tıpkı Eskimoların inandığı kadın ruh koruyucuları gibi, doğadaki olayları ve hayvan davranışlarını etkileyebilecek güce

sahip olduğuna inanıldığı düşünülmektedir. Bu bağlamda, kadın figürlerinin topluluklar açısından yalnızca estetik veya sembolik bir değer taşımadığı, aynı zamanda doğayla kurulan ritüel ve inanç sistemlerinde merkezi bir rol oynadığı anlaşılmaktadır (Marschack ve Radner, 1972: 337-338).

Ekofeminist Salleh'in (1984), ileri sürdüğü üzere, kadınlar doğa ile kültür arasında bir köprü işlevi görmektedir. Başlangıçta doğayı insanlar için işlevsel hâle getiren ve yaşama kültürel bir boyut kazandıranların kadınlar olduğunu savunur. Örneğin, besin olabilecek bir bitkiyi alıp yenilebilir hâle getiren de kadının emeğidir. Bu özelliğiyle kadın hem hayatın başlangıcını temsil edebilir hem de yaşamın sürdürülmesinde temel bir unsur olarak görülür (Donovan, 2015:322).

Bu bakış, pragmatik bir yaklaşım gibi görünse de insanlık tarihinin başlangıcından günümüze kadar cinsiyetler üzerine edinilen sosyal öğrenmeleri de şekillendirmiştir. Cinsiyete dayalı iş bölümünün gözlemlendiği avcı-toplayıcı topluluklarda, kadınların toplumsal konumu büyük ölçüde ekonomik katkılarıyla bağlantılıdır. Kadınların yürüttüğü toplayıcılık faaliyetlerinin Paleolitik Çağ insanların beslenme ekonomisine yaklaşık %65 oranında katkı sağladığı; buna karşın erkeklerin sağladığı av ürünlerinin toplam ekonomiye yalnızca %35 oranında dahil olduğu düşünülmektedir (Joseph, 2003: 327).

Çağdaş etnografik bulgular, avcı-toplayıcı topluluklardaki kadınların yaş gruplarına göre farklı toplumsal rollere sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Bu tür topluluklarda, doğurganlık öncesi genç kızlar, genellikle yaşça büyük kadınların rehberliğinde temel yaşam becerilerini edinirler. Yiyecek toplama ve hazırlama, yerleşim alanının temizliği, su ve yakacak taşıma, ateş yakma, barınak inşa etme, hayvan derilerinden ve kürklerinden giysi dikme gibi görevler bu süreçte öğrenilen başlıca faaliyetlerdir. Ayrıca deri ve ahşap işçiliğinde kullanılan günlük aletlerin üretimi, çocuk bakımı, grup ve birey olarak hayatta kalma için gerekli bilgi ve becerilerin kazanılmasında önemli yer tutar. Bunun yanı sıra genç kadınlar, hayvanlardan ve bitkilerden elde edilen çeşitli maddelerle ilaç hazırlama ve hastalıkların tedavisi konularında da deneyim kazanarak eğitilirler. Orta yaş dönemine ulaşan kadınlar, topluluk içinde artık annelik kimliğiyle tanınmaya başlarlar. İlk çocuklarının doğumuyla birlikte hem bakım hem de yetiştirme sorumluluğunu üstlenirken, gençlik yıllarında edindikleri becerileri de günlük yaşamda sürdürürler. Yiyecek toplama, hazırlama, barınak kurma ve topluluğun temel ihtiyaçlarını karşılama gibi işler, onların yaşamın sürekliliğine katkıda

bulunduğu alanlardır. Buna karşın, yaşlılık dönemine gelen kadınlar, sahip oldukları deneyim ve bilgi birikimiyle topluluğun saygı duyulan figürlerine dönüşürler. Artık yalnızca üretime katılan bireyler değil, aynı zamanda rehberlik eden, gençlere yaşam bilgisi aktaran, doğumlarda ebe olarak görev alan ve kimi zaman da ruhsal lider konumuna gelen şamanlar hâline gelirler. Bu yönüyle yaşlı kadınlar, topluluğun hem kültürel belleğini hem de manevi sürekliliğini temsil ederler (Rice 1981: 409).

Paleolitik Çağ denildiğinde genellikle, erkeklerin avcı ve kadınların toplayıcı olduğu bir yaşam biçimi akla gelmektedir. Ancak gerek arkeolojik bulgular gerekse günümüz avcı-toplayıcı toplumları üzerine yapılan antropolojik ve etnografik araştırmalar, bu cinsiyete dayalı iş bölümünün sanıldığı kadar keskin olmadığını ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda, Paleolitik dönemde kadınların toplumsal yapı içinde önemli bir konuma sahip oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim özellikle Avrupa’da yürütülen kazılarda ele geçirilen kadın figürlerinin çeşitliliği ve sayısının erkek figürlerinden belirgin biçimde fazla olması, kadının dönemin inanç ve kültürel yaşamında merkezi bir rol üstlendiğini göstermektedir (Kolankaya-Bostancı, 2014: 196). Sonuç olarak tüm bu toplumsal, simgesel ve üretimsel gelişmeler, Homo Sapiens’in kültürel evriminde yeni bir dönemi başlatmıştır. Bu süreçte insan, yalnızca çevresine uyum sağlayan bir varlık olmaktan çıkmış; doğayı dönüştüren, düşünsel üretimle varlığını anlamlandıran bir tür hâline gelmiştir. Bu zaman diliminde, dünya üzerindeki diğer Homo türlerinin de sonunu hazırlayan tür olarak öne çıkan Homo sapiens, soyut düşünme kabiliyeti sayesinde yavaş yavaş doğaya ve kendi adaptasyon sürecine müdahale etmeye başlamıştır. Artık yalnızca biyolojik uyum sürecinin bir parçası değil, aynı zamanda onu yönlendiren bir aktör konumundadır. Doğal yaşantının ve temel ihtiyaçların ötesine geçen bu davranış biçimleri, önceki tüm Homo türlerine kıyasla çok daha fazla arkeolojik kalıntı bırakmıştır. Bu kalıntılar, özellikle toplumsal iş bölümü, cinsiyet rolleri ve ritüel pratikleri hakkında önemli veriler sunmaktadır. Avcılık ve toplayıcılık faaliyetlerine katılmayan ressam, mağara duvarlarına gölgelerini düşürerek ritüelleri yöneten şamanlar, kadın heykelcikleri, boyalı takılar, erkek ve kadın cinsel organlarını betimleyen kabartmalar ile aşı boyasıyla boyanmış çocuk iskeletleri, bu dönemin toplumsal yapısını ve sembolik dünyasını anlamamıza yardımcı olan en dikkat çekici buluntular arasında yer almaktadır (Atalay, 2019: 737–743). Bu buluntular, Paleolitik dönemde insanın yalnızca hayatta kalmaya

değil, aynı zamanda anlam üretmeye yöneldiğini; bunun da kültürün, sanatın ve toplumsal bilincin temellerini oluşturduğunu göstermektedir. Bu gelişmeler, Neolitik Dönem’de üretim ilişkileri ve toplumsal yaşam biçimlerinde gözlenecek köklü dönüşümlerin zihinsel temelini oluşturmuştur.

1.1.2 Neolitik Çağ’da Kadının Konumu

Ateşin etkin biçimde kullanılmaya başlanması ve avcı-toplayıcı üretim biçimine balıkçılığın eklenmesi, insanlık tarihinde yeni bir dönemin kapısını aralamıştır. Bu dönem, Paleolitik ve Neolitik çağlar arasında yer alan, yaklaşık MÖ 12.000–10.000 yılları arasına tarihlenen Mezolitik Çağ olarak tanımlanmaktadır. Bazı araştırmacılar her ne kadar bu dönemi bağımsız bir çağ olarak görmese de Mezolitik Çağ, insanın doğa koşullarına uyum biçiminde önemli değişimlerin yaşandığı bir geçiş evresi niteliğindedir. Balıkçılığın başlamasıyla birlikte insanlar nehir ve deniz kıyılarını takip ederek yeni alanlara yayılmaya, böylece kısıtlı bölgelerde yaşama zorunluluğundan kurtulmaya başlamışlardır (Morgan, 1994: 80). Öte yandan, besin üretiminin artması ve buna paralel olarak nüfusun çoğalması, zamanla mevcut kaynakların artan nüfusu doyurmaya yetmemesine yol açmıştır. Bu durum, insanları yeni bir üretim biçimi geliştirmeye zorlamış ve tarımın ortaya çıkışında belirleyici bir etken olmuştur. Dolayısıyla, nüfus artışı yalnızca toplumsal yaşamın yoğunlaşmasını değil, aynı zamanda tarımsal üretimin başlamasında önemli bir dinamik hâline gelmiştir. Sonuçta tüm bu gelişmeler, insanlık tarihinde yeni bir toplumsal ve ekonomik evrimin başlangıcını oluşturmuştur (Boratav, 1963: 102).

Mezolitik Çağ ile başlayan gelişim sürecinin en önemli evrelerinden biri hayvanların evcilleştirilmeye başlanması, bir diğeri ise bu hayvanların beslenebilmesi için bahçe tarımının ortaya çıkmasıdır. Tarımın başlamasını sağlayan ilk tohum, yalnızca yerleşik yaşama geçişi değil; aynı zamanda insanların besin güvenliğini sağlamaları ve dolayısıyla dikkatlerini farklı alanlara yönlendirebilmelerini mümkün kılmıştır. Bu gelişme, insanlık tarihinde medeniyetin başlangıcını temsil etmektedir. Bu ilk tohumu eken kişinin kadın olma olasılığı oldukça yüksektir. Paleolitik Çağ’da bitki ve bitki köklerinin toplanmasından sorumlu olan kadın, bu süreçte buğday ve arpanın atası sayılabilecek yabani tahılları da toplamıştır. Bu tohumların toprağa ekilmesiyle ilgili iki temel görüş bulunmaktadır: Birincisi, tohumların toplama sırasında

tesadüfen saçılması sonucu ekimin fark edilmesidir. İkincisi ise, insanların bitkilerin büyüme sürecini gözlemleyerek ekimi bilinçli bir şekilde gerçekleştirdiği yönündedir (Öksüz, 2002: 75-76).

Buzul Çağı'nın sona ermesiyle birlikte ortaya çıkan daha ılıman iklim koşulları, insan topluluklarının yerleşik yaşama geçişine olanak sağlamıştır. MÖ 10.000'li yıllarda, günümüz Güneydoğu Anadolu, Suriye ve Irak topraklarını kapsayan Bereketli Hilal bölgesi, ilk tarımsal köy topluluklarının ortaya çıktığı merkezlerden biri olmuştur (Şeker ve Şeker, 2019: 90).

Arkeologlar tarafından Neolitik Çağ olarak adlandırılan bu dönem, bazı araştırmacılar tarafından insanlık tarihinin ekonomik gelişiminde bir devrim niteliğinde değerlendirilmiş ve bu nedenle “Neolitik Devrim” olarak tanımlanmıştır (Childe, 2006: 46). Bu devrimi başlatan temel unsur, tohumların uygun zamanda toprağa ekilmesi ve toprağın bilinçli biçimde işlenerek üretimin gerçekleştirilmesidir. Bu noktadan itibaren şekillenmeye başlayan yeni toplum, etkin biçimde besin üreten, yiyecek kaynaklarını çeşitlendirebilen ve artan nüfusun gereksinimlerini karşılayacak ürün fazlasını depolayabilen bir yapıya kavuşmuştur. Böylece üretim toplumunun temelleri atılmıştır (Childe, 2019: 63). İnsanoğlu, yaşam ekonomisini kökten değiştiren bu devrimle birlikte bitki yetiştirmeye, ekip biçmeye başlamış; bazı hayvan türlerini evcilleştirerek hem barınak hem de besin açısından kendine bağımlı hâle getirmiştir (Childe, 2006: 47; Şeker, 2017: 36).

Arkeolojik veriler incelendiğinde, Neolitik Çağ toplumlarının yalnızca yiyecek üretmekle kalmadıkları görülmektedir. Yeni dönemde erkekler, avcılığa ayırdıkları zamanın büyük kısmını ailelerin barınabileceği kulübelerin inşasına yönlendirmiş; bu yapılar ağaç dalları, kamışlar ve balçıktan geliştirilen yeni inşa teknikleriyle yapılmıştır. Kadınlar ise, kili yoğurarak pişirme ve depolama kapları üretmiş, keten lifleri ve yünleri eğirerek iplik yapmış, ardından bu iplikleri tezgâhlarda dokuyarak bez hâline getirmişlerdir. Neolitik toplumlar, aynı zamanda bu üretim süreçlerinde kendilerine yardımcı olacak araçları da geliştirmiştir. Taş baltalar, öğütme taşları, ağırşaklar, çanak-çömlekler ve oraklar, dönemin üretim faaliyetlerine eşlik eden başlıca araç-gereçler arasında yer almaktadır (Childe, 2019: 63–75).

Neolitik Çağ boyunca, tarımsal üretimi kolaylaştırmak amacıyla çeşitli tarım aletleri geliştirilmiştir (Childe, 2019: 71-77). Bu aletler arasında saban, kadının toplumsal konumu üzerinde belirleyici etkiler yaratması bakımından özel

bir öneme sahiptir. Hammaddesinin ağaç dalları olduğu düşünülen bu alet, “V” biçiminde bir yapıya sahiptir. Toprağı daha derin kazması sayesinde, minerallerin açığa çıkmasını ve dolayısıyla tarımsal verimin artmasını sağlamıştır. Sabanın ilk kullanımında erkek gücünden yararlanılmış, yani sabanı erkekler çekmiştir. Daha sonraki dönemlerde boğanın evcilleştirilmesiyle birlikte hayvan gücünden yararlanılmaya başlanmış, böylece erkekler önceden kadınların sorumluluğunda olan ekim ve çapalama işlerini kademeli olarak devralmışlardır (Akın ve Esgici, 2015: 34). Bazı araştırmacılar, saban kullanımını toplumsal eşitliğin bozulmasında belirleyici bir dönüm noktası olarak değerlendirmektedir. Karşılaştırmalı arkeolojik ve antropolojik bulgular, sabanı kullanan toplumlarda kadının toplumsal konumunun erkeklere kıyasla gerilediğini göstermektedir (Alesina vd., 2011: 4). Bu teorinin doğruluğu tartışmalı olmakla birlikte, daha kesin olarak söylenebilecek olan, sabanda hayvan gücünden yararlanılmadan önce kadınların tarımda etkin bir rol üstlendikleridir. Bu durum, kadınların toplum içerisindeki statülerinin görece yüksek olmasını sağlamıştır. Öte yandan, bazı araştırmacılar, sabanda hayvan kullanımından önce kadınların tarımdaki etkinliğine dayanarak, Neolitik Çağ toplumlarında anaerkil bir düzenin var olduğunu öne sürmüşlerdir. Ancak günümüzde bu görüş, antropolojik ve arkeolojik verilerin gelişmiş yöntemlerle yeniden incelenmesi ve yorumlanması sonucunda büyük ölçüde geçerliliğini yitirmiştir. Bu duruma örnek olarak, Anadolu’nun en önemli Neolitik yerleşimlerinden biri olan Çatalhöyük gösterilebilir. Yapılan araştırmalar, burada erkeklerin ev içinde kadınlarla eşit miktarda vakit geçirdiklerini ortaya koymuştur. Dolayısıyla, Neolitik Çağ’a ilişkin genel kabul, toplumsal yapıda belirgin bir eşitliğin bulunduğu yönündedir. Ayrıca, mezar buluntularında gömülen bireylerin kemiklerindeki krom oranlarının incelenmesi, kadın ve erkekler arasında belirgin bir toplumsal ayrıma işaret etmemektedir (Etgü, 2022: 27).

Neolitik dönemde üretim fazlasının artmasıyla birlikte mülkiyet kavramı ortaya çıkmıştır. Ürünlerin ve hayvanların sahiplenilmesi, zamanla toplumsal eşitsizliklerin temellerini atmış ve ataerkil yapının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Engels’e (2018) göre bu süreç, kadının üretim alanındaki konumunun gerilemesiyle sonuçlanmış, anaerkil düzen yerini ataerkil toplumsal düzene bırakmıştır. Böylece kadın, üretim sürecindeki belirleyici rolünü kısmen yitirmiş ve toplumsal hiyerarşi içinde erkeğin otoritesi belirginleşmiştir.

Diğer yandan çömlek üretiminin büyük ölçüde kadınlar tarafından gerçekleştirildiği kabul edilmektedir (Berktaş, 2019: 43). Bu üretim faaliyeti, Neolitik Çağ'ın yeni bir aşamaya geçişini simgeleyen önemli bir gelişmedir. Çömlekçiliğin başlamasıyla birlikte insanlar, kazma, balta ve bel gibi çeşitli tarım aletlerini de yapmayı öğrenmişlerdir. Aynı dönemde hayvan yetiştiriciliğinin gelişmesiyle, kadınlar koyun ve keçi gibi hayvanların yünlerini kullanarak dokumacılığa başlamışlardır (Morgan, 1994: 86). Dokumacılık, bu anlamda insanlık tarihinin en eski kadın uğraşlarından biri olarak kabul edilir. Kadınların ürettiği çömlekler ve dokumalar, biçimsel ve motifsel özellikleriyle yalnızca estetik bir ifade biçimi değil, aynı zamanda dönemin özgün kadın düşüncesinin bir yansımasıdır. Bu yaratıcı düşünce biçimi, konut tasarımına da yansımış ve böylece insanlık, barınaklarını geliştirme sürecinde de kadının üretici gücünden yararlanmışır (Childe, 2019: 73-74).

Neolitik dönemde üretim ilişkilerinin gelişmesi, yalnızca ekonomik yapıyı değil, toplumsal inanç sistemlerini de dönüştürmüştür. Kadının üretimdeki belirleyici konumu, doğa döngüleriyle özdeşleştirilmiş ve bu durum zamanla kutsal kadın figürlerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde doğurganlık, bereket ve üretkenlik hem dini sembollerde hem de ritüel pratiklerde merkezi bir yer edinmiştir. Doğurganlık, ölüm karşısında varlığını sürdürebilen tek güç olarak görülmüştür. Bu nedenle, kadın bedenine duyulan itibar, Neolitik Çağ'a anaerkil dünya anlayışından miras kalan bir değer olarak taşınmıştır (Çelebi, 2021: 94). İlk yerleşik avcı-toplayıcı topluluklarda bu mirasın nasıl yansıtıldığını kesin olarak bilemesek de üretime dayalı yaşama geçişle birlikte kadının toplumsal görünürlüğü yeniden artmıştır.

Paleolitik Çağ'dan itibaren kadına atfedilen doğurganlık, bereket ve üretkenlik nitelikleri, doğanın bereketi ile kadın bedeni arasındaki özdeşliği toplumsal bilinçte güçlendirmiştir. Bu özdeşlik, Neolitik Çağ'da "Ana Tanrıça Kültü" biçiminde karşımıza çıkmaktadır. Özellikle tarımcı toplumlarda görülen bu inanç, kadın ile toprağın doğurganlığı arasında kurulan sembolik ilişkiyi açıkça ortaya koymaktadır. Anadolu'daki Çatalhöyük, bu inancın en önemli ve en erken merkezlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Burada bulunan ana tanrıça figürinleri, doğurganlık, üretkenlik ve yaşamın sürekliliğini simgeleyen birer kült nesnesi olarak değerlendirilmiştir (Berktaş, 2019: 45).

Neolitik dönemde bereket tanrıçası olarak betimlenen Kibele figürü, insanlığın doğa ve üretim döngüsüne dair beklentilerinin sembolik bir ifadesi hâline gelmiştir. Kibele'nin şişman kadın formunda tasvir edilmesi, tarih boyunca yaşanan kıtlık, hasatsızlık ve besin yetersizliği gibi dönemlerle ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla bu form, yalnızca bolluk ve bereketin değil, aynı zamanda hayatta kalma arzusunun ve doğurganlığa duyulan toplumsal ihtiyacın da bir yansımasıdır. Çoklu cinselliğin yaşandığı erken dönemlerde, erkeklerin üreme sürecindeki rolünün tam olarak kavranamaması, kadının doğurganlık gücüne duyulan hayranlığı artırmıştır. Kadının doğumla kurduğu bu biyolojik bağ, zamanla kutsallık ve saygınlık atfedilen bir olguya dönüşmüş; bu da kadının tanrıça konumuna yükseltilmesine zemin hazırlamıştır (Erbil, 2008: 32). Neolitik dönemde kutsanan bereket ve doğurganlık tanrıçaları, ilerleyen dönemlerde yerini itaatkâr veya günahkâr kadın imgelerine bırakmıştır. Bu dönüşüm, kadının toplumsal statüsündeki düşüşün mitolojik yansımalarını da beraberinde getirmiştir. Kibele'nin doğurganlığı yüceltilirken, Pandora'nın merakı ve Havva'nın itaatsizliği, kadının suçla özdeşleştirilmesinin sembolleri hâline gelmiştir. Böylece kadın figürü, kutsallıktan günaha uzanan bir ideolojik dönüşüm sürecine girmiştir (Erbil, 2008; Lerner, 1986).

Kadının en olası toplumsal ve simgesel işlevi, çoğu zaman açıklanması güç olan karmaşık olguların soyutlaştırılması yoluyla tanımlanmıştır. Anlamlandırma sürecinde ortaya çıkan boşluklar, kadının tanrısal bir nitelikle ilişkilendirilmesine ve bu yolla ona sembolik bir “paye” verilmesine yol açmıştır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nokta, kadının bu payeyi yaratılış sürecinde doğrudan değil, sonradan, bir açıklama eksikliğini gidermek amacıyla elde etmiş olmasıdır. Bu anlayışta, kadına yaratılışın ikincil bir varlığı olarak yaklaşımış; yani kadının, “ilk planlanan insan modeli” olmadığı fikri vurgulanmıştır. Erkekten bir parçadan yaratıldığına dair anlatılar, örneğin Tevrat'taki Adem'in kaburga kemiğinden Havva'nın yaratılması miti, bu anlayışın sembolik bir temsili olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla kadın, hiçbir dönemde erkeğin alternatifi olarak değil, erkeğin tamamlayıcısı olarak kurgulanmıştır (Coşkun, 2019: 5).

Neolitik Çağ'da kadının üretici ve yaratıcı kimliği, toplumsal yaşamın her alanına damgasını vurmuştur. Ancak üretim ilişkilerinin gelişmesiyle birlikte mülkiyetin ve hiyerarşinin ortaya çıkması, kadının tarihsel konumunu değiştirecek yeni bir dönemin de habercisi olmuştur. Bu süreç, Kalkolitik ve Antik dönemlerde

şekillenecek olan ataerkil sistemin ideolojik zeminini hazırlamıştır. Böylece, Neolitik Çağ yalnızca tarımsal üretimin değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dönüşümünün de başlangıç noktasını oluşturmuştur. Bu dönüşümle birlikte insanlık, üretim ilişkilerinin çeşitlendiği, toplumsal sınıfların belirginleştiği ve cinsiyet temelli iş bölümünün kalıcı hâle gelmeye başladığı yeni bir evreye adım atmıştır. Kalkolitik Çağ ile birlikte metalin işlenmeye başlaması, üretim araçlarını ve buna bağlı olarak toplumsal güç ilişkilerini köklü biçimde değiştirmiş; kadının tarihsel konumundaki bu değişim, artık geri dönülmez bir dönüşüm sürecine girmiştir.

1.1.3 Kalkolitik Çağ’da Kadının Konumu

Kalkolitik Çağ MÖ 6000-3000 yılları arasını kapsayan dönemdir ve adını bakır madeninin keşfedilmesinden almaktadır. Verimli toprakları, bol su kaynakları ve göçe müsait konumuyla Mezopotamya, MÖ 3000 yılına kadar Hassuna ve Samarra (MÖ 7000 sonu-MÖ 6000 il yarısı), Halaf (MÖ 5600-5000), Ubeyd (MÖ 5500-4000) ve Uruk (MÖ 4000-3100) olarak adlandırılan Kalkolitik Çağ köy ve kültürlerine ev sahipliği yapmıştır (Etgü, 2022: 28).

Mezopotamya’da Kalkolitik Çağ köylerinin Tunç Çağı kentlerine dönüştüğü uzun süreçte dikkat edilmesi gereken en önemli husus, yaşam biçimindeki ilerlemeler ile kadına yönelik algının gelişiminin ters orantılı biçimde ilerlemesidir. Neolitik Çağ boyunca eşitlikçi bir toplumsal yapı içinde üretim faaliyetlerine etkin biçimde katılan kadın, Kalkolitik Çağ’da gerçekleşen teknolojik ve ekonomik gelişmeler sonucunda bu konumunu yavaş yavaş kaybetmeye başlamıştır. Özellikle bakırın keşfiyle birlikte üretim araçlarının ağırlaşması ve zanaatkârlığın teknikleşmesi, kadın emeğinin üretim süreçlerindeki görünürlüğünü azaltmış; böylece kadın, toplumsal yaşamda ikincil bir konuma gerilemiştir. Bu ters orantılı gelişim, Kalkolitik Çağ’dan itibaren ataerkil yapının kurumsallaşmasına zemin hazırlamıştır (Childe, 2019: 102; Leick, 2001: 26).

Kalkolitik Çağ’da bir süreliğine Neolitik üretim biçiminin kendine yeterliliği korunmuştur. Ancak bu dönem, aynı zamanda bu kendine yeterliliğin ortadan kalkmaya başladığı ilk aşamayı temsil eder. Zanaatkârlığın gelişmesiyle birlikte erkek fiziksel gücünün ön plana çıkması, üretim alanlarında erkeklerin etkinliğini artırmış ve zanaat bilgisinin “babadan oğula” geçen bir öğretiye

dönüşmesi, erkeklerin toplumsal konumlarını güçlendirmiştir. Ayrıca, Kalkolitik Çağ kültürlerinden biri olan Halaf Kültürü (MÖ 5600–5000) döneminde çömlekçi çarkının icadı, çömlek üretimini hızlandırmış ve zamanla bu alanda uzmanlaşmış erkek çömlekçilerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu gelişme, çömlek üretimini bir kadın uğraşı olmaktan çıkararak, üretim alanlarında erkek egemenliğini pekiştirmiştir (Mandacı, 2019: 96; Leick, 2001: 31). Tarımda erkek fiziksel gücünün ön plana çıkmasıyla birlikte, toplumun en önemli geçim kaynaklarından biri olan tarımsal üretimde kadınların katkı payı azalmıştır. Bu durum, kadınların üretim sürecindeki belirleyici rolünü zayıflatmış ve toplumsal konumlarında gözle görülür bir gerilemeye neden olmuştur. Kadının üretim alanından kademeli olarak çekilmesi, yalnızca ekonomik yapıyı değil, toplumsal cinsiyet rollerini de yeniden şekillendirmiştir. Bu gelişmeler doğal olarak, kadınların aktif biçimde yürüttüğü bir başka faaliyet olan toplayıcılığın da önemini yitirmesine yol açmıştır (Childe, 2019: 100).

Neolitik Çağ'da besin üretimindeki etkin rolüyle topluluğun geçim ekonomisinde merkezi bir konuma sahip olan kadın, aynı zamanda hanenin temel ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla çanak, çömlek ve diğer gündelik eşyaları üretmekteydi. Ancak Kalkolitik Çağ'a gelindiğinde, seramik üretiminin erkekler tarafından gerçekleştirilmesi, hem kadınların geleneksel üretim alanlarından birinin el değiştirmesine hem de bu alanın ekonomik bir değere dönüşmesine yol açmıştır. Erkekler, seramik üretimini yalnızca yerleşimin iç ihtiyacını karşılayan bir faaliyet olmaktan çıkarıp, artı ürün ve değiş-tokuş ekonomisinin bir parçası hâline getirmişlerdir. Bu dönüşüm, topluluk içinde cinsiyetler arasındaki ekonomik dengeyi kökten değiştiren bir gelişme olarak değerlendirilebilir (Martin, 2023: 21-22).

O dönemde görülen şeflik sisteminde cinsiyet rollerinin başlangıçta net çizgilerle ayrılmadığı düşünülmektedir. Ancak dönemin ilerleyen evrelerinde, şeflik otoritesinin genellikle erkekler tarafından yürütüldüğü ve bu yetkinin babadan oğula aktarıldığı anlaşılmaktadır. Bu durum, toplumsal örgütlenmede erkek egemenliğinin kurumsal bir biçim kazanmaya başladığını göstermektedir. Erkeklerin giderek öne çıktığını kanıtlayan bir diğer gelişme ise, Neolitik Çağ'da ev içi bir uğraş olarak kabul edilen ve “kadın işi” olarak görülen seramik üretiminin Kalkolitik Çağ'da erkekler tarafından yürütülen tam zamanlı bir zanaata dönüşmesidir. Bu süreçle birlikte seramik üretimi merkezileşmiş, ticari bir değer

kazanmış ve geniş bir değiş-tokuş ağına bağlanmıştır (Stein, 1994: 11–17). Bu gelişmeler, erkek egemenliğinin yalnızca ekonomik değil, siyasal alanda da kurumsallaşmaya başladığını göstermektedir.

Orta Kalkolitik Dönem’le birlikte besin ekonomisinde önemli bir yenilik ortaya çıkmıştır. Yağışlara ve taşkınlara bağlı üretim biçimi, yerini bilinçli sulama yöntemlerine bırakmıştır. Artan nüfusu besleyebilmek için özellikle Güney Mezopotamya’da yeni bir organizasyon yapısı doğmuştur. Geniş tarım alanlarının sulanması ve su kanallarının açılması, yoğun iş gücü gerektirmiş; sulamalı tarımın sağladığı artı ürün ise depolama, koruma ve yönetim gibi yeni faaliyet alanlarını ortaya çıkarmıştır (Stein, 2010: 23–44). Bu süreçte üretim ve depolamada görev alan erkekler toplumsal rollerde öne çıkmaya başlamış; artı ürünün denetimiyle birlikte ekonomik ve siyasal güç erkek liderlerin elinde toplanmıştır. Tapınak yapılarının giderek anıtsal bir görünüm kazanması da bu liderlerin artı ürün üzerindeki kontrolünü simgelemektedir (Erarslan, 2008: 396). Bu durum, dini mekânların toplumsal yaşamda yalnızca inanç merkezi olmaktan çıkıp, ekonomik gücün de sembolü hâline geldiğini göstermektedir.

Köyden kente geçiş sürecinde, çekirdek aileye uygun küçük konutlar, yerini kalabalık ailelerin yaşadığı çok işlevli yapılara bırakmıştır. Kamusal alanlar ise ruhanî otoritenin ve artı ürünün kontrol edildiği tapınaklara dönüşmüştür. Yerleşim merkezleri, bürokratik yapılar ve atölyelerle yeni bir düzene kavuşmuştur. Bu dönemde mezarlar genellikle yerleşim dışına taşınırken, çocuklar ve nadiren kadınlar hâlâ hane içine, büyük çömleklere gömülmüştür. Bu uygulama, kadınların ritüel geleneklerdeki etkisini sürdürdüğünü göstermektedir (Martin, 2023: 22).

Bu dönemde, kadın figürlerinin yanında yer alan erkek heykelcikleri de görülmeye başlanmıştır. Bu heykellerde, kimi zaman cinsel organı vurgulanan, kimi zaman ise giyimli biçimde tasvir edilen erkek betimlemeleri, Kalkolitik Çağ’da dini ve toplumsal simgelemede yeni bir evreye işaret eder. Artık ister toplayıcılıkla ister üretim faaliyetleriyle ilişkili olsun, binlerce yıldır kadının kontrolünde bulunan bitkisel beslenme ve üretim alanı, tam zamanlı bir erkek uğraşına dönüşmüştür. Üstelik erkekler, bu görevleri başarıyla yerine getirdikleri sürece, bolluk ve bereketin sürmesi için kadınlara duyulan sembolik ihtiyaç giderek azalmıştır. Böylece üretim ve bereket arasındaki eski ilişki, kadın merkezli bir inanç biçiminden erkek merkezli bir üretim anlayışına evrilmiştir (Etgü, 2022: 29).

Kalkolitik Çağ köylerinin inanç sistemlerine dair bilgiler, arkeolojik bulgular aracılığıyla ortaya konulabilmektedir. Bu döneme ait Ubeyd kültürü (MÖ 5500–4000) buluntuları arasında, Neolitik Çağ’daki örneklerle benzerlik gösteren ana tanrıça figürinleri ve kabartma levhalar dikkat çekmektedir. Pişmiş topraktan (terrakota) yapılmış bu figürinlerde, tanrıça kimi zaman göğüslerini iki eliyle kaldırır biçimde, kimi zaman da ellerini göğsünün altında birleştirmiş pozda betimlenmiştir. Bu figürlerde, kadın bedenine özgü doğurganlıkla ilişkili organların belirgin biçimde vurgulanmaya devam ettiği görülmektedir (Stol, 2016: 20; Bahrani, 2018: 98).

Kalkolitik Çağ, insanlık tarihinin hem toplumsal hem de ekonomik açıdan önemli bir dönüm noktasını temsil eder. Bu çağda üretim biçimleri çeşitlenmiş, teknolojik yenilikler artmış ve toplumsal örgütlenmeler daha karmaşık bir yapıya evrilmiştir. Ancak bu ilerlemeler, her kesim için eşit sonuçlar doğurmamıştır. Neolitik dönemde üretim süreçlerinin merkezinde yer alan, topluluğun hem ekonomik hem de sembolik devamlılığını sağlayan kadın, Kalkolitik Çağ’da giderek üretim alanının dışına itilmiştir. Bakırın işlenmesi, zanaatların uzmanlaşması ve artı ürünün kontrolünün erkeklerin eline geçmesi, üretim ilişkilerinde belirgin bir cinsiyet temelli ayrışmaya neden olmuştur. Kadının toplumsal görünürlüğü azaldıkça, onun üretimdeki varlığı da sembolik bir düzleme kaymıştır. Bu dönemde sıkça rastlanan ana tanrıça figürinleri, bir yandan kadının doğurganlık ve bereketle özdeşleştirilen tarihsel rolünü hatırlatırken, diğer yandan bu rolün artık soyut ve ritüel bir alana hapsedildiğini göstermektedir. Kadın, üretimin öznesi olmaktan çıkarak, üretimin ve bereketin sembolü haline gelmiştir. Bu durum, toplumsal ilerlemenin kadının emeği pahasına gerçekleştiğini düşündürmektedir. Sonuç olarak, Kalkolitik Çağ, insanlığın “ilerleme” kavramıyla birlikte ilk kez toplumsal eşitsizliği de üretmeye başladığı dönem olarak değerlendirilebilir. Kadının üretimden çekilmesi, sadece ekonomik değil, kültürel ve simgesel bir kaybı da beraberinde getirmiştir. Bu çağda başlayan bu dönüşüm, Tunç Çağı’nda kurumsallaşarak ataerkil toplum yapısının kalıcı bir hale gelmesine zemin hazırlamıştır.

1.1.4 Tunç Çağı’nda Kadının Konumu

Kalkolitik dönemde temelleri atılan toplumsal iş bölümü, mülkiyet anlayışı ve ataerkil yapılanma, Tunç Çağı’nda belirgin biçimde kurumsallaşmıştır. Bu

dönemde metal işçiliğinin gelişmesi, ticaretin artması ve ilk şehir devletlerinin ortaya çıkışı, yalnızca ekonomik değil, toplumsal hiyerarşiyi de derinleştirmiştir. Dolayısıyla Tunç Çağı, üretim araçlarının çeşitlenmesiyle birlikte kadının kamusal alandaki görünürlüğünün daha da azaldığı, erkeğin ise iktidar ve mülkiyetle özdeşleştiği bir dönem olarak değerlendirilir. Neolitik dönemde maden kullanımı bilinse de bu dönemde alaşım üretimi mümkün hâle gelmiş; böylece daha dayanıklı araçlar ve silahlar yapılabilmektedir. Bu yeniliklerin en önemlilerinden biri, tarımda verimliliği artıran ve uzun süre kullanılmaya devam eden sabandır. Ayrıca artı ürünün korunması ya da yeni kaynak bölgelerinin ele geçirilmesi amacıyla geliştirilen savaş aletleri, dönemin toplumsal yapısını derinden etkilemiştir (Darga ve Aydın, 2013: 53-54). Bu toplumsal dönüşümün ilk yansımaları, söylenceler ve dini anlatılarda görülür. Toplum, yeni kahramanını artık cinsiyeti üzerinden tanımlamaya başlar. Erkek figürler; eskiden kadınlara atfedilen bilgelik, bereket ve üretkenlik temalarıyla öne çıkarılır. Zamanla Ana Tanrıçanın önemi azalır, onun yanında yer alan erkek figür giderek güç kazanarak egemen konuma yükselir (Martin, 2023: 23).

Tunç Çağı'nda artı ürünün merkezileşmesi ve üretim fazlasının kontrol altına alınması, toplumsal hiyerarşilerin kalıcılışmasını sağlamıştır. Bu süreçte mülkiyet kavramı güçlenmiş, üretim araçları ve ticaret ağları üzerindeki denetim erkeklerin eline geçmiştir. Kadın, Neolitik dönemdeki üretken konumundan giderek uzaklaşarak, ailenin ve hane içi düzenin koruyucusu olarak yeniden tanımlanmıştır. Kalkolitik Çağ'ın başlangıcından yazının icadına kadar geçen süreçte kadınlar, siyasal üstünlüğü yavaş yavaş erkeklere kaptırmışlardır. Erkekler, basit topluluk yapılarından mutlak iktidarlara uzanan süreçte toplumsal yönetimde başat konuma gelmişlerdir. Seramik ve maden işleme gibi üretim alanlarında kontrolü ele geçirip bu faaliyetleri ticari değere dönüştürmeleri, onların hem ekonomik hem toplumsal statülerini güçlendirmiştir. Tarımsal üretim, artı ürünün yönetimi ve güvenliğin sağlanması da giderek erkeklerin sorumluluğuna geçmiştir. Kamusal alanlarda, özellikle dini ve ekonomik gücü elinde tutan tapınakların idaresinde erkek egemenliği belirginleşmiştir. Böylece din, ordu ve siyaset alanları en azından bu yapıların bürokrasileri kadını sistemli biçimde dışlamaya başlamıştır (Dubay ve Perrot, 2005: 19). Tüm bu dönüşümlere rağmen, toplumda köklü biçimde yerleşmiş kadın otoritesinin bir anda yok olması beklenemezdi. Cinsiyet rollerine dair yerleşik alışkanlıklar, kadınların yerleşim içindeki saygınlığını belirli ölçüde

korumasını sağlamıştır. Yaşam ve ölüm hâlâ tanrıçalar üzerinden simgeselleştirilmiş; soyun devamında erkeğin rolü bilinse de kadın bedeni doğurganlığıyla varoluşsal üstünlüğünü sürdürmüştür. Bereket ve üreme kavramları hâlen bir tanrıçanın koruması altında kutsal kabul edilmiştir (Martin, 2023: 23).

Tunç Çağı'nın sonlarına doğru toplumsal, ekonomik ve dinsel alanlarda erkek egemenliğinin kurumsallaşmasıyla birlikte, kadın kamusal yaşamdan büyük ölçüde çekilmiştir. Ancak kadın hem üretim hem de inanç sistemleri içinde tamamen görünmez olmamıştır. Ana tanrıça kültlerinin ve doğurganlık ritüellerinin izleri, ilk uygarlıkların dini ve toplumsal yapısında da varlığını sürdürmüştür. Bu süreklilik, kadının sembolik öneminin devam ettiğini, fakat toplumsal statüsünün giderek ev içi rollerle sınırlandığını göstermektedir. Bu bağlamda, Mezopotamya, Mısır ve Antik Yunan gibi ilk büyük uygarlıklarda kadının konumuna bakmak, ataerkil düzenin kalıcılaşma sürecini anlamak açısından önemli bir zemin sunmaktadır.

1.2. İlk Uygarlıklar Döneminde Kadının Konumu

Devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte siyasi ve ekonomik güç merkezleri genişlemiş, iş gücü üzerinde sıkı bir denetim kurulmuştur. Devletin güvenliğini sağlamak için kurulan ordular, savaşın toplumsal yaşamın merkezine yerleşmesine yol açmıştır. Madenlerden üretilen silahlar erkek gücünü simgelerken, savaşın kazananları hem toprak hem de insanlar üzerinde hâkimiyet kurmuştur. Bu süreçte kadın bedeni de ganimetin bir parçası hâline gelmiş ve ataerkil düzenin temelleri daha da güçlenmiştir. Hukuk, eğitim, aile ve evlilik kurumları erkek egemen değerlerle şekillenmiş, kadın giderek kamusal yaşamın dışına itilmiştir. Sümerlerin M.Ö. 3. binyılda yazıyı geliştirmesiyle “uygarlık tarihi” başlarken, kadın için bu dönem aynı zamanda eşitlik mücadelesinin başlangıcını simgelemiştir. Artık ataerkillik, insanlık tarihinin en kalıcı ideolojik yapılarından biri olarak kurumsallaşmıştır (Caner, 2017: 49).

M.Ö. 3200'lerde Mezopotamya'da yazının kullanılmaya başlanması, insanlık tarihinin en önemli dönüm noktalarından biridir. Yazının icadı, yalnızca iletişim biçimlerini değil, bilgi birikiminin korunma ve aktarılma şeklini de kökten değiştirmiştir. Bu sayede Mezopotamya kültürünün toplumsal, siyasal ve entelektüel gelişimi kayıt altına alınmış, uygarlığın kalıcı bir belleği

oluşturulmuştur. Zamanla yazı, eğitimin, hukuk sisteminin ve toplumsal düzenin en temel aracı hâline gelmiştir (Bülbül, 2022: 726).

Mezopotamya ataerkil bir toplumdur ve otorite pozisyonları büyük ölçüde erkeklerle sınırlıdır. Ataerkil kültür bağlamında gelenek, hukuk ve görsel kültür aracılığıyla dayatılan ideal eril ve dişil roller mevcuttur. Mezopotamya kültürü, cinsiyete nüfuz eden erkeği, kadından üstün olarak algılıyordu. Böylece Eski Mezopotamya'da normatif cinsiyetlere katılan erkekler ve kadınlar farklı şekilde yetiştirildiler. Bu sebeplerden kaynaklı olacak ki, kadınlar genellikle kültürel, politik ve ekonomik seçkinlerin bir parçası değillerdi (Yalçın, 2016: 124).

Mezopotamya'da aile kurumunu anlamak, öncelikle bu kurumun temelini oluşturan evlilik olgusunun incelenmesini gerektirir. Çünkü evliliğin başlangıcından sona ermesine kadar geçen tüm süreç, kurallar ve yaptırımlar, Mezopotamya toplumlarının aile yapısına ve toplumsal değerlerine dair önemli ipuçları sunmaktadır (Sünbül, 2020: 100).

Erkek evlat, soyun devamını sağlaması bakımından toplum içinde ayrıcalıklı bir konuma sahipti. Bazı araştırmacılar erkeklerin üremedeki rolünün ilk kez Antik Yunan'da anlaşıldığını öne sürse de bu farkındalığın kökeninin Eski Mezopotamya'ya kadar uzandığı görülmektedir. Bu dönemde, kadının insan üretimindeki doğurganlık temelli kutsallığı giderek anlamını yitirmiş ve kadın, toplumsal statüsünü bu üstünlükten aldığı destekle koruyamaz hâle gelmiştir (Güneş, 2017: 14).

1.1.5 Sümer Döneminde Kadının Konumu

Sümerliler, Mezopotamya'ya El-Ubeyd kültürü döneminde göç ederek gelmişlerdir. Bölgeye yerleştikten sonra kurdukları Eridu, Ur, Uruk ve Lagaş gibi kentlerle, Kalkolitik Çağ'ın köy temelli yaşam biçimini şehir kültürüne dönüştürmüşlerdir. Böylece Sümer toplumu, kentleşmenin ve örgütlü sosyal yaşamın ilk örneklerinden birini ortaya koymuştur (Etgü, 2022: 30).

Bazı araştırmacılar, kadının statüsündeki gerilemenin temel nedenini erkeklerin artı ürünü sahiplenmesine bağlamaktadır. Tarım ve sulama sistemlerinin gelişmesi, su kaynaklarının paylaşımı ve ekili alanların korunması gibi konular çatışmaları beraberinde getirmiştir. Ayrıca dış tehditlere karşı savunma ihtiyacı, erkeklerin fiziksel gücünü ön plana çıkarmış; bu durum, önce savaş liderlerinin, ardından kralların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Böylece artı ürünün

depolandığı tapınakların yönetimi hem din adamı hem savaşçı kimliğiyle erkeklerin eline geçmiş; erkeklerin toplumsal rolleri bu dönemde belirgin biçimde güçlenmiştir (Berktaş, 2019: 24; Childe, 2019: 133; Ünsal, 2019: 45).

Erkeklerin yönetim alanında öne çıkmasında, toplumun değişen ihtiyaçları belirleyici olmuştur. Başlangıçta, toplumsal düzenin inanç ve organizasyonundan sorumlu olan *En* veya *Ensi* adı verilen rahip-krallar yönetimde yer alıyordu. Ancak Uruk Dönemi'ne (MÖ 4000–3100) gelindiğinde, dinî otorite ile siyasi otoritenin birbirinden ayrılmaya başladığı görülmektedir. Lagaş Dönemi'nde (MÖ 2750–2600) ise ilk kez *LU.GAL* yani “kral” unvanı ortaya çıkmıştır. Bu unvanın doğuşu, gücün toplumun temel bir ihtiyacı hâline geldiğini ve erkek egemen bir yönetim anlayışının oluşumunda bu ihtiyaçların belirleyici rol oynadığını göstermektedir (Yıldırım, 2017: 9-58; Memiş, 2019: 124; Ünsal, 2019: 45). Bölgedeki Sümer kentlerinin devletleşmesiyle birlikte, kendilerinden sonra gelen uygarlıklar tarafından da benimsenen bir yönetim anlayışı şekillenmiştir. Bu anlayışta din, yönetimin ayrılmaz bir unsuru hâline gelmiştir. Tanrı ve tanrıçalara ait kabul edilen topraklarda kral “çoban”, halk ise onun koruması altındaki “sürü” olarak görülmüştür. Tapınaklar, artı ürünün toplanıp kayıt altına alındığı ve dağıtımın yapıldığı merkezler olarak ekonomik hayatın merkezinde yer almıştır. Böylece hem dini hem de idari sistem bir arada yürütülmüş; Sümer yönetim anlayışı, siyasi otorite ile dinsel gücü iç içe geçiren bir model olarak şekillenmiştir (Etgü, 2022: 31).

Sümer toplumunda kadınlar, üretim, tapınak ekonomisi ve kamusal alanlarda belirli roller üstlenmişlerdir. Ancak ataerkil yapının giderek güç kazanmasıyla birlikte, kadınların karar alma mekanizmalarındaki etkisi zamanla azalmıştır. Kadınlar genellikle dokuma, gıda üretimi ve tapınak hizmetleri gibi alanlarda çalışmış; bazı yüksek statülü kadınlar ise rahibelik veya yönetsel görevlerde bulunmuşlardır. Buna karşın, siyasal otorite ve mülkiyet ilişkilerinde belirleyici güç büyük ölçüde erkeklerin elinde toplanmıştır. Sümer toplumunda iş gücünün kadın ve erkek çalışanlar arasında ayrılmış olması, yönetim yapısında erkeklerin oluşturduğu *En* ve *Ensi* unvanlarının yanı sıra, onlardan daha alt düzeyde bulunan kadınların oluşturduğu *Nin* unvanının da varlığı, Sümer kadınının kamusal yaşamda belirli bir yer edindiğini göstermektedir (Menderes, 2010: 23; Leick, 2001: 77). Bu durum, kadınların tamamen özgür veya denetimsiz oldukları anlamına gelmez. Yalnızca, Sümer kadınlarının Akad, Babil ve Asur dönemlerinde

yaşayan Mezopotamya kadınlarına kıyasla daha avantajlı bir toplumsal konuma sahip olduklarını göstermektedir (Etgü, 2022: 31).

Sümer kadınlarına ilişkin bilgi edinilebilecek bir diğer önemli kaynak, döneme ait hukuk belgeleridir. Antik Yakındoğu’da ortaya çıkan bu hukuk metinleri, birbirinin devamı niteliğinde olup zamanla geliştirilmiş veya yeniden düzenlenmiş versiyonlar olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle araştırmacılar, söz konusu hukuk sistemini “çivi yazısı hukuku” olarak tanımlamaktadır. Bu hukuk geleneğinin kökeni Sümer uygarlığına dayanmaktadır. Ancak bu belgeler yalnızca yasal düzenlemeler olarak değil, aynı zamanda dönemin toplumsal değerlerini, cinsiyet rollerine ilişkin bakış açısını ve kadın kimliğinin toplumsal inşasını yansıtan metinler olarak da değerlendirilmektedir (Etgü, 2022: 31-32).

MÖ 2100’lerde III. Ur Hanedanlığı’nı kuran Ur-Nammu, toplumsal düzeni sağlamak amacıyla yazılı yasalar hazırlamıştır. Urukagina reformları bir kenara bırakıldığında, Mezopotamya’da kanun koyan ilk kral olarak kabul edilir. Ur-Nammu Kanunları’nda dönemin kadınlarının toplumsal ve hukuki yaşamına dair hükümler yer almaktadır. Yaklaşık kırk maddeden oluşan bu kanunların önsözü, dini, tarihî ve ahlaki içerikler taşımaktadır (Gökçek ve Akyüz, 2013: 5).

Sümerlerde kadınların toplumsal konumuna ilişkin önemli bilgiler, Urukagina ve Ur-Nammu tarafından çıkarılan ilk yasa metinlerinden elde edilmektedir. Bu belgeler, ekonomik hayatta kadının etkinliğini yitirmesiyle birlikte eşitlikçi düzenin bozulduğunu ve fiziksel güce dayalı ataerkil bir toplum yapısının ortaya çıktığını göstermektedir. Metinlerden anlaşıldığı üzere evlilik, yalnızca bir birliktelik değil, aynı zamanda belirli maddi yükümlülükleri içeren bir sözleşme niteliği taşımaktadır (Güneş, 2017: 11).

Mezopotamya toplumlarında kadın, kamusal alanda çoğunlukla anne, eş, kız evlat veya kardeş gibi toplumsal rollerle tanımlanmış; bu roller de katı ve hiyerarşik bir ataerkil düzen içerisinde şekillenmiştir (Erten, 2018: 47). Sümer toplumunda ise toplumsal cinsiyet bağlamında kadın ve erkeğin konumuna dair çıkarımlar, dönemin hukuk metinlerinde açık biçimde görülmektedir. Bu metinlerde yer alan hükümler, Sümerlerde kadın ve erkek arasındaki toplumsal farkların, özellikle aile, mülkiyet ve evlilik kurumları üzerinden nasıl düzenlendiğini göstermektedir.

Sümerlerde evlilik, kadının babasının otoritesinden kocasının otoritesine geçtiği bir düzen olarak görülmekteydi. Bu geçiş, “başlık parası” ile

meşrulaştırılırdı. Kadınlar genellikle kendi iradeleriyle değil, ailelerinin ekonomik veya politik çıkarları doğrultusunda evlendirilirdi. Evlilik sözleşmeleri çoğunlukla erkeğin haklarını güvence altına alacak biçimde hazırlanırdı. Kadın çocuk doğuramadığında, kocaya bir cariye verilmesi olağan kabul edilirdi. Sümer toplumunda evlilik, damadın gelinin babasına belirli bir bedel ödemesiyle resmileşir ve bu sözleşmeler tabletler üzerine yazılırdı. Bu durum, kadının bağımsız bir birey değil, ailesi tarafından devredilen bir mülk gibi görüldüğünü göstermektedir. Toplumda tek eşlilik yaygın olmakla birlikte, erkekler erkek evlat sahibi olamadıklarında ikinci bir eşle evlenebilmekteydi (Özgül, 2011: 405).

Sümer hukukunda, kadının iradesi erkeğinkine kıyasla oldukça sınırlıydı. Örneğin, bir kadın kocasına “sen benim kocam değilsin” dediğinde nehre atılarak cezalandırılırken, bir erkek karısına aynı sözü söylediğinde yalnızca para cezası ödemekle yükümlüydü (Dikmen, 1983: 15; Gülmez, 2011: 24). Bu durum, Sümer toplumunda erkeklerin daha hoşgörülü biçimde yargılandığını ve kadının yaşam hakkının bile ikinci planda görüldüğünü ortaya koyar. Sümer atasözleri de bu bakış açısını destekler niteliktedir. Kadın, evin düzeninden sorumlu sayılmış; bu düzen bozulduğunda suçlanan taraf olmuştur. Zamanla ev içi ve dışı iş bölümü, aile yapısında da hiyerarşik bir düzenin yerleşmesine neden olmuştur. Kadının yaratıcı gücünün, erkeğin sağladığı kaynaklara bağlı olduğu düşüncesi yaygınlaşmış; savaşların da etkisiyle aile düzeni içinde otoriter, erkek merkezli bir yapı yerleşmiştir (Çapar, 2006: 61). Bu dönüşüm, kadını üretimin aktif alanlarından çekerek ev içi rollerle sınırlandırmıştır. Kadın artık doğurmak, çocuk yetiştirmek ve ev işlerini sürdürmek gibi döngüsel görevlerin başlıca sorumlusu hâline gelmiştir. Yazılı tarihte bu anlayışın ilk izlerine Sümer toplumunda rastlanmaktadır. Nitekim “Karım mabette, annem nehirde ve ben burada açlıktan kıvranıyorum” şeklindeki bir Sümer atasözü, yemek yapmanın kadının görevi olarak görüldüğünü ve bu görev yerine getirilmediğinde erkeğin yakınma hakkı olduğunu yansıtmaktadır. Ancak bu cinsiyetçi iş bölümünde erkeklerin de belirli sorumlulukları bulunmaktaydı; kadının ev içi düzeni sağlama yükümlülüğüne karşılık, erkek de ailenin geçimini ve ekonomik ihtiyaçlarını karşılamakla yükümlüydü (Eser ve Kılıç, 2021: 1666; Köksal ve İlhan, 2018: 304). Kadının ev içi işlerden sorumlu tutulmasına karşılık, erkek ailenin geçimini sağlamak ve ekonomik gereksinimlerini karşılamakla yükümlü kılınmıştır (Köksal ve İlhan, 2018: 304).

Sümer toplumunda kadın, üretim sürecine ve ev içi yaşama aktif biçimde katkıda bulunsa da sosyal, siyasal ve hukuki düzlemde erkeğe tâbi, ikincil bir konumda yer almaktaydı. Bununla birlikte, bu durum kadınların tamamen dışlandığı anlamına gelmemektedir. Bazı kadınlar tapınaklarda saygın görevler üstlenebilmiş, mülk sahibi olabilmiş ve ekonomik faaliyetlerde yer alabilmiştir. Ancak bu bireysel kazanımlar, ataerkil düzenin kökleşmiş yapısını değiştirmeye ve cinsiyet temelli eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yetmemiştir.

Sümer toplumunda kadınların bazı hakları bulunsa da evlilik düzeni temelde tek eşlilik (monogami) esasına dayanıyordu. Ancak kadının çocuk sahibi olamaması durumunda, erkeğin ikinci bir eş alma hakkı vardı (Özsoy, 2005:2). Çığ (2006: 19)'a göre, Sümer hukukunda eğer kısır bir kadının kocasına verdiği cariyeye çocuk doğurursa, bu cariyeye, hanımına üstünlük taslayamaz; aksi durumda cezalandırılırdı (Gülmez, 2011: 24). Bununla birlikte bazı kaynaklarda Sümerlerde çok eşliliğin (poligami) veya çok karılılığın (poligini) da görüldüğüne dair bilgiler yer almaktadır (Akdemir vd., 2009: 123). Tek eşlilik esas olmakla birlikte, kadının hastalanması veya kısır olması gibi durumlarda, soyun devamını sağlamak amacıyla erkeğin ikinci bir kadınla evlenmesine izin verilmekteydi. Ancak bu durumda ikinci eş, ilk karısına ömür boyu bakmakla yükümlüydü (Kınal, 1983: 149). Ayrıca boşanma hakkı yalnızca erkeğe tanınmamış; kadına da belirli koşullarda evliliği sonlandırma talebinde bulunma hakkı verilmiştir. Bunun yanı sıra, Sümer toplumunda kadının aile malları üzerinde kocasıyla eşit mülkiyet haklarına sahip olduğu anlaşılmaktadır (Özkaya, 1995: 5).

Ur-Nammu Kanunları'nda, boşanma durumunda kadına nafaka verilip verilmeyeceği erkeğin inisiyatifine bırakılmıştır. Kanunların 19. ve 27. maddelerinde, daha önce evlenmemiş bir kadının, dul bir kadına kıyasla daha fazla nafaka aldığı görülmektedir (Şahin ve Kaya, Hasdemir, 2015: 148). Bu düzenleme, Sümer hukukunda kadının boşanma sonrası ekonomik güvenliğinin yasal olarak teminat altına alınmadığını, aksine erkeğin keyfî kararına bağlı kıldığını göstermektedir.

Ur-Nammu Kanunları, Sümer toplumunda kadının hukuki konumunu açık biçimde yansıtmaktadır. Kanunlara göre, bir adam bir köle kadına zarar verirse para cezası ödemekle yükümlüydü. Eşini boşayan erkek, kadının statüsüne göre belirlenen miktarda gümüş tazminat öderdi; bakire olarak aldığı eşini boşayan bir adam bir mana, dul olarak aldığı kadını boşarsa yarım mana gümüş ödemek

zorundaydı. Ancak evlilik sözleşmesi yapılmamışsa, birlikte olunan kadın için herhangi bir ödeme zorunluluğu bulunmuyordu. Zina suçlamasında ise, kadın “nehir sınavına” tabi tutulur; suçsuz olduğu kanıtlanırsa, onu suçlayan erkek para cezasına çarptırılırdı. Ayrıca nişanlı bir erkeğin kayınpederinin evine girip evlilik sürecini ihlal etmesi durumunda, kayınpederin aldığı hediyelerin iki katını geri ödemesi gerekirdi (Tosun ve Yalvaç, 1989: 40–41). Ur-Nammu Kanunları’nın 27. Maddesine göre, bir evlilik sözleşmesi yapılmadıysa, kadın bir erkeğin evinde uzun süre yaşasa bile onun eşi sayılmazdı. Ancak sözleşme hazırlanmış ve bu sözleşme kadının anne veya babası tarafından yapılmışsa, evlilik geçerli kabul edilirdi. Yani evlilik, kadının kendi iradesiyle değil, ailesi aracılığıyla resmileşebilirdi. Bunun dışında, sözleşmesiz bir birliktelik ne kadar uzun sürerse sürsün, kadın “eş” statüsüne sahip olamazdı (Kozbe, 2001: 29).

Sümer hukukuna ait kayıtlar arasında yer alan Ur-Nammu Kanunları, içerdiği maddeler incelendiğinde, kadının bir bireyden ziyade mülk olarak görüldüğünü açık biçimde ortaya koymaktadır. Kadın, mülkiyetin bir parçası olarak değerlendirilmiş; dolayısıyla, ona zarar verilmesi ya da haklarının ihlali, tıpkı mala zarar verme durumlarında olduğu gibi maddi tazminle giderilmeye çalışılmıştır. Bu durum, söz konusu dönemde kadının artık anaerkil toplumlarda sahip olduğu eşit konumdan uzaklaştırıldığını ve toplumsal yapı içerisinde bir nesne konumuna indirgenmiş olduğunu göstermektedir (Başol, 2024: 17).

Diğer yandan İsin Hanedanı’nın beşinci kralı Lipit-İştar, yönetimi döneminde reformlar yaparak yeni yasalar oluşturmuştur. Sami kökenli olmasına rağmen kanunlar Sümerce yazılmıştır. Tabletın üst kısmı kırık olduğundan ilk üç madde eksiktir. Toplam 37 maddeden oluşan metin, bir önsöz, sonuç bölümü ve çeşitli maddelerden meydana gelir. Okunabilen kısımlar incelendiğinde kölelik, evlilik ve aile hukukuna ilişkin düzenlemeler arasında kadınlara dair hükümler de yer almaktadır (Bilgiç, 1963: 109).

Sümerlerden sonra Mezopotamya hukuk geleneği, farklı hanedanlıklar tarafından sürdürülmüş ve kadınların toplumsal statüsüne dair benzer anlayışlar Lipit-İştar ve Eşnunna kanunlarında da devam etmiştir. Eşnunna Kanunları, Dicle Nehri’ne karışan Diyala’nın doğusunda yer alan Eşnunna kentinin yakınındaki Tel Harmal (Şadupum) kazılarında iki tablet hâlinde ortaya çıkarılmıştır. Hangi Eşnunna kralı tarafından yürürlüğe konulduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, bu kanunların Lipit-İştar Kanunları’ndan sonra hazırlandığı düşünülmektedir.

Akkadça yazılmış olan bu metinlerin prolog ve epilog bölümleri günümüze ulaşmamıştır. Kanunlarda kadınların kölelik ve aile hukuku kapsamındaki konumlarına dair çeşitli maddelere yer verildiği görülmektedir (Bilgiç, 1963: 111).

Lipit-İştar Kanunlarının 22. maddesinde, baba hayatta olduğu sürece, ister üst sınıfa ait bir rahibe ister başka bir din görevlisi olsun, kız çocuklarının miras hakkına benzer biçimde aile evinde kalabilecekleri belirtilmektedir. Bu düzenleme, rahibe statüsündeki kadınların aile içindeki konumuna ilişkin belirli bir güvence sağlandığını göstermektedir. 27. maddeye göre ise, eğer bir erkek eşiyle çocuk sahibi olamazsa ve bir “sokak kadını” ondan çocuk doğurursa, bu kadına belirli ölçüde gıda ve giyim desteği sağlanacaktır. Ancak ilk eş hayatta olduğu sürece, bu kadın onunla aynı evde yaşama hakkına sahip değildir. Bu madde, Sümer sonrası dönemde evlilik kurumunun erkek merkezli yapısını koruduğunu, ancak kadınlara sınırlı da olsa ekonomik haklar tanıyarak ikincil konumlarını hukuken belirlediğini göstermektedir (Tosun ve Yalvaç, 1989: 66-67).

Eşnunna Kanunları’nda yer alan 30. maddeye göre ise bir erkek şehrini veya yöneticisini terk edip kaçtığında, ardında bıraktığı eşi başka biriyle evlenmişse, geri döndüğünde bu kadın üzerinde herhangi bir hak iddia edemez. Bu hüküm, kadının belirli durumlarda yeniden evlenme hakkına sahip olduğunu ve erkek otoritesinin koşullu biçimde sınırlandırıldığını göstermektedir. 31. maddede, bir erkeğin başka birine ait kadın kölenin bekâretini bozması durumunda, 2/3 mana gümüş tazminat ödemesi gerektiği belirtilmiştir. Burada cezanın köleye değil, köle sahibine ödenmesi, kadının değil, onun “mülkiyet değerinin” korunmaya çalışıldığını açıkça göstermektedir. 32. madde ise, bir erkeğin çocuk sahibi olduğu eşini boşayıp başka bir kadınla evlenmesi hâlinde, eski evinden ve eşyalarından mahrum bırakılacağını belirtmektedir. Bu madde, erkeğin aile birliğini keyfi biçimde bozmasının sınırlandırılmaya çalışıldığını ve evlilik kurumunun istikrarını korumaya yönelik bir anlayışın bulunduğu ortaya koymaktadır (Tosun ve Yalvaç, 1989: 81–85).

Sümer toplumu, insanlık tarihinde hem yazının hem de hukukun ilk biçimlerinin ortaya çıktığı, toplumsal düzenin kurumsallaştığı bir uygarlık olarak öne çıkar. Bu süreçte kadın, üretim ve tapınak ekonomisinde etkin bir rol oynamasına rağmen, ataerkil düzenin yerleşmesiyle birlikte giderek kamusal alandan çekilmiştir. Ur-Nammu, Lipit-İştar ve Eşnunna gibi erken yasa metinleri, kadının toplumsal statüsünün hukuk aracılığıyla nasıl sınırlandırıldığını açık biçimde göstermektedir. Kadın, çoğu zaman mülkiyetin bir parçası olarak

tanımlanmış; hakları, ekonomik veya ahlaki bir değer üzerinden ölçülmüştür. Bununla birlikte, bazı kadınların rahibelik ya da tapınak görevliliği gibi alanlarda sınırlı da olsa kamusal varlık gösterebildiği anlaşılmaktadır. Sümer’den itibaren başlayan bu toplumsal dönüşüm, sonraki Babil ve Asur uygarlıklarında daha sert biçimlerde kurumsallaşacak; kadın artık yalnızca ailenin değil, devletin de ataerkil yapısı içinde tanımlanacaktır.

1.1.6 Babil Döneminde Kadının Konumu

Babil’in ekonomik ve toplumsal yapısına dair en önemli kaynak, Kral Hammurabi’nin kendi adıyla anılan yasalarıdır. Bunun yanı sıra mektuplar ve günlük belgeler de dönemin sosyal yaşamına ışık tutmaktadır. Kaynaklar, Hammurabi’nin hem güçlü bir yönetici hem de merkezi bir devlet anlayışının kurucusu olduğunu göstermektedir. O, yerel gelenekleri ve farklı hukuk uygulamalarını tek bir ulusal sistem altında toplayarak krallığını sağlamlaştırmıştır. Yönetimdeki meşruiyetini tanrılara dayandıran Hammurabi döneminde, “milli tanrı” kavramı da ilk kez belirginleşmiştir (George, 2011: 737).

Mezopotamya hukuk tarihinin en kapsamlı yasal düzenlemelerinden biri olan Hammurabi Kanunları yalnızca toplumsal düzeni sağlamakla kalmamış; aile yapısı, evlilik ilişkileri ve kadın-erkek arasındaki toplumsal statü farklarını da sistematik biçimde tanımlamıştır. Hammurabi Kanunları, dönemin ataerkil değerlerini yansıtırken aynı zamanda kadınların mülkiyet, miras ve evlilik konularındaki haklarını da belirli sınırlar içinde güvence altına almıştır (Okur, 2023: 136).

Babil ekonomisinin temelini hayvancılık, tarım, ticaret ve savaş ekonomisi oluşturuyordu. Devlet mülkiyetindeki topraklar, *ilkum* adı verilen tımar sistemiyle soylulara dağıtılmıştı. Verimli arazilerin sınırlı olması nedeniyle toprakların sürekli işlenmesi zorunluydu; ihmali ise ağır yaptırımlarla cezalandırılıyordu. Bunun yanında özel mülkiyet de teşvik edilmekteydi. Aile kurumu ise hem vergi yükümlülüğü hem de tarımsal üretimi sürdürme sorumluluğu nedeniyle Babil Devleti’nin ekonomik sisteminde merkezi bir role sahipti (Sünbül, 2020: 34).

Babil’de evlilik, daha çok babanın belirleyici olduğu bir sözleşme niteliğindeydi. Gelinin getirdiği çeyiz ile damadın sunduğu hediyeler, kurulan ailenin ortak mülkü sayılırdı. Bu durum, evlilik kurumunun ekonomik düzende ne kadar önemli bir yer tuttuğunu ve neden sıkı kurallarla denetlendiğini açıklar.

Kadınlar, toplumsal olarak ev içi rollerle sınırlandırılmış olsalar da dokuma ve yün eğirme gibi üretim faaliyetleri aracılığıyla ekonomik yaşamın bir parçası olabiliyorlardı (Etgü, 2022: 34). Bir Babil ilahisinde yer alan “Ben kızım, ben gelinim, ben eşim; gerçekten de evi ben yönetirim” (64–65. kısımlar) ifadesi, dönemin toplumsal cinsiyet rollerine ışık tutar. Bu dizeler, kadının kamusal alanda erkeğe tâbi olmasına karşın, ev içi düzenin sürdürücüsü ve yöneticisi olarak önemli bir rol üstlendiğini açıkça göstermektedir. Kadın, bu bağlamda hem üretimin hem de aile içi otoritenin merkezinde konumlandırılmıştır (Leick, 2001: 299).

Babil hukuk sistemi, kadının toplumsal yaşamda bağımsız bir statüye sahip olamayacağını açık biçimde ortaya koymaktadır. Kadın ya nişanlı bir bakire olarak babasının evinde ya da evlilik yoluyla bir erkeğin otoritesi altına girerek kocasının evinde yaşamaktaydı. Bu durum, kadının yaşamının her aşamasında bir erkek vesayetine bağlı olduğunu ve bireysel haklarının sınırlı kaldığını göstermektedir (May, 2019:123).

Babil toplumunda evliliğin hukuken tanınabilmesi, evlilik sözleşmesinin varlığına bağlıydı. Hammurabi Kanunları’nın 128. maddesi, evliliğin geçerli sayılabilmesi için yazılı bir sözleşme yapılmasını zorunlu kılmaktaydı. Maddede şu ifadeler yer alır: “Eğer bir adam bir kadını almış, ancak onunla evlilik sözleşmesi (nikâh) yapmamışsa, o kadın evli sayılmaz” (Richardson, 2000: 81; Siebert, 1974: 25). Bu hüküm, evliliğin yalnızca bir toplumsal kurum değil, aynı zamanda yasal ve ekonomik bir sözleşme olarak değerlendirildiğini göstermektedir. Dolayısıyla sözleşme, kadının aile içindeki konumunu ve toplumsal statüsünü belirleyen temel unsur hâline gelmiştir.

Hammurabi Kanunları’nın 159. ve 160. maddeleri, evlilik öncesi aşama olan nişanlanmaya ilişkin hükümler içermektedir. Bu maddelere göre, evlilik süreci ebeveynlerin onayıyla tamamlandığında taraflar yasal olarak birbirine bağlı kabul edilirdi. Söz konusu birliktelikten tek taraflı vazgeçme durumunda mali yaptırımlar uygulanırdı. Yasa, bu gibi durumlarda uygun para cezalarının ödenmesini öngörerek nişanlanmanın da ekonomik ve hukuki bir bağlayıcılık taşıdığını ortaya koymaktadır (Siebert, 1974: 24). Kanunun 159. maddesinde şu ifade yer almaktadır: “Eğer bir adam, kayınpederinin evine evlilik töreni için çeyiz getirip başlık parasını vermiş, fakat daha sonra başka bir kadına ilgi duyarak ‘Kızınla evlenmeyeceğim’ derse, kızın babası kendisine getirilen her şeyi yasal olarak alıkoyacaktır” (Meek, 2011:170). Bu düzenleme, nişanlanmanın yalnızca bir sosyal

gelenek değil, aynı zamanda ekonomik yükümlölükleri olan hukuki bir kurum olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Babil toplumunda erkek, ailenin reisi olarak kabul edilirken, kadının yasal konumu büyük ölçüde eşine bağlıydı. Buna rağmen, bazı durumlarda erkeklerin ikinci kez evlenmesine izin veriliyor; ancak ilk eşin haklarının korunması gerektiği özellikle vurgulanıyordu. Nitekim Hammurabi Kanunları'nda bu durum hem erkek otoritesinin hem de aile içi dengenin yazılı hukuk çerçevesinde düzenlendiğini göstermektedir. Kanunlarda yer alan şu ifade bunu açık biçimde ortaya koyar: "İkinci eş, birincinin ayaklarını yıkar ve onun sandalyesini tapınağa taşır" (Nemet-Nejat, 1998: 136).

Babil toplumunda evlilik gibi boşanma üzerine de hukuki maddeler yer almaktadır. Hammurabi Kanunları'na göre, boşanma halinde kadına verilecek tazminat, evlilik sözleşmesinde önceden belirlenmiştir. Eğer kadının çocukları varsa, koca yalnızca kadının çeyizini iade etmekle kalmaz; aynı zamanda mallarının yarısını da çocuklarının büyüölmesi için kadına vermek zorundadır. Kadın, çocuklar yetişkinliğe eriştiğinde bu mallardan kendisine düşen payı alır ve dilediği biriyle yeniden evlenebilir. Bu düzenleme, Hammurabi Kanunları'nın 137. maddesinde açıkça belirtilmiştir: "Eğer bir adam, kendisine çocuk doğuran bir şuğıtu veya nadıtu ile boşanmak isterse, kadının çeyizi geri verilecek, ayrıca tarlasının, bahçesinin ve mallarının yarısı ona bırakılacaktır. Kadın bu mallarla çocuklarını büyütecek; çocuklar büyüdükten sonra, anneleri bu maldan miras payı olarak dilediği biriyle evlenebilecektir" (Kozbe, 2020: 53).

Hammurabi Kanunları'nın 141. maddesi, ikinci evlilik ve boşanma konularını düzenleyen hükümlerden biridir:

"Eğer bir erkeğin evinde yaşayan karısı ayrılmaya karar verir, kocasının mallarına el koyar, ev eşyalarını israf eder ya da kocasını küçük düşürürse, mahkeme tarafından suçlu bulunacaktır. Kocasını onu boşamak isterse, boşanma gerçekleşecek ancak kadına herhangi bir tazminat, yol masrafı veya başka bir ödeme yapılmayacaktır. Kocasını boşanmak istemezse, başka bir kadınla evlenebilir ve ilk eşi evde köle statüsünde yaşamaya devam edecektir" (Kitchen ve Lawrence, 2012: 145).

Bu madde, kadının "itaatsizlik" veya "saygısızlık" gibi davranışlarının cezalandırılmasına hukuki zemin hazırlamaktadır. Ayrıca, çok eşliliğe belirli koşullar altında izin verildiğini göstermektedir. Erkek, ilk eşini resmen boşamadan başka bir kadınla evlenebilmekte; ilk eşi ise hane içinde köle konumuna indirgenmektedir. Bu durum hem kadının toplumsal statüsünün düşüşünü hem de

erkek otoritesinin yasal yollarla meşrulaştırıldığını açık biçimde ortaya koymaktadır (Peled, 2020: 82).

Kozbe (2020: 51)'ye göre Babil toplumunda kadınlardan, evin düzenini ve kocasının malını koruyup gözetmeleri beklenirdi. Aile, yalnızca ekonomik değil, ahlaki bir birim olarak da görülüyor; kadının ihmali ya da sadakatsizliği ağır biçimde cezalandırılıyordu. Hammurabi Kanunları'nda bu durum açıkça belirtilmiştir: “Eğer kadın kendini ve evini gözetmez, sokağa çıkar, evini dağıtır ya da kocasını küçük düşürürse, o kadın suya atılacaktır” (Hammurabi Kanunları, madde 141). Benzer şekilde, eğer bir erkek zorla götürülmüşse, karısından onun malını ve mülkünü koruması beklenirdi. Kadın bu görevi yerine getirmez ve başka birinin evine girerse, yine aynı şekilde cezaya çarptırılırdı (Hammurabi Kanunları, madde 145–146).

Babil hukukunda erkek, kadının çocuk sahibi olamaması, sadakatsizliği veya itaatsizliği durumunda boşanma hakkına sahipti. Kadın ise yalnızca eşinin evini ihmal etmesi hâlinde boşanma talebinde bulunabiliyordu. “İtaatsizlik”ten kasıt, ev düzenini bozmak veya izinsiz mülk edinmektir. Mezopotamya toplumlarında olduğu gibi Hammurabi Kanunları'nda da kadının zina cezası ölümdü; ancak kocanın affetmesi hâlinde bağışlanma mümkündü. Boşanma nedeni erkekten kaynaklanıyorsa ya da kadın çocuk sahibi olamıyorsa, çeyizini geri alma veya çeyizi yoksa nafaka alma hakkına sahipti (Menderes, 2010: 78-81).

Babil toplumunda boşanma girişimleri genellikle erkek tarafından başlatılır ve çoğu durumda yalnızca erkeğin “sen artık benim karım değilsin” demesiyle geçerli sayılırdı. Kadının ise aynı şekilde kocasını reddetme hakkı yoktu; bu durumda ağır biçimde cezalandırılırdı. Hammurabi Kanunları'na göre, böyle bir talepte bulunan kadın “nehir ordalısı” adı verilen bir sınamaya tabi tutulurdu. Bu uygulamada kadın nehre atılır, suyun onu kabul etmesi yani batması suçlu olduğuna, suyun onu dışarı itmesi ise masum olduğuna işaret sayılırdı (Günbatı, 2000: 28).

Bu ritüel, hem dönemin adalet anlayışının dinsel temellere dayandığını hem de kadının yaşamı üzerinde mutlak bir erkek ve tanrısal otoritenin varlığını göstermektedir. Kadının yalnızca kocasına değil, aynı zamanda ilahi adalet sistemine karşı da hesap vermekle yükümlü görülmesi, Mezopotamya toplumlarında cinsiyet temelli hiyerarşinin ne denli derinleştiğini ortaya koyar.

Babil toplumunda evlilik, kadının ailesinden ayrılıp kocasının evine taşınmasıyla resmiyet kazanırdı. Kadının bir erkeğin vesayeti dışında yaşaması oldukça nadir görülen bir durumdu. Bu istisnai durumların başında ise dul kadınlar gelirdi. Eşlerini kaybeden kadınlar, yeniden evlenmeye karar verdiklerinde kendi adlarına evlilik sözleşmesi yapabilme hakkına sahiptiler. Böylece, dul kadınlar kısmen de olsa hukuki özerklik kazanabilen tek kadın grubunu oluşturuyordu (Jursa, 2017: 84).

Babil dönemine ait hukuki belgeler incelendiğinde, kız çocuklarının babalarının mirasından pay alabilmeleri için belirli koşulların bulunduğu görülmektedir. Buna göre, mirastan yararlanabilmeleri için rahibe sınıfına mensup olmaları gerekmezdi; ancak, evlenmemiş olmaları temel bir şart olarak belirtilmiştir. Bu durumda olan bir kız çocuğu, babasının mal varlığından belirli bir pay ya da çeyiz alma hakkına sahipti (Versteeg, 2013: 145–146). Miras paylaşımında, soyun erkek üzerinden devam ettiği inancı belirleyici olmuştur. Kız çocukları, evlilik yoluyla başka bir soyun devamına katkı sağladıkları gerekçesiyle mirasçı olarak görülmemiştir. Bu nedenle, onların baba evinden aldıkları çeyiz, miras payı yerine geçmekte ve yeterli kabul edilmiştir (Menderes, 2010: 78-81). Hammurabi Kanunları incelendiğinde, dul kadınların kocalarının mirasından pay alamadıkları ve yasal mirasçı olarak kabul edilmedikleri görülmektedir. Buna karşın, dul kadınlar kendi çeyizlerini ve kocalarının kendilerine verdikleri düğün hediyelerini alma hakkına sahipti. Ayrıca, eşlerinin ölümünden sonra kocalarının evinde yaşamaya devam edebilir; bu evden barınma hakkı kapsamında faydalanabilirlerdi. Ancak evi satmaları yasaktı. Bununla birlikte, ekonomik olarak yararlanma yani evi kiraya verme gibi hakları bulunmaktaydı. Mirasın geri kalan kısmı ise çocuklara bırakılırdı (Hammurabi Kanunları, Madde 172). Sonuç olarak, Babil hukuku kadınlara belirli haklar tanımış olsa da bu haklar erkek otoritesini meşrulaştıran toplumsal ve ekonomik düzenin sınırları içinde kalmıştır.

Sonuç olarak, Babil toplumu kadına belirli yasal ve ekonomik haklar tanısa da bu haklar esasen erkek otoritesinin sınırlarını pekiştiren bir çerçeve içinde şekillenmiştir. Kadın; evlilik, mülkiyet ve miras ilişkilerinde hem korunmaya hem denetlenmeye muhtaç bir özne olarak görülmüş, bireysel iradesi ise aile ve toplum düzeninin gereklilikleriyle sınırlandırılmıştır. Hammurabi Kanunları, bu yönüyle yalnızca dönemin hukuk sistemini değil, aynı zamanda ataerkil düzenin meşruiyet kazanma biçimini de gözler önüne sermektedir. Buna rağmen, dul kadınlara ve

annelere tanınan kısmi güvenceler, sistemin tamamen tek taraflı olmadığını; ancak kadının toplumsal konumunun her durumda erkeğin vesayetiyle tanımlandığını açıkça göstermektedir.

1.1.7 Asur Ticaret Kolonileri Çağında Kadının Konumu

Asur Ticaret Kolonileri Çağı (MÖ 1975–1725), Eski Anadolu tarihinde Kaniş (Kültepe) Kārum'unun II. ve I.b tabakalarıyla ¹eşzamanlı bir dönemdir. Bu süreçte Asurlu tüccarlar, kalay ve tekstil ürünleriyle yüklü eşek kervanları aracılığıyla Anadolu'ya gelmiş hem ithal malların pazarlanması hem de Anadolu'daki bakır ticaretiyle uğraşmışlardır. Bu ticaret faaliyetleri sonucunda, elde ettikleri gümüş ve altını Asur'a aktararak iki bölge arasında düzenli bir ekonomik dolaşım ağı kurmuşlardır. Böylece, Mezopotamya ile Anadolu arasında hem ticari hem de kültürel ilişkilerin temelleri atılmıştır (Hasdemir, 2019: 944). Kaniş'teki Asurlu tüccarlara ait kişisel arşivlerden oluşan binlerce tablet, Asur ile Orta Anadolu arasındaki uluslararası ticaretin ayrıntılarını gözler önüne sermektedir. Bu belgelerde, ticari anlaşmaların yanı sıra mal alım satımı, kervan düzenlemeleri ve ortaklık ilişkileri gibi konulara dair zengin içerikler yer almaktadır. Mektupların bir bölümü ise kadınlar tarafından yazılmış veya onlara gönderilmiştir. Bu tür yazışmalar, yalnızca ticari nitelikte olmayıp, aynı zamanda kişisel duyguları ve aile ilişkilerini de yansıtmaktadır. Kadınların bu denli aktif biçimde yazılı iletişim kurması, Mezopotamya tarihi açısından dikkat çekici ve istisnai bir durum olarak değerlendirilmektedir (Michel, 2001: 419).

Eski Asur toplumunda çocuklar, doğumla birlikte ailenin bir üyesi olarak kabul edilmekteydi. Bu anlayış hem dini hem de toplumsal değerlerle yakından ilişkilidir. Asurlular, çocuklarına genellikle “tanrının kölesi” anlamına gelen isimler vererek onların yaratıcıya karşı ödev ve sorumluluklarını hatırlatmayı amaçlamışlardır. Erkek çocuklara anlamlı ve özenle seçilmiş isimler verilirken, kız çocuklara yönelik aynı hassasiyetin gösterilmediği anlaşılmaktadır. Kız çocuklarına verilen adlarda teofor (tanrı adı içeren) isimlerin oldukça az olması, bu durumun toplumsal cinsiyet temelli bir değer farkını yansıttığını göstermektedir (Hasdemir, 2019: 944).

¹ Kültepe (Kaniş) Kārumu'nda tabakalar, yerleşimin farklı tarihsel evrelerini ifade etmektedir. II. ve I.b tabakaları, Asur Ticaret Kolonileri Dönemi'ne ait olup bölgedeki yoğun ticari faaliyetleri yansıtmaktadır.

Ataerkil bir yapıya sahip olan Mezopotamya toplumlarında çocuklar, babanın mutlak otoritesi altında şekillenen aile yapısı içerisinde yetiştirilmekteydi. Baba hem aile reisliği hem de ekonomik sorumlulukları dolayısıyla çocukları üzerinde geniş bir tasarruf yetkisine sahipti. Bu kapsamda, borçlarını ödeyememesi durumunda oğullarını veya kızlarını alacaklısına teminat olarak verebilir, köle olarak satabilir ya da başka bir aileye evlatlık olarak devredebilirdi. Bu uygulamalar, Mezopotamya’da aile kurumunun yalnızca duygusal bir birlik değil, aynı zamanda ekonomik ve hukuki bir yapı olarak da işlev gördüğünü göstermektedir (Toptaş, 2016: 56-57). Ailenin çocuklarına iyi bir gelecek sunabilmesi, onlara nitelikli bir eğitim vermesine bağlıydı. Ancak Kültepe tabletlerinde, çocukların eğitime ilişkin bilgiler oldukça sınırlı ve dağınık biçimde yer almaktadır. Yazılı kaynaklarda sistematik bir eğitim düzenine dair doğrudan kayıtlar bulunmasa da özellikle kız çocuklarının küçük yaşlardan itibaren Asur’daki evlerinde veya atölyelerde dokuma faaliyetlerine katıldıkları, bu süreçte kumaş dokumayı öğrendikleri anlaşılmaktadır. Bu durum, Asur toplumunda kız çocuklarının eğitim anlayışının daha çok pratik beceriler ve ev içi üretim faaliyetleri üzerine temellendiğini göstermektedir (Michel, 1997’den akt. Hasdemir, 2019: 945).

Asur toplumunda sık görülen bir uygulama, ailelerin kızlarını tanrılara adayarak rahibe (Nin-Dingir) yapmalarıydı. Bu gelenek hem dini bir adanışı hem de ailelerin toplumsal statüsünü yükselten bir prestij göstergesini temsil ediyordu. “Gubabtum” olarak adlandırılan bu kutsanmış kızlar, genellikle varlıklı Asur ailelerinden gelirdi. Adayan töreni, “tanrının kucağına koymak” şeklinde ifade edilirdi ve kızlar çoğu zaman evlilik çağına ulaşmadan önce bu şekilde tanrının koruması altına alınırdı (Michel, 2011: 126). Asurlu tüccarların vasiyetnamelerinde, rahibe olan kızlarının ekonomik ve sosyal haklarını korumaya özel önem verdikleri görülmektedir. Bunun temel nedeni, rahibelerin evlenmemeleri nedeniyle babalarının ölümünden sonra geçimlerini sağlayacak birinin bulunmaması ve aile işletmelerinde aktif ekonomik roller üstlenmeleridir (Albayrak, 2015: 20).

Asur toplumunda babalar, kızlarına genellikle sağlığında çeyiz olarak para ya da mal bırakırlardı. Ancak baba ölmeden önce bu konuda herhangi bir belge düzenlenmemişse, kızların mirastan üçte bir oranında pay alabildikleri görülmektedir (Şahin, 2008: 44). Sami toplumlarında evlenirken çeyiz verilen kız

çocukları, babalarının ölümünden sonra mirastan pay alamazlardı. Buna karşın, evlilik sırasında çeyiz almayan kızların, babalarının mirasından hak talep edebildikleri bilinmektedir (Nemet-Nejat, 1999: 90).

Eski Asur ve Anadolu halklarının evlilik süreçlerine ilişkin bilgiler, Kültepe tabletleri aracılığıyla günümüze ulaşmıştır. Bu belgeler, evlilik öncesinde “nişan” aşamasının bulunduğunu ve kız çocuklarının küçük yaşlarda nişanlandırıldığını göstermektedir. Anadolu’da bu geleneğin, günümüzde de bilinen “beşik kertmesi” uygulamasıyla benzerlik taşıdığı anlaşılmaktadır (Sever, 1995: 4). Evlenecek kız için verilen başlık parası karşılığında belirli bir masraftan söz edilmektedir. Bu masrafın, muhtemelen kızın çeyizinin hazırlanması için yapılan harcamalardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Kadının ölümünden sonra ise, eğer çocuğu varsa çeyiz ona, çocuğu yoksa kadının ailesine kalmaktadır (Matthews, 2003: 14).

Kültepe tabletlerinde yer alan evlilik belgelerinden anlaşıldığı üzere, eşler arasında hukuki açıdan görece eşit haklar bulunmaktadır ve ayrılık durumunda edinilmiş mallar eşit biçimde paylaştırılmaktadır. Yerli kadınlarla evlenen Asurlu tüccarlar, evliliklerinde Anadolu’daki yerel geleneklere bağlı kalmışlardır. Evlilik öncesinde yapılan sözleşmeler, Asur Ticaret Kolonileri Çağı’nda Anadolu’da tek eşlilik ilkesinin geçerli olduğunu göstermektedir. Ayrıca, yerli kadınlarla evli olan Asurluların ikinci bir eş almaları yasaklanmış; bu kuralı ihlal edenlerin, tanıklar huzurunda kararlaştırıldığı üzere, para cezası ödemeleri öngörülmüştür (Özgüç, 2015: 40–41; Günbattı, 2008:166).

Orta Asur toplumunda çok eşlilik olgusunun yanı sıra, “levirat” uygulamasının da oldukça yaygın olduğu görülmektedir. Levirat, kocası ölen çocuksuz bir dul kadının, aile servetinin dışarıya gitmemesi amacıyla, kayınpederi ya da kayınbiraderlerinden biriyle evlendirilmesi geleneğidir. Bu uygulamanın temelinde, ekonomik çıkarların ve aile mülkünün korunması düşüncesinin yattığı anlaşılmaktadır (Bryce, 2002: 131).

Eski Asur Dönemi’ne ait bir belge evlilik kurumuna ilişkin önemli hükümler içermektedir. Bu belgede, nikâh akdi yapılan evliliklerde erkeğin ikinci kez evlenmesi yasaklanmış; aksi durumda maddi bir yaptırım öngörülmüştür. Ayrıca, evlilikte tarafların sorumluluklarına da yer verilmiştir. Evlendikten sonra eşini veya evliliğini ihmal eden erkeğin davranışı, sözleşmenin ihlali sayılmış; bu durumda kadına başka bir erkekle evlenme hakkı tanınmıştır (Kılıç, 2014: 101).

Evlilik sürecinde kadın iki ya da üç yıl içinde çocuk sahibi olamazsa, kocası için bir cariye satın alırdı. Bu uygulama, çocuğu olmayan kadının boşanmadığını; aksine, neslin devamı için alternatif bir çözümün benimsendiğini göstermektedir. Meşru eşin izniyle alınan cariye, çocuk doğurduktan sonra görevini tamamlamış sayılır ve evden uzaklaştırılırdı. Böylece doğurganlık, kadının aile içindeki statüsünü belirleyen temel ölçütlerden biri hâline gelmişti (Hasdemir, 2019: 948).

Anadolu toplumunda evlilikler genellikle tek eşlilik esasına dayanıyordu. Ancak uzun süre memleketlerinden uzak kalan Asurlu tüccarlar arasında, zamanla iki kadınla evlenme uygulamasının yaygınlaştığı görülmektedir. Anadolu’da ticaret yapan bu tüccarlar, burada yerli kadınlarla evlilikler gerçekleştirmişlerdir. Buna karşın, Asur’daki ilk eş nerede yaşarsa yaşasın “meşru eş” statüsünü korumaktadır. Asurlu bir tüccarın iki eşiyle aynı çatı altında yaşaması ise yasaktır (Michel, 2011: 125-126).

Asurlu tüccarların eşleriyle yaptıkları yazışmalar, erkeklerin yokluğunda Asur’da kalan kadınların evin idaresi, çocukların yetiştirilmesi, Anadolu’ya gönderilecek ticari malların hazırlanması ve kumaşların dokunması gibi pek çok işle ilgilendiklerini göstermektedir. Ayrıca kadınların, eşlerinin Asur’daki temsilcileri olarak hareket ettikleri ve ticari gelişmelerden onları düzenli biçimde haberdar ettikleri anlaşılmaktadır. Nitekim önde gelen tüccarların eşleri, evlerindeki atölyelerde ailelerinin diğer kadın üyeleri ve kölelerle birlikte dokuma faaliyetlerini sürdürmüşlerdir (Michel, 2009: 27; Veenhof, 1977: 113).

Kaniş-Kārum’da yürütülen kazılarda bugüne kadar yaklaşık 20.000 tablet bulunmuştur. Bu belgeler, burada görev yapan Asurlu tüccarların eşlerinin, Asur’da özellikle dokuma başta olmak üzere çeşitli üretim faaliyetlerinde yer aldıklarını göstermektedir. Kadınlar, ürettikleri malları pazarlamış, Anadolu’da ticaret yapan kocaları ve kardeşleriyle ortaklık ilişkisi içinde hareket etmişlerdir. Ayrıca, Asur’daki ticari ve hukuki işlerini yürütmüş, gelir ve giderleri denetleyerek aile işletmelerinin ekonomik düzenini sağlamışlardır. Her ne kadar bu belgeler Anadolu’da bulunmuş olsa da içerikleri Mezopotamya kökenli kadınların ekonomik ve toplumsal yaşamına ışık tutmaktadır (Karasu, 2006: 48). Bununla birlikte, ticari faaliyetleri yalnızca tekstil ürünleriyle sınırlı kalmamış; balta, çekiç, kemer, ayakkabı ve yüzük gibi çeşitli malların teminini de üstlenerek bu ürünlerin Anadolu’ya ulaştırılmasını sağlamışlardır (Günbattı, 2001: 191-200). Eski Asur metinlerinde yün, Asurlu kadınların kumaş üretiminde kullandığı ve Anadolu

ticaretinde büyük önem taşıyan bir hammadde olarak görülmektedir. Asurlular, Anadolu'daki yün ticaretini Asur'daki kadınlara malzeme sağlamak için değil, gümüş kazanmak amacıyla ihracat aracı olarak kullanmışlardır. Asur'a gönderilen yün miktarına dair referanslar sınırlı olup, bu kaynaklarda yünün oldukça pahalı olduğu belirtilmiştir. Yünün fiyatının yüksek olması yetersiz üretimden ziyade arz-talep dengesine bağlanmaktadır. Anadolu ve çevre bölgelere yönelik dokuma ihracatı, Asur'da ev işletmeleri biçiminde gelişen bir dokuma sanayisinin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Günbattı, 2001; Hasdemir, 2019: 953).

Asur toplumunda kadın, ataerkil yapı içinde toplumsal ve ekonomik rolleri sınırlanmış bir figür olarak görünse de ticaret kolonileri aracılığıyla kamusal yaşamda belirgin bir yer edinmiştir. Kültepe tabletleri, kadınların yalnızca aile içi rollerle sınırlı kalmadığını; üretim, ticaret ve hukuki işlemlerde etkin biçimde yer aldıklarını göstermektedir. Buna karşın, bu görünürlük hukuki eşitliğe dönüşmemiş; kadınlar hâlâ baba, koca veya tanrısal otorite altında tanımlanmıştır. Dolayısıyla Asur dönemi, kadının ekonomik hayatta aktifleştigi fakat toplumsal statüsünün ataerkil normlar tarafından sınırlandırıldığı bir geçiş sürecini temsil etmektedir. Asur dönemindeki bu toplumsal ve hukuki yapı, ilerleyen süreçte Hitit toplumunun aile ve kadın algısına da belirli ölçülerde etki etmiştir.

1.1.8 Hititliler Döneminde Kadının Konumu

Hitit tarihinin başlangıcı, Orta Anadolu şehir devletlerini tek bir yönetim altında birleştiren yerel kral Anitta'ya (yaklaşık MÖ 1720) kadar uzanmaktadır. Hint-Avrupa kökenli Hititler, bu süreçten itibaren Anadolu'da ilk merkezi krallığı, ardından da bölgesel ölçekte bir imparatorluğu kurmuşlardır. Kral I. Hattuşili döneminde başkent Hattuşa'da şekillenen bu siyasi yapılanma (yaklaşık MÖ 1650), zamanla sınırlarını Anadolu'nun dışına taşıyarak etkili bir imparatorluk hâline gelmiştir. MÖ 1200 dolaylarında yıkılışlarına dek varlıklarını sürdüren Hititler, bıraktıkları Hititçe çivi yazılı belgeler aracılığıyla siyasi, ekonomik ve toplumsal yapılarıyla öne çıkmaktadır (van den Hout, 2019'dan akt. Başol, 2024: 19).

Hitit toplumunda kraliçe, siyasi ve dini yaşamda son derece önemli bir konuma sahipti. Kraliçeler, tapınaklarda gerçekleştirilen dinî törenlerde, bayramlarda ve sarayda düzenlenen resmî kabullerde aktif biçimde yer alır; kimi zaman kral ile birlikte, kimi zaman da ondan bağımsız olarak ritüelleri icra

ederlerdi. Özellikle İmparatorluk Dönemi'nde kraliçelik kurumu, yalnızca sembolik bir unvan olmaktan çıkmış; siyasi meşruiyetin ve dini otoritenin tamamlayıcı unsuru hâline gelmiştir. Bu bağlamda Hitit kraliçeleri, çağdaşları olan Mısır ve Mezopotamya kraliçelerine kıyasla daha kurumsallaşmış bir statüye sahip olmuşlardır (Karasu, 2006: 50). Saray hiyerarşisinde, büyük kraldan sonra en nüfuzlu kişi kralın annesidir. Ana kraliçelere “Tavananna”, yaşayan kralın eşine ise “Šakuwašsar” denilmektedir. Kraliçe, yalnızca mevcut “Tavananna”nın ölümünden sonra bu makama yükselebilmekteydi (Akurgal, 1995: 28).

Hitit kadını, yalnızca içtimâî yaşamda değil, devletlerarası siyasî ilişkilerde de etkin bir rol üstlenmiştir. Bu durum, özellikle kraliçelerin diplomatik yazışmalarda ve antlaşma metinlerinde adlarının geçmesiyle açıkça görülmektedir. Nitekim çivi yazılı antlaşma tabletleri, Hitit kadınlarının zaman zaman siyasi menfaatlerin sağlanmasında arabulucu veya temsilci konumunda yer aldıklarını göstermektedir (Kılıç ve Duymuş, 2007: 94). Hitit kraliçelerinden Puduhepa, bu kurumsallaşmanın en belirgin örneklerinden biridir. Kral III. Hattuşili'nin eşi olan Puduhepa, Mısır Kraliçesi Nefertari ile diplomatik yazışmalar yürütmüş ve dönemin antlaşma metinlerinde kral ile birlikte imzası bulunan ilk kadınlardan biri olmuştur.

Hitit Devleti'nin toplumsal yapısı incelendiğinde, açık biçimde ataerkil bir düzenin hâkim olduğu görülmektedir. Toplumda mutlak otorite erkek figürüyle özdeşleştirilmiş; soyun devamı ve mirasın aktarımı babadan oğula geçmiştir. Kadının toplumsal görünürlüğü, erkekle karşılaştırıldığında oldukça sınırlıdır. Ancak kraliyet ailesi söz konusu olduğunda, kadının konumu nüfusun geri kalanına oranla görece daha bağımsız ve etkili bir nitelik taşımaktadır. Ailenin sürekliliği, karşılıklı sadakat ve bağlılık ilkelerine dayandırılmış; bu değerler, farklı sosyal sınıflar arasında değişiklik göstermeksizin ortak bir toplumsal norm olarak benimsenmiştir (Aslantürk ve Odabaş, 2021: 355).

Hitit toplumunda aile yapısı, erkeğin sosyal ve ekonomik statüsüne göre farklı biçimlerde şekillenmekteydi. Varlıklı erkekler birden fazla kadınla evlenebilmekte (poligami) ve çok sayıda çocuk sahibi olabilmekteydi. Buna karşın, düşük gelirli erkekler arasında tek eşlilik (monogami) daha yaygındı (Hoffner, 2003: 106). İkinci eşle yapılan evlilikler genellikle ilk evlilikten çocuk sahibi olunamaması durumunda gerçekleşmekteydi. Bu uygulama, Anadolu'da uzun

yıllar boyunca gözlemlenen “kuma” geleneğiyle benzerlik göstermekte olup, çoğunlukla soyun devamını güvence altına alma amacıyla sürdürülmüştür.

Pringle (1993: 181–186), Hititlerde evlilik sürecinin genel hatlarıyla gelin adayını edilgen bir konuma yerleştirdiğini ileri sürmektedir. Evlilik, toplumsal bir kurum olmanın ötesinde, taraflar arasında yapılan bir sözleşme olarak değerlendirilmiş; bu süreçte damat adayı ile kızın ailesi aktif bir rol üstlenmiştir. Bu yapı, günümüzde “görücü usulü” olarak adlandırılan evlilik pratiğiyle benzerlik göstermektedir. Her iki durumda da evlilik kararında aile büyüklerinin belirleyici olduğu, tarafların ise çoğunlukla benzer sosyo-ekonomik ve kültürel özelliklere sahip olmalarının tercih edildiği görülmektedir (Sezen, 2005: 186).

Hititlerde evlilik süreci, evlilik sözünün verilmesinin ardından “nişan” aşamasıyla devam etmekteydi. Nişan, Hitit toplumunda evlilikten önceki en önemli ikinci aşamayı temsil eder. Dönemin geleneklerine göre erkek, bu aşamada kız tarafına çeşitli hediyeler veya maddi nitelikte armağanlar sunmakla yükümlüydü. Bu uygulama, nişan sürecinin yalnızca sembolik bir bağlılık göstergesi olmadığını; aynı zamanda evliliğe giden yolda ekonomik bir sorumluluk üstlenmeyi de içerdiğini göstermektedir (Bingöl ve Aktürk, 2025: 142).

Hititlerde söz ve nişan törenlerinin ardından evlilik süreci tamamlanmaktaydı. Hititçede “evlenmek” için özel bir kelime bulunmaz; kanunun 27. maddesinde belirtildiği üzere, erkek “kadını alır” ifadesiyle tanımlanırdı. Bu kullanım, daha tanım aşamasında cinsiyetler arasındaki hiyerarşiyi ortaya koymaktadır. “Almak” fiili, erkeğin etkin, kadının ise edilgen konumunu meşrulaştıran bir dilsel göstergedir. Ayrıca erkek, ilk karısı meşru eş sayılmakla birlikte başka kadınlar da alabilmekteydi (Bryce’ten akt. Çelebi, 2008: 151). Hititlerde kadın için benzer bir durum söz konusu değildir. Kadının, eşi dışında bir erkekle ilişki kurması kesinlikle kabul edilmemekteydi. Kocasını aldatan kadın, kanunun 197. maddesi uyarınca ölümle cezalandırılırdı. Bu hüküm, Hitit toplumunda evlilikteki sadakat yükümlülüğünün yalnızca kadın için geçerli kılındığını ve cinsiyet temelli bir hukuk anlayışının benimsendiğini göstermektedir (Bingöl ve Aktürk, 2025: 144).

Hitit toplumunda, kocanın ölümü sonrasında dul kalan kadının baba evine dönmesi yaygın bir uygulama değildi. Bu durumda kadın, ölen eşinin erkek kardeşiyle evlendirilirdi. Erkek kardeşin bulunmadığı durumlarda ise, kadının kayınpederiyle evlendirilmesi söz konusuydu. Bu uygulama, literatürde “levirat

evlilik” olarak adlandırılmakta ve aile malvarlığının dışarıya geçmesini önlemeye yönelik bir gelenek olarak değerlendirilmektedir. Erkeğin eşinin ölümü durumunda baldızıyla evlenmesi “sororat evlilik” olarak adlandırılmaktaydı. Bu uygulamanın temelinde, teyzenin çocuklara en uygun annelik rolünü üstlenebileceği inancı yer alır. Ayrıca, iki aile arasındaki akrabalık bağlarını koruma ve güçlendirme amacı da bu evlilik türünün önemli bir gerekçesidir. Hitit yasalarında, erkeğin eşinin ölümünden sonra baldızıyla evlenmesine izin verildiğine dair kayıtlar bulunmaktadır (Aslantürk ve Odabaş, 2021: 363-364).

Hitit ailesinde kadının hakları ve mal varlığı belirli ölçüde kanunlar tarafından güvence altına alınmıştır. Kanunlar, anneye oğlunu evlatlıktan reddetme ve yeniden kabul etme; dul kalan kadına ise kocasının mirasından pay verilmesi hakkı tanımaktadır. Ayrıca, erkekte olduğu gibi kadının da boşanma talebinde bulunma hakkı bulunmaktadır. Bu hükümler, Hitit toplumunun genel olarak ataerkil bir yapıya sahip olmasına rağmen, kadına belli hukuki ve toplumsal güvenceler tanıdığını göstermektedir. Dolayısıyla, kadının Hitit toplumundaki konumu tamamen ikincil değildir; aksine, dönemin koşulları içinde dikkate değer bir statüye sahip olduğu söylenebilir (Darga, 1974: 65).

Hitit ekonomisinin temelini tarım oluşturmaktaydı ve halkın büyük çoğunluğu ziraatla uğraşmaktaydı. Tarımın yanı sıra hayvancılık, bağcılık ve meyvecilik de önemli geçim kaynakları arasındaydı. Bununla birlikte, toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda bazı meslek dalları gelişmiş, Hititler maden filizlerini işleme konusunda da önemli bir yetkinlik kazanmışlardır (Ünal, 2005:144). Hitit toplumunda ekonomik faaliyetler açısından kadınlar ve erkekler arasında belirgin bir iş bölümü bulunmamaktaydı. Mevcut kaynaklar, kadınların da erkekler gibi üretim süreçlerine aktif biçimde katıldıklarını göstermektedir. Kadınların çiftçilik, değirmencilik, hekimlik, ebelik ve rahibelik gibi çeşitli meslek alanlarında çalıştıkları anlaşılmaktadır (Çelebi, 2008: 203). Tabletler, kadınlara ödenen ücretin erkeklere kıyasla yaklaşık %50 oranında daha düşük olduğunu göstermektedir. Bu durum, Hitit ekonomisinde toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin varlığını tartışmasız biçimde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla, halk sınıfına mensup kadınlara çalışma yaşamına katılım konusunda belirli fırsatlar tanınmış olsa da ücretlerdeki bu fark, Hitit toplumunda kadın ve erkek arasındaki ekonomik eşitsizliğin açık bir göstergesidir (Süel, 1990: 240).

Hitit toplumunda, dinsel işlevler yalnızca rahiplerle sınırlı kalmamış; kadın şarkıcılar, çalgıcılar ve dansçılar da önemli roller üstlenmişlerdir. Belgelerde, bu kadınların bir kısmının köle statüsünde olduğu özellikle belirtilmiştir. “Šalliššar” olarak adlandırılan kadın şarkıcılar arasında en ünlülerinin Kanišli oldukları bilinmektedir. Bu kadınların, özellikle dinî törenlerde ve bayram kutlamalarında şarkı söyleyip dans ederek ritüellere eşlik ettikleri anlaşılmaktadır (Darga, 1974: 231). Hititler, diğer Ön Asya toplumlarında olduğu gibi kehanet, falcılık, büyü ve sihre büyük önem atfetmişlerdir. Bu bağlamda “büyücü kadın” tipi, Hitit dini ve toplumsal yaşamında dikkat çekici bir yere sahiptir. Gerektiğinde kral ve kraliçenin dahi bu kadınlara danıştıkları anlaşılmaktadır. Bunun dışında, “Tapuškiya” olarak adlandırılan kadın rahiplerin ve kâhinlerin varlığı, kadınların dinsel yaşamda da önemli bir rol üstlendiğini göstermektedir. Bunun yanında, bazı kadınların “hekim” unvanını taşıdığı ve özellikle kötü durumları iyileştirmeye yönelik büyü ritüellerinde aktif rol aldıkları görülmektedir. Hekimlik işlevinin yanı sıra kadınlar, toplum içinde ebelik görevini de üstlenmişlerdir (Kılıç ve Duymuş, 2007: 89).

Hitit toplumunda kadına yönelik bakış açısını daha iyi kavrayabilmek için, tapınak görevlilerine talimat niteliği taşıyan bir metinde yer alan şu satırlar dikkat çekicidir. Metinde, erkek ile kadın arasındaki ilişkinin kutsal bir nitelik taşıdığı ve bir tanrı-kul ilişkisindeki saygı düzeyine benzer bir özen gerektirdiği belirtilir: “Bir erkek bir kadının yanına gidecekse, tanrılara ibadet öncesinde nasıl temizlenip arınıyorsa, kadına da aynı saygı ve hazırlıkla yaklaşmalıdır” (KUB 13.4 CTH 264.A) (Süel, 1990: 68–71).

Hitit toplumunda kadın, ataerkil düzenin belirleyici etkisi altında yaşamını sürdürmekle birlikte, siyasal, ekonomik ve dinsel alanlarda belirli bir görünürlüğe sahip olmuştur. Kraliçelik kurumu aracılığıyla kadın, yalnızca saray hiyerarşisinde değil, uluslararası diplomasi sahnesinde de temsil gücü kazanmıştır. Toplumsal düzende erkek egemenliğine rağmen, kadınların üretim, din ve hukuk alanlarındaki varlığı, Hitit uygarlığında kadına yönelik statünün tamamen pasif olmadığını göstermektedir. Böylece Hitit toplumu, kadına tanıdığı bu görece bağımsızlıkla, Eski Anadolu’nun sonraki uygarlıkları için bir geçiş noktası oluşturmuştur. Bu geçişin izleri, özellikle Antik Mısır’da kadın figürünün hem kutsal hem de siyasal temsillerinde daha belirgin biçimde karşımıza çıkacaktır.

1.1.9 Antik Mısır'da Kadının Konumu

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren, bireyler dış tehditlere karşı birleşmenin hayati önemini kavrayarak aile kavramını temel bir kurum olarak benimsemişlerdir. Yerleşik yaşama geçişle birlikte tarım köylerinin küçük şehir devletlerine dönüşmesi, ilk başta aile içinde oluşan aidiyet duygusunun topluma ve ilerleyen dönemlerde ulus (millet) kavramına kadar genişlemesine yol açmıştır (Brewer ve Teeter, 2011: 119–122). Bu tarihsel süreç, ailenin yalnızca bir kan bağı kurumu değil, aynı zamanda toplumsal düzenin ve siyasi yapıların çekirdeğini oluşturan hayati bir ekonomik ve ideolojik birim olduğunu göstermektedir. Bu anlamda Mısırlılar, soyun devamına olağanüstü bir hassasiyet gösteren ve bu konuya büyük önem veren bir toplumdur. Antik Mısır, evlilik ilkelerini, evlat edinme prosedürlerini, ebeveynlerin çocukları üzerindeki haklarını, boşanma hükümlerini ve miras paylaşımını içeren konuları yazılı bir kanun sistemi içerisinde tanımlayan ilk medeniyetler arasında yer almaktadır. Çevrelerindeki diğer toplumlardan farklı olarak Mısır medeniyeti, ailenin temel üyelerinden olan kadınların aileye karşı sorumluluklarını ve görevlerini de detaylı bir biçimde belirlemiştir. Toplumsal yaşamın ilk dönemlerinden itibaren dış tehditlere karşı bir arada yaşamanın gerekliliğini fark eden Mısırlılar, anne, baba ve çocuktan oluşan temel bir birliktelik kurmuşlardır (Babila, 2015: 7).

Sıradan bir Antik Mısırlı kadının günlük yaşamı, sabahın erken saatlerinden gece geç vakitlere kadar süren yoğun bir çalışma temposu ile karakterize edilmekteydi. Kadının görevleri arasında inek sağma, çocukların bakımı, yaşlı akrabalarla ilgilenme, ekmek ve bira yapımı gibi temel hane içi üretim faaliyetlerinin yanı sıra, giysilerin onarımı ve yıkanması gibi ev işleri de yer almaktaydı (Ryan, 2019: 73–80). Antik Mısır'daki babaerkil aile yapısı içinde, evdeki nihai otorite babaya aitti; evin geçimini sağlama sorumluluğu da yine babaya yüklenmişti. Anne ise, yemek pişirme, su getirme, temizlik ve çocuk bakımı gibi temel hane içi görevlerin yanı sıra, bağ, bahçe ve tapınakların bakımı gibi ek işlerle de meşgul olmak durumundaydı. Bu görev dağılımı, orta ve alt tabakadaki kadınların genellikle yoğun fiziksel emek gerektiren zor işlerde çalışmasına neden olurken, elit sınıfa mensup kadınlar, sahip oldukları hizmetçiler sayesinde daha rahat bir yaşam sürdürmekteydi (Kör ve Memiş, 2023: 23-24).

Antik Mısır medeniyeti, aile kurumunu düzenleyen ve evlilik temel ilkelerini yazılı kanunlar aracılığıyla resmileştiren dünyadaki ilk kültürlerden biri

olarak öne çıkmaktadır. Dönemin hukuk sistemi, evlilik birliğini oluşturan kadın ve erkeğin hem haklarını hem de birbirlerine karşı sorumluluklarını açıkça tanımlayarak, Mısır toplumunun temel taşı olan aile yapısının sistematik bir şekilde organize edilmesini sağlamıştır (Masson, 2014). Bu tarihsel öncelik, Antik Mısır'ın toplumsal düzeni, bireysel ilişkilerin ötesinde, hukuki bir çerçeveye oturttuğunu göstermektedir. Bu düzenleme, her ne kadar yasal haklar açısından kadınlara önemli ayrıcalıklar tanımış olsa da nihayetinde toplumsal düzeni korumayı amaçlayan ataerkil bir sistemin ürünüdür. Hukuk, aile içindeki rolleri ve sorumlulukları belirleyerek toplumsal hiyerarşiyi sürdürmenin bir aracı olarak işlev görmüştür. Bu durum, yasal eşitliğin olduğu bir ortamda bile kadın ve erkeğin toplumsal güç dengesinin nasıl şekillendiğini anlamak açısından kritik bir zemin oluşturmaktadır.

ETP Team (2025) kaynaklı makaleye göre Antik Mısır döneminde kadınlar, yasal ehliyet açısından tam olarak yeterli kabul edilmekteydi. Bu durum, onların herhangi bir hukuki işlem veya kişisel faaliyette bulunmadan önce bir erkeğin vesayetine, danışmanlığına ya da onayına ihtiyaç duymadıkları anlamına geliyordu. Bu bağımsızlık, evlilik kararları, kişisel işlemler ve diğer tüm yaşam alanları için geçerliydi. Mısır kadınları, kiminle evleneceklerini seçme yetkisine sahipti; bu toplumsal yapıda, ailelerin erkekleri tarafından düzenlenen görücü usulü evlilikler yaygın değildi. Ayrıca boşanma hakkı, evli her kadın için mevcuttu. Antik Mısır toplumu her ne kadar ömür boyu süren evlilikleri teşvik etse de boşanma eyleminin kendisi toplumsal bir damgalanmaya neden olmuyordu.

Antik Mısır toplumunda evlilik, saygıya dayalı ve onurlu bir ortaklık olarak kabul görmüştür. Eşlerden, birlikteliklerini eşitlik temelinde sürdürmeleri ve birbirlerine özen ve şefkatle davranmaları beklenmekteydi. Toplumsal normlar gereği, çiftler genellikle kendi sosyal sınıfları içinde evleniyorlardı. Çiftlerin birbirlerine sevgi ifadesi olarak başlangıçta "kardeş" veya "kız kardeş" şeklinde hitap etmeleri dikkat çekerken, bu hitap şekli zamanla "sevgili" veya "eş" gibi ifadelerle değişmiştir (Ruiz, 2001: 21).

Antik Mısır toplumunda ortalama evlilik yaşına dair kesin ve kapsamlı bir veri olmamasına rağmen, dönemin ortalama insan ömrünün yaklaşık 33 yıl olduğu göz önüne alındığında, evliliklerin erken yaşlarda gerçekleştiği varsayılmaktadır (Salih, 1998: 56'den akt. Babila, 2016: 134). Bu varsayım, sınırlı yaşam beklentisinin toplumsal pratikler üzerindeki baskısını ortaya koymaktadır. Bireysel

yaşam süresinin kısa olması, özellikle kadınlar için üreme çağıının erken ve verimli bir şekilde kullanılması zorunluluğunu beraberinde getirmiştir. Erken yaşta evlilik, nüfusun devamlılığını sağlamanın ve ailenin istikrarını korumanın ataerkil sistem içindeki en temel yolu olarak işlev görmüştür. Erkekler için evlilik yaşı yaklaşık 15, kızlar için ise 13'tür (Selim, 2009: 30'dan akt. Babila, 2016: 134).

Antik Mısır toplumunda bekâretin evlilik düşünen erkekler için bir önem taşıdığı kabul edilse de bir kadının düğün gecesinde bakire olma zorunluluğu kesin bir kural değildi. Bu bağlamda, kadının evlilik öncesi cinsel deneyimi bir endişe kaynağı olarak görülmemektedir. Kadın cinselliğine dair sunulan tek ahlaki tavsiye, erkekleri yasal eşlerinden uzaklaştırarak evlilik birliğini tehdit eden davranışlara yöneliktir. Bu yaklaşım, istikrarlı bir evliliğin doğrudan toplumsal istikrarı destekleyeceği inancına dayanıyordu; dolayısıyla, çiftlerin bir arada kalması toplumsal refah adına birincil öncelikti. Ayrıca, Antik Mısırlılar dünyevi hayatı yalnızca ebedi bir yolculuğun başlangıcı olarak kabul ettiklerinden, evlilik de dâhil olmak üzere, bireyin yaşamını sonsuzluğa değer kılacak şekilde yaşamasının önemli olduğuna inanırlardı (Mark, 2023: 8). Bu bakış açısı, Antik Mısır'ın cinselliğe olan yaklaşımının diğer ataerkil toplumlara kıyasla daha esnek olduğunu kanıtlamaktadır. Bekâretin mutlak bir şart olmaması, kadının bedeninin toplumsal onurun yegâne taşıyıcısı olarak görülmediğini gösterir; bu da hukuki eşitliği destekleyen bir zihniyet yapısının kanıtıdır.

Antik Mısır inancında, sayısız tanrı ve tanrıçanın aile ve evlilik birliğini koruyucu rolleri olduğuna inanılmaktaydı. Evlilik, sadece dini bir bağ değil, aynı zamanda kadınların haklarını teminat altına alan hukuki sözleşmelerle de resmileştirilmişti. Bu hukuki güvence sayesinde, Mısır kadınları mülk edinme ve mülkiyet üzerinde tasarruf etme yetkisine sahipti; hatta yasal olarak dava açma hakkını da kullanabiliyorlardı (Mutluay, 2018: 83). Tüm bu yasal ve ekonomik haklara rağmen, Mısırlılar için evliliğin en birincil hedefi çocuk sahibi olmak olarak kabul edilmekteydi (Alameen, 2013: 114). Antik Mısır evlilik pratiklerine dair mevcut bilgilerin büyük bir kısmı, soylu sınıfların birlikteliklerine ait kayıtlardan gelmektedir. Mezopotamya'daki gibi derlenmiş, kapsamlı bir yasa kodu bulunmamasına rağmen, Mısır'daki edebi ve resmi metinler, kadın ve erkek arasındaki ilişkilere ışık tutan önemli bilgiler içermektedir. Bu belgeler, Mısır toplumunda çiftlerin karşılıklı görev ve sorumluluklarının bulunduğunu açıkça göstermektedir. Evlilik kurumu, esas olarak kadın ve erkek arasındaki birliği güçlü

temellere oturtmak ve bu ortak yaşamın devamlılığını ve istikrarını sağlamak amacıyla tesis edilmiştir. Bu toplumsal önemin bir sonucu olarak, evlilik kurumuna dini unsurlar eklenerek bu birliktelik kutsal bir nitelik kazanmıştır (Erdemir, 2019: 25). Bu durum, Antik Mısır'da ailenin sadece bireysel bir birliktelik değil, aynı zamanda toplumsal istikrarın ve düzenin anahtarı olarak görüldüğünü kanıtlamaktadır. Evliliğin kutsallaştırılması, toplumsal normları ve kadın-erkek rollerini pekiştirerek, bu düzenin bozulmasını önlemeye hizmet eden bir mekanizmadır. Tüm bu süreçlere ilişkin bilgilerin kaynağının daha çok soylu kesim olması, aynı zamanda ataerkinin ve toplumsal hiyerarşinin kesişim noktasını işaret eder; bu sınıfların evlilikleri, yalnızca kişisel bir ilişki değil, aynı zamanda mülkiyetin, gücün ve soyluluğun aktarılmasını sağlayan stratejik bir araçtır. Dolayısıyla, yasal haklar bağlamındaki eşitlikçi yaklaşıma rağmen, evliliğin bu şekilde kutsallaştırılıp kurumsallaştırılması, ataerki yapının yeniden üretimi ve korunması açısından hayati bir işlev görmüştür.

Antik Mısır'da kraliyet ailesi içindeki evlilik pratikleri, genel toplum kurallarından ayrılan kendine has bir yapıya sahipti. Firavunların çoğunun kız kardeşleri veya ablalarıyla evlenmesi, bu geleneğin en belirgin kanıtını oluşturmaktadır. Bu evlilik uygulamasının temelinde, firavunların kendilerini "tanrı-kral" olarak görmeleri ve sahip oldukları "kutsal kanın" saflığını koruma zorunluluğu yatmaktaydı. Bu nedenle, kraliyet soyu genellikle kendi aile dışından bir kadınla evlilik yapmaktan kaçınıyordu. Komşu krallıklar, siyasi ittifaklar çerçevesinde kızlarını Mısır sarayına göndermiş olsalar da bu kadınlar çoğunlukla meşru eşler olmaktan ziyade, ikincil statüde (harek kadınları) kalmışlardır (Memiş, 1986: 65). Bu istisnai durum, ataerki yapının sınıfsal hiyerarşi ile ne denli iç içe geçtiğini açıkça göstermektedir. Firavunların kutsallık ve kan saflığı argümanı, esasen gücün ve meşruiyetin tek bir soydan, yani erkek egemen kraliyet hattından kesintisiz aktarılmasını sağlamak için kullanılan bir ideolojik araçtır. Krallık dışından gelen kadınların statülerinin düşüklüğü, bu kadınların siyasi bir araç olarak kullanıldığını ve bireysel hakları ne olursa olsun, kamusal güç alanında ikincil kaldıklarını kanıtlar. Dolayısıyla, genel Mısır toplumunda kadınlar yasal haklarda göreceli bir eşitliğe sahip olsalar da en üst düzeydeki siyasi ve sembolik güç yine de erkek egemenliği ve ataerki ideoloji tarafından belirlenmektedir.

Antik Mısır'da evlilik kurumunun sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için çeşitli tedbirler alınmış olmasına rağmen, ilişkilerin sonlanması da ihtimal

dâhilindeydi. Mısır'da hem kadınların hem de erkeklerin, makul gerekçeler göstererek eşlerinden boşanma hakkı bulunuyordu. Bu durum, toplumsal bir utanç olarak algılanmıyor, hatta boşanmanın ardından yeniden evlilikler de yapılabilirdi. Boşanma süreci, ailelerin ve şahitlerin huzurunda evlilik sözleşmesinin iptal edilmesiyle resmiyet kazanıyordu. Eğer kadın, kocası tarafından haksızlığa uğradıysa, koca ortak mülkiyetten feragat etmek zorundaydı. Erkeklerin önemli bir kısmının maddi kayıp riski nedeniyle boşanmaya temkinli yaklaştığı düşünülmektedir. Boşanmanın ardından kadın, ailesi tarafından geri alınır ve evliliğe getirmiş olduğu çeyiz kendisine eksiksiz iade edilirdi. Anlaşmalı boşanma durumlarında ise mal ve mülk eşit olarak paylaşılır, kadının bakmak zorunda olduğu çocuklar varsa, erkek nafaka ödemeye devam ederek eski eşine maddi destek sağlamayı sürdürürdü (Palaz Erdemir, 2019: 32).

Antik Mısır'da boşanma eylemi, genellikle "ayrılma" veya "sınır dışı etme" gibi kavramlarla ifade edilmekteydi. En önemlisi, boşanma sürecini yalnızca erkek değil, kadın da başlatabilme hakkına sahipti. Boşanma gerekçeleri arasında zina ve kısırlık gibi durumlar bulunuyordu. Ancak, çocuk sahibi olmayan kadınlar bu durumda dezavantajlı bir konuma düşmekteydi. Çocuk, Mısır toplumunda hayati bir öneme sahip olduğundan, ebeveynler çocuk sahibi olmanın getirdiği toplumsal ve hukuki avantajlardan faydalanmaktaydı. Dolayısıyla, çocuksuz bir evliliğin boşanmayla sonuçlanması, her iki taraf için de zorlu bir süreci beraberinde getiriyordu (Alameen, 2013: 115).

Mark (2023)'e göre Antik Mısır'da çiftler, genellikle kadının ekonomik haklarını ve güvencesini pekiştiren evlilik öncesi anlaşmalar yapma eğilimindeydiler. Eğer boşanma sürecini erkek başlatırsa, kendisi daha önce verilmiş olan hediyeler için dava açma hakkını kaybeder ve kadın yeniden evlenene veya ödeme talebinden vazgeçene kadar eski eşine belirli bir miktar nafaka ödemekle yükümlü olurdu. Hukuki açıdan son derece önemli bir detay olarak, evlilikten doğan çocukların velayeti her zaman annenin yanında kalırdı. Ayrıca, konut koca tarafının soyuna ait bir mülk olmadığı sürece ev de anneye tahsis edilirdi.

Mısır tarihi boyunca kadınlar, çok sayıda özgürlük ve önemli ayrıcalıklara sahip olmuşlardır. İnanç sisteminde tanrıçalara aktif olarak saygı gösterilmesi, kadınların sembolik gücünü pekiştirmiştir. Siyasi alanda, bir kadın firavunun eşi olsa bile tahtın yasal varisi olma hakkına sahipti; hatta kraliyet soyunu aktarmak

kadının temel görevidi. Kadınların sahip olduğu bu yasal haklar çeşitlilik göstermekteydi: Kadınlar ticari işlemlere serbestçe katılarak mal ve mülk edinebiliyorlardı. Ayrıca evlat edinme süreçlerini başlatabilir, köleleri özgürleştirebilir, yasal antlaşmaları sonuçlandırabilir ve vasiyetnameleri yürütebilirlerdi. Mahkemede tanıklık yapabilme, dava açabilme ve hukuki süreçlerde bir erkek temsilciye ihtiyaç duymadan kendini savunabilme yetkisine sahiptiler. Kadınlar, yas tutucu, dokumacı, fırıncı ve ebe gibi profesyonel mesleklerin yanı sıra, firavunun danışmanı gibi önemli pozisyonlarda da çalışabiliyorlardı. Tapınaklarda dansçı ve rahibe olarak yüksek mevkilerde bulunma hakları vardı (Ruiz, 2001:18'den akt. Özbakır, 2022: 22).

Antik Mısır kadınlarının yasal statüsü, diğer Eski Yakın Doğu toplumlarının kadınlarıyla karşılaştırıldığında belirgin bir üstünlük sergilemektedir. Anadolu kadını haricinde, Mısır kadınları Hellen (Yunan) ve Roma toplumlarının kadınlarına kıyasla çok daha fazla yasal hak ve yetkiye sahipti (Kör ve Memiş, 2023: 23). Bu karşılaştırma, ataerkil sistemin homojen bir yapı sergilemediğini ve tarihsel dönemlere göre farklı derecelerde tezahür ettiğini açıkça göstermektedir. Antik Mısır'da mülkiyet, boşanma ve dava açma gibi kritik alanlardaki yasal özerklik, kadını toplumsal bir varlık olarak kabul eden bir hukuk sisteminin ürünüdür. Bu durumun aksine, daha sonra incelenecek olan Hellen (Yunan) toplumu, özellikle Atina'da, kadını neredeyse kamusal alandan tamamen dışlayan ve onu hukuki olarak bir erkeğin vesayeti altına alan katı bir ataerkil modeli temsil eder.

Toplumsal cinsiyetin tarihsel analizi sırasında karşılaşılan temel zorluklardan biri, kadın cinsel davranışının, toplum tarafından belirlenmiş toplumsal cinsiyet rolleri fikri ile yakından ilişkilendirilmesidir. Kadınların konumu genellikle medeni veya cinsel durumlarına odaklanan ikili kategoriler (evli, bekar, bakire, fahişe, ev hanımı) üzerinden tanımlanmaktadır. Antik Mısır'da yaşayan kadınların konumu incelendiğinde, onları en az üç ana sınıfa ayırmak mümkündür: Kraliyet kadınları, soylu kadınlar (genellikle zengin memurların eşleri) ve halkın çoğunluğunu oluşturan kadınlar (zanaatkâr ve emekçilerin eşleri) (Özbakır, 2022: 5). Bu sınıflandırma, kadınların konumunun tekil bir kategori üzerinden değil, cinsel statü ve toplumsal sınıf gibi birden fazla faktörün kesişim noktası üzerinden değerlendirildiğini işaret etmektedir. Antik Mısır'daki kadınların yasal özerkliği, bu sınıfsal ayrım bağlamında incelendiğinde, bu haklardan

yararlanma biçimlerinin elit ve alt sınıf arasında farklılaştığı gözlemlenmektedir. Özellikle soylu kadınların mülkiyet hakları ve kraliyet kadınlarının siyasi rolleri, emekçi kadınların günlük yaşamdaki ağır yükü ile önemli bir karşıtlık yaratmaktadır.

Eski Mısır toplumunda kadınlardan, geleneksel ev işlerini yerine getirmelerinin yanı sıra, aile soyunu sürdürecekt ve gelecekte aile mezarlarının sorumluluğunu üstlenecek bir erkek mirasçı dünyaya getirmeleri yönünde güçlü bir toplumsal beklenti bulunmaktaydı (Freeman, 2005: 67). Hanenin tüm ev işleri sorumluluğu evin hanımına aitti. Kadın, çocuk bakımı, yemek ve içecek üretimi (tahıl öğütme, ekmek ve bira yapımı) ile su taşıma gibi temel lojistik faaliyetlerin yanı sıra, giysi yapımı ve onarımı gibi el işlerini ve hatta tanrı türbelerinin bakımı gibi dini görevleri bile günlük olarak yerine getirmekle yükümlüydü (Christensens, 2009: 96).

Mısır sanatındaki cinsiyet temelli renk kodlamaları da dikkat çekicidir; kadınlar sıklıkla sarı tenle tasvir edilirken, erkekler kırmızı ten rengiyle betimlenmekteydi. Bu sanatsal ayrımın genel kabul gören yorumu, erkeklerin kamusal ve dış mekânlarda, kadınların ise hane içi alanlarda çalıştığı yönündeydi. Ancak, kadınların üstlendiği ev işlerinin büyük bir kısmının dışarı çıkmayı gerektirmesi, bu algının tam olarak gerçeği yansıtmadığını gösterir. Örneğin, Nil kıyısında çamaşır yıkama gibi faaliyetler, kadının güneş ışığına maruz kaldığını ve aynı zamanda diğer hane kadınlarıyla sosyalleşme fırsatı bulduğunu kanıtlamaktadır (Ryan, 2019: 79).

Antik Mısır'da kadınların eğitime ulaşımı, esas olarak ailelerin sosyoekonomik koşulları tarafından belirlenmekteydi. Bu koşullar nedeniyle, kadınların büyük çoğunluğunun yaygın olarak eğitim almamıştır (Parca, 2012: 327). Bu durum, kadınların hukuki olarak erkeklerle eşit haklara sahip olmasına rağmen, sosyal sermaye ve eğitim olanakları söz konusu olduğunda sınıfsal eşitsizliğin önemli bir kısıtlama aracı olarak işlediğini göstermektedir. Üst sınıfların eğitimdeki ayrıcalığı, kadınların yazıcı, rahibe veya firavun danışmanı gibi profesyonel rollere erişimini büyük ölçüde sınıf temelli hale getirmiştir. Dolayısıyla, yasal özgürlük, yaygın eğitim yokluğu ve ekonomik koşullar nedeniyle toplumsal hayattaki tüm alanlara eşit erişim anlamına gelmemektedir. Bunun yerine, edinmeleri gereken tüm pratik ve kültürel bilgileri annelerinden veya diğer

kadın akrabalarından öğrenerek, bilginin hane içi alanda aktarılması modelini sürdürmekteydiler (Lange, 2009: 35).

Fransız Mısırbilimci Nobelcouer (Khalil vd., 2017), Antik Mısır'da kadınlar ve erkekler arasındaki eşitliğin temsiline, Tanrıların betimlenmesinde kendini gösterdiğini belirtmiştir. Tapınaklardaki gravürler, duvar yazıtları ve heykeller, güçlü ve etkileyici kadın tanrıçaları tasvir ederek, her iki cinsiyetin de eşit kabul edildiğini ve kadınların erkeklere boyun eğmediğini gösterir. Bu duruma başlıca örnekler arasında, Maat (tüm güçlere ve enerjiye sahip olan) ve İsis (saygı gösterme ve iyileştirme tanrıçası Hathor'a benzer) gibi önemli kadın tanrıçalar yer almaktadır (Graves-Brown, 2010). Ayrıca, bir papirüs, İsis'in en az erkekler kadar bazı işleri kontrol ettiğini de göstermiştir (Manning, 2012). Bu kadın tanrılar, Mısırlılar için erkek tanrılar kadar önemli ve anlamlıdır. Mısır tanrılarının büyük çoğunluğunu himaye eden tanrıça Bastet, kadınların refahını, güvenliğini ve emeğini artırmanın yollarını bulmuş olarak görüldüğünden Antik Mısır halkı, Bastet'e Mısırlı kadınlarla aynı düzeyde saygı ve hayranlık duymaktadır.

Antik Mısır'da kadınlar, tanrı ve tanrıçalara yönelik ritüellerde önemli roller üstlenmişlerdir. Özellikle Eski ve Orta Krallıklar döneminde kadınlar, tapınaklarda rahibe olarak aktif görev almaktaydılar. Bu roller genellikle Hathor ve bazı durumlarda Neith tapınaklarında yoğunlaşmıştır. Hathor rahipliğinde, kadınların baskın bir rol oynadığı ve erkek rahip sayısının oldukça az olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte, Thoth, Khons ve Ptah gibi erkek tanrılara hizmet eden kadın rahibeler de bulunmaktaydı, ancak bu yaygın bir durum değildi. Önemli bir nokta, kraliyet dışı kökenlerden gelen yüzlerce kadının rahibe pozisyonlarında görev almış olmasıdır. Ayrıca, bu tür rahip/rahibe konumlarının anneden kızı miras yoluyla aktarıldığına dair bir kanıtın olmaması, çeşitli sosyoekonomik seviyelerden gelen kadınlara tapınaklarda çalışma fırsatı verildiğini göstermektedir (Özbakır, 2022: 68-69). Bu veriler, Antik Mısır'daki kadınların yasal ve ekonomik özerkliğin ötesinde, dini ve sembolik alanda da önemli bir güce sahip olduğunu göstermektedir. Kadınların tanrıça Hathor'un tapınağında baskın roller üstlenmesi ve rahibelik pozisyonlarının kalıtsal olmaması, bu kutsal rollerin kamusal alandan bir miktar bağımsız olarak kadınlar arasında erişilebilir olduğunu işaret etmektedir.

Antik Mısır kayıtlarında, en az iki rütbeli rahibe unvanı öne çıkmaktadır: "Tanrının kadın hizmetçisi" anlamına gelen "hemet netjer" ve daha az yaygın olan "saf rahibe" anlamına gelen "wabt". "Hemet netjer" unvanının, kelime anlamı

itibarıyla "Tanrı'nın hizmetkârı" olarak tercüme edildiği ve bu unvanın cinsiyetten bağımsız olarak hem kadın hem de erkekler tarafından üstlenilen bir rolü işaret ettiği düşünülmektedir. Bu durum, tapınak hizmetlerinde kadınların ve erkeklerin rollerinin birbirine yakınsadığı bir kültürel yapıyı işaret etmektedir (Özbakır, 2022: 69).

Antik Mısır medeniyetinde kadınların hukuki, ekonomik, sosyal ve dini konumu incelendiğinde, bu toplumun ataerkil tarihte kendine özgü bir model sunduğu görülmektedir. Kaynaklar, Mısır kadınlarının, mülk edinme, sözleşme yapma, boşanma başlatma ve mahkemede bir erkek temsilciye ihtiyaç duymadan kendini savunma gibi konularda yasal olarak tam ehliyet ve ekonomik özerkliğe sahip olduğunu göstermektedir. Özellikle boşanma süreçlerinde kadın lehine uygulanan maddi güvenceler (nafaka, çeyiz iadesi), hukukun kadınların ekonomik istikrarını koruma yönünde işlediğini ortaya koymuştur. Bununla birlikte, bu hukuki özgürlük, toplumsal rollerin getirdiği baskıları tamamen ortadan kaldırmamıştır. Kadınlar, özellikle alt sınıflarda, ağır bir hane içi emek yükü taşımış ve sosyoekonomik koşullar nedeniyle yaygın olarak örgün eğitime erişememiştir. Ayrıca, toplumun soyun devamına ve özellikle erkek mirasçı beklentisine yaptığı vurgu, ataerkil sistemin üreme ve aile içi roller aracılığıyla kadınları kontrol eden normatif bir çerçeve sürdürdüğünü işaret etmektedir. Ancak, güçlü kadın tanrıçaların varlığı ve tapınaklarda rahibeler olarak üstlendikleri önemli roller, Antik Mısır kadınının sembolik ve dini alanda bir güce sahip olduğunu göstermektedir.

1.1.10 Antik Yunan'da Kadının Konumu

“Antik Çağ” olarak adlandırılan ve Antik Yunan ile Roma uygarlıklarını kapsayan dönem, MÖ 8. yüzyılda başlayıp MS 5. yüzyıla kadar sürmüştür. Antik Yunan'ın en parlak dönemi MÖ 8–2. yüzyıllar arasına denk gelir. MÖ 146'da Yunanistan'ın Roma tarafından ele geçirilmesiyle Yunan altın çağı sona ermiş; kültür giderek Roma etkisi altında melez bir yapıya dönüşmüştür. Arkeolojik ve antropolojik bulgular, Antik Yunan toplumunda kesin cinsiyet rollerinin bulunduğunu açıkça göstermektedir. Demokrasi anlayışı yalnızca “vatandaş” kabul edilen erkeklere tanınmış, kadınlar, çocuklar ve köleler bu kapsamın dışında bırakılmıştır. Bu nedenle Antik Yunan demokrasisi gerçek bir toplumsal eşitlik

sunmamış; kadınlar tüm kamusal alanlarda ikinci plana itilmiştir. Olimpiyat Oyunları yalnızca erkeklere açık olmuş, kadınların alana yaklaşmasını engellemek için sporcuların çıplak yarışması zorunlu kılınmıştır. Benzer şekilde, tapınaklara giriş de kadınlar açısından dönem dönem kısıtlanmış; bu mekânlara ancak “arınmış” bireylerin girebileceği kabul edilmiştir (Güzel, 2015: 509).

Antik Yunan’daki *oikos* düzeninde kadının rolünü net biçimde anlayabilmek için dönemin kadın algısına kısaca bakmak gerekir. Toplumsal yapıyı ve cinsiyet rollerini belirleyen temel güç erkektir; bu eril hâkimiyet, erkeklere her alanda öncelik tanırken kadınları sistemli biçimde dışarıda bırakmıştır. Kadının toplumdan uzaklaştırılması, onun sessizliğini “erdem” ve “uygun davranış” olarak öğreten kültürel normlarla da pekiştirilmiş; böylece kadınların düşüncelerini sözlü ya da yazılı biçimde ifade etmeleri engellenmiştir. Erkek egemen zihniyetin hâkim olduğu bu yapıda kadın, doğuştan eksik, karanlık, akıldan yoksun, meraklı ve çeşitli felaketlerin kaynağı olarak görülmüştür. Bu nedenle de toplumsal yaşamda uzak durulması gereken, potansiyel tehlike oluşturan bir varlık olarak konumlandırılmıştır (Yılmazcan, 2020: 278).

Antik Yunan’da kadınların erkeklerle aynı sosyal ortamlarda bulunmaları, dinî törenler dışında kesin biçimde yasaktı. Bir kadının sokakta tek başına dolaşması uygun görülmez, mutlaka bir gözetenin olması beklenirdi. Temel sorumluluğu ev işleri olan kadın, eğer evde köle varsa onların yaptığı işleri denetlemekle de yükümlüydü. Atinalı kadınlardan ayrıca kocalarının giysilerini onarmaları, yeni kıyafetler dikmeleri ve yün eğirmeleri beklenirdi. Kadının, erkeğin ev içindeki meselelerini anlayacak kadar akıllı ve dikkatli olması gerektiği düşünülürdü; bu durum onun saygınlığını artıran bir özellik sayılırdı. Atinalı erkekler ise eşlerini oldukça kıskanç biçimde sahiplenirlerdi. Bu nedenle ev düzeni, eve gelen erkek misafirlerin kadınlarla karşılaşmalarını engelleyecek biçimde tasarlanırdı. Buna karşın, erkekler için ayrılmış *andron* adı verilen odalarda erkekler musikişinas, dansçı ya da eğlence amaçlı kadınlarla zaman geçirebilirlerdi. Yani kadınların kamusal ve sosyal yaşamdan dışlandığı bu dönemde, erkeklerin kadınlarla eğlence amaçlı bir araya gelmesine herhangi bir sınırlama getirilmemişti (Bilgin, 2004: 68).

Demokrasinin doğduğu Atina’da kadın ve erkeğin doğuştan eşit olmadığı yönündeki yaygın görüşe rağmen, Platon bu anlayışa karşı çıkarak kadınlara farklı haklar tanınması gerektiğini savunmuştur. Kadın ve erkeğin biyolojik olarak

birbirinden farklı olduğunu kabul eden Platon, bu ayrımın yalnızca cinsiyete ilişkin fizyolojik bir farklılık olduğunu ve toplumsal görevleri belirlemede belirleyici olmaması gerektiğini ileri sürer. Ona göre kadınlar da erkekler gibi pek çok işi yerine getirebilecek kapasiteye sahiptir ve “devlet yönetiminde kadın ya da erkek olmanın bir işi daha iyi yapmayı belirleyen bir ölçüt olmadığı” düşüncesini savunur. Ancak Platon, kadınların hiçbir alanda erkeklerle tamamen eşit düzeyde yetkin olamayacağını da özellikle belirtir. Bu nedenle Platon’un ideal devlet kuramında, kadının erkekle benzer niteliklere sahip olacak şekilde “erkekleştirilmesi” düşüncesi merkezî bir yer tutar. Platon’un *Devlet* adlı eserinde ortaya koyduğu sistem, özünde kadınları erkeklerle aynı modele göre biçimlendirme anlayışına dayanır (Kocabaş, 2013: 18). Platon, kadın ve erkeğin aynı eğitimi almasının toplum yapısını güçlendireceğini savunur. Ona göre kadınların da erkeklerle eşit biçimde eğitilmesi, devlet için nitelikli bireylerin sayısını artıracak ve bu durum devletin genel iyiliğine katkı sağlayacaktır. Platon’un aksine Aristoteles, cinsiyetler arasındaki farklılıkları daha keskin çizgilerle ele almıştır. Özellikle biyoloji ve hayvan incelemelerine dayanan çalışmalarında kadın ile erkeğin doğaları gereği aynı şekilde yaratılmadığını vurgular. Aristoteles’e göre kadın, erkeğe kıyasla akıl ve yetkinlik bakımından eksik bir varlıktır; bu nedenle insanın maddi yönünün kadın tarafından sağlandığını, buna karşılık akıl, hareket ve güç gibi esas niteliklerin erkekten geldiğini ileri sürer (Freeman, 2005: 286).

Aristoteles’e göre kadınların doğuştan gelen eksiklikleri nedeniyle, erkeklerden farklı alanlarda eğitim almaları ve kamusal hayattan uzak tutulmaları toplum için daha uygundur. Ona göre kadının söz sahibi olabileceği tek yer, yönetilen konumunda bulunduğu ailedir. Aristoteles’in benimsediği “yöneten–yönetilen” modeli, devlet düzeninin temeli olarak gördüğü ailede başlar. Erkeğin yani yönetici olanın bir kadın ve bir köleye sahip olması gerektiğini savunur; böylece bu küçük yapının zamanla büyüyerek köye ve ardından devlete dönüşeceğini ileri sürer. Ona göre özgür bir ev halkının yönetimi monarşik niteliktedir, çünkü evin tek bir yöneticisi vardır: Erkek. Bu yönetimin olgun, akla dayalı ve yetkin olması gerektiğini vurgular. Kadının da akıl yetisine sahip olduğunu kabul eder, ancak bu akli kullanma kapasitesinin yetersiz olduğunu iddia ederek onu erkeğin yönetimine tabi kılar. Aristoteles ayrıca, doğa düzeni bozulmadıkça erkeğin kadın üzerinde yönetme yeteneğinin daha üstün olduğunu öne sürer. Kadınların bu yetiyi taşımasına rağmen onu doğru biçimde

kullanamadıkları için yanlış ve zararlı sonuçlara yol açabileceklerini savunur. Bu nedenle erkek ile kadın arasındaki üstünlük-aşağılık ilişkisini değişmez ve sürekli bir durum olarak görür (Kocabaş, 2013: 19).

Antik Yunan toplumunda en küçük toplumsal birimi oluşturan aile; karı, koca ve çocuklardan oluşmakla birlikte, çoğu zaman köleleri de kapsayan bir yapıya sahipti. Ataerkil düzenin hâkim olduğu bu toplumda aile içinde en yüksek otorite, “kyrios” unvanını taşıyan erkekti. Baba, koca ya da en yakın erkek akraba olarak kyrios, hem kadının hem çocukların hem de ailenin tüm mal varlığının üzerinde mutlak yetki sahibiydi. Kadınlar, doğumlarından ölümlerine kadar daima bir kyrios'un gözetimi ve vesayeti altında yaşardı; bu vesayet sırasıyla baba, erkek kardeş, koca ve yetişkin erkek çocuk tarafından üstlenilirdi. Kyrios olan baba, aile malları üzerinde tam tasarruf hakkına sahipti. Baba öldüğünde bu yetki büyük oğula geçerdi. Ailede erkek çocuk yoksa miras (kleros), kız çocuğu “epikleros” statüsündeyse, onun babasının erkek akrabalarından biriyle evlenmesi şartıyla, doğacak erkek toruna aktarılırdı. Böyle bir durumda mirasın aile soyunda kalmasını güvence altına alan oldukça katı bir miras hukuku uygulanır ve Archon, klerosu soy bakımından en yakın ikinci derece erkek akrabaya devrederdi (Blanck, 1999: 162-163). Ayrıca, yasal eşinden erkek evlat sahibi olmayan bir erkek, mirası sürdürebilmek amacıyla başka bir kadının oğlunu evlat edinebilirdi. Fakat bu çocuğun annesinin hetere, fahişe ya da köle olmaması şartı aranırdı (Akalın, 2003: 25).

Antik Yunan'da kadınlara bazı hakların tanındığı görülse de bu düzenlemeler gerçekte erkek soyunun devamını güvence altına almak amacıyla yapılmıştır. Miras hukukunda çocukların sahip olduğu haklar eşit değildi; erkek çocuk her zaman öncelikli kabul edilirken, kız çocuklarına verilen değer oldukça sınırlıydı (Çelebi, 2018: 119). Kadınların konumunu zayıflatan bu yasaların yanında, erkeklere siyasal katılım, eğitim alma ve toplumsal ayrıcalıklardan yararlanma gibi geniş haklar tanınmış, kadınlar bu imkânlardan büyük ölçüde yoksun bırakılmıştır. Atina'da bir kadının evlilik yapabilmesi için çeyiz sunması zorunluydu. Evlilik yaşına gelen kızların babaları onlar için uygun bir eş arayışına girer ve o dönemde erkekle evlenmek kadın açısından bir “lütuf” ya da “onur” sayılırdı. Evlilik gerçekleştirmek isteyen genç bir kadının, belirlenmiş bir meblağı içeren “drahoma”yı yanında getirmesi gerekirdi. Bu ekonomik olanağa sahip olmayan kadınların evlenmesi neredeyse imkânsızdı. Kız çocuklarının çok erken

yaşıta, çoğu zaman kendilerinden oldukça büyük erkeklerle zorla evlendirildiği bilinmektedir. Evlilikten bir gün önce genç kızlar belirli bir törene tabi tutulur; bu ritüelin tamamlanmasının ardından düğün gerçekleştirilirdi (Baran, 2017: 13). Bu uygulamalar, Atina toplumunda kadının hem aile içinde hem de toplumsal yaşamda ikincil bir konuma yerleştirildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

Antik Yunan toplumunda, özellikle Arkaik ve Klasik dönemlerde kadınların kamusal alanda görünürlüğü son derece sınırlıydı. Festival ve dini törenler dışında kadınların tek başlarına sokağa çıkmaları hoş karşılanmazdı. Kamusal alanda bulunabilen kadınlar ise genellikle hetairalar, dansçılar, müzisyenler ve geçimini sağlamak zorunda olan yoksul kadınlardı. Erkekler ise siyasi toplantılara katılabilir, mahkemelerde yer alabilirlerdi; ayrıca oy kullanma ve yönetme hakkına sahiptiler. Dolayısıyla Atina demokrasisi kadınlar için herhangi bir siyasi eşitlik tanımamış; kadınlara seçme, seçilme, memurluk ya da kamusal karar süreçlerine katılma gibi haklar verilmemiştir (Uslu, 2018: 50).

Antik Atina'da kadınlar tüm siyasal hakların dışında bırakılmışlardı. Kadınların gündelik yaşamı çoğu zaman siyasetten bağımsız ilerliyor, hatta bu durum doğrudan toplumun hâkim ataerkil düzeninin bir sonucu olarak ortaya çıkıyordu. Kadınlar siyasal alanın dışında tutulmalarına rağmen; eğitim, bakım, evlilik, boşanma, doğum, miras bırakma ya da miras edinme gibi konular aracılığıyla dış dünya ile sınırlı bir ilişki kurabiliyorlardı. Eğitimin bireyin temel ihtiyacı olarak kabul edilmesine karşın, eğitimin tek amacı devlet işlerinde görev alacak yurttaşları yetiştirmek olarak kabul edildiğinden dolayı okullar yalnızca erkeklere açıktı. Kız çocukları ise ancak annelerinin öğretebildiği ölçüde okuma yazma öğrenebiliyordu. Erkek çocuklar yedi yaşında okula başlar ve eğitim ücretli olarak sürdürülürdü.

Siyasal ve eğitsel kısıtlamaların yanında, kadınların toplumdaki konumlarını belirleyen başka bir unsur da onların dış görünüşleri ve bakım anlayışlarıydı (Baran, 2017: 12-13). Antik Yunan'da kadınların gündelik yaşamı büyük ölçüde ağır ev işleriyle şekillenmekteydi. Buğday öğütme, günlük ekmek ve yemek hazırlamak, suyu çeşme ya da dereden taşımak gibi fiziksel açıdan yorucu görevler kadının sorumluluğundaydı. Bunlara ek olarak, yün eğirme ve kumaş dokuma gibi hane içi üretim faaliyetleri de kadınların yerine getirmesi gereken işler arasında yer alıyordu (Darga, 2013: 278'den akt. Kavak, 2015: 198). Ailenin ataerkil bir yapı üzerine kurulu olması, kadınların kendilerini ifade edebileceği alanı

ev idaresi ve ev içi üretimle sınırlamıştır. Bu durum, kadınların hem özel hem de kamusal alandaki konumlarını belirleyerek toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri pekiştirmiştir. Savaşmak, eğitim almak, siyasetle uğraşmak, ticaret yapmak ya da sportif etkinliklere katılmak gibi toplum yaşamında aktif olmayı gerektiren faaliyetlerin “erkeklerle özgü” beceriler olduğu kabul edilmiş; böylece toplumsal yaşamın etkin üyeleri olarak yalnızca erkekler görülmüştür. Kadınlara ise daha edilgen ve itaatkâr bir rol yüklenmiş, kamusal hayattan büyük ölçüde dışlanarak yalnızca bazı dini törenlere katılmalarına izin verilmiştir (Akgün Kaya, 2023: 28).

Antik Yunan’da evli kadınların kamusal hayata dâhil olma düzeyi, büyük ölçüde ailenin ekonomik durumuna bağlıydı. Ekonomik açıdan varlıklı ailelerin kadınları, ev içi rollerle daha sıkı sınırlandırıldıkları için yoksul kadınlara kıyasla daha az özgürdü. Bu kadınlar çoğunlukla evde yün eğirmek ve dokuma üretmekle meşgul olurlardı. Buna karşılık, geçim sıkıntısı yaşayan ailelerin kadınları tarlalarda çalışmak ya da pazarlarda satış yapmak zorunda olduklarından kamusal alanla daha fazla temas kurar ve göreceli olarak daha özgür kabul edilirdi. Bununla birlikte, ekonomik durumu iyi olan kadınlar da zaman zaman dini ritüellere, cenazelere, tiyatro gösterilerine ve düğünlere katılarak toplumla temas edebilmekteydi (Blanck, 1999’dan akt. Kavak, 2015: 198).

MÖ 451 tarihli Epigami yasası, Atina’da evliliğin yalnızca Atinalı yurttaşlar arasında geçerli bir sözleşme olduğunu hükme bağlamıştır. Ailelerinin denetimi altındaki kız çocukları baba evinde uzun süre kalmaz, çoğunlukla 14–15 yaşlarında evlendirilirdi (Deighton, 2012: 48). Bazı durumlarda bu yaştan daha da aşağı çekildiği görülmektedir. Kızların erken yaşta evlendirilmesinin temel nedeni, Yunan toplumunda büyük önem atfedilen “bakireliğin korunması” anlayışıydı. Erkeklerin ise ekonomik bağımsızlığa ve aile geçindirecek güce genellikle ancak otuzlu yaşlarda ulaşmaları nedeniyle daha geç evlendikleri ileri sürülmektedir (Deighton, 2012: 48; Blanck, 1999: 169-170). Martin (2023: 127-128) kızların kimi zaman on yaşına girdikleri günlerde dahi evlendirilebildiğini, damatların ise gelinden on ila on beş yaş büyük olduğunu belirtir. Çelebi (2018: 120) tarih boyunca farklı toplumlarda evliliklerde erkeğin kadınlardan daha büyük olmasının neredeyse evrensel bir kural gibi işlediğini vurgular.

Antik Yunan hukuk düzenine göre bir ailede baba ya da koca konumundaki erkek, *kyrios* yani aile reisi olarak kabul edilir ve hanedeki herkes üzerinde fiilî otoriteyi temsil ederdi. Kan bağı bulunsun ya da bulunmasın, “oikos” adı verilen ev

biriminde yaşayan tüm bireyler *kyrios*'un yönetimi ve denetimi altında görülmüdü. Kadınlar, kız çocukları ve küçük yaştaki erkek çocuklar hukuken reşit sayılmadı için, toplumsal düzenin gerektirdiği itaat ilkesi gereği *kyrios*'un vesayeti altında bulunmaktaydı. Üstelik yalnızca eş ve çocuklar değil; köleler ile cariyeler de dahil olmak üzere evde yaşayan herkes yasal olarak evin erkeğine bağlıydı. Bu nedenle aile üyelerinin yaşamı, ölümü, mirası ve ekonomik konularla ilgili karar verme yetkisi tamamen *kyrios*'un elindeydi (Özkan, 2017: 5).

Antik Yunan toplumunda kadınlar doğdukları andan itibaren evlenmek ve hayatları boyunca yalnızca eşleriyle birlikte olmak zorunda olduklarını bilerek yetiştirilirdi. Bu nedenle bir genç kızın bekâreti ile namusunu koruma görevi baba, erkek kardeşler ve tüm erkek akrabalar tarafından üstlenilirdi. Kadının bekâreti, evlilikten çok önce, onun cinselliği üzerinde bir hak iddia eden eril düzenin sembolik bir kontrol mekanizmasına dönüşürdü (Dinçer, 2007: 57). Kadın evlendikten sonra bu denetim tamamen kocasına geçerdi. Evli bir kadının herhangi bir sadakatsizlik durumunda karar verme yetkisi baba ve kardeşlerden kocaya devredilirdi (Çelebi, 2018: 124). Kadınların yetişkinlik statüsü bile çocuk doğurmakla ilişkilendirilmişti. Genç bir gelin, görkemli düğün töreni ve evin anahtarlarını teslim aldıktan sonra bile “tam bir kadın” sayılmazdı. Bu aşamadaki gelin, artık bakire olmadığı için *parthenos* kategorisinden çıkmış, fakat henüz olgun bir kadın olan *gyne* statüsüne de ulaşmadığı için *nymphē* olarak yani evlilik çağındaki kadın olarak adlandırılırdı. Bir kadın ancak ilk çocuğunu doğurduktan sonra “gerçek anlamda kadın” yani *gyne* olarak kabul edilirdi. Doğum süreci de tıpkı evlilik gibi kadın dayanışmasını gerektiren bir süreçti; babanın otoritesine bırakılan tek konu doğan çocuğun aileye kabul edilip edilmeyeceği idi (Zaidman, 2005: 366'den akt. Çelebi, 2018: 132). Evlendikten sonra çocuk sahibi olmak istemeyen kadınların bitkisel yollarla korunmaya çalıştıkları bilinmektedir. Her ne kadar Hipokrat Yemini gereği kürtaj yasak sayılmış olsa da Hippokrates'in bazı durumlarda gebeliğin erken döneminde düşük yapmayı sağlayacak yöntemler önerdiği de kaynaklarda geçmektedir (Şahin, 2013: 97).

Eğitim alanında da ciddi eşitsizlikler söz konusuydu. Yunan ailelerinde kız çocukları, oğlanlar gibi düzenli bir eğitim alamazdı; erkekler, kızların okuma-yazma öğrenmesine çoğu zaman karşı çıkardı (Lacey, 1983: 153). Bazı ailelerde kızlar evde, anneleri veya erkek kardeşleri tarafından temel beceriler konusunda eğitilir; iyi bir eş ve anne olmayı, hesap yapmayı ve uygun görülürse okuma-

yazmayı öğrenebilirlerdi. Çoğu için çocukluk, annelerinden ve evdeki kadınlardan dinledikleri mitolojik hikâyeler ve dini ritüellerle sınırlıydı. MÖ 3. yüzyıla, yani Helenistik döneme kadar Atina'da kız çocuklarının erkeklerle aynı eğitimi alması mümkün değilken, Sparta'da durum oldukça farklıydı. Sparta'da kız ve erkek çocuklar birlikte eğitim görüyor, okuma-yazmanın yanı sıra bedensel eğitim de alıyorlardı. Sparta'da kadınlar şarap içmekte serbestti, fiziksel antrenmanlara katılırlardı ve hatta mülkiyet ve miras hakkına bile sahip olabiliyorlardı (Clauss 1983: 103–104; Özkan, 2017: 9).

Atina'da zina, kadın açısından ağır ahlaki bir suç olarak değerlendirilmiş ve cezalandırılma biçimleri tamamen cinsiyete göre belirlenmiştir. Eğer zina fiiline karışan kişi evlenmemiş bir genç kız ise köle olarak satılabilir; kyrios'un (baba, koca ya da erkek kardeş) himayesindeki bir kadın ise kyrios tarafından öldürülebilir ya da başka bir cezaya çarptırılabilirdi (Lacey 1983: 116–117). Benzer şekilde Perikles'in M.Ö. 461 yılında getirdiği yasada da zina yaparken yakalanan kadının kocasının onu boşaması şart koşulmuş, boşamazsa vatandaşlık hakkını kaybedeceği belirtilmiştir. Zina yapan kadın ise tapınaklara giristen men edilir, girerse aşağılayıcı muamelelere maruz kalabilir ve öldürülmesi dışında her türlü cezaya açık hâle gelirdi. Dolayısıyla suçun tarafı kadın olduğunda cezalandırma oldukça ağır iken; zina mağduru kadın olduğunda erkek fail çoğu zaman cezasız kalmakta, kadın ise bu adaletsiz uygulamalara katlanmak zorunda bırakılmaktaydı (Özkan, 2017: 6).

Hellenistik Dönem'e geçildiğinde ise merkezi yönetim düşüncesinin benimsenmesi ve insanlar arasındaki kültürel-sosyal sınırların esnemesi sonucu oluşan kozmopolit ve hümanist atmosfer, Yunan kadınlarının konumunda dikkat çekici bir dönüşüm yaratmıştır. Bu dönemde kadın, artık yalnızca oikos'un bir parçası olarak görülmemeye başlamış; kamusal yaşamda daha görünür hâle gelmiş, sanatsal faaliyetlerde yer alabilmiş ve yeteneklerini sergileme fırsatı bulmuştur. Döneme ait yazıtlarda kadın müzisyenlere ve ressamalara daha sık rastlanması, kadınların bu yeni toplumsal ortamda daha fazla özgürleştiğinin bir göstergesi niteliğindedir (Lacey 1983: 110; Özkan, 2017: 10).

Genel olarak değerlendirildiğinde, Antik Yunan toplumunda kadının konumu, siyasal, hukuki ve toplumsal düzenlemelerin tamamında erkek üstünlüğünü merkeze alan katı bir ataerkillik tarafından şekillendirilmiştir. Kadın, doğumdan ölüme kadar bir kyrios'un vesayeti altında tutulmuş; kamusal yaşamdan büyük ölçüde dışlanmış; eğitime, siyasete, yurttaşlığa ve ekonomik karar

mekanizmalarına katılamamıştır. Kadının toplumsal kimliği ev, annelik ve itaat ekseninde tanımlanmış; bekâret, namus ve soyun devamı kavramları kadın bedeni üzerinde güçlü bir kontrol mekanizması oluşturmuştur. Yalnızca dini ritüeller ve bazı istisnai durumlar kadınlara sınırlı hareket alanı tanımış; ekonomik hayatta yer almaları ise büyük ölçüde maddi zorunluluklara bağlı kalmıştır. Hellenistik Dönem’le birlikte kadınlar sanat, kültür ve kamusal etkinliklerde daha görünür hale gelmeye başlamış olsa da bu değişim Antik Yunan toplumunun köklü ataerkil yapısını tam anlamıyla dönüştürmeye yetmemiştir. Antik Yunan kadını hem hukuki hem sosyal hem de kültürel düzlemde ikincil bir özne olarak konumlandırılmış; erkek yurttaşın gölgesinde var olabilen bir toplumsal statüye mahkûm edilmiştir.

1.1.11 Antik Roma’da Kadının Konumu

Antik Roma’da aile ve toplum yapısı belirgin biçimde ataerkildi ve kadınlar erkek otoritesine bağlı bir yaşam sürmekteydi. Toplum tarafından ideal kadın, iyi bir eş ve erdemli bir anne olarak tanımlanıyordu. Roma ailelerinin çoğu geçimlerini tarım yoluyla sağlıyor, birlikte aynı hane ve toprak üzerinde yaşamlarını sürdürüyorlardı. Bu durum aile bireylerinin tamamının, pater familias olarak adlandırılan aile babasının mutlak otoritesi altında bulunmalarını zorunlu kılıyordu (Erişgin, 2013: 2). Bu nedenle kız çocukları evleninceye kadar babalarının himayesinde yaşamışlardır. Roma kadını, aile reisi hayatta olduğu sürece onun yetkisi altındayken, evlilikle birlikte bu otorite kocaya geçmiştir. Romalılar evliliği erkekler için meşru çocuk edinme kurumu, kadın için ise ulaşılabilecek en saygın makam olarak değerlendiriyorlardı (Toros, 2020: 2). Roma’da kız çocukları için evlilik yaşı çoğunlukla 12 olarak belirlenmiş olmakla birlikte, ortalama evlilik yaşları 16–20 arasında değişiyordu. Bir evliliğin geçerli sayılabilmesi için tarafların Roma vatandaşı olması ya da Romalı olmayan kişinin Roma vatandaşıyla evlenmesine dair bir anlaşmanın bulunması gerekiyordu. Ayrıca evlenecek çiftlerin baba tarafından akrabalık bağı taşınamaları da bir şarttı (Blanck, 1999: 194). Benzer şekilde, Erişgin (2013: 2)’e göre de baba tarafından herhangi bir akrabalığın mevcut olmaması evliliğin geçerliliği için önemliydi. Ortalama bir evliliğin 10–15 yıl sürdüğü bildirilmektedir (Deighton, 2012: 44). Kadın evlilik kararında kendi iradesini ortaya koyabilecek hakka sahipti; babanın onay vermemesi evliliği hukuken geçersiz kılmıyordu. Kadın ve erkeğin karşılıklı rızası evlilik için yeterli

kabul edilirdi (Gaudement, 1972: 212–213). Evliliğin ilk aşamalarından biri olarak taraflar arasında hediyeleşme adeti uygulanmaktaydı (Erişgin, 2013: 2). Roma hukukunda her dönemde tek eşlilik (monogamia) esastı ve bu kuralın ihlal edilmesi engellenmeye çalışılmıştır.

Roma’da evlenmenin en temel amacı çocuk sahibi olmaktı; bu görev özellikle kadından bekleniyordu. Metellus Numidicus’un konuşmasında, erkeklerin kadınsız yaşayamayacağı ve evliliğin sorunlarına rağmen çözümsüz durumların bulunmadığı belirtilerek halk evliliğe teşvik edilmiştir (Noctes Atticae, I.6’dan akt. Özcan, 2023: 3). Evlilikler çoğunlukla siyasi ve ekonomik çıkarlarla gerçekleştirilmekteydi; aileler güçlerini birleştirmek için çocuklarını evlendiriyordu. Bu durum kadın ve erkeğin evlilik kararında çoğu zaman söz hakkının olmadığını göstermektedir (Lentano, 2021: 288). Erkek için evlilik çocuk sahibi olma beklentisiyle cazip hâle gelirken, kadınların evlilikten belirgin bir beklentisinin olmaması onların evlenmeye karşı isteksiz davranmasına neden olabilmisti; buna rağmen aile baskısıyla evlendirilme olasılıkları oldukça yüksektir.

Roma toplumunda sadakat son derece değerli bir nitelikti; sadık olmak yaşamın temel bir prensibi, sadakatsizlik ise toplumsal bir utanç vesilesi olarak görülürdü (Schulz, 1983: 390). Eskiçağ toplumlarının çoğunda olduğu gibi, sadakat yükümlülüğü özellikle kadına düşmekteydi (Gaudement, 1972: 215). Romalı bir kadının başlıca görevleri iyi bir eş olmak, çocuk doğurmak, nitelikli bir Roma vatandaşı yetiştirmek ve evi yönetmektir. Kocasıyla toplumsal hayata katılan kadın, ev içinde de kocasından sonra en önemli kişi konumuna sahipti. Kocasının otoritesi altına girip kendi mal varlığı üzerindeki tasarruf hakkını kaybetmiş olsa da eşinin mal varlığı üzerinde hukuki haklara sahip olabiliyor ve evin tüm masraflarını koca karşılıyordu (Ayiter, 1963: 17). Roma’da evlilik kurumunda sadakat özellikle kadınlardan beklenen bir yükümlülüktü. Augustus öncesinde kadının cezalandırılması çoğu zaman koca ya da babanın yetkisindeydi; aldatılan erkek, çoğu zaman intikam alma amacıyla hareket ediyordu (Gaudement, 1972: 215’den akt. Özcan, 2023). Zina hâlinde koca, eşini ve onun ilişki yaşadığı erkeği köleleştirme, satma ya da mal varlığına el koyma hakkına sahipti.

Evlilikten doğan çocuklar, aile reisinin otoritesi altına girmekte ve cognatio bağıyla aileye dahil olmaktadır. Aile babası ile çocuklar arasında hem agnatio (otoriteye dayalı hısımlık) hem de cognatio (kan bağına dayalı hısımlık) bulunurdu. Çocuklar hem anne hem baba tarafıyla cognatio bağı taşıdıkları için her iki ailenin

de agnatio ilişkisine dahil olabiliyorlardı (Toros, 2020: 5). Yeni doğan bir çocuğun aileye kabulü sembolik şekilde gösterilirdi; kız çocuk için kapıya yün çilesi, erkek çocuk için zeytin dalından çelenk asılırdı (Başaranbilek, 2016: 44'den akt. Özcan, 2023). Ancak bebeğin kabul edilip edilmeyeceğine karar verme yetkisi yalnızca aile reisine aitti (Veyne, 2006: 21'den akt. Özcan, 2023: 5). Roma hukukunda ataerkil yapı oldukça belirgindi; bir erkek ancak babasının ölümüyle pater unvanını elde edebilmekte ve bu sayede aile üzerindeki tüm hakları devralabilmekteydi (Thomas, 2005: 106'dan akt. Özcan, 2023: 5–6).

Evli kadınlar için kullanılan Latince puella ve virgo terimleri hem kız hem bakire anlamlarını taşıyor ve çoğu kez birbirinin yerine kullanılıyordu. Bu durum, kız çocuklarında belirgin bir ergenlik döneminin varlığına işaret etmez; çünkü fiziksel olgunlaşma genellikle evlilikle aynı döneme denk geliyor ya da bazen evlilikten sonra gerçekleşiyordu (McClure, 2023'den akt. Özcan, 2023: 328-331). Romalı kızlar eve kapatılmıyor, peçe takmıyor ve akraba olmayan erkeklerle karşılaşabiliyordu; ancak cinsel tacize uğramamaları için mütevazı giyinmeleri bekleniyordu. Augustus döneminde genç kızlara yönelik cinsel saldırı, tehdit ve taciz hukuken cezalandırılmıştır. Roma'da evlilikler, güçlü aileleri birleştirmek ve ekonomik çıkarları korumak amacıyla romantik ilişkilerden bağımsız bir yapıda düzenleniyordu. Babaların kızlarını “meşru çocuklar elde etmek amacıyla veriyorum” şeklindeki ifadeleri, evliliklerde çocuk sahibi olmanın esas amaç olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (Gönenç, 2010; Lentano, 2021; Rado-Basman, 1942; Yalom, 2002).

Bununla birlikte Romalılar evlilikte sevgi, şefkat ve saygının da bulunması gerektiğine inanıyorlardı. Evlenme kararında asıl yetkili kişi patria potestas sahibiydi; bireylerin yaşı ne olursa olsun aile reisinin izni gerekiyordu. Evlilik yalnızca eşleri değil, iki aileyi bir araya getiren bir bağ olarak görülmekteydi. Kadınlar için eş seçerken erkeğin sosyal statüsü ve ekonomik durumu önem taşıırken, erkekler için kadının bakireliği beklenen bir nitelikti; erkeklerden ise güvenilirlik ve iyi huylu olmaları istenirdi (Yalom, 2002: 28).

Romalı kadınların görevleri yalnızca eşlik ve annelikle sınırlı değildi; ev işlerinin tümünü yürütmekle yükümlüydüler. Kadınlar dışarı çıkma özgürlüğüne sahipti ve toplumda saygı görürlerdi; kimsenin onlara dokunma hakkı yoktu, hatta bir memur bile kadını mahkemeye götürmek için dokunamazdı. Üst sınıftan

kadınlar, zamanlarının çoğunu sosyalleşmeye ve kocalarının kariyerlerini desteklemeye ayırıyordu (Erişgin, 2013: 7; Paribeni, 1935: 236–237).

Roma’da her kadın evin hanımı olarak görülmezdi; bunun için ahlaklı ve saygın bir yaşam sürmesi yeterliydi. Bu nedenle mater familias sıfatı toplumun her döneminde saygınlık ifade etmiş, çocuk doğuran kadınların itibarı evi idare eden otorite figürü olarak toplumda kabul görmüştür (Aksaray, 2012: 53; Paribeni, 1935; Özcan, 2023: 39–40). Kadının aile içindeki konumu kamusal alanda da saygı görmesini sağlamıştır (Gönenç, 2010: 57).

Erkekler kamusal yaşamda aktif roller üstlenirken, kadınlar daha çok ev odaklı görevlerle ilgileniyorlardı. Kadınların kamusal görevlerden dışlanması nedeni bu işlerin erkeklere özgü sayılmasıydı (Aksaray, 2012; Erişgin, 2013; Thomas, 2005, Gönenç, 2010: 154). Kadınların kamusal etkileri çoğunlukla erkek aile bireyleri aracılığıyla dolaylı olarak gerçekleşebiliyordu. Ulpianus’un yorumlarına göre kadının cinsiyeti doğrudan kamusal görevlere engeldi. İlk dönemlerde mahkemelerde tanıklık hakkı yokken, zamanla tanıklığın anlamı değişmiş ve kadınlar da tanıklık yapma hakkına kavuşmuştur.

Antik Roma’da temel haklar, toplumsal güç ilişkileri içinde erkeğin lehine şekillenmişti. Roma kadınının hak sınırlılığı doğumla başlıyordu. Romulus dönemine ait yasalarda erkek çocukların ve ilk kız çocuğunun büyütülmesi önerilirken, sonraki kız çocuklarının yaşam hakkı garanti altında değildi. Columna Lactaria gibi yerlere istenmeyen bebeklerin bırakılması, özellikle kız çocuklarına yönelik yaşam hakkı ihlallerinin göstergesiydi (Erdemir, 2019: 3-4). Kadınlar çoğunlukla aile bağlarıyla tanımlanıyor, toplumsal rollerinin sınırlı olduğu görülüyordu. Dolayısıyla Roma hukukunda kadınlar hak ehliyetine sahip olsalar da sürekli bir erkek otoritesi altındaydılar: ya babanın ya kocanın manus yetkisinin ya da vesayet kurumunun denetimi altına giriyorlardı. Cumhuriyet dönemine yaklaşırken vesayetin kadını değil, malvarlığını koruma amacına evrildiği görülür. Kadının toplumsal konumu sınırlı kaynaklarda, çoğunlukla erkek tarihçilerin aktarımlarıyla değerlendirilebilmektedir (Kinter, 2020: 18, 21).

Pater familias hâkimiyeti altında yetişen kadın, pudicitia ve fides gibi değerlerle evliliğe hazırlanır, evlendikten sonra eşine bağlı bir kadın (univira) vasfı kazanırdı. Domus adı verilen aile ortamında kadın kocasının otoritesi altındaydı; devlet bu özel alana çoğunlukla ekonomik ve sosyal yönlerden müdahale ederdi.

Augustus döneminde bu özel alan ihlallerine yönelik kamu cezaları uygulanmıştır (Kinter, 2020: 23).

Çocuk doğuran kadınlar mater familias unvanı alarak saygınlık kazanırdı; bu unvan zamanla iyi ahlaklı tüm kadınları kapsayan bir sıfat hâline geldi (Kinter, 2020: 25). Kadınlar hukuken hak sahibi görünseler de fiili hakları aile içinde sınırlıydı; büyük ölçüde pater familias otoritesi altında bulunuyorlardı. Augustus döneminde evlilik ve zina konularında yapılan yasal reformlarla bu yapı kısmen değişmiştir.

Roma eğitim anlayışı, kadınların kültürlü ve bilgili olmaları gerektiğini vurguluyordu. Plutarkhos, aileyi çocuğun gelişimi için temel bir yapı olarak görmüş ve kadınların matematik ve felsefe öğrenmesi gerektiğini belirtmiştir (Söylemez, 2015: 36–37). Az sayıda da olsa tıp, felsefe ve edebiyatla ilgilenen kadınlardan da söz edilmektedir (Kinter, 2020: 14). Kuaförlük, dansçılık, sütannelik, çocuk bakıcılığı veya dokumacılık gibi işlerle uğraşan kadınlar da vardı.

Roma toplumunda erkek çocuk, babasından devralacağı yetkiler nedeniyle büyük önem taşırdı. Babanın ölümüyle erkek çocuk kendi ailesini kurar ve dini temsil ayrıcalıkları dâhil tüm hakları devralırdı. Erkek çocuk, babasına itaat etmekle yükümlüydü ve babanın sağladığı eğitim olanaklarından faydalanırdı (Söylemez, 2015: 37–38).

Görüldüğü üzere Antik Roma toplumunda aile hem hukuki hem de toplumsal düzenin temel birimi olarak kurgulanmış; bu yapının merkezine ise pater familias otoritesi yerleştirilmiştir. Bu çerçevede kadın, hukuken belli ölçüde hak ehliyetine sahip olmakla birlikte, yaşamının büyük bölümünü bir erkek otoritesi (baba, koca ya da vasi) altında sürdürmüştür. Evlilik kurumunun başlıca amacı meşru çocuk sahibi olmak ve aile soyunu sürdürmek olarak tanımlanmış; kadın, bu yapının içinde öncelikle eş, anne ve “evin düzeninden sorumlu kişi” rolleriyle anlam kazanmıştır. Dolayısıyla kadının varlığı, büyük ölçüde aile içi roller ve doğurganlık üzerinden tanımlanmış; kamusal alandaki konumu ise son derece sınırlı kalmıştır.

Bununla birlikte Roma kadınının tamamen pasif bir özne olduğu da söylenemez. Mater familias unvanı ile aile içinde saygın bir konuma ulaşabilen kadın, özellikle üst sınıflarda, iyi eğitim alabilmekte, eşinin toplumsal ve siyasal konumunu destekleyen bir figür olarak dolaylı etki alanları yaratabilmekteydi. Bazı dönemlerde çıkarılan yasal düzenlemelerle vesayet uygulamalarının kısmen

yumuşatılması, kadınların miras ve malvarlığı üzerinde belirli ölçüde söz sahibi olabilmelerine imkân tanımıştır. Yine de tüm bu gelişmeler, Roma toplumunun köklü ataerkil karakterini dönüştürmekten ziyade, bu yapı içinde sınırlı iyileşmeler sağlayan düzenlemeler olarak kalmıştır.

Sonuç olarak Antik Roma’da kadın, hukuki metinlerde ve toplumsal pratikte çoğunlukla “aileye bağlı bir birey” olarak konumlandırılmış; hakları ve özgürlük alanı, erkeğin statüsü, aile yapısı ve sınıfsal konumla yakından ilişkili biçimde belirlenmiştir. Kadının eğitim görmesi, saygın bir eş ve anne olarak kabul edilmesi ve mater familias kimliğiyle aile içindeki otoritesinin tanınması, onun toplumsal değerini artırsa da bu durum, kamusal alanda erkek egemenliğine dayalı hiyerarşik düzeni temelden sorgulayan bir dönüşüme yol açmamıştır. Böylece Roma deneyimi, kadının toplumsal ve hukuki konumunun, ataerkilliğin sürekliliği içinde, sınırlı esnekliklerle yeniden üretildiği tarihsel bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.1.12 Orta Çağ Avrupası’nda Kadının Konumu

Batı tarihçiliğinde Orta Çağ, yaygın olarak Batı Roma İmparatorluğu'nun M.S. 5. yüzyıldaki çöküşü ile başlayıp, 15. yüzyılda İstanbul'un Fethi veya Amerika kıtasının keşfi gibi olaylarla sonlanan geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır (Topdemir, 2012). Bu süreç, Batı Avrupa'nın siyasi, sosyal, ekonomik ve kültürel temellerinin atılmasında merkezi bir rol üstlenmiştir. Dönemin Batı Avrupa'sında Kilise otoritesinin yükselmesi ve feodalizmin kurumsallaşması önemli yapısal değişimlere yol açmıştır (Gülcan, 2019).

Orta Çağ Avrupası, diğer birçok toplumda olduğu gibi, bireylerin yaşamlarını sürdürdüğü çeşitli sistematik düzenler ve hiyerarşiler içeriyordu. Bu dönemin toplumsal yapısı üzerindeki en belirleyici ve baskın kurum ise Kilise idi. Doğal olarak, din adamlarının halk üzerindeki nüfuzu, toplumsal rollerin ve iş bölümünün paylaşımını da doğrudan etkilemekteydi. Sonuç olarak, toplumun genel yapısı ve toplumsal cinsiyet rollerine dair beklentiler, Hristiyanlık öğretileri doğrultusunda şekillenmekteydi (Tuncay, 2019: 2). Kilise'nin toplumsal roller üzerindeki bu merkezi etkisi, kadınların statüsünün, Hristiyanlık doktrinlerinin tanımladığı cinsiyet hiyerarşisine göre belirlenmesine yol açmıştır.

Kilise otoriteleri, cinselliği ve bedeni sürekli olarak aşağılayan bir söylem benimsemiştir. Bu söylemler, bedenin ruhun en iğrenç giysisi olduğunu ve

çekiciliğinin şeytani kaynaklı olduğunu savunmuştur. Bu tür sert teolojik söylemlerin en büyük mağdurları ise kadınlar olmuştur (Pektaş, 2008: 3). Dönemin zihniyetine göre, zayıf ve kandırılmaya açık olarak görülenler kadınlardı; bu nedenle, bedensel hazların peşine düşenlerin de yine büyük ölçüde kadınlar olduğu düşünülmüştür. Kadınların cinsel olarak doyumsuz olduğu inancı, onların şeytan ile cinsel ilişkiye girdikleri gibi fikirlerin yayılmasına ve ilerleyen dönemlerde cadı olarak suçlanmalarına yol açan nedenlerden biri olmuştur (Yurtseven, 2021: 23).

Orta Çağ Avrupası'nda kadını yok sayma çabaları, çoğu kadının cehaletle baş başa kalmasına neden olmuş, toplumda söz sahibi olmayı başarmış kadınlar ise küçük bir azınlıkta kalmıştır. Erkek kural koyucuların bu bilinçsiz uygulamaları, yalnızca kadınları değil, toplumun genelini olumsuz yönde etkilemiştir (Eyice, 1997: 427'den akt. Uçkun, 2017: 4).

Orta Çağ Avrupası'ndaki Hristiyanlık öğretileri, kadının toplumsal konumunu belirlerken çelişkili bir ikilik üzerinden hareket etmiştir. Bir tarafta, Hz. İsa'nın annesi Meryem figürü aracılığıyla kadın, kutsallık, saflık, masumiyet ve cefakârlık gibi erdemlerin somut örneği olarak kabul edilmiş; ideal kadın prototipini oluşturmuştur. Diğer yandan ise kadın şehvetin, kötülüğün ve günahın sembolü olarak görülmüştür. Bu algının temelinde, ilk günahı işleyerek eşi Âdem'i de günaha teşvik eden Havva figürü yer almaktadır; bu durum Havva'nın tüm dünyevi günahların başlangıç sebebi olarak gösterilmesine yol açmıştır. Özellikle edebi eserlerde kadınların daha çok günahı simgeleyen varlıklar olarak betimlenmesi, metin yazarlarının çoğunun din adamlarından oluşmasıyla yakından ilişkilidir. Din adamları, kadını kötülüğün timsali olarak görerek, onlardan uzak durulması yönünde mesajlar vermişlerdir (Aksan, 2017: 97).

İncil'de yer alan ve kadınların konumuna dair önemli ipuçları sunan metinler mevcuttur. Bu metinler, kadınların toplumsal toplantılarda sessiz kalmalarını ve konuşmalarına izin verilmediğini belirtmektedir. Kadınların, uysal olmaları ve öğrenmek istedikleri konuları evde kocalarına sormaları gerektiği yönünde bir öğüt yer almaktadır, zira toplantı sırasında konuşmaları ayıplanan bir eylem olarak görülmektedir. Ayrıca, kadınların sükûnet ve tam bir uysallık içinde öğrenmeleri beklentisi, onların öğretme veya erkeğe egemen olma rollerini üstlenmelerine izin verilmediği yönündeki kısıtlamaları içermektedir. Bu kısıtlamaların teolojik temeli, önce Âdem'in, sonra Havva'nın yaratılmasına ve aldatılıp suç işleyen kadını olduğu inancına dayandırılmıştır. Orta Çağ Avrupası toplumunun dini öğretileri

yaşam tarzı olarak benimsediği düşünöldüğünde, bu İncil alıntılarının kadınlar üzerinde ciddi bir baskı ve kısıtlama yarattığı gözlemlenmektedir. Kadınların uysal olması ve kocalarına bağımlı yaşaması yönündeki bu öğütler, büyük ölçüde din adamlarının dini yorumlarına dayanmaktadır (Tuncay, 2019: 3).

Orta Çağ Avrupası toplumunun bu dini öğretileri yaşam tarzı olarak benimsemesi, kadınların kamusal alanda ciddi bir kısıtlama altında kalmasına yol açmıştır. Bu kısıtlamalara rağmen, kadınların ekonomik yaşama katılımı Orta Çağ'ın sonlarına doğru, loncaların kurulmasıyla görünürlük kazanmıştır. Ancak bu loncalar, uzun ömürlü olamamış ve erkekler tarafından yapılan baskılara karşı sürdürülebilirliğini koruyamamıştır (Genç, 2011: 243-247).

Orta Çağ Avrupası'nda kız çocuklarının önemli bir kısmı, ya evlenip itaatkar bir ev kadını rolünü benimsemeyi ya da manastır eğitimi alarak rahibe olmayı tercih etmiştir. Kız çocukları, geleceklerini belirleme noktasında oldukça sınırlı bir hareket alanına sahipti. Rahibe olabilmek için masraflı bir tür çeyize ihtiyaç duyulması, bu seçeneğin dahi ekonomik bir ön koşulu olduğunu göstermektedir. Manastıra kabul edilen bir kız çocuğu, kendini geliştirerek başrahibeliğe kadar yükselebilmekteydi. Bu yükselme, kadının sosyal hayatta elde edemediği otoriteyi dini bir yapılanma içinde edinmesine olanak tanımıştır. Kızların eğitimi konusunda sınıfsal farklılıklar belirgindi; zengin burjuva kızları soylular gibi manastırlarda eğitim alabilirken, bazı aileler özel öğretmenler tutmayı tercih etmiştir (Daşçı, 2008: 74). Orta Çağ Avrupası'nda mutsuzluk, evlenmekten kaçınma veya aidiyet ihtiyacı hisseden kadınlar için tek sığınak olan kurum, yine kadın manastırlarıydı. Bununla birlikte, bu manastırlar da bir kontrol mekanizması olarak işlev görmekteydi; kadınlar burada da özgürce hareket edemiyorlardı ve belli kural ile kısıtlamalara uymak zorundaydılar. Ayrıca bu kurumlar, büyük ölçüde soylu sınıfa mensup bekâr ve dul kadınlara ev sahipliği yapmaktaydı (Çetin Ünal, 2023: 10).

Klasik Çağ ve Rönesans arasındaki Orta Çağ süresince, Avrupa'da Kilise'nin çarpıtılmış İncil yorumları nedeniyle kadın bedeni, erkek bedenine kıyasla hor görölmüştür. Bu hor görme, kadının toplumsal konumunu belirleyen baskın bir ideolojik unsur olmuştur (Taşdelen ve Koca, 2015: 206). Bu durum, Kilise'nin teolojik söylemlerinin, kadınların konumunu sadece Orta Çağ boyunca değil, aynı zamanda sonraki dönemlerde de etkileyen kalıcı bir ideolojik baskı yarattığını göstermektedir. Kadın bedeninin hor görölməsi, onların bekâret ve

annelik gibi rollerle özdeşleştirilmesini ve sosyal alandaki baskın erkek egemenliği nedeniyle kamusal güçten uzak tutulmasını meşrulaştırmıştır. Bu ideolojik kısıtlama, kadınların hukuki alanda da tam ehliyet sahibi olmasının önündeki temel engellerden biri olarak işlev görmüştür. Hristiyanlığın kurumsallaşmasıyla birlikte, kadın ve erkek arasındaki ayrımın belirginleştiği gözlemlenmektedir. Bu dönemde kadının zayıf olduğu ve erkeğe bağımlı olması gerektiği yönündeki inanışlar sıklıkla vurgulanmaya başlanmıştır. Aynı zamanda, Hristiyanlık öncesi dönemden farklı olarak, büyüye ve büyücüye olan bakış açısının da değiştiği söylenebilir (Yurtseven, 2021: 23).

Orta Çağ Avrupa'sında aile yapısını anlamak için öncelikle toplumun kadın ve erkeğe bakış açısının hiyerarşik yapısını incelemek gerekmektedir. Erkeği kadından üstün gören bu yapı, anne ve babanın aile içerisindeki tutumlarında ve çocuklarına yaklaşımlarında farklılıklar yaratmıştır. Bu dönemde kızlar için en değerli ve korunmaya değer görülen nitelik bekâret, kadınlar için ise sabırdır. Kadının, eşine, çocuklarına ve karşılaşabileceği her şeye sabretmesi gerektiği öngörülmüştür; kadınlar için belirlenen erdem kriterleri bu yöndedir. Kadınlar sapkınlık yapma eğiliminde olan varlıklar olarak görüldüğünden, sürekli gözetim altında tutulmaları gerektiği inancı yaygındı (Duby, 1991: 31). Kadına bakış açısının bu denli katı olduğu bu dönemde, aile içerisinde güç sahibi olan karakterin baba olması toplumsal bir sonuçtur. Aileden kalan miras dahi, çoğu zaman hayatta kalan erkek çocuklar arasında pay edilmiştir (Uçkun, 2017: 5).

Orta Çağ'da kadınlardan beklenen en önemli iki görev, çocuk dünyaya getirmek ve evin düzenini sağlamaktır. Genellikle kız çocukları 12 ila 18 yaşları arasında, kendilerinden yaşça büyük (30 yaşın üzerinde) erkeklerle evlendirilmiştir. Kadınların bu evliliklerde eşlerini seçme lüksü bulunmadığı gibi, aynı zamanda eşlerine boyun eğme mecburiyetinde oldukları görülmektedir (Daşcı, 2008: 24). Orta Çağ Avrupası'nda annelerin temel görevi olarak çocuk doğurmak ve onların bakımı öngörülmüştür. Ancak bu dönemde annelerin çocuk emzirme konusunda fiziki olarak yetersiz kaldığı durumlar gözlemlenmektedir. Bu nedenle, zengin ailelerin çoğu, çocukları için sütanne tutma yolunu seçmiştir. Sütanneler genellikle çocuğun yaşadığı hanede, aile ile birlikte ikamet etmişlerdir. Bunun yanı sıra, çocuğun emzirilmek üzere sütannenin yanına gönderilmesi de uygulanan yöntemler arasındadır. Sütanneler, biyolojik olarak emzirme yeteneği olan, kendi çocuğunu

sütten kesmiş ya da çocuğu küçük yaşta ölmüş kadınlardan oluşmaktaydı (Uçkun, 2017: 7).

Orta Çağ Avrupası'nda kız çocukları, doğası gereği üreme gücüne sahip ve neslin devamını sağlamakla görevli olarak tanımlanmıştır. Ancak aynı zamanda, yeni ailesine ihanet etme potansiyeli yüksek olduğu varsayıldığı için sürekli bir kuşkuyla yaklaşmıştır. Bu dönemde kız çocukları, alınıp satılabilen bir mülk olarak tanımlanmıştır (Duby, 1991: 28-29). Bu tanımdan hareketle, kız çocuklarının bir an önce evlendirilmesi gerektiği düşünülmüştür. Bu nedenle, evlilik seremonileri beşikteyken başlamakta, konuşamayacak kadar küçük kız çocuklarına *sponsalia* adı verilen nişan törenleri düzenlenmiştir. Bu törenin geçerliliği için iki ailenin rızası yeterli olmuş; konuşma yetisine erişememiş kız çocuğunun gülümsemesi dahi nişana rıza gösterdiği anlamına gelecek şekilde yorumlanmıştır. Nişanın ardından düğün törenleri de erken yaşlarda yapılmış, kız çocuğu henüz on iki yaşında iken kendini, kendisi gibi küçük bir erkek çocuğunun yatağında bulmuştur (Uçkun, 2017: 10). Parlak (2016)'a göre Kilise, evliliği başlangıçta eşlerin ölene kadar süreceği bir birliktelik olarak tanımlamıştır. Ancak ilerleyen dönemlerde, zina, delilik, iktidarsızlık veya ihanet gibi belirli koşullarda ayrılığa izin verilmiştir. Bu durum, bir yandan toplumsal olarak rencide edici olsa da diğer yandan mutsuz kadınlara ayrılma hakkı sağlamıştır. Kilise ayrıca, geçmişteki uygulamaların aksine, evlenirken kadına seçme hakkı tanıyarak yerleşik algıları değiştirme yönünde bir adım atmıştır.

Kız çocukları açısından evlilik ürkütücü bir deneyim olarak algılansa da kız çocuklarının ilerideki yaşantısını bir ölçüde sigortalayan bir çeyiz sistemi de mevcuttu. Aileler, kızlarına çeyiz olarak bir miktar para verirlerdi. Bu para, kızlar adına kocası tarafından kullanılmaktaydı; ancak olası bir boşanma durumunda paranın kıza geri verilme zorunluluğu bulunuyordu. Çeyiz sistemi ile erkeklerin keyfi boşanmalarının önüne bir miktar set çekilmiş, ancak bu sistemin erken evliliklerin yaygınlığını engellemediği tespit edilmiştir (Uçkun, 2017: 11).

Doğum, Orta Çağ insanına oldukça gizemli görünmüş; kadınlar genellikle kendi evlerinde, başka kadınların yardımıyla doğum yapmışlardır. Hamile kadınlara, ölüm cezasının doğuma kadar ertelenmesi gibi özel imtiyazlar ve koruyucu haklar tanınmıştır. Hatta, hamile karısını döven erkeğe ceza öngörülmüştür. Ne var ki, eşler tarafından dövülmenin olağan bir durum olduğu bir dönemde, hamilelik sırasında dövülmenin yasaklanması bir ayrıcalık olarak kabul

edilmiştir. Benzer şekilde, sorgulama sırasında hamile olduğu anlaşılan kadına işkence yapılmamıştır (Uçkun, 2017: 14). Akın (2010: 44)'a göre hamilelik döneminde kadınlara birtakım hukuki ayrıcalıklar tanınmasına rağmen, Kilise, ilk günahın ortaya çıkışında kadını temel sorumlu olarak görmeye devam etmiştir. Kilise öğretisine göre, Âdem'in bedeninden yaratılan Havva, insanoğlunun cennetten kovulmasının yegâne sorumlusudur. Bu nedenle, kadının doğum sırasında çektiği sancı, Tanrı'nın kadına verdiği bir ceza olarak yorumlanmıştır. Bakire Meryem dışında tüm kadınların bu acıyı çekmek zorunda olduğuna inanılmıştır.

Doğum olayının doğaüstü kabul edildiği Orta Çağ coğrafyasında, doğum yaptırma konusunda tecrübeli olan ebelere saygı duyulmuş ancak aynı zamanda bu insanlardan uzak durulmayı tercih etmişlerdir. Esrarengiz kabul edilen bu konuda tecrübe kazanan ebeler, aynı zamanda şifalı bitkilerden de yararlanmışlardır. Özellikle büyü yapımında kullanılan plesantaya sahip olduğuna inanılan ebeler ve şifacı kadınlar ürkütücü bulunmuştur. Çağın ilerisine gitmeyi başaran ve şifalı bitkilerin gizemini çözmüş bu kadınların faaliyetleri ürkütücü addedilmiş ve cadılık veya büyücülükle suçlanmışlardır (Aksan, 2013: 361).

Kadınların iş gücüne katılımının erkeklerle göre daha az olmasının tek nedeni, Kilise veya dini öğretiler değildir. Dini kurumlar konunun mikro boyutunu oluştururken, Orta Çağ Avrupası'nın makro düzeydeki feodal ekonomik düzeni de önemli bir etkidir. Feodal düzenin öngördüğü yaşam biçimi, kadınların katılımını kısıtlamıştır. Aile bireylerinin derebeyi için çalışması, üretimin toprağa bağlı olması ve bu üretimin genellikle fiziksel güç gerektirmesi, çalışma hayatında erkeği ön plana çıkarmıştır (Uçkun, 2017: 24). Kadınlar ev temizliği, yemek yapımı ve küçük çocuk bakımı gibi, erkeklerle göre daha az fiziksel güç gerektiren işlerde çalışmıştır. Bunun yanı sıra, peynir ve tereyağı yapımı, bahçe işleri ile keten ve yün eğirme gibi beceri gerektiren üretim faaliyetlerinde de aktif olarak yer almışlardır (Genç, 2016: 246).

Orta Çağ Avrupası'nın iş dünyasında kadınlar, 14. yüzyıldan itibaren kendilerini daha fazla göstermeye başlamışlardır. Bu dönemden sonra kadınlar, kendi başlarına ticaret yapabilmiş, kredi ve nakit akışlarıyla daha özgürce ilgilenecek kamusal alanda varlıkları hissedilir hale gelmişlerdir. Bu tür bir esneklik Fransa, Almanya ve İngiltere gibi bölgelerde geçerli olmuş; örneğin Paris'te

kadınlar duvar ustalığı dâhil olmak üzere birçok zanaat ile uğraşmışlardır (Afşar ve Ögrekçi, 2015: 72–75).

Manastırların yanı sıra, aristokrat ve kraliyet ailelerine mensup kız çocukları ve kadınlar eğitim alma fırsatı bulmuşlardır. Örneğin, Ostrogot Kralı'nın kızı Amalasunta'nın hem Yunanca hem de Latince bildiği, edebiyat okuyabildiği ve diplomatlık yeteneklerine sahip olduğu görülmektedir. Ancak aristokrasiye mensup tüm kadınların bu düzeyde bir eğitim aldığı söylenemez. Aristokrat kız çocukları edebiyat ve sanat alanında eğitim almış; bazıları ise genç yaşta manastır hayatını seçmiştir (Uçkun, 2017: 52). Bu durum, Orta Çağ'da kadınların eğitime erişiminin tamamen sosyal statü ve sınıfsal ayrıcalıklar tarafından belirlendiğini göstermektedir. Üst sınıftan kadınların aldığı kapsamlı eğitim (dil, diplomasi, sanat), onların siyasi ve idari roller üstlenmesine olanak tanımıştır. Bu istisnai durum, teolojik ve hukuki kısıtlamaların, soyluluk ve zenginlik gibi faktörler aracılığıyla azınlık bir grup için aşılabildiğini ortaya koymaktadır. Bu da bilgi ve gücün, ataerkil yapının en üst katmanlarında dahi sınıfsal olarak farklılaştığına işaret eder.

Orta Çağ kadınlarının kamusal alandaki kimlikleri, hiçbir zaman anne ve eş rollerinin önüne geçememişlerdir. Kilise Babası Augustinus'a göre, kadın aile düzeninde kocanın bir aracı ve anne olarak da Tanrı'nın yaratıcılığının aracı olarak tasvir edilmiştir. Kadın bu nedenle kutsanmakta ancak aynı zamanda lanetlenmektedir. Augustinus'un tasvir ettiği Tanrı devletinin bir üyesi olarak çocuklara bakması ve kocasına hizmet etmesi açısından kutsal kabul edilirken; yeryüzü devletinde kadının seks ve şehvet aracı görevi görmesi lanetlenmesi için yeterli sayılmıştır (Akyol, 1996: 14).

Orta Çağ insanı için kadın ve bilim kavramları bir araya geldiğinde, genellikle şeytani çağrışımlar uyandırmış; kadının bilimle uğraşması birçok kötülüğün kaynağı olarak görülmüştür. Dini bir hayat seçmeyen kız çocukları sınırlı eğitimlerini evlerinde, bazen sütanneleri bazen de kilise rahibi eşliğinde almışlardır. Eğitim alan çocukların kesin sayısı bilinmemekle birlikte, 13. yüzyıldan sonra artış olduğu tahmin edilmektedir. Bu noktada bölgesel eşitsizlikler dikkat çeker; örneğin 15. yüzyılın sonlarında İngiltere'de kadınların tamamına yakını okuma yazma bilmemektedir (Genç, 2016: 250-251).

Orta Çağ'da kadınlara uygulanan eğitim formu, yalnızca sosyal ve ahlaki sınırlar çizmeyi hedeflemiş; bu durum bağınaz bir toplum yapısının ortaya

ıkmasına katkıda bulunmuştur. Bu dönem boyunca, genç kadının her şeyi kocasından öğrenmesi gerektiğini öğütleyen risalelere sıkça rastlanmaktadır. Kocanın öğreticilik rolü üstlenmesinin temel amacı ise, yalnızca karısı üzerinde denetim kurmaktır. Orta Çağ erkeğinin düşünce yapısına göre, kadın sürekli yanlış yapmaya meyilli bir yapıdadır ve kocası tarafından baskıcı bir ilgiyle kuşatılmalı ve eğitilmelidir. Kocanın denetimi olmaksızın, kadının gösteriş arzusuyla yaptığı harcamaların aile ekonomisini çökerteceğı, hatta kadını fahişeliğın eşğine getireceğı düşüncesi yaygındır (Duby ve Perrot, 1992: 119-120).

1.1.12.1 Cadılar ve Engizisyon Mahkemeleri

Cadı, kendi koşullarıyla güce sahip olan tek kadın arketipi olarak tanımlanır; sahip olduğı içkin güçleri iyiye veya kötüye kullanabileceğı düşünölen ve başka biri tarafından tanımlanmaya ihtiyaç duymayan bir kişiliktir. Kız kardeş, anne veya eş gibi diğier kadın kimlikleri, anlamlarını diğier kişilerle olan ilişkilere veya bir otoriteye eklemelenmeye bağılı olarak kazanırken, cadı tümüyle kendi benliğıyle var olabilen bir kadındır. Bu arketipin tarih boyunca algılanış biçimi değıışmiş; özellikle Hristiyanlık öncesi ve erken tarihsel toplumsal yapılarda bir dönem kabul görürken, zamanla eylemleri zararlı kabul edilmeye başlanmış, cadı kimliğı kriminalize olmuş ve bir suçluya dönüşmüştür (Özal, 2021: 6).

Cadı kavramı, Türk Dil Kurumunda (TDK, 2022) Geceleri dolaşarak insanlara kötölük ettiğine inanılan hortlak ve kötölük yaparak başkalarına zarar veren kadın gibi olumsuz manalar taşımaktadır. Sözlükteki üç tanımdan ilk ikisi olumsuz anlam içerirken, günlük hayatta da daha çok bu olumsuz anlamları bilinmektedir. Cadı sözcüğü, Anadolu kültüründe dahi cazi veya cazi kari gibi farklı ağızlarda yer almakta ve olumsuz olana vurgu yapmaktadır (Şentürk ve Mısırlı, 2023: 9).

Cadı imgesi, başlangıçta mitolojik bir kurgu ve hayal ürünü bir figür olarak ortaya çıkmış, ancak zaman içinde bu imge gerçek kadınlarla özdeşleştirilmiştir. Bu özdeşleştirme, korkunun somut bir düşman yaratmasına ve kadınlara yönelik cadı avlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Avrupalı erkekler ve ruhban sınıfına ait din adamları, kendi yarattıkları bu hayale inanarak, cadıların varlığını kanıtlamaya ve onları düşmana dönüştürüp yok etmeye çalışmışlardır. Silvia Bovenschen'e göre, bu süreçteki en kötü durum, kendi yarattıkları cadıdan korkarak, yaşıyan gerçek kadınları yakıp öldürmüş olmalarıdır. Kadınların yakalanmasına, işkence

görmesine ve öldürülmesine neden olan cadı avcıları, kendilerinin iyilik yaptıkları ve masum insanları korudukları inancını taşımışlardır (Aksan, 2013: 358).

Feodal toplumun çözüldüğü ve aile yapısı, çalışma ilişkileri ve demografi dâhil olmak üzere toplumsal sınırların yeniden çizildiği bir çağda, Kilise'nin Hristiyanlık temelli kadına bakışı büyük bir rol oynamıştır. Kadını, insanlığın cennetten düşmesinin nedeni olarak gören bu anlatı, kadınların bu değişimler içinde toplumun en saldırılabilir ögesi haline getirilmesine yol açmıştır. Kadının evdeki konumu önemini yitirmiş, evlenme koşullarının zorlaşmasıyla fahişelik artmış, kürtaj ve çocuk öldürme gibi (en büyük cadı suçları sayılan) eylemler çoğalmıştır. Kilise, her şeyi Tanrı ve Şeytan'a ait olarak kuran bir anlatıyı benimseyerek bu süreçte büyük bir desteği de arkasına almıştır (Demirkent, 2017: 214).

Cadı kavramına dair en eski bilgiler, 9. ve 10. yüzyıllara ait Eski Yüksek Almanca kaynaklarda bulunmaktadır. Bu metinlerde cadı, insanlara kötülük yapan, muskalar yazan ve fal bakan bir "masal figürü" olarak yer almıştır. Ancak, geleneksel cadının olumsuz özellikleri, ilerleyen yüzyıllarda destan, masal ve efsanelerde anlatılan düşsel bir figür olmaktan çıkıp, yaşayan, canlı bir varlığa dönüşmüştür (Akın 2006: 14'den akt. Altınay, Dağdeviren, 2022: 52). Cadı figürünün tarihi ise kayıtlara geçen ilk örnek olan M.Ö. 10. yüzyılda yaşamış Endora'ya kadar uzanır. Endora'nın cadılığı veya kahinliği, döneminin İsrail Kralı'nın savaşta öleceğini haber vermesiyle açığa çıkarılmıştır.

Erken Orta Çağ'da, şeytanın büyü ve cadılıkla doğrudan ilişkilendirildiği yerleşik bir anlayış henüz oluşmamıştır. Bu nedenle insanlar genel olarak büyü ve büyücülüğe inanmamaya teşvik edilmiştir. Kilise ve seküler yetkililer, cadıların güçlerine dair batıl inançları engellemek için aktif çaba göstermiştir. Örneğin, Aziz Bonifatius (672-754), cadılara inanmanın Hristiyanlığa aykırı olduğunu savunmuş; Charlemagne (742-814) ise, yakarak idam etme eyleminin pagan geleneği olması sebebiyle, cadılıkla suçlananları yakanlara idam cezası getirmiştir. Bu dönemde Kilise yetkilileri, ilkel batıl inançları ve açıklanamayan olguları düşman güçlere atfetme eğilimini bastırmak için büyük çaba harcamıştır (Ölmez, 2023: 128).

13. yüzyıla kadar Roma hukuku temelli cadı yargılamaları, çok ağır usullerle yapılmaktaydı. Sanıkların beraat edebilmesi için ya sıcak demiri taşıması ya kolunu sıcak suya sokup çıkarması ya da soğuk suya atılıp dibe batması beklenmekteydi. Bu testlerin sonucunda, sanık suçsuzsa Tanrı'nın mucizevi bir şekilde uzuvlarını iyileştireceğine inanılırdı. Ancak bu iyileşmelerin mümkün

olmaması, işkenceleri artırmıştır. 1215 yılında Dördüncü Lateran Konseyi, rahiplerin yargılamalara ve işkencelere karışmasını yasaklamış; 13. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'nın dini ve laik mahkemeleri, yüzyıllardır süren bu bağnaz yargılama sistemini terk etmiştir (Levack, 2006: 76-77).

Erken Orta Çağ Kilisesi için "cadılık", genellikle cahil halkın bir yanılsaması olarak görülmekteydi. Ancak, 12. ve 15. yüzyıllar arasında Kilise'nin tutumunda belirgin bir değişim yaşanmıştır. Arap kültürüyle temas sonucu astroloji ve simya gibi alanlara ilgi artmış, "doğal büyü" olarak adlandırılan pratikler artık küçümsenemez hale gelmiştir. Nitekim 15. yüzyıldan itibaren cadılığa ilişkin yeni bir model ortaya çıkmış; Hristiyan teologlar konuya büyük ilgi göstermeye başlamıştır. Artık cadılar, kendi başlarına büyü uygulayan bireyler değil, güçlerini Şeytan'la yaptıkları sözleşmeden alan, sapkın ve satanik bir tarikatın mensupları olarak kabul edilmişlerdir (Berktaş, 2018: 58).

Klasik cadı prototipinin merkezinde, cadıların doğaüstü yetenekler elde etmek için Şeytan'la sözleşme yaptıkları inancı yer alır. Bu sözleşme kavramı, basit büyücülük yapanları bile İsa'yı kötüleyen ve Şeytan'a tapan tehlikeli heretiklere dönüştürmek için kullanılmıştır. Orta Çağ skolastikleri, Aristotelesçi dünya görüşleri nedeniyle, her türlü büyücülük eyleminin Şeytan tarafından yönlendirildiğine inanmışlardır (Martin, 2009: 29).

Bu bakış açısına göre, "beyaz" veya iyi niyetli büyü diye bir şey olamazdı; herhangi bir büyü işiyle uğraşan herkesin Şeytan'la iş birliği yaptığı varsayılırdı. Cadı figürü, hayvanlarla (veya hayvan bedenindeki şeytan ruhuyla) doğrudan ilişki kurduğu inancıyla pekiştirilmiştir. Cadıların, genellikle kedilerden yardımcı ruh seçtikleri, bu ruhları emzirmekle suçlandıkları ve sorgularda bu amaçla kullanılan "cadı biberonu" arandığı bilinmektedir (Martin, 2009: 38-39). Kadın, kedi ve Şeytan'ın bu şekilde karıştırılması, Orta Çağ'ın tüm yönlerini karakterize eden fantastik bir simge yaratmıştır (Coşkun, 2019: 43).

Cadılık ve heretikliğin (sapkınlık) birbiriyle ilişkilendirildiği ilk canlı örnek, 1324 yılında İrlanda'da kayıtlara geçen Lady Alice Kyteler davasıdır. Lady Alice'in suçlandığı sapkınlık, Şeytan'a ibadet etmektir. Bu dava, bu iddiayı taşıyan ilk hukuki olaydır. Lady Alice, nüfuzlu kişilerin araya girmesiyle İngiltere'ye kaçarak gıyaben cezalandırılmış; mallarına el konulup aforoz edilerek canını kurtarmıştır. Ancak hizmetçisi, kazığa bağlanarak yakılan ilk heretik ve cadı olmuştur (Martin, 2009: 44).

Cadı Avı hadiselerine öncelikle, insanların yaşamını tehlikeye atan, kıtlık oluşturmaya neden olan ve hava olaylarını etkileyebilen "schwarze Magie" (siyah büyü) sahibi cadıların yargılanmasıyla başlanılmıştır. Ancak sonraki aşamalarda, insanları tedavi edebilmek veya onlara yardımcı olmak isteyen "weise Magie" (beyaz büyü) yapabilen bilge kadınlar da cadılık ithamıyla suçlanmıştır. Genç (2011:271) İngilizce "witch" kelimesinin aslında "akıllı kadın" anlamına geldiğini ve şifacı kadınların Avrupa halkı arasında bitkisel tedavilerde usta olan ilk doktorlar olduğunu belirtir. Bununla birlikte, cadılık suçlamasıyla yargılanan insanların sayısı, belirli bir nedene dayandırılarak sürekli artırılmış ve her suçlu görülen kişiye belirli bir suç isnat edilmiştir (İstek, 2019: 629).

Cadı düşmanlığının yayılmasında bir diğer boyut, cadı avcılığının giderek kolektif bir bilinç haline gelmesi ve Engizisyon kalıplarının siyasal ve dinsel otoritenin ötesinde halk inanışlarına ve folklora yansımalarıdır. Ginzbourg (2007: 317), cadılık davalarındaki kanıtların dinsel garipliklerle köylü boş inançlarının bir karışımı olduğunu vurgular. Buna örnek olarak, 15. yüzyılın ilk yarısında bir rahibin oluşturduğu listede, halktan kadınların geceleri Pagan tanrıçası Diana ve diğer kadınlarla birlikte büyük uçuşlar kat ettiğini anlatmaları gösterilebilir (Karaküçük, 2010: 47).

Kilise'nin cadılarla mücadelesinin başlangıcındaki en önemli eser, Canon Episkopi'dir. İlk olarak M.S. 4. yüzyılda oluşturulan bu metin, gece saatlerinde iblislerle gezdiklerini söyleyen kadınları konu almaktadır. 11. yüzyılda üzerinden tekrar geçilen eser, cadıların eylemlerinin illüzyonlar ve rüyalar olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle, büyü'nün varlığına inanmanın Pagan inancı olduğunu ve sapkınlık olarak nitelendirildiğini belirtir. Eseri önemli kılan, gece uçuşlarının ilk kanıtı olması ve cadının modern imajının çoğunu tanımlayan ilk belge olmasıdır (Halsted, 2020: 361-385'den akt. Ergenççeği, 2023: 23). Bir diğer eser ise İspanyol Engizisyonu sırasında, 1489 yılında, iki Dominiken keşiş Papa'nın emriyle Malleus Maleficarum (Cadı Çekici) adlı bir kitap yazmışlardır. Bu eser, büyücülüğün sadece kadınlara ait bir sapkınlık/suç olduğunu ilan ederek, kadınların (erkeklere kıyasla) daha kötü ve melankoliye yatkın oldukları gibi iddialar öne sürmüştür. Cadılık belirtileri olarak sol omuzda şeytan işareti, bir hayvan resmi ve uzun kıvrık saçlar gösterilmiştir. Kadınların kafasına indirilmek üzere hazırlanan bu "çekik", kısa sürede cadı avcılarının el kitabı haline gelmiştir. Kitapta "çok kadının olduğu yerde çok cadı olur" gibi ifadeler yer almış; Protestanlığın kurucusu Luther'in "Cadılar

şeytanın metresleridir” şeklindeki sözü de bu “misojinist” bakışı desteklemiştir (Akın, 2010: 100). Kitapta hem kadın hem de erkeğin cadı olabileceği belirtilse de metin her fırsatta eril olana öncelik tanıyan ve dişili erilin içinde sayan başka bir deyişle eril olanı evrensel bir ölçüt olarak kabul ederken dişil olanı bu ölçüt üzerinden ikincilleştiren cinsiyetçi bir dil kullanmıştır. Örneğin, evrensel dil kabul edilen İngilizcede insan anlamına gelen "Man" kelimesi buna örnektir. Eser içindeki zamirlerde ve isimlerde kullanılan dişil çekimler ve ekler, Kilise'nin bu savaşı ağırlıklı olarak kime karşı verdiğinin açık bir kanıtı olmuştur (İstek, 2019: 634). Malleus Maleficarum'da kadınların cadılığa yatkınlığı doğrudan cinsel şehvetle açıklanır: “Tüm cadılık işleri, kadınların büyük doyumsuz cinsel şehvetlerinden doğmaktadır.” Metin, “Hiç doymayan üç şey, ‘yeter’ demeyen dört şey vardır; bu da rahmin ağzıdır” gibi ifadeler kullanarak, kadınların şehvetlerini gidermek uğruna şeytanlarla bile birleşebileceğini öne sürer. Bu nedenle yazarlar, büyücülerin sapkınlığı yerine “cadıların sapkınlığı” demenin daha doğru olacağını belirtirler (Kramer ve Sprenger, 2018: 122).

Malleus Maleficarum, "dünya tarihinin en uğursuz kitabı" olarak adlandırılmasına rağmen, 15. yüzyıl ve sonrasında Hristiyan inanç geleneğinin vazgeçilmez bir rehberi haline gelmiştir. Kitabın yayınlanmasının ardından cadı düşmanlığı Avrupa'da hızla yayılmış, bu süreçte Fransa öncülük etmiştir. Fransa, ilk cadı avlarına sahne olması nedeniyle, günümüz tarihçilerince tüm Avrupa'daki cadı avı sürecini başlatan ülke olarak kabul edilir. Özellikle Güney ve Güneybatı Fransa'da yoğunlaşan avlarda, 1570'li yıllarda yüz bine yakın cadının yakıldığı kayıtlara geçmiştir (Akın, 2001: 266). Bu dönemin sembolik bir örneği olan Jan Dark, 1412'de Fransa'nın askeri yenilgisinin suçlusu ilan edilerek yakılmıştır. Jan Dark'ın suçlanmasının ardındaki gerçek nedenler arasında erkek giysileri giymesi, partner olarak erkekleri reddetmesi ve büyücülük yaptığı iddiası bulunmaktadır. Jan Dark'ın suçsuzluğu Katolik Kilisesi'nce daha sonra kabul edilmiş ve 1909'da itibarı iade edilmiştir (Karaküçük, 2010: 47).

İsviçre, kurban sayısının nüfusa oranlanarak yapılan değerlendirmelerde, Avrupa'da en yoğun cadı avının yaşandığı ülke olarak tespit edilmiştir. İsviçre topraklarında Kalvenci hukuk sistemi uygulandığından, en sıradan suçlarda bile ağır hükümler yer almış; büyücülük suçuna olan hassasiyet ise 16. yüzyılda yaşanan veba salgını ile daha da artmıştır. Almanya ise, Batı ülkeleri arasında cadı avının

geç başlamasına rağmen, çok yoğun yaşandığı bir ülke olarak belirlenmiştir (Şahin, t.y.: 7-8).

Cadılıkla ilgili literatüre, 1631 yılında cadı avı karşıtı bir eser olan *Cautio Criminalis* eklenmiştir. 1627'den itibaren hüküm giyen cadıların günah çıkarma görevini üstlenen Rahip Friedrich von Spee, bu süreçteki deneyimlerini paylaştığı kitap nedeniyle tarikatından atılmıştır. Spee, ihbar edilen, haksız yere soruşturulan, işkence gören ve suçlama nedenini bile bilmeyen bu çaresiz insanların yaşadığı acılara sessiz kalamamış ve büyük bir cesaret örneği sergilemiştir (Akın, 2010: 322-324).

16. yüzyıla gelindiğinde, büyüye karşı saldırı yaygınlaşmış ve bu saldırının esas hedefi kadınlar olmuştur. Kadınlar; hayvanları damgalamaları, komşuları iyileştirmeleri, kayıp eşyaları bulmaya yardım etmeleri, muska ya da aşk iksirleri vermeleri ve geleceği öngörmelerine yardımcı olmaları gibi nedenlerle hedef alınmıştır. Cadı avı, çok çeşitli kadın pratiklerini hedef almış olsa da kadınlar öncelikle bu büyücülük, efsunculuk, şifacılık ve kahinlik gibi geleneksel özellikleri yüzünden zulme uğramışlardır (Federici, 2017: 249). Hekimlerin bulunmadığı köylerde bitkilerin gizemine vâkıf olan, doğum yaptıran ve hastaları tedavi edebilen bu kadınlara uzun süre saygı duyulmuş, ancak aynı zamanda onlardan uzak durulmaya çalışılmıştır. Özellikle ebelerin, büyü yapımında kullanıldığına inanılan plasentaya sahip olabilmeleri, onların hedef haline gelmelerine neden olmuştur. Plasentanın gençleştirici etkisine inanılması bu duruma katkıda bulunmuştur. Bu şifacı kadınların ne zaman cadıya dönüştüğü kesin olarak bilinmemekle birlikte, erkeklerdeki korkunun hedefi haline gelmeleri gizemli bir süreç olarak kalmıştır.

Soldan ve Heppe (1999)'ye göre Cadı Avı, ulusal bir oluşumdan ziyade, Hristiyanlığın hâkim olduğu, özellikle de Roma-Katolik Kilisesi'nin egemen olduğu bölgelerde ortaya çıkmış ve tek bir millet veya sınırla kısıtlanmamıştır. Bu görüş, Afrika'daki Hristiyan topluluklarda (Kiptiler, Habeşler), Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hristiyanlarda (Maruniler, Ermeniler) ve Yunan-Ortodoks Kilisesi'nin hâkim olduğu bölgelerde cadı avcılığı yapıldığına dair bilgiye rastlanmamasıyla desteklenmektedir. Haydar Akın da Osmanlı İmparatorluğu sınırları içinde bir cadı avına dair hiçbir belge veya bilginin bulunmadığına işaret etmektedir (Aksan, 2013: 359).

Tarih boyunca haksızlıklara uğrayan kadınlar için, Orta Çağ'da cadı suçlamasıyla infaz edilmeleri en son ve en büyük itibarsızlık noktası olarak

görülmektedir. Kadınların büyücülük ekseninde yakılarak cezalandırılması ve bu durumun bir avlanma boyutu kazanarak çağın korku kültürünü oluşturması, özellikle 1400 ile 1700 yılları aralığında gerçekleşmiştir. Bu nedenle, kadınların değeri üzerine yapılan araştırmalarda, Orta Çağ'ın bu dönemi sıklıkla cadı avı çağı olarak ele alınmıştır (Coşkun, 2019: 40).

Cadı Avı Çağı'nda araştırma yapanların yüzleşmesi gereken temel mesele, cadı figürünün "kadın" cinsiyetine atfedilmesidir. Kadınların Şeytan'la iş birliği içine girdikleri ve hatta keçi, maymun ve domuz gibi hayvan kılığına girmiş şeytanlarla cinsel ilişkiye girdikleri öne sürülmüştür. Erken dönem Hristiyanlığının kadın düşmanlığı (misojini) üzerine inşa edilen bu temel, cadı olarak nitelendirilen kadının Şeytan'a uymaya daha yatkın olduğu gerekçesiyle yüzyıllar boyu işkence edilmesine yol açmıştır (Şahin, t.y.: 9). Cadı Avı Çağı boyunca, kayıtlarda az da olsa erkeklerin de isimleri geçse ve yargılansa da kadınlar bu dağılımın çok büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Cadılığın tarihsel olarak kadınlıkla ilişkilendirilmesi, bu suçlamaların büyük ölçüde kadınlar üzerinden yürütülmesine neden olmuştur. Erkeklerin cadı olabileceği fikri, dönemin inanç sistemleri içinde kabul görmemiş; erkekler ancak cadı olarak damgalanan kadınlarla ilişkileri üzerinden suçlanmıştır. Bu durum, cadılık davalarında yargılanan erkeklerin çoğunlukla kadınlarla kurdukları yakın bağlar nedeniyle gündeme gelmelerinde açıkça görülmektedir (Coşkun, 2019: 45). Cadılıkla suçlanan kadınların çoğunlukla yaşlı ve yoksul olması, o dönemde değişen kapitalist ilişkilere karşı yıkılmakta olan komünal düzene direnen kesimi işaret etmektedir. Geleneksel olarak bilge kadın olarak tanınan yaşlı kadın figürü, bu yeni düzende kısırlığın ve hayata düşmanlığın simgesi haline gelmiştir (Federici, 2017: 274).

Orta Çağ'a gelindiğinde, kadın figürü artık tanrıçalık üzerinden değerlendirilmese de ilgi çekici ve gizemli bir varlık olarak görülmeye devam etmiştir. Kadın bedeni, üretim kapasitesi ve yaratılıştan gelen özellikleri nedeniyle her zaman gereğinden fazla anlam yüklenmeye açık bulunmuştur. Varoluşçu feminist akımın öncüsü Simon de Beauvoir, kadının "Öteki" kimliği üzerinden maruz kaldığı baskıcı tutuma yönelik düşünceler sunmuştur. Beauvoir, kadının hamilelik gibi bedeniyle kurduğu bir bağ üzerinden kendine dair güçlü bir ilişki geliştirmesine karşın, erkeğin bu tür bir duruma çok uzak olduğunu savunmaktadır (Coşkun, 2019: 43).

İspanya'ya Engizisyon'un gelişi (1478), Cadı Avlarından bağımsız olarak, esasen 14. yüzyılın sonlarında Yahudilere uygulanan zulüm ve sonrasında Hristiyanlığa zorlanan yeni kitlenin (Konvertoların) tehlike yaratabileceği düşüncesine dayanır. İspanya'da engizisyonlar, dini çeşitliliğe karşı mücadele unsuru olarak kullanılmış ve ülkenin Yahudi ve Müslümanlardan arındırılması gibi amaçları öne sürerek başarılı olmuştur (Kamen'den akt. Demirkent, 2017: 212-213).

Katolik Kilisesi mahkemeleri olarak bilinen Engizisyon, insanlık tarihinin en karanlık dönemlerinden birinin sorumlusu olarak görülmektedir. Bu kurum, akıldışı temellere dayanan soruşturma yöntemleriyle ve din/devlet ilkeleri adına milyonlarca kişiye kıyım uygulamıştır. Kısmen açılan arşiv kayıtları, Orta Çağ ve sonraki Engizisyon dönemlerinde yaklaşık bir milyon kadının cadılık suçlamasıyla öldürüldüğünü doğrulamaktadır. Engizisyonun Dominiken rahipleri, özellikle bilgi sahibi, farklı ve dişil özellikleri taşıyan kadınları hedef almış; bu kadınların savunulamaz bir suç işlediğine karar vererek onları sistematik olarak yok etmiştir (Karaküçük, 2010: 46).

"Bezdirici, baskıcı soruşturma ve sorgulama" anlamına gelen Engizisyon (Fransa, İngiltere ve Almanya'da "inquisition" olarak adlandırılır), 13. yüzyıldan itibaren kurulmuştur. Kuruluş amacı, Güneybatı Avrupa'da görülmeye başlanan ve Hristiyanlıktan dönenleri, Kiliseye başkaldıran kişi veya grupları, kısmen de Yahudi grupları veya Konvertoları (Hristiyanlaşmış Yahudiler) ortadan kaldırmaktır (Demirci, 1995: 238). Kilisenin ve devletin varlığını tehlikeye sokan boyutlara ulaşmaya başlayan heretik akımlar karşısında, Kilise aforoz uygulamasına girişirken, Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu da bu akımları resmen kovuşturmaya başlamıştır (Ercan, 1997: 97).

Hristiyan Roma, Pagan/Kadın/Tanrıça kültünü ortadan kaldırmak için yüzyıllara yayılan bir savaş başlatmıştır. Köylerde Çok Tanrıcılık inancı devam ederken, kentlerde hızla Tek Tanrılı inanca geçilmiş; Pagan Evleri olarak inşa edilen tapınaklar kiliselere dönüştürülmüştür. Bu süreçte, rahibeler "tapınak fahişesi" olarak anılmaya başlanmıştır. Tanrı Gelini Sybil'ların ise tanrısal ve insansı aşk arasında lanetlenip dağlara sürülmesi bu döneme ait hikayelerdir. Katolik Kilisesi'nin kadın ve cinsellik düşmanı bekâr rahiplerinden oluşan Engizisyon, ilk hedeflerinden biri olarak "cadı"ları seçmiştir. 4. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar geçen süreçte, çingene, rahibe, şifacı, ebe, dul veya yaşlı binlerce

kadın öldürülmüştür. Bu kıyımında, cadı ilan edilen kadınların eşleri ya da sevgilileri olan erkekler de onlarla birlikte yargılanıp yakılmıştır (Akın, 2010: 70).

Kutsallık atfedilen Engizisyon Mahkemelerinin akılla izah edilemeyecek yargılama usulleri ve insafsız hükümleri bulunmaktaydı. Bu dönemlerde (Orta Çağ, İspanyol ve Roma Engizisyonları) yaklaşık bir milyon kadının cadılık suçlamasıyla çeşitli yöntemlerle öldürüldüğü tahmin edilmektedir. Engizisyon Mahkemeleri, toplumda ön planda olan, farklı işlerle uğraşan ve bilgili kadınlara cadılık suçlamasında bulunmuş ve bu kadınlara kendilerini savunma fırsatı vermemiştir. Buradan hareketle, araştıran, öğrenen ve sıra dışı işlerle uğraşan kadınların Kilise'nin dogmatik düşünce sistemi tarafından tehlikeli görüldüğü anlaşılmaktadır (Uçkun, 2017: 26).

Katolik Kilisesi'nin cadılık meselesine yönelik şüpheci ve küçümseyici yaklaşımı, 1316-1334 yılları arasında papalık yapan Papa XXII. John döneminde değişmiştir. Papa John, büyücülüğün gerçek ve etkili olduğuna inanarak, göreve gelir gelmez sarayındaki bazı isimleri büyücülükle itham etmiş ve büyücülerin cezalandırılması konusunda kararlılık göstermiştir. Papa'nın bu suçlamaları muhaliflerini bastırmak için siyasi bir araç olarak kullandığı yönünde görüşler bulunmaktadır. Gerekçesi siyasi olsun ya da olmasın, Papa XXII. John'un bu tutumu kendinden sonra da devam etmiş; 1326'da yayımladığı ve cadılıkla uğraşan Hristiyanların aforoz edileceğini belirten Super Illius Specula adlı ferman, Orta Çağ boyunca cadılık ve büyücülükle mücadelenin temelini oluşturmuştur (Yiğit, 2022: 446).

Engizisyon emriyle ilk kadın yakılma eylemi 1180 yılında Toulouse'da gerçekleşmiştir. Öldürülen kadın sayısının binlerle ifade edildiği bu dönemde, Katolik Kilisesi'nin kadınlara yönelik bu gaddarca tutumu, kadınların hâkim güç olması korkusundan kaynaklanmaktadır. O dönemde Kilise'ye karşı gelen heretik toplulukların kadın-erkek eşitliğini savunması ve kadınların lider olmasına izin vermesi, Hristiyan muhafazakârlığının köklerine bir saldırı olarak görülmüş ve Katolik Kilisesi'nde paniğe yol açmıştır. 18. yüzyıla kadar Kilise, egemen gücü korumak için sürekli kadınlarla uğraşmış, cadılık konusunu derinleştirmiş ve gerektiğinde iftira atarak cadılık davalarını güncel tutarak ataerkil dinerkini korumuştur (Martin, 2009: 9).

Kilise tarafından kurulan Engizisyon mahkemeleri, kurulduğu dönemden itibaren sapkın inanışta olanlara ve cadılara karşı bir savaş başlatmıştır. Bu savaşın

kutsiyetini sağlamak için hem Kutsal kitaplardan hem de azizlerin vaazlarından alıntılarla vicdanlar rahatlatılmaya çalışılmıştır. Ancak masum insanların yargılanması ve uygulanan işkenceler, durumun iddia edildiği gibi olmadığını göstermektedir. Engizisyon mahkemelerinde açılan davalar, genellikle bir şikâyet veya ihbar üzerine başlamış; şahitlerin ve yalan yere yemin edenlerin tanıklıklarıyla belgelenmeye çalışılmıştır. Şahitlerin isimlerinin saklı tutulacağı sözü verilmiş; suçlu görülenler ise işkenceye tabi tutularak itiraf etmeye zorlanmış ya da eldeki delillerle suçlu bulunarak diri diri yakılmıştır (Akın, 2015: 649).

Bu tür mahkeme üyelerinin aynı bölgeden ve birbirlerini tanıyan kişilerden oluşması dikkat çekicidir. Bu durum, hedef alınan kadınların önceden tanınıyor ve gözlemleniyor olduğunu düşündürmektedir. Yargılamalar, hiçbir gerçekliğe uymayan verilerle yürütülmüştür (Aksan, 2013: 361). Cadı avlarının zirveye ulaşmasının bir nedeni de halkta oluşan örgütlülüktür. Herkesin bu furyaya kapıldığı söylenemez; hatta Kilise'yi eleştirerek cadılık suçlamalarının saçmalık olduğunu savunan rahiplerin dahi olduğu bilinmektedir. Ancak eleştirel konuşmaların yüksek sesle yapılması riskli bir eylemdir. Örneğin, Rönesans döneminde Johan Weyer'in cadılık inancını kınayan konuşması büyük tepki çekmiş ve Weyer'in kendisinin cadı olarak suçlanmasına neden olmuştur (Coşkun, 2019: 44).

Cadı davalarında, yalnızca toplumda sivrilmiş kadınlar değil, aynı zamanda toplumsal konumu ve saygınlığı nedeniyle cadılıkla ilişkilendirilmesi beklenmeyen kişilerin de yer aldığı bilinmektedir. Bu durumlar, çoğunlukla iftira veya yanlış anlaşılmanın telafi edilemediği durumlarda yaşanmıştır. Örneğin, 1602 yılında başsorguç rahibi Hans Georg Hallmayer'in cadılık itirafı sonrasında yakıldığı kayıtlara geçmiştir (Berktaş, 2012: 223).

Mahkemeye getirilen zanlıların, yargılama sürecinden önce karanlık zindanlarda hapsedilmesi ve ışık ve sese yabancılaşana dek tutulmaları planlı bir yıldırma eylemidir. Engizisyon mahkemelerinde, kişilerin öncelikle psikolojik ve fiziksel dayanıklılıklarının ölçüldüğü çeşitli işkence yöntemleri uygulanmaktaydı (Coşkun, 2019: 60).

Akın (2015: 218) Engizisyon'u "rafine ve acımasız bir kıyım merkezi" olarak nitelendirmiştir. İşkencenin yasal sisteme entegre edilmesi, Avrupa'daki Cadı Avlarına temel hazırlayan kilit bir faktördür. Bu entegrasyonun üç ana sonucu bulunmaktadır: İlk olarak, işkence cadılık kavramının formülasyonunu ve

yayılmasını kolaylaştırmıştır. Malleus Maleficarum gibi risalelerle yayılan fikirlerin etkileri, öncelikle engizisyoncuların işkence kullandığı mahkemelerde görülmüştür. Örneğin, Şeytana tapma gibi eylemler hakkındaki itiraflar, işkenceyle elde edilene kadar elit kesimde yaygın bir inanca dönüşmemiştir. İkinci olarak, işkence kullanımıyla birlikte cadıların mahkûmiyet oranları yükselmiştir. Son olarak, işkenceyle suç ortaklarının isimlerinin alınması, cadılığı bir komplo teorisine dönüştürmüş ve bu da Cadı Avlarını kitlesel olarak mümkün kılmıştır (Levack, 1987: 77).

13. yüzyıla kadar Roma hukuku temelli cadı yargılamaları, çok ağır usullerle yapılmaktaydı. Sanıkların beraat edebilmesi için ya sıcak demiri taşıması ya kolunu sıcak suya sokup çıkarması ya da soğuk suya atılıp dibe batması beklenmekteydi. Bu testlerin sonucunda, sanık suçsuzsa Tanrı'nın mucizevi bir şekilde uzuvlarını iyileştireceğine inanılırdı. Ancak bu iyileşmelerin mümkün olmaması, işkenceleri artırmıştır. 1215 yılında Dördüncü Lateran Konseyi, rahiplerin yargılamalara ve işkencelere karışmasını yasaklamış; 13. yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'nın dini ve laik mahkemeleri, yüzyıllardır süren bu bağnaz yargılama sistemini terk etmiştir (Levack, 2006: 76-77).

Cadılık suçlamasının kanıtlanması amacıyla kullanılan yöntemlerden biri de kadınların boyunlarına taş bağlanarak nehre atıldığı bir testtir. Bu yöntemle göre, suyun yüzeyine çıkabilen kadın, şeytani yardım aldığı varsayımıyla cadı ilan edilip yakılırdı. Nehirden çıkamayan ise masum kabul edilirdi. Bu "kanıt" çalışması incelendiğinde, sonucun kadınların yalnızca ölüm biçimini değiştirdiği ve yöntemin kadınlara yönelik doğrudan bir kıyımdan farksız olduğu görülmektedir (Héritier vd. 2015:119).

Cadı avları sırasında yaşanan acıların somut göstergesi olarak Rebecca Lemp vakası incelenebilir. Lemp, cadı suçlamasıyla tutuklanıp çeşitli işkencelere maruz kalmış ve suçunu itiraf etmiştir. İşkence sırasındaki itiraflar geçerli sayılmadığı için itirafını geri almış, ancak üçüncü işkenceye dayanamayarak itirafını geri çekmemiş ve ölüme mahkûm edilmiştir. Kadınların işkence sonrası itiraflarını geri çekmelerinin nedeni, dünyevi hayatlarını kaybetmiş olmaları nedeniyle ebedi yaşama günahkâr olarak gitme kaygısıdır (Aksan, 2013: 362). Rebecca Lemp, diğer sorgulanan kadınlar gibi işkence ve zorla itiraf süreçlerinin ardından yakılarak ölüme mahkûm edilmiştir. İnfaz sırasında bağırmasının duyulmaması için ağzı bağlanmış; eğer insafli bir cellât varsa, acısını dindirmek

amacıyla yakılmadan önce kafası kesilmiştir. Bu eylem, cehennem ateşini dünyada yaşayacağı ve bu sayede cennete gideceği inancıyla dini olarak meşrulaştırılmıştır. Acı dolu son anlarında, masumiyetini yineleyen Rebecca, çektiği ıstıraba son vermesi için eşinden yardım dileyerek çaresizliğini dile getirmiştir (Soldan ve Heppe, 1999: 503).

İşkence süreçlerinde, özellikle kadınlara uygulanan işkencelerin cinsel içeriğe sahip olması dikkat çekicidir. Kerpeten, pense ve göğüs pençesi gibi aletler kullanılmış; ağız, rahim veya rektum armudu olarak adlandırılan aletler, işkencenin türüne göre vücudun ilgili bölgelerine uygulanmıştır. Katolik Kilisesi uygulamalarına karşı gelen vaizlerin ağızlarına yerleştirilen bu aletin, kadınlarda rahimde ve eşcinsellerde rektumda uygulandığı tespit edilmiştir (Aksan, 2013: 365).

Cadılık davalarında yargılananların genellikle yakılarak öldürüldüğü bilinmektedir. Bunun yanı sıra, aforoz (din dışına çıkarma), utanç giysisi giydirilmesi ve mallara el konulması gibi çeşitli cezaların da uygulandığı tespit edilmiştir (Akın, 2015: 221).

"Yargısal işkence", bir kişinin acı çektiği takdirde gerçeği itiraf edeceği varsayımına dayanır. Ancak Levack (1987: 71)'ın belirttiği gibi, bu varsayım güvenilir değildir; zira alınan itiraflar gerçeği yansıtmayabilir. İşkenceye maruz kalan masum bir kişi, istenen bilgiye sahip olmamasına rağmen, yönlendirici sorularla belirlenmiş detayları verebilir veya ıstırabın sonlanması için doğru olmasa bile beklenen cevapları söyleyebilir. Cadılık davalarında bu yöntem nedeniyle binlerce insan işlemediği suçları itiraf etmiştir. İşkencenin ölümcül ve tekrarlı olmaması ve yönlendirici sorular sorulmaması gibi kurallara bağlanmasına rağmen, Levack, Avrupa mahkemeleri bu kurallara uysaydı adaletsiz dava sayısının çok daha az olabileceğini ve Avrupa cadı avının hiç gerçekleşmeyebileceğini savunur; ancak kurallar giderek esnetilmiş ve büyük ölçüde istismar edilmiştir (Yurtseven, 2021: 66).

Soruşturmalar sırasında uygulanan işkenceler sonucu pek çok kişi zorla itirafta bulunmuştur. Alınan itirafların bazılarının çokça detay içermesi dikkat çekicidir. Örneğin, Mary Osgood itirafında, on bir yıl önce melankolik bir durumdayken bostanında bir kedi görüntüsü gördüğünü ve bunu gerçek sandığını anlatır. Ardından Tanrı yerine Şeytan'a dua etmeye başladığını; siyahi bir adam kılığına girmiş Şeytan'ın getirdiği kitaba parmağını basarak kırmızı bir iz

bıraktığını ve bu şekilde anlaşma yaptığını ifade eder. Şeytan, Osgood’a artık onun tanrısı olduğunu ve kendisine hizmet edip tapması gerektiğini söylemiştir (Yurtseven, 2021:104).

İtiraf eden kişilerin, itiraf ettikleri suçlamaları içselleştirmiş olmaları dikkat çeken bir özelliktir. Bu içselleştirmenin nedeni, Püritenliğin yarattığı baskı, akıl sağlığının yerinde olmayışı veya başka sebepler olabilir; kişiler cadı olduklarına inanmışlardır. Bazı itirafçılar, Şeytan’la anlaşma yaptıklarını hatırlamasalar da günahkâr oldukları için Şeytan’ın kendilerini ele geçirdiğini düşünmüşlerdir. Örneğin, Samuel Wardwell (1692), aşkına karşılık bulamayınca yaşadığı ruh halinden dolayı Şeytan’ın hayatına girdiğine kendini inandırmış ve yapmadığı bir suç için öldürülmüştür. Benzer şekilde, Rebecca Eames’in itirafı da zina teşebbüsü gibi günahkâr bir eylem sonrasında Şeytan’ın tarikatına girdiği inancıyla ilgilidir (Francis, 2005: 147).

17. yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Hristiyan cadılığına evrilen kadın düşmanlığının, Roma Katolik Kilisesi’nin öncülük ettiği sömürgecilik aracılığıyla Orta-Kuzeybatı Avrupa’nın Protestan bölgelerine ve hatta Amerika kıtasına yayıldığı görülmektedir (Karaküçük, 2010: 51). Avrupa’da Engizisyon mahkemeleriyle kurumsal bir nitelik kazanan cadı yargılamaları, 17. yüzyılın sonlarında Amerika kıtasında yeni bir biçim altında yeniden ortaya çıkmıştır. 1692’de Massachusetts eyaletinin küçük bir kasabası olan Salem’de gerçekleşen davalar, dinsel dogma, toplumsal korku ve ataerkil düzenin kesişiminde oluşan kitlesel bir histeriyi gözler önüne sermiştir. Salem cadı davaları, Avrupa’daki Engizisyon yargılamalarının doğrudan bir devamı olmasa da aynı zihinsel yapının –kadınları doğaları gereği suçlu ve tehlikeli gören inanç sisteminin– koloniyal bağlamda yeniden üretildiğini göstermektedir. Bu olaylarda suçlananların büyük bir kısmı toplumun marjinalleştirilmiş kesimlerinden, özellikle de bağımsız, dul ya da ekonomik olarak güçlü kadınlardan oluşmuştur. Dolayısıyla Salem, cadı figürünün yalnızca dini değil, aynı zamanda sosyopolitik bir tehdit unsuru olarak kurgulandığı, kadın bedeni üzerindeki iktidarın kültürel sürekliliğini somutlaştıran bir tarihsel dönüm noktasıdır. Salem davalarında suçlanan kadınların çoğu toplumun dışına itilmiş, dul, yaşlı ya da ekonomik bağımsızlık göstermiş bireylerden oluşmuştur. Bu durum, Engizisyon dönemi Avrupa’sında da gözlemlenen bir örüntünün, yani “itaat etmeyen kadının cezalandırılması” anlayışının sürdürülmekte olduğunu göstermektedir. Bu süreçte mahkemelerin

işleyişi, delilden ziyade itirafa ve söylentiye dayanan bir yapıya sahiptir; tıpkı Engizisyonun uygulamalarında olduğu gibi, korku ve suçluluk duyguları yargının yerini almıştır. Sonuç olarak, Engizisyon'dan Salem'e uzanan süreç, kadın düşmanlığının ve toplumsal kontrolün farklı tarihsel koşullar altında yeniden üretildiğini gösterir. Tarihsel süreç göz önüne alındığında "cadı" imgesi, toplumun sınırlarını çizen, itaat etmeyen özneyi cezalandıran bir araç haline gelmiştir. Bu yönüyle cadı avları, kadın bedeni üzerinde kurulan ataerkil tahakkümün tarihsel sürekliliğini ve iktidarın kültürel formlar aracılığıyla yeniden üretimini görünür kılar. Engizisyon ve Salem süreçleriyle kurumsal bir tehdit figürü haline gelen "cadı" imgesi, zaman içinde dinsel dogmanın sınırlarını aşarak toplumsal bellekte çok katmanlı bir sembole dönüşmüştür. Cadı, artık yalnızca "şeytanla iş birliği yapan" bir figür değil; aynı zamanda toplumun dışına itilmiş, erkek egemen yapıya direnen, bilgeliğini koruyan kadın öznesinin temsili haline gelmiştir. Bu dönüşüm, hem tarihsel travmaların kolektif bellekte yeniden yorumlanmasıyla hem de modern feminist söylemin bu figürü sahiplenmesiyle yakından ilişkilidir.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, feminist düşünce cadı figürünü yeniden değerlendirerek, onu kadın bilgisinin, dayanışmasının ve özgürleşmesinin sembolü olarak yeniden tanımlamıştır. Silvia Federici, *Caliban and the Witch* (2004) adlı eserinde, cadı avlarını kapitalist üretim ilişkilerinin doğuş sürecinde kadın emeğinin bastırılmasıyla ilişkilendirir. Toplumsal bellek açısından bakıldığında, cadı imgesi tarih boyunca hem korkunun hem de direnişin taşıyıcısı olmuştur. Avrupa'da Engizisyon döneminde oluşturulan şeytani kadın miti, zamanla kolektif bilinçte yer eden bir "öcü" figürüne dönüşmüş; bu figür, kadınlara yönelik toplumsal baskının ideolojik aracı haline gelmiştir. Ancak aynı bellek içinde, bu figürün dönüştürücü bir potansiyeli de vardır. Feminist hareketler, 1960'lardan itibaren cadı sembolünü geri kazanarak, onu ataerkil düzenin eleştirisi ve kadın dayanışmasının güçlü bir simgesi olarak yeniden üretmiştir. Özellikle ikinci dalga feminizmle birlikte cadı figürü, tarihsel olarak bastırılmış kadın bilgisinin, bedensel özerkliğin ve kolektif direnişin temsilcisi olarak yeniden yorumlanmıştır. Bu yeniden sahiplenme sürecinde cadı, Orta Çağ boyunca korku, sapkınlık ve suçla özdeşleştirilen bir figür olmaktan çıkarılarak, ataerkil tahakküme karşı direnen kadın öznesinin sembolüne dönüştürülmüştür. Ehrenreich ve English (1973)'e göre kadınların bilgi alanlarına sahip çıkmaları, toplumsal düzen için hâlâ tehdit olarak kodlanmaktadır. Aradan geçen uzun zamanın ardından cadı avlarına

dönüp bakıldığında, bu sürecin en çarpıcı yönünün yalnızca dönemin batıl inançları ve bu inançların yol açtığı bireysel trajediler olmadığı görülmektedir. Asıl yıkıcı olan, bu süreçte temsil edilen bilgi ve yetkinliklerin büyük ölçüde yok edilmesidir. Cadı avlarının mağdurları yalnızca işkenceye uğrayan ve idam edilen kadınlar değil; aynı zamanda şifa, ebelik ve doğa bilgisi gibi hayati pratiklerden mahrum bırakılan tüm toplum kesimleridir. Avrupa’da Rönesans ve bilimsel devrimin ilk izlerinin ortaya çıktığı bir dönemde gerçekleşen bu avlar, özellikle alt sınıflar için hem geleneksel şifa kaynaklarının kaybına hem de cehalet ve çaresizliğin derinleşmesine yol açan tarihsel bir gerileme anlamına gelmiştir. Kadınlar için saygın bir meslek ve canlı bir entelektüel üretim alanı olabilecek bu bilgi birikimi, bütünüyle ortadan kaldırılmamış olsa bile sistematik biçimde itibarsızlaştırılmıştır. Öyle ki ilerleyen dönemlerde, eğitilmiş elit kesimlerin doğaya ve şifaya dair kaybolan bilgilerin bir kısmını yeniden keşfetme çabaları, bu bilginin kadınlar eliyle üretildiği gerçeğini büyük ölçüde görünmez kılmıştır. Cadı avlarını kadın şifacılığının ve doğum bilgisinin sistematik biçimde bastırılmasıyla ilişkilendirirken, bu tarihsel sürecin feminist hareketler tarafından tersine çevrildiğini vurgulamaktadır. “Every woman is a witch” (Her kadın biraz cadıdır) sloganı, cadı figürünün kadın deneyiminin ortak bir direniş metaforu olarak sahiplenildiğini gösteren en görünür örneklerden biridir.

Cadılar ve Engizisyon Mahkemeleri döneminde kadın bilgisi ve emeği üzerinde kurulan denetim, Sanayi Devrimi ile birlikte farklı biçimler alarak devam etmiştir. Bu bağlamda, bir sonraki bölümde sanayileşme sürecinin kadınların toplumsal konumunu nasıl dönüştürdüğü incelenecektir.

1.1.13 Sanayi Devrimi’nde Kadının Konumu

18.yüzyılın ikinci yarısında İngiltere’de başlayıp Batı Avrupa’ya yayılan Sanayi Devrimi, üretim biçimlerinde köklü bir dönüşüm yaratmıştır. Buhar gücüyle çalışan makinelerin keşfiyle birlikte insan, su, rüzgâr ve hayvan gücüne dayalı üretim geride kalmış; el emeğine dayanan küçük atölyeler yerini büyük fabrikalara bırakmıştır. Bu gelişmeyle emek, iki farklı biçimde tanımlanmaya başlanmıştır: “sanayi emeği” ve “ev emeği.” Bu ayrım sonucunda erkekler sanayi üretiminde aktif rol üstlenirken, kadınlar ev içi emeğin temsilcisi hâline gelmişlerdir (Talas, 1981: 29; Pur, 1981: 53; Eyüboğlu, 1999: 13).

Kadının çalışma yaşamına katılımı, 18. yüzyılın sonlarında Sanayi Devrimi ile başlamıştır. Engels ve onu izleyen düşünürlere göre, geniş ölçekli sanayi üretiminin gelişmesiyle birlikte kadınların ev dışındaki üretim süreçlerine daha fazla katılması, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin azalmasını hızlandıracaktır. Bu kuramcılara göre sanayileşme, beraberinde getirdiği kültürel ve yapısal dönüşümler aracılığıyla kadınlara yeni fırsatlar sunmakta; onları kamusal alanda daha görünür ve aktif kılmaktadır. Kadınların iş gücü piyasasına dâhil olması ve sanayileşmenin başarı ve eşitlik temelli ideolojiyi desteklemesi, toplumsal cinsiyetler arasındaki farkın giderek azalmasına katkı sağlayacaktır (Ecevit, 1998: 267). Yeni üretim düzeni, düşük maliyetli işgücü ihtiyacını artırmış; kadınlar bu dönemde düşük ücretlerle fabrikalarda istihdam edilmiştir. Değişen üretim koşulları, kadınların yalnızca tarımda değil, hizmet sektöründe de yer almalarını sağlamış, böylece kadınlar ücretsiz aile işçisi konumundan ücretli emek gücüne geçmiştir. Ancak bu durum, kadın emeğinin değerini yükseltmemiştir. Kadınlar genellikle niteliksiz işlerde çalıştırılmış; uzun saatler, düşük ücretler ve kötü koşullar altında erkek emeğinin ucuz bir alternatifi olarak görülmüşlerdir (Yılmaz vd., 2008: 91). Sanayi Devrimi'nin getirdiği teknolojik kolaylıkların yanında, ağır çalışma koşulları ve özellikle kadın ile çocuk emeğinin sömürüye dönüşmesi, toplumsal yapıda ciddi bozulmalara ve ahlaki tartışmalara yol açmıştır (Altan, 1980: 26). Caner (2004: 143), Sanayi Devrimi'nin toplumsal üretim biçimlerini kısa sürede değiştirdiğini ancak köklü cinsiyet eşitsizliğini aynı hızda dönüştüremediğini vurgular. Ona göre, tarım toplumunun binlerce yıl boyunca oluşturduğu ve toplumsal bilinçte derinlemesine yer eden ataerkil normlar, sanayileşmenin bir yüzyıl içinde ortadan kaldıracılabileceği kadar yüzeysel değildir. Bu nedenle, üretim biçiminde yaşanan hızlı dönüşüme karşın, toplumsal cinsiyet rollerinin değişimi çok daha yavaş ilerlemiş ve kadın-erkek eşitliğine giden süreç uzun vadeli bir mücadeleyi gerektirmiştir. Sanayileşmenin sunduğu imkânlar sayesinde kadın, kamusal alanda kendine ev dışı bir yer edinebilmiş olsa da toplumsal düzende hâlâ öncelikli rolü “eş” ve “anne” olarak görülmüştür. Kadının bu rolleri, çalışma hayatı ya da siyaset gibi kamusal alanlardaki rollerinin önüne geçmiştir. Böylece kadın hem ev içindeki sorumluluklarını sürdürmek hem de kamusal alanda üretime katılmak zorunda bırakılmıştır. Bu durum, kadınların aynı anda hem evde hem de işte emek harcaması sonucunu doğurmuş; dolayısıyla kadınlar “çifte yük” ya da “çifte sömürü” olarak adlandırılan bir toplumsal eşitsizlik biçimiyle karşı karşıya kalmışlardır (Gökkaya,

2015: 242). Kadınların fabrikalarda yoğun biçimde çalışmaya başlaması, zamanla emek hareketleri içinde kadınların da yer almasına yol açmıştır. Ancak erkek merkezli sendikal yapılar, kadın emeğini uzun süre ikincil görmüş; bu da kadınların örgütlü mücadelede geri planda kalmasına neden olmuştur. Yine feminist akımlardan biri olan Marksist feminizm, kadın emeğinin kapitalist sistemde ve aile yapısı içinde sömürüye uğradığını vurgularlar. Bu yaklaşıma göre, kadının üretim sürecine dâhil olması onu özgürleştirmekten ziyade, iki yönlü bir emek yükü altına sokmuştur. Engels'in de belirttiği gibi, kadın hem kamusal alanda ücret karşılığı çalışmakta hem de ev içinde karşılıksız emek harcamaya devam etmektedir. Böylece kadın, bir yandan ekonomik üretime katkı sağlarken diğer yandan ev içi görevleri nedeniyle ikinci bir iş yükü üstlenmektedir. Marksist feministler, kadının özgürleşmesinin ancak üretim araçları üzerindeki erkek egemenliğinin sona ermesiyle mümkün olacağını savunurlar (Donovan, 2015: 160–176). Bu konuda Marksist feminizmle aynı düşünce yapısına sahip olan Sosyalist feminizm de kapitalizm ile ataerkillik arasında doğrudan ve güçlü bir ilişki olduğunu savunur. Bu yaklaşıma göre, kadınların yaşadığı birçok toplumsal sorun erkeğin kadına yönelik şiddeti, siyasal ve sosyal alanlardan dışlanmaları, yalnızca “annelik” rolüyle tanımlanmaları gibi kapitalist sistemin bir sonucudur. Sosyalist feministler, kapitalizmin kadını hem ekonomik hem de ideolojik olarak ikinci plana ittiğini; üretim araçlarının erkek egemenliği altında bulunmasının, kadının hem kamusal hem özel alanda baskı altında kalmasına yol açtığını ileri sürerler. Kadınların siyasal karar mekanizmalarında yer almalarının, ekonomik bağımsızlık kazanmalarının ve toplumsal eşitliği sağlamalarının önündeki en büyük engelin, kapitalist üretim ilişkileri olduğu vurgulanır (Çetinsay ve Aksoy, 2020: 214).

Kadınların fabrikalarda çalışmaya başlamasıyla, çocuk bakımının aksaması kaçınılmaz hâle gelmiş ve bu durum, işverenlerle kadın çalışanlar arasında önemli bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Her ne kadar bu mesele aile içinde çözülmeye çalışılsa da genel olarak kadınların iş gücündeki verimliliğini olumsuz etkilemiştir (Çolak ve Kılıç, 2001: 32). Kadınların çalışma hayatında karşılaştıkları olumsuz koşulların artmasıyla birlikte, kadın işçilerin korunmasına yönelik özel yasal düzenlemeler ilk kez İngiltere’de yürürlüğe girmiştir. Bu uygulamaların ardından, sanayileşen diğer ülkelerde de benzer koruyucu hükümler oluşturulmuş ve kadın emeğinin yasal güvence altına alınmasına yönelik adımlar atılmıştır (Koray ve Topçuoğlu, 1987: 33; Altan, 1980: 28).

Sanayi Devrimi'nin etkileri yalnızca ağır sanayi alanında değil, özellikle tekstil sektöründe de belirgin biçimde görülmüştür. Kadın işçilerin bu alandaki titiz ve düzenli çalışmaları, diğer sanayi kollarında üretim sistemlerinin tasarım ve organizasyonuna da örnek teşkil etmiştir. Günlük yaşamda ev işleri, çocuk bakımı, temizlik ve benzeri birçok sorumluluğu eş zamanlı olarak yürütebilen kadınlar, bu çok yönlü becerilerini iş hayatına da başarıyla yansıtmışlardır (Arslan ve Gürcüm, 2023: 232).

Kadınların iş hayatına katılımının temel nedeni büyük ölçüde ekonomik zorunluluklardan kaynaklanmıştır. Eşlerinin elde ettiği düşük gelir, aile bütçesini destekleme gerekliliğini doğurmuş ve kadınları farklı sektörlerde çalışmaya itmiştir. Üretim tekniklerinin sadeleşmesi, iş bölümünün artması ve üretimde uzmanlaşmanın yaygınlaşması, kadınların özel bir eğitim almaksızın üretim sürecine dâhil olabilmelerini kolaylaştırmıştır (Altan, 1980: 21).

19.yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında, toplumsal yapının getirdiği fırsatlar nedeniyle erkekler daha fazla eğitim imkânına sahip olmuş, bu durum onların daha nitelikli mesleklerde çalışarak yüksek gelir elde etmelerini sağlamıştır. Ancak aynı dönemde kadınların durumunu iyileştirmeye yönelik bazı olumlu gelişmeler de yaşanmıştır. Kadın çalışanların aleyhine olan eşitsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelik düzenlemeler yapılmış, kadınların özgürlük ve haklarını genişletme yönünde adımlar atılmıştır. Böylece kadınlar, ekonomik yaşamda önceki dönemlere kıyasla daha görünür ve etkin bir konuma gelmeye başlamışlardır (Özer Güner, 2018: 11).

Kadınların çalışma yaşamındaki ikinci önemli dönüm noktası I. Dünya Savaşı olmuştur. Bu dönemde kadınlar, daha önce yer almadıkları mesleklerde örneğin vatmanlık, taksi şoförlüğü, asansörcülük ve sayaç okuyuculuğu gibi işlerde çalışmaya başlamışlardır. Ancak savaşın bitmesiyle birlikte birçok kadın yeniden evine dönmüş, çıkarılan yasalarla bu tür mesleklerde çalışmalarına kısıtlamalar getirilmiştir (Çitci, 1982: 18). I. Dünya Savaşı'nın ardından yaşanan ve "Büyük Buhran" olarak adlandırılan ekonomik kriz, kapitalist sistemde derin bir sarsıntı yaratmıştır (Ören ve Yüksel, 2012: 43). Bu süreçte güç kazanan anti-feminist hareketler, kadınların geleneksel rollerine geri dönmesi gerektiği fikrini ön plana çıkarmış ve evli kadınların iş yaşamından uzaklaştırılmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle sermaye sahipleri, işsizliğin çözümünü kadınların yeniden evlerine dönmesinde görmüşlerdir. Savaş döneminde üretime aktif olarak katılan kadınlar,

savaş sonrası dönemde yeniden eve dönmeye zorlanınca, toplumsal adaletsizliğin farkına daha keskin biçimde varmışlardır. Bu farkındalık, 1960’larda yükselen ikinci dalga feminizmin ekonomik temellerini oluşturmuştur. II. Dünya Savaşı’nın patlak vermesiyle birlikte, artan işgücü ihtiyacı ve erkek nüfusun savaş nedeniyle azalması, kadınların yeniden üretim sürecine katılmalarını zorunlu kılmıştır (Çitçi 1982: 21-22). 1943 yılı verileri incelendiğinde, kadın çalışanların büyük çoğunluğunun 18-40 yaş aralığında olduğu görülmektedir. Bu dönemde her on bekar kadından dokuzu ve her on evli kadından sekizi, askeri ya da sivil sektörlerde istihdam edilmiştir. 1950’li yıllara gelindiğinde ise sanayileşmenin hız kazanmasıyla birlikte, endüstri ve hizmet sektörlerinde kadın emeğine duyulan ihtiyaç artmış; bu durum kadınların üretim alanlarında ve kamu sektöründe daha geniş bir yer edinmelerine olanak sağlamıştır (Özer Güner, 2018: 12).

Sanayi Devrimi’yle birlikte kadınların tarım dışı alanlarda iş gücüne katılımı artmış, özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında kamu ve hizmet sektörlerinde yaşanan genişleme bu süreci daha da hızlandırmıştır. Bu dönemde kadınlar, geleneksel olarak erkek egemenliği altında bulunan iş kollarında da istihdam edilmeye başlanmış ve toplumsal üretim süreçlerinde daha görünür bir konuma yükselmişlerdir (Altan, 1980: 33; Eser, 1997: 11; Koray, 1992: 23).

Sonuç olarak Sanayi Devrimi kadınların üretim süreçlerine aktif biçimde katılımını sağlasa da, bu dönüşüm toplumsal eşitsizliklerin tamamen ortadan kalkmasına yetmemiştir. Kadın emeği, ekonomik sistemin temel unsurlarından biri hâline gelirken bile ikincil ve ucuz işgücü olarak değerlendirilmiş; böylece ataerkil üretim ilişkileri farklı biçimlerde yeniden üretilmiştir. Bilican Gökkaya (2015)’ya göre sanayileşme, kadınlara kamusal alanda yer açmış; ancak aynı zamanda onları hem ev içi sorumluluklarını sürdürmeye hem de iş gücü piyasasında var olmaya zorlayarak onlardan ahtapot gibi olmasını istemiştir.

1.1.14 Modern Dönemde Kadının Konumu

Sanayi Devrimi sonrasında modernizmin etkisiyle geleneksel “ev merkezli” kadın kimliği, toplum içindeki yerini yeniden sorgulamaya başlamıştır. Bu dönemde kadın hem erkeklerle hem de kendi toplumsal çevresindeki diğer kadınlarla ilişkisi bağlamında kimliğini tartışır hâle gelmiştir. Kadınların bulundukları her alan ve koşulda başlayan bu sorgulama süreci, zamanla bilinçli ve

hedef odaklı bir mücadeleye dönüşmüş; toplumsal statülerini yeniden tanımlamaya yönelik eylemlerin temelini oluşturmuştur (Arslan ve Gürcüm, 2023: 234).

Duby ve Perrot (2005: 415), 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan kadın hakları hareketlerini bir sarkacın salınımına benzetmişlerdir. Onlara göre bu dönem, modernizmin etkisiyle kadın ve erkek arasındaki cinsiyete dayalı sınırların kaldırılma çabalarıyla yakından ilişkilidir. Bu süreçte özellikle kadın hareketleri, toplumsal yapıda cinsiyet temelli kısıtlamaların aşılmasını hedefleyen bir dönüşümün simgesi hâline gelmiştir.

20. yüzyılın başlarından itibaren İngiltere, Fransa ve Almanya gibi Avrupa ülkelerinde kadınların hukuki statüsünde yavaş ama istikrarlı bir ilerleme gözlenmiştir (Bensadon, 1994: 62). Ancak, kadınların eşit vatandaşlık statüsüne kavuşması ve oy hakkını elde etmesi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini tam anlamıyla ortadan kaldırmamıştır. Kadınlar, ekonomik, sosyal, hukuki ve siyasi alanlarda hâlâ ikincil bir konumda yer almaya devam etmişlerdir. Bu durum, özellikle 1960'lı yıllarda kadınların daha kapsamlı değişim talepleriyle harekete geçmelerine zemin hazırlamıştır. Kadınlar, ayrımcı yasaların kaldırılması, istihdamda fırsat eşitliği sağlanması ve kamusal yaşamda daha aktif roller üstlenebilmek için güçlü bir mücadele sürecine girmişlerdir (Hekman, 2006: 91). Kadınların oy hakkı meselesi, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında dünya genelinde farklı biçimlerde gündeme gelmiştir. Avrupa'nın birçok bölgesinde kadınlar, ancak belirli koşullar altında -örneğin mülk sahibi olmak ya da evli olmak gibi- oy kullanabiliyordu. Ancak bu haklar yalnızca küçük bir kesimi kapsıyor, toplumun büyük çoğunluğundaki kadınlar siyasal temsilin dışında bırakılıyordu. Amerika Birleşik Devletleri'nde de benzer bir tablo vardı. Başlangıçta hem siyahların hem de kadınların oy kullanması yasaktı. Daha sonraki düzenlemelerle siyah erkeklere oy hakkı tanınsa da kadınlar için bu hak uzun süre ertelenmiştir. Ayrıca kadınların Parlamento'ya ya da benzeri karar mekanizmalarına seçilme olasılığı neredeyse yok denecek kadar azdı. Kısaca, 20. yüzyılın başlarına kadar kadınlar birçok ülkede siyasal katılım hakkından mahrum bırakılmış, bu da onların toplumsal ve kamusal alandaki görünürlüklerini önemli ölçüde sınırlamıştır.

İkinci Dalga Feminizm'in öncü isimlerinden biri kabul edilen Betty Friedan, *"Kadınlığın Gizemi"* (*The Feminine Mystique*, 1979) adlı eserinde, 20. yüzyılın ortalarında özellikle Amerikan banliyölerinde yaşayan kadınların yaşadığı sorunları derinlemesine ele almıştır. Friedan, bu dönemde kadınların "ev işi, çocuk, eş"

üçgenine sıkıştığını ve bu durumun onların bireysel kimliklerini yitirmelerine yol açtığını vurgulamıştır. Kadınların yalnızca ev içi rollerle tanımlanmasının, onların toplumsal ve psikolojik doyumlarını engellediğini belirtmiştir. Friedan’a göre, kadınların bu kısır döngüden kurtulabilmeleri için kendilerine ait bir yaşam alanı oluşturmaları gerekmektedir. Bu; yarı zamanlı veya tam zamanlı bir işte çalışmak, herhangi bir yeteneğini geliştirmek ya da ev dışında üretken bir uğraşla meşgul olmak biçiminde olabilirdi. Ona göre kadınlar, ev işlerine tüm yaşamlarını adanmak yerine, kendilerini gerçekleştirebilecekleri alanlarda varlık göstermeliydiler. Böylece, kadınların yalnızca “eş” ve “anne” kimlikleriyle değil, birey olarak da toplumsal yaşama katılmaları mümkün olabilecekti (Kurular, 2018: 97).

Burkett’e (2025) göre, II. Dünya Savaşı sonrasında gelişmiş ülkelerde kadınların yaşam koşulları köklü bir biçimde değişmiştir. Ev teknolojilerindeki ilerlemeler, ev hanımlarının üzerindeki iş yükünü hafifletmiş; sağlık alanındaki gelişmeler sayesinde kadınların yaşam süresi önemli ölçüde uzamıştır. Ayrıca hizmet sektörünün hızla büyümesi, fiziksel güce dayanmayan binlerce yeni istihdam alanı yaratmıştır. Ancak bu sosyoekonomik dönüşümler, toplumsal cinsiyet eşitliğini tam anlamıyla sağlamaya yetmemiştir. Kadınların çalışma yaşamına katılımı hâlâ geleneksel kültürel yargılar ve yasal sınırlamalarla kısıtlanmaktaydı. Bu dönemde Fransız yazar ve filozof Simone de Beauvoir, 1949 yılında yayımladığı *Le Deuxième Sexe (İkinci Cins)* adlı eseriyle kadınlığın toplumsal olarak inşa edilmiş bir kimlik olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Eserde, kadınların özgürleşmesinin yalnızca kadınlar için değil, erkekler için de bir kurtuluş anlamına geldiğini savunmuştur. Kitap, kısa sürede dünya çapında büyük yankı uyandırmış, feminist bilincin güçlenmesinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.

Yellen (2020) tarafından belirtildiği üzere 20. yüzyılın başlarında Amerika Birleşik Devletleri’nde kadınların çoğu ev dışında çalışmıyordu. Çalışanların büyük kısmı genç ve bekâr kadınlardı. Nüfus Sayım Bürosu verilerine göre kadınların yalnızca yaklaşık %20’si “kazançlı çalışan” kategorisindeydi ve evli kadınların yalnızca %5’i bu gruba dâhildi. Ancak bu oranlar, evli kadınların ekonomiye ev içi katkılarını tam olarak yansıtmamaktadır; çünkü aile işletmelerine destek olmak veya satışa yönelik ürün üretmek gibi faaliyetler genellikle istatistiklere dâhil edilmemiştir.

Sonuç olarak modern dönemde kadınlar, eğitim, çalışma yaşamı ve hukuki haklar bakımından önceki tarihsel dönemlere kıyasla önemli ilerlemeler

kaydetmiştir. Ancak bu kazanımlar, toplumsal cinsiyet eşitliğinin bütünüyle sağlandığı anlamına gelmemektedir. Ataerkil yapı, modern toplumlarda doğrudan baskı biçimlerinden ziyade kültürel normlar, toplumsal beklentiler ve gündelik pratikler aracılığıyla varlığını sürdürmektedir. Kadınlar kamusal alanda daha görünür hâle gelmiş olsalar da, bu görünürlük çoğu zaman artan sorumluluklar, duygusal emek yükü ve toplumsal denetimle birlikte şekillenmektedir. Bu nedenle modern dönem, kadınlar açısından hem kazanımların hem de süreklilik gösteren eşitsizliklerin bir arada bulunduğu çelişkili bir toplumsal yapı olarak değerlendirilmektedir.

1.1.14.1 Feminist Hareketler ve Toplumsal Cinsiyet

Feminizm, yaklaşık iki yüzyıllık bir tarihsel gelişim sürecinden geçerek günümüze ulaşmış ve bu süreç içerisinde çeşitli tanımlarla ele alınmıştır. Örneğin Bell Hooks (2016: 9), feminizmi “cinsiyetçiliği, cinsiyetçi sömürüyü ve baskıyı ortadan kaldırmayı amaçlayan bir hareket” olarak tanımlar. Feminist Teori’ye ilişkin bir diğer açıklama Çakır (2024: 31) tarafından yapılır; ona göre Feminist Teori, “kadınlar üzerindeki baskıyı anlamayı, açıklamayı ve ona başkaldırmayı hedefleyen” bir yaklaşım niteliğindedir. Rochefort (2020: 7) ise feminizmlerin “eşitsizliğe dayalı bir mirasa karşı koymak” amacı taşıdığını ve merkezine “kadın hakları, düşünce ve hareket özgürlüklerini” aldığını vurgular.

Feminist eleştiri kuramının temelleri Fransız Devrimi sonrasında atılmış, bu dönemde ortaya çıkan kapitalist ve liberal söylemlerin de tesiriyle gelişimini sürdürmüştür. 18. yüzyılda gerçekleşen Sanayi Devrimi ile beraber gücün daha çok “para” üzerinden tanımlandığı yeni bir kapitalist toplumsal yapı ortaya çıkmıştır. İhtiyaçların çeşitlenerek arttığı, tüketimin özendirilerek adeta ihtiyaç hâline getirildiği modern yaşam biçimi, kadınların da aile bütçesine katkıda bulunmasını zorunlu kılmıştır (Şengül, 2015: 7). Bu tarihsel dönüşüm, feminist düşüncenin yalnızca siyasal hak taleplerine odaklanmakla kalmayıp, aynı zamanda toplumsal yapıdaki ekonomik ilişkilerin kadınların yaşamını nasıl şekillendirdiğine yönelmesini de beraberinde getirmiştir. Kapitalist üretim biçiminin ortaya çıkardığı yeni toplumsal düzen, kadınların emek süreçlerinde görünmez kılınmasını ve ev içi emeğin değersizleştirilmesini daha da belirgin hâle getirmiş; böylelikle feminist kuram, modernleşme ve kapitalizmin kadın üzerindeki etkilerini eleştirel bir perspektifle inceleyerek, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin yalnızca kültürel değil,

aynı zamanda ekonomik temellerinin de bulunduğunu vurgulayan bir analitik çerçeve sunmuştur.

Feminist araştırmaların geneline bakıldığında, tek bir fikir veya perspektiften meydana gelmedikleri söylenebilir. Bununla birlikte, farklı feminist perspektiflerin ortaklaştığı bazı temel noktalar bulunmaktadır. Örneğin feminist araştırma geleneklerinde, kadınların toplumsal ve siyasal bağlamlarda marjinal hâle getirilmesi ve ikincil konuma itilmesi, çalışmanın merkezî odaklarından biri olarak ele alınmaktadır (May, 2002). Buna ek olarak feminist araştırmanın temel amaçlarından biri, toplumsal güç ilişkilerini irdelemek ve eşit temellere dayanan araştırma yöntemleri oluşturarak ataerkil bilgi üretme süreçlerini altüst etmektir (Undurraga, 2010'dan akt. Polat, 2025: 35).

Feminist araştırmalar genellikle feministler tarafından kadınlar hakkında ve kadınlar için yapılan araştırmalar olarak tanımlanmıştır. Liz Stanley ve Sue Wise, feminist araştırmanın yaygın tanımının “feminist kadınlar tarafından diğer kadınlar için yapılan, kadın üzerinde odaklanmış araştırma” şeklinde yapıldığını belirtmektedir (Alver, 2017: 66). Bu yaklaşımda, kadınların sadece araştırmanın konusu değil, aynı zamanda araştırma sürecinin öznesi hâline gelmesi ve bilgi üretiminde etkin bir konum kazanması önem taşır.

Ackerly ve True'nun aktardığı üzere eleştirel feminist perspektif, toplumsal cinsiyet analizini yalnızca toplumsal düzeni açıklamak için değil, aynı zamanda onu dönüştürmek için de bir araç olarak kullanır. Bu yaklaşım, sosyal adaletsizlikler üzerine derinlemesine düşünmeyi, eleştirel bir bakış açısı geliştirmeyi ve güç, bilgi, ilişkiler ve bağlam üzerine ayrıntılı biçimde odaklanmayı gerektirir (Alver, 2017: 66). Bu çerçeve, feminist metodolojinin hem epistemolojik hem de etik dayanaklarını oluşturur.

Fransız Devrimi ile Sanayi Devrimi'nin ardından ortaya çıkan teknolojik gelişmeler ve yeni düşünsel yönelimlerin dönüştürdüğü yaşam tarzları, sınıflı toplumların eşitlik talepleri, kadınların kimlik arayışları ve bunlarla çelişen cinsiyetçi, eril söylemin aynı anda görünür hâle gelmesi, XIX. yüzyılı son derece karmaşık bir tarihsel dönem olarak karşımıza çıkarmaktadır (Yılmaz, 2015: 82).

Feministler, 1970'li yıllarda toplumsal cinsiyet kavramına yeni bir yaklaşım getirerek cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasında belirgin bir ayrım yapmışlardır. Buna göre biyolojinin bir kader olduğu görüşünü reddederler. “Cinsiyet (sex)” kadın ve erkek arasındaki doğal ve değiştirilemez biyolojik farkları ifade ederken;

“toplumsal cinsiyet (gender)” toplum tarafından her iki cinse atfedilen kültürel rolleri tanımlar. Feministler, toplumsal cinsiyet ayrımlarının yalnızca sosyal değil, aynı zamanda siyasal temelli olduğunu vurgularlar. Genel olarak kadınlar ile erkekler arasındaki farklılıkların çok sınırlı olduğunu ve her iki cinsin de ortak özellikler taşıdığını savunur; bu nedenle bireylerin cinsiyetlerine göre değil, “kişi” olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtirler (Heywood, 2010). Sonuç olarak feminist hareketler, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini yalnızca kadın ve erkek karşıtlığı üzerinden değil; tarihsel, kültürel ve yapısal bağlamlar içinde ele alarak çok katmanlı bir mücadele alanı ortaya koymuştur. Bu bölümde ele alınan feminist hareketler ve toplumsal cinsiyet tartışmaları, kadınların toplumsal konumunun tarihsel, kültürel ve ideolojik süreçler içinde inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Feminist kuram, kadın deneyimlerinin yalnızca bireysel tercihlerle değil; ataerkil yapıların, normların ve söylemlerin etkisiyle şekillendiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet, kadınların görünürlüğü, emeği ve bedeni üzerinde kurulan ataerkil düzenlemeleri anlamak açısından belirleyici bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu kuramsal çerçeve, kadınların farklı toplumsal alanlarda maruz kaldıkları eşitsizlikleri anlamak ve bu eşitsizliklerin yeniden üretim biçimlerini çözümlemek açısından belirleyici bir zemin sunmaktadır.

Toplumsal cinsiyet ilişkilerinin şekillendirdiği bu eşitsizlikler, dijitalleşmeyle birlikte yeni ifade alanları ve yeni denetim mekanizmaları kazanmıştır. Sosyal medya platformları, kadınların kendilerini görünür kılabilirdikleri, deneyimlerini paylaştıkları ve bilgi ürettikleri alanlar sunarken; aynı zamanda ataerkil söylemlerin, normların ve cinsiyetçi pratiklerin yeniden dolaşıma girdiği mecralar hâline gelmiştir. Bu yönüyle sosyal medya, kadınlar açısından hem güçlenme potansiyeli barındıran hem de kırılğanlıkları derinleştiren çelişkili bir alan olarak değerlendirilmektedir.

Bu doğrultuda, çalışmanın bir sonraki bölümünde kadınların tarihsel ve toplumsal konumlarının dijital alanlardaki yansımaları, sosyal medya bağlamında ele alınacaktır.

1.2 Sosyal Medyada Kadın Görünümleri

Medyanın toplumsal cinsiyet ilişkilerindeki rolünü kavrayabilmek için, öncelikle onun kültürel ve ideolojik işlevini dikkate almak gerekmektedir. Medya, kültürel kodları dönüştürüp yeniden üreterek cinsiyet rollerinin aktarılmasına ve pekişmesine aracılık eder; bunu da büyük ölçüde kurgulanmış dilsel yapılar ve görsel göstergeler üzerinden gerçekleştirir (Akbaş ve Atalay, 2020: 65). Bauman’a (2000: 204) göre ise cinsiyet kategorisi, ister çok eski bir bilgi biçimi olsun ister modern dönemde yeniden tanımlanmış bir olgu olarak ele alınsın, tüm biçimleriyle modern iktidar düzenlerinin ve toplumsal denetim mekanizmalarının temel dayanaklarından biri hâline gelmiştir.

Sosyal medya, toplumsal yaşamın ayrılmaz bir parçası hâline gelmiştir. Günümüzde sosyal medya yalnızca iletişim işleviyle sınırlı kalmamakta; aynı zamanda bireylerin eğlenme, oyun oynama ve bilgi edinme gibi çeşitli ihtiyaçlarını da karşılamaktadır (Oyman, 2016: 126). Bu platformlar, kullanıcıların kendi yaşamlarına dair içerikler paylaşabildikleri, yeni kişilerle bağlantı kurabildikleri, mevcut arkadaşlarıyla etkileşimli biçimde iletişimde kalabildikleri, fotoğraf ve video gibi görsel materyalleri yayımlayabildikleri ve çeşitli çevrim içi etkinlikler düzenleyebildikleri web tabanlı mecralar olarak tanımlanmaktadır (Eldeniz, 2010: 27). Ayrıca sosyal medya, kullanıcıları tarafından bir kimlik ve benlik inşa aracı olarak benimsenmektedir.

Sosyal medyanın kadınlara görünürlük ve ifade alanı sağlamasına rağmen, platformların içerdiği toplumsal cinsiyet normları çoğu zaman görünmez baskı biçimlerini yeniden üretmektedir. Bourdieu’nun (1998) “sembolik şiddet” kavramı bu durumu açıklamak için önemli bir çerçeve sunar. Sembolik şiddet, kadınların bedenleri, davranışları ve kimlikleri üzerinde doğrudan zorlamaya gerek kalmadan işleyen, içselleştirilmiş bir toplumsal kontrol mekanizmasıdır. Sosyal medya, dış görünüş, güzellik, annelik, ilişki rolleri gibi normları sürekli yeniden üreterek kadınların kendilerini değerlendirme biçimlerini etkileyebilmekte; bu durum kadınların dijital alanda güçlenmelerine rağmen aynı zamanda yeni türden baskı biçimlerine maruz kalmalarına yol açabilmektedir.

Sosyal medya ve internet, kadınların toplumsal gündeme katılmalarına, düşüncelerini ifade etmelerine, kendi gündemlerini oluşturmalarına ve haklarını öğrenip talep etmelerine olanak tanıyan yeni bir kamusal alan yaratmıştır. Günümüzde feminist hareketler, dünyanın pek çok yerinde çevrimiçi aktivizm

yöntemlerinden yoğun biçimde yararlanmaktadır. Kadınları hedef alan, aşağılayıcı ya da cinsiyetçi ifadeler içeren söylemler, sosyal medya platformlarında kısa sürede geniş yankı uyandırmakta ve gündemin üst sıralarına taşınabilmektedir. Bu durum, kadınların dijital ortamda kolektif bir tutum geliştirerek ortak bir farkındalık ve direniş alanı oluşturabilmelerine zemin hazırlamaktadır (Şen ve Kök, 2017: 78). Brimacombe ve arkadaşlarına göre (2018: 2) kadınlar dijital ortamlarda oluşan kadın hareketlerinin örgütlenme gücünün ve dönüştürücü etkisinin farkındadır. Ayrıca bu süreçte ortaya çıkan dayanışmanın katılımcılar üzerinde yarattığı olumlu etkiler açıkça görülmektedir.

İnternetin yaygınlaşması ve sosyal medya platformlarının etkin biçimde kullanılmaya başlanması, dördüncü dalga feminizmin ortaya çıkışında belirleyici bir rol oynamıştır. Üçüncü dalganın son dönemlerinde dijital teknolojilerin hızla gelişmesiyle birlikte, çevrimiçi ortamda örgütlenen ve “hashtag feminizmi” olarak da adlandırılan yeni bir feminist dalga şekillenmiştir. Günümüzde kadın hakları ve toplumsal cinsiyet eşitliği konuları, sosyal medya üzerinden yürütülen dijital aktivizm faaliyetleriyle daha görünür hâle gelmiş; sanal ortamlar, feminist söylemin yeniden üretildiği ve yaygınlaştığı güçlü bir alan haline gelmiştir (Kaya, 2018). Sosyal ağlar üzerinden örgütlenen dijital feminizm, bir yandan uzun süre görünmez kılınmış gruplara ifade alanları açarak feminist hareketi güçlendirirken, diğer yandan dijital ortamın doğasından kaynaklanan çeşitli riskleri ve sınırlılıkları da beraberinde getirmekte; bu nedenle farklı eleştirilerin hedefi hâline gelmektedir (Clark, 2016: 2).

Dijital feminizmin yükselişi, feminist söylemin geniş kitlelere ulaşmasını sağlasa da bu görünürlüğün beraberinde getirdiği bazı tartışmalar da bulunmaktadır. Banet-Weiser (2018), sosyal medyada popülerleşen feminizmin bir yandan kadın güçlenmesi söylemini yaygınlaştırırken, diğer yandan kapitalist medya ekonomisi içinde ticarileşme riskini taşıdığını vurgular. Bu durum, feminist mesajların görünürlük elde edebilmesi için algoritmaların ve platform ekonomisinin kurallarına uymak zorunda kalması anlamına gelir. Böylece dijital feminizm hem bir güçlenme alanı hem de ataerkil kültürün piyasa mantığıyla kuşatılmış bir mücadele sahası hâline gelmektedir.

Sosyal medya, kadınlara ve feminist hareketlere kampanyalarını duyurma, ortak hedefler doğrultusunda iş birliği yapma ve toplumsal farkındalık yaratma konusunda önemli bir alan sağlamaktadır. Bu dijital ortamlar, kadınların küresel

ölçekte dayanışma ağları kurmalarına, çevrimiçi aktivizm yoluyla seslerini duyurmalarına ve toplumsal değişim süreçlerinde daha görünür hale gelmelerine imkân tanımaktadır (Eslen-Ziya, 2013). Bu gelişmeler, feministlerin günümüzde cinsiyetçilik, kadın düşmanlığı ve tecavüz kültürüne karşı mücadelede giderek daha fazla dijital platformları ve sosyal medyayı örgütlenme, dayanışma ve iletişim aracı olarak kullanmaya yöneldiklerini ortaya koymuştur (Mendes, vd., 2018: 237). Bu durum, kadınların mizojiniyle mücadele etmelerine, şiddet ve cinsel saldırı gibi konulara karşı ortak tepki geliştirmelerine ve kolektif bir karşı eylem alanı yaratmalarına imkân sağlamaktadır (Alikılıç ve Baş, 2019: 92).

Aksu (2017), Türkiye’de kadın derneklerinin sosyal medyayı hangi amaçlarla ve nasıl kullandığını incelemiştir; bu platformların hızlı iletişim sağlaması, kullanımının kolay olması ve kadınlara daha özgür bir ifade alanı sunması nedeniyle tercih edildiğini ortaya koymuştur. Yılmaz (2015), yeni medyada örgütlenme pratiklerini inceleyerek bireysel dijital mobilizasyonlarda hashtag kullanımının rolünü #sendeanlat örneği üzerinden değerlendirmiştir. Özgecan Aslan cinayetinin ardından açılan bu etikette kullanıcılar kendi taciz ve saldırı deneyimlerini paylaşmış; kampanya kısa sürede 1 milyonun üzerinde tweet’e ulaşmış ve imza kampanyalarıyla birlikte #ÖzgecanYasası talebini doğuran yeni bir çevrimiçi hareket ortaya çıkmıştır. Özdemir (2015) ise #sendeanlat kampanyasını eleştirel söylem çözümlemesi yöntemiyle ele alarak, taciz olgusunun gündelik yaşamın sıradan bir parçası hâline geldiğini ve erkek egemen dilin hem bilinçli hem de bilinçdışı biçimlerde sürekli yeniden üretildiğini ortaya koymuştur. Hegemonik kalıplar ve toplumsal cinsiyet ideolojisi tarafından şekillendirilmiş olsa da sosyal medya, kadınlar açısından özgürleşme, güçlenme ve kendini gerçekleştirme bakımından önemli olanaklar sunmaktadır. Bu mecra, toplumsal cinsiyet düzeninin yeniden üretildiği diğer alanlarda olduğu gibi, aynı zamanda bu ideolojiye karşı müdahale edilebilecek bir mücadele zemini niteliği taşımaktadır (Göker, 2007: 206).

Kadının sosyal medyada görünür olma biçimleri incelendiğinde, geleneksel söylemden farklı gibi görünen ama aslında onu yeniden üreten pratiklere de rastlanmaktadır. “Kadının kadına öğüdü” niteliğindeki bu paylaşımlar, yüzeyde kadın dayanışması izlenimi verse de çoğu zaman erkekliğin yüceltilmesine ve kadınların edilgen konumunun pekiştirilmesine hizmet etmektedir. Bu iletileri okuyan kadınlar, sunulan davranış kalıplarını kendi toplumsal pratikleriyle

birleştirerek gündelik yaşamlarında yeniden üretmektedir. Böylece, masal, mit ve destanlarda sıklıkla görülen “mağdur kadın, onu kurtaran g   l  erkek” anlatısı, modern dijital ortamda da farklı biçimlerde sürdürülmekte; sosyal medya içerikleri aracılığıyla geleneksel cinsiyet rollerinin devamı sağlanmaktadır (Akbaş ve Atalay, 2020: 68).

Diğer yandan sosyal medya, dinî pratiklerin geleneksel otoritelerden bağımsız biçimde şekillenmesine, tartışılmasına ve deneyimlenmesine imkân sağlamaktadır. Bu dijital ortamda kadın uygulayıcılar, kendi deneyimlerini görünür kılarak ve karşılıklı tavsiyeler sunarak yeni türden bir güven ilişkisi ve alternatif bir otorite modeli oluşturabilmektedir (Verbeek, 2024). Bu dönüşüm süreci, yalnızca dini ve spiritüel pratiklerin biçim değiştirmesiyle sınırlı kalmamakta; aynı zamanda bu pratikleri tarihsel olarak taşıyan ve temsil eden figürlerin de yeniden anlamlandırılmasına yol açmaktadır. Özellikle kadın bedeni, sezgi, şıfa ve bilgiyle ilişkilendirilen alternatif inanç biçimleri, dijital kültür içerisinde hem görünürlük kazanmakta hem de tartışmaya açılmaktadır. Bu noktada, tarihsel olarak marjinalleştirilmiş ve dışlanmış olan bazı kadın figürlerinin, dijital ortamda yeniden dolaşıma girdiği görülmektedir.

Federici (2017), cadı avlarının kadın emeğini kontrol altına almanın bir politik mekanizması olduğunu vurgularken; Mary Daly (1978), cadı imgesini ataerkil otoriteye meydan okuyan feminist bir direniş figürü olarak yeniden yorumlar. Bu bağlamda modern dijital cadılık, yalnızca spiritüel bir pratik değil; kadınların alternatif bilgi üretim süreçleri, dayanışma biçimleri ve özneleşme deneyimleri açısından da politik bir anlam taşımaktadır. Dijital mecralarda cadı kimliğinin yeniden sahiplenilmesi, feminist hareketin tarihsel hafızasını güncelleyerek yeni bir direniş estetiği yaratmaktadır.

Sosyal medya ve  evrimi i forumlar, teorik düzeyde modern cadıların birbirleriyle bağ kurup bir topluluk hissi geliştirebileceği evrensel bir dijital alan sunar (Grieve, 1995). Bu nedenle, cadılık kimliklerinin günümüzde nasıl şekillendiğini daha iyi anlayabilmek için,  evrimi i toplulukların bu kimliklerin oluşumundaki rolünü tartışmak önemlidir (Frampton ve Grandison, 2023).

1.2.1 Sosyal Medyanın Dijital Cadıları

Dijital kültürle birlikte cadılık, gizli ya da marjinal bir pratik olmaktan çıkarak  evrimi i platformlar aracılığıyla paylaşılabilir, öğrenilebilir ve kolektif

biçimde deneyimlenebilir bir kimlik pratiğine dönüşmüştür. Çevrimiçi alanlar, cadılık ve alternatif spiritüel pratiklerin deneyim paylaşımı, öğreticilik ve topluluk oluşturma yoluyla dolaşıma girdiği alanlar hâline gelmiştir. Bu bağlamda dijital cadılık, bireysel maneviyatın ötesinde, kadınların kendilerini ifade edebildikleri kültürel ve toplumsal bir pratik alanı olarak anlam kazanmaktadır (Berger ve Ezzy, 2007).

Sosyal medya platformları, dijital cadılığın görünürlük kazandığı başlıca mecralar arasında yer almaktadır. Özellikle Instagram gibi görsel odaklı platformlarda cadılık, ritüellerin, sembollerin ve kişisel dönüşüm anlatılarının estetik bir dil aracılığıyla sunulmasıyla kamusal bir görünürlük kazanmaktadır. Bu sunum biçimi, cadılığı hem bireysel güçlenme anlatılarının hem de kolektif aidiyet biçimlerinin üretildiği bir dijital pratik olarak yeniden kurmaktadır (de Wildt ve Aupers, 2020:5). Bu güçlenme söyleminin sosyal medya pratiklerinde nasıl kurulduğu, Instagram'daki dijital cadılar üzerine yapılan çalışmalarla daha somut biçimde görülebilmektedir. Vos'un Instagram'daki cadı içeriklerini inceleyen çalışması, bu paylaşımların estetik bir dil ile feminist söylemleri bir araya getirerek kadınlar için güçlenme ve "içsel gücü keşfetme" anlatısı etrafında bir alan oluşturduğunu göstermektedir. Buna göre dijital cadılar tarafından sunulan güçlenme anlayışı çoğunlukla bireysel ve içe dönük bir nitelik taşımaktadır. Bu yaklaşım, kadınların ataerkil dinî kalıplardan uzaklaşmasına katkı sağlarken; kişisel irade ile astrolojik olaylar ya da toplumsal sınırlılıklar gibi dış etkenler arasındaki ilişkiyi de görünür kılmaktadır (Vos, 2020'den akt. López Suárez, 2024:10). Bu bulgular, dijital cadılık bağlamında güçlenme söyleminin her zaman kolektif ya da yapısal bir dönüşüme işaret etmediğini; aksine bireysel deneyim ve görünürlük üzerinden kurulan daha kırılgan bir zemine sahip olabildiğini göstermektedir.

Bununla birlikte dijital cadılığın sunduğu görünürlük ve güçlenme imkânları, kadınları aynı zamanda denetim, itibarsızlaştırma ve metalaşma risklerine de açık hâle getirmektedir. Dijital mecralarda spiritüel ve alternatif pratiklerin kamusal biçimde dolaşıma girmesi, kadınların güçlenme anlatılarıyla birlikte yeni kırılganlıklar da üretmektedir. Bu yönüyle dijital cadılık, dijital kültürde özgürleştirici potansiyel ile denetim mekanizmalarının iç içe geçtiği çelişkili bir deneyim alanı olarak değerlendirilmektedir (Banet, Weiser, 2018). Bu çerçevede, dijital cadılığın kadınlar için sunduğu imkânları ve sınırları, Instagram'da spiritüel danışmanlık pratikleri üzerinden incelemeyi anlamlı kılmaktadır.

Miller (2022: 18), sosyal medya platformlarının modern cadıların günümüz toplumundaki çeşitli dinamiklerle etkileşim kurarken karşılaştıkları varoluşsal gerilimleri görünür kılabilmesini belirtir. Bu bağlamda WitchTok, TikTok platformu içerisinde cadılık kültürü ve büyü uygulamalarına ilişkin içeriklerin üretildiği ve paylaşıldığı etiket temelli bir dijital alt-kültür alanı olarak öne çıkmaktadır. Pınarbaşı'na (2023) göre WitchTok'ta kendilerini modern cadı ya da çağdaş pagan olarak tanımlayan içerik üreticileri, kısa video formatları aracılığıyla büyü pratiklerini ve ritüelleri kullanıcılarla paylaşmakta; bu pratiklerde kullanılan nesnelerin işlevleri, tercih edilen materyaller ve bu ürünlerin nereden temin edilebileceği gibi bilgiler de içeriklere dâhil edilmektedir. Bu durum, spiritüel uygulamaların dijital ortamda görünür hâle gelirken aynı zamanda tüketim pratikleriyle iç içe geçmesine yol açmaktadır. Nitekim bazı uygulayıcılar, büyü pratiklerinin belirli tüketim ürünleri üzerinden pazarlanmasını eleştirel bir biçimde sorgulamakta; bu durum, kapitalist sistem ile manevi pratikler arasında uyumsuz bir ilişki doğurmaktadır. Bununla birlikte Miller, dijital ortamların bu tür eleştirel tartışmaların sürdürülebildiği alanlar olduğunu ve modern cadılığın gelişiminin hâlâ erken bir evrede bulunması nedeniyle, bu tartışmaların ortaya çıkmasının dijital mecraların rolünü akademik olarak incelemeyi daha da önemli hâle getirdiğini vurgular. Miller her ne kadar özellikle WitchTok'a odaklansa da yaptığı değerlendirmeler teorik açıdan çevrimiçi alışverişi teşvik eden diğer alternatif dijital ağlara da genellenebilir.

Cadılık ve büyü ritüellerinin dijital mecralarda görünür hâle gelmesi ilk kez *Black Lives Matter* (2013) hareketiyle başlamıştır. Aktivistlerin küresel ölçekte eş zamanlı etkileşim kurabilmesi, bu ritüellere uluslararası bir boyut kazandırmıştır. Cadılığa dayalı büyü pratiklerinin bağımsız bir hareket olarak ortaya çıkışı ise 2016 ABD seçimleri dönemine denk gelir. Bu süreçte, kendilerini “büyü aktivistleri” olarak tanımlayan bireylerin geliştirdiği pragmatik büyü formları öne çıkmıştır. Seçimler sırasında Michael Hughes'un öncülüğünde kurulan #MagicResistance hareketi özellikle “bağlama büyülerine”ne odaklanmış; Hughes'un Donald Trump ve destekçilerine yönelik “Bağlama Ritüeli” geniş yankı bulmuştur. Fine'in (2020) bu ritüeli incelediği çalışmasında, büyücülük pratikleri ile sol siyasi yönelimler arasındaki gerilimli ilişki vurgulanmaktadır. Fine'a göre, Amerikan cadılığı geçmişte de siyasete temas etmiş olsa da “büyülü aktivizm” ilk kez bu ölçekte ana

akım sol kesimler tarafından benimsenmiş ve görünür hâle gelmiştir (Pınarbaşı, 2023: 95).

Günümüzde sosyal medya, kadınların yalnızca görünürlük kazandığı bir alan olmaktan çıkmış; deneyimlerini paylaşabildikleri, dayanışma kurabildikleri ve mücadele pratiklerini dönüştürebildikleri dinamik bir kamusal mekâna dönüşmüştür. Dijital platformlarda yükselen feminist söylem, hem toplumsal cinsiyet eşitsizliğine karşı kolektif bir bilinç yaratmakta hem de kadınların kendilerine ait yeni ifade biçimleri geliştirmelerine imkân tanımaktadır. Ancak sosyal medya, özgürleştirici yönlerinin yanı sıra, geleneksel cinsiyet kalıplarını yeniden üreten içeriklerle bu yapıyı kimi zaman yeniden pekiştirmektedir. Cadılık temsillerinin, dijital din pratiklerinin ve hashtag aktivizminin yarattığı yeni kültürel zemin ise modern kadınların kimlik arayışını, direniş biçimlerini ve dijital kolektifliği farklı bir boyuta taşımaktadır. Tüm bu süreçler birlikte değerlendirildiğinde, sosyal medya hem kadınlar için güçlenme ve örgütlenme alanı açan hem de ataerkil söylemlerle mücadelenin sürdüğü çok katmanlı bir mecra olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. MATERYAL VE YÖNTEM

1.3 Araştırma Tasarısı

Bu araştırma, Instagram’da faaliyet gösteren spiritüel danışman hesaplarında üretilen söylemlerin toplumsal cinsiyet ve ataerkil yapı ile ilişkisini incelemek amacıyla nitel bir tasarımla yürütülmüştür. Çalışmada amaçlı örnekleme kullanılarak bu alanda içerik üreten Instagram’daki kadın hesapları seçilmiştir. Verilerin analizinde söylem analizi kapsamında tematik analiz yöntemi kullanılmış; kadınlık temsilleri, toplumsal cinsiyet kodları ve söylemsel örüntüler, feminist metodolojinin sunduğu eleştirel çerçeve doğrultusunda değerlendirilmiştir. Bu tasarım hem dijital içerikleri hem de bu içerikleri üreten kadınların deneyimlerini bütüncül biçimde incelemeyi mümkün kılmıştır.

1.4 Araştırma Modeli

Bu tez çalışması, Instagram’da içerik üreten spiritüel danışman kadınların söylemlerini; toplumsal cinsiyet, ataerkillik ve feminist eleştiri bağlamında incelemeyi amaçlayan nitel bir araştırmadır. Çalışmanın odağı, katılımcıların kendi pratiklerini nasıl tanımladıkları, bu pratikleri nasıl meşrulaştırdıkları ve bu süreçte toplumsal cinsiyet rollerini nasıl yeniden ürettikleri veya bu rollere nasıl karşı çıktıklarıdır. Bu nedenle araştırmada Nitel Araştırma yöntemlerinden durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Nitel araştırmalar, incelenen olgunun özünü ve bu olguya yüklenen anlamları katılımcıların perspektifinden detaylı biçimde ortaya çıkarmayı hedefleyen bir yaklaşımdır. Bu yöntem, bireylerin içsel deneyimlerini, geçmiş yaşantılarını ve ilişkisel süreçleri nasıl yorumladıklarını çözümlemeye güçlü ve etkili bir araç olarak görülmektedir(YıldırımveŞimşek,2013;Büyüköztürk vd. 2019; Creswell, 2013).

Bu doğrultuda araştırma aşağıdaki sorulara yanıt aramaktadır:

- (1) Tarihsel süreçte “cadı” olarak damgalanan bilgili ve şifacı kadın figürü, günümüzde sosyal medyada nasıl bir biçimde yeniden üretilmektedir?
- (2) Spiritüel danışman kadınlar, sosyal medyada kendilerine yöneltilen tepkileri ve söylemleri nasıl yorumlamaktadır?
- (3) Bu söylemler, dijital çağda cadılaştırmanın güncel bir biçimi olarak nasıl değerlendirilebilir?

(4) Sosyal medyada ortaya çıkan bu söylem ve pratikler, tarihsel cadılaştırma süreçleriyle hangi açılardan benzerlik göstermektedir?

Katılımcı deneyimlerinin derinlemesine anlaşılmasına imkân tanıyan Vaka Çalışması (Case Study) yaklaşımı benimsenmiştir. Instagram'daki her bir spiritüel danışman hesabı bir "vaka" olarak ele alınmış; bu vakalar, feminist teori ve toplumsal cinsiyet kuramları çerçevesinde analiz edilmiştir. Nitel yaklaşım, olguların doğal bağlamı içinde anlaşılmasını ve katılımcıların deneyimlerinin kendi anlam dünyaları içerisinde çözümlenmesini mümkün kıldığı için bu çalışmanın amaçlarıyla uyumludur.

1.5 Yöntemsel Çerçeve

Bu araştırmanın yöntemsel çerçevesi, feminist metodolojinin eleştirel yaklaşımı temel alınarak oluşturulmuştur. Feminist metodoloji, toplumsal cinsiyet ilişkilerini, güç yapılarını ve ataerkil normların bilgi üretim süreçlerindeki etkilerini görünür kılmayı amaçladığı için, çalışmanın odağındaki spiritüel danışmanlık söylemlerinin çözümüne uygun bir zemin sağlamaktadır.

Metodoloji kavramı, çoğunlukla belirli bir disiplin kapsamında yürütülen ampirik araştırmalarda kullanılan yöntemler, genel yaklaşımlar ve ilkesel çerçeveler için kullanılan bir üst kavramdır. Ancak bazı durumlarda metodolojiyi açıklamak için "araştırma teknikleri" teriminin kullanılmasının daha uygun olacağı da ileri sürülebilir. Metodoloji, sosyal bilimcilerin çalışmalarında nasıl ilerledikleri, araştırmalarını ne şekilde yürüttükleri, kanıtların geçerliliğini hangi ölçütlere göre değerlendirdikleri ve neyin doğru neyin yanlış olduğuna nasıl karar verdiklerinin incelenmesiyle ilgilenir (Marshall, 2005: 498).

Feminist metodoloji ise toplumu anlamak ve onunla ilgili doğru teorilere ve sağlam analizlere ulaşmak için topluma kadının bakış açısından yönelmek gerektiğini savunan bir metot teorisidir. Bu yaklaşım, dışıl olanın bilenle bilinen, benle öteki, zihinle beden, özneyle nesne arasında daha az ayırım yaptığını; dolayısıyla tarihsel olarak bastırılmış/tabii kılınmış bir grup olarak kadınların, sosyal gerçekliğin doğru bir yorumu ve temsiline erişmek açısından erkeklerden daha iyi bir konumda bulunduğunu öne sürer (Cevizci, 1999: 340). Feminist metodoloji, var olan geleneksel araştırma tekniklerinden farklı metotlar kullanarak cinsiyetçi önyargılardan arınmış, görünmez kılınmış kadın deneyimlerinin gösterilmesine

olanak tanıyan ve toplumsal yapıyı bu yönde dönüştürmeye hizmet eden sonuçlara ulaşmayı hedefler (Gürbüz, 2022: 59).

Feminist bir çalışmanın en temel özelliği, toplumsal cinsiyet ilişkilerini ve cinsiyetler arası eşitsizliği araştırmasıdır. Sosyal bilimlerde geleneksel metotlar kullanılarak yapılan araştırmaların, “temel kavram ve kuramların içerdiği cinsiyet yanlılığı” nedeniyle, toplumsal cinsiyetten ve cinsiyetler arası eşitsiz güç ilişkilerinden bağımsız değerlendirilemeyeceği düşünülmektedir (Öztan, 2015: 278). Bu tür araştırmalarda ataeril ideolojinin dayattığı erkek üstünlüğünün araştırma sürecinin tamamına yayıldığı; toplumsal cinsiyete dayalı güç ilişkilerinin, araştırma konusunun seçilmesinden kavramların kullanımına, analiz sürecinden araştırma etiğine kadar her aşamada etkili olduğu ifade edilmektedir (Öztan, 2015: 278). Erkek deneyimleri temel alınarak ulaşılan genellemeler, sosyal bilimlerde yapılan araştırmalarda referans noktası olarak kabul edilmektedir. Bu yaklaşım, kadın deneyimlerini görünmez kılmakta ve mevcut toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretilmesine yol açmaktadır (Gürbüz, 2022: 60). Feminist düşünürler ayrıca sosyal bilim çalışmalarının erkek merkezli formüle edildiğini ve bu formülasyonda öznenin “erkek”, nesnenin ise “kadın” olarak kabul edildiğini belirtmektedirler. Bu sebeple pozitivist yöntemlerle yapılan çalışmaların kadın çalışmalarında doğru ve tutarlı sonuçlar vermediği ifade edilmekte (İliç ve Yıldırım, 2018: 202–203) ve nesnellik söylemlerinin de erkek egemen anlayışın bir ürünü olduğu vurgulanmaktadır (Tanesini, 2012: 72–82).

Araştırma yöntemleri bağlamında önemli tartışma alanlarından biri, araştırmacı ile araştırmaya katılan kişiler arasındaki ilişkidir. Araştırmacı (özne) ve araştırılan (nesne) arasındaki hiyerarşik ilişki, feminist yöntem tartışmalarının başlıca konularından biridir. Feminist araştırmacılara göre, kadınların toplumsal bilginin sadece nesneleri değil, aynı zamanda özneleri olarak kabul edildiği yerlerde özne ve nesne, bilen ve bilinen arasındaki ayrım zayıflar. Böylece kadın olmanın ortak koşullarını paylaşan iki insanın, yani araştırmacının kendisi ile “öteki kadın”ın karmaşık bazı deneyimlerini ortaya çıkarma olanağı artar (Karaduman, 2006: 88–93). Bu bakış açısı, feminist araştırma yönteminin yalnızca anlama ve açıklama amacını gütmeyi; kadınların yaşamlarını dönüştürme işlevini de yerine getirmeye çalışan bir yönü olduğunu göstermektedir. Feminist araştırma yöntemi, farklı disiplinlerin çözümleme yöntemlerini de kullanarak amaçlarını gerçekleştirme konumundadır (Güçlü, 2012: 119).

Toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması, toplum tarafından belirlenen kadın rollerinden kurtulmanın feminist bir düşünceyi benimsemekten geçtiği belirtilmektedir (Gazi, 2018: 41). Bu nedenle ataerkil değerlerin yargılanması ve benimsenen ataerkil kalıpların ortadan kaldırılması açısından feminist metodoloji gerekli görülmektedir. Feminist yöntemlerin bir diğer özelliği de kadınların deneyimlerini inceleme gayesi içerisinde olmalarıdır. Erkeklerin perspektifinden yapılan araştırmaları kabul etmeyip yanıltıcı olarak gören feministler, kullanılacak yöntemin problematiğinin kadınların tecrübelerine ve deneyimlerine dayandırılması gerektiğini savunmaktadır (İliç ve Yıldırım, 2018: 206).

Bu çalışma bağlamında feminist metodoloji, yalnızca bir kuramsal zemin değil, aynı zamanda kullanılacak söylem analizinin de yönünü belirleyen eleştirel bir çerçeve sunmaktadır. Söylemin eleştirel analizi, söylemsel pratikler, olaylar ve metinler ile daha geniş toplumsal ve kültürel yapılar, ilişkiler ve süreçler arasındaki açık ya da örtük nedensellikleri açığa çıkarmayı hedefleyen bir araştırma metodudur. Feminist eleştirel söylem analizi ise eleştirel söylem analizi yöntemine feminist bir duyarlılık ilave edilmesiyle ortaya çıkmaktadır (Nas, 2015: 18). Michelle M. Lazar'a göre feminist eleştirel söylem çalışmalarının amacı, sık sık kabul edilen cinsiyete dayalı varsayımların ve hegemonik iktidar ilişkilerinin farklı bağlamlarda ve topluluklarda söylemsel olarak üretildiği, sürdürüldüğü, müzakere edildiği ve meydana okunduğu karmaşık yöntemleri görünür kılmaktır (Lazar, 2007: 142). Lazar ve Kramarae, feminist eleştirel söylem analizinin, cinsiyet, iktidar ve ideoloji arasındaki ilişkileri söylemde açığa çıkarmayı; ataerkil bir toplumsal düzeni sürdüren, kadınları sosyal bir grup olarak dezavantajlı kılan, dışlayan ve rahatsız eden iktidar ilişkilerine ilişkin söylemleri eleştirmeyi hedeflediğini belirtir. Araştırmacılar, çok katmanlı bir analiz önermekte ve metinlerde kullanılan dilin yanı sıra görüntüler, sesler, jestler gibi diğer semiyotik unsurların da incelenmesi gerektiğinin altını çizmektedirler (Lazar ve Kramarae, 2011:144–149).

Bu bağlamda feminist eleştirel söylem analizi, hem feminist metodolojinin kadın deneyimini merkezileştiren ve ataerkil bilgi yapılarını sorgulayan ilkeleriyle hem de eleştirel söylem analizinin güç, ideoloji ve söylem ilişkilerine odaklanan yönüyle örtüşmekte; böylece bu çalışmada incelenen söylemsel pratiklerin çözümlenmesi için uygun ve tutarlı bir yöntem olarak konumlanmaktadır.

Sonuç olarak, bu çalışmanın hem araştırma soruları hem de incelenen dijital pratiklerin toplumsal cinsiyet bağlamındaki niteliği düşünüldüğünde, eleştirel

feminist metodoloji ile feminist eleştirel söylem analizinin bu konuya en uygun, en açıklayıcı ve en tutarlı yaklaşımı sunduğu görülmektedir. Bu yöntem, hem hesapların içerik ve söylemlerinin çok katmanlı yapısını çözümlerken hem de derinlemesine görüşmeler yoluyla kadınların deneyimlerini araştırmanın merkezine yerleştirerek, çalışmanın amacına doğrudan hizmet eden güçlü bir metodolojik çerçeve sağlamaktadır.

1.6 Araştırmanın Önemi

Bu çalışma, tarihsel olarak kadınlıkla ilişkilendirilen cadı figürünün ve bu figüre yüklenen toplumsal cinsiyet rollerinin, dijital kültür bağlamında nasıl yeniden üretildiğini inceleyerek literatüre katkı sunmaktadır. Cadılık, geçmişten günümüze kadın bedeninin, bilgisinin ve öznelliğinin denetim altına alındığı tarihsel bir sürecin parçası olmuştur. Ancak kadınların şifacılıkla ilişkilendirilen bilgi ve pratikleri, yüzyıllar boyunca maruz kaldıkları baskılara, yasaklamalara ve dışlanmaya rağmen tamamen ortadan kalkmamış; farklı biçimlere bürünerek günümüze kadar taşınmıştır (Durur, 2016:85).

Günümüzde bu tarihsel miras, Instagram gibi sosyal medya mecralarında faaliyet gösteren spiritüel danışman kadınların ürettiği söylem ve pratikler aracılığıyla yeni bir görünürlük kazanmaktadır. Bu bağlamda çalışma, kadınların tarihsel olarak denetim altına alınan bilgi ve pratiklerinin dijital ortamda nasıl yeniden anlamlandırıldığını, hangi söylemler aracılığıyla meşrulaştırıldığını ve bu süreçte toplumsal cinsiyet kalıplarının nasıl yeniden üretildiğini ya da dönüştürüldüğünü ortaya koymaktadır. Böylece araştırma, cadılık ile kadınlık arasındaki tarihsel ilişkinin günümüz dijital kültüründeki yansımalarını analiz etmektedir.

Bu çalışma kapsamında, YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde “spiritüel danışmanlık, cadı avı, cadılık” gibi anahtar kelimeleri kullanılarak yapılan taramada, konuyla ilişkili belli sayıda teze ulaşılmıştır. İncelenen bu tezler, kadınların spiritüel pratiklerle kurduğu ilişkiyi farklı kuramsal ve yöntemsel çerçeveler üzerinden ele almakla birlikte, dijital mecralarda üretilen spiritüel danışmanlık söylemlerini feminist bir eleştiri perspektifiyle doğrudan incelememektedir.

Özal (2021) tarafından hazırlanan Avrupa ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Cadılık Kavramı ve Cadı Kimliği Temsilleri başlıklı yüksek lisans tezinde, cadılık olgusu tarihsel ve karşılaştırmalı bir çerçeve ile ele alınmıştır. Çalışmada, Avrupa'daki cadı avları ile Osmanlı İmparatorluğu'ndaki cadılık algısı karşılaştırılarak cadı kimliğinin farklı kültürel ve dinsel bağlamlarda nasıl şekillendiği incelenmiştir. Cadılık, büyü, doğaüstü güçler ve kadınlık kavramları üzerinden tartışılmış; ancak analiz ağırlıklı olarak tarihsel belgeler üzerinden yürütülmüştür. Bu tezden farklı olarak mevcut çalışma, cadılık söylemini tarihsel bir olgu olarak değil, dijital kültür içinde yeniden üretilen bir pratik olarak ele almakta; Instagram'daki spiritüel danışmanlık hesaplarını feminist bir bakış açısıyla güncel kadın deneyimleri üzerinden incelemektedir.

Coşkun (2019)'un Tanrıçalıktan Orta Çağ'ın Cadı Avı Geleneği: Kadının İtibarsızlaştırılması Üzerine Bir İnceleme adlı yüksek lisans tezinde, kadının tarihsel süreçte tanrıçalıktan cadılığa uzanan itibarsızlaştırılma süreci ele alınmıştır. Çalışma, tarih öncesi dönemlerden başlayarak Orta Çağ'daki cadı avlarına kadar uzanan geniş bir zaman aralığında kadınlık algısını incelemekte; dini metinler, mitolojik içerikler ve tarihsel örnekler üzerinden kadının değersizleştirilmesini tartışmaktadır. Bu çalışma, cadı avlarını tarihsel ve ideolojik bir çerçevede ele alırken, dijital kültür ve çağdaş spiritüel pratiklere odaklanmamaktadır. Mevcut tez ise tarihsel arka planı temel almakla birlikte, bu mirasın günümüz dijital mecralarında nasıl yeniden üretildiğini ve kadınların bu süreçte nasıl konumlandığını ortaya koyması bakımından söz konusu çalışmadan ayrılmaktadır.

Mashaël (2020)'in An Exploratory Study of Women's Involvement in New Age Spirituality in Turkey başlıklı yüksek lisans tezinde, Türkiye'de Yeni Çağ spiritüelliğine katılan kadınların deneyimleri nitel bir yaklaşımla incelenmiştir. Çalışma, kadınların spiritüel pratiklere katılımını güçlenme, içsel özgürleşme ve dışı spiritüellik kavramları çerçevesinde ele almakta; Yeni Çağ spiritüelliğini kadın dostu bir alan olarak tartışmaktadır. Ancak bu çalışmada dijital medya platformları özelinde bir analiz yapılmamış, cadılaştırma ya da dijital şiddet gibi feminist eleştirel kavramlara odaklanılmamıştır. Mevcut tez, bu çalışmadan farklı olarak spiritüel danışmanlık alanını Instagram bağlamında ele almakta ve kadınların güçlenme deneyimlerini, dijital ortamda ataerkil davranışları ve modern cadılaştırma söylemleriyle birlikte tartışmaktadır.

Demiryürek (2024)'in doktora tezi Geç Modern Toplumda Dindar Kadınların Spiritüel Arayışları, New Age spiritüelliğine katılan dindar kadınların deneyimlerini sosyolojik bir perspektifle incelemektedir. Çalışma, geç modern toplum bağlamında kadınların geleneksel dindarlık ile bireysel spiritüellik arasında nasıl bir benlik dönüşümü yaşadıklarını ortaya koymakta; fenomenolojik yöntemle saha verilerini analiz etmektedir. Bu tez, kadınların spiritüel arayışlarını din sosyolojisi çerçevesinde ele alırken, sosyal medya, dijital görünürlük ve feminist eleştiri ekseninde bir çözümleme sunmamaktadır. Mevcut çalışma ise spiritüel pratikleri dijital mecralar üzerinden ele alarak, kadınların bu alanlarda hem kendilerini ifade etme ve güçlenme imkânları bulduklarını hem de çeşitli sınırlandırma ve denetim biçimleriyle karşılaştıklarını görünür kılmaktadır.

Ergençiçeği (2023)'nin *Silvia Federici'nin Feminist Bakış Açısı ile Cadı Avlarının Yeni Dünyanın İnşasındaki Rolü* başlıklı yüksek lisans tezinde, cadı avları ataerkil kapitalist sistem bağlamında feminist bir perspektifle ele alınmıştır. Çalışma, Silvia Federici'nin kuramsal yaklaşımını temel alarak kadın bedeni, kadın emeği ve cinselliğin denetimi üzerinden cadı avlarını tartışmaktadır. Bu tez, cadı avlarını tarihsel ve yapısal bir baskı mekanizması olarak ele almakta; günümüz dijital pratiklerine uzanmamaktadır. Mevcut çalışma ise Federici'nin feminist eleştirisinden beslenmekle birlikte, cadılaştırma pratiklerinin dijital alandaki güncel biçimlerini Instagram'daki spiritüel danışman hesapları üzerinden analiz ederek literatüre özgün bir katkı sunmaktadır.

Sonuç olarak, ele alınan çalışmalar cadılık, kadınlık ve spiritüellik ilişkisini tarihsel, sosyolojik ve kuramsal düzlemlerde tartışmakta; ancak dijital kültür bağlamında feminist bir çözümleme sunmamaktadır. Bu tez, Instagram'daki spiritüel danışmanlık pratiklerini kadın deneyimleri, ataerkil söylem ve pratiklerinin sosyal mecralarda yansımalarını ve modern cadılaştırma söylemleri çerçevesinde ele alarak, literatürdeki mevcut çalışmalardan ayırmakta ve sosyal medya ile toplumsal cinsiyet ilişkisine feminist bir perspektiften özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

1.7 Çalışmanın Sınırlılıkları

Bu çalışma, Instagram platformunda spiritüel danışmanlık içerikleri üreten kadın hesapları ile sınırlıdır. Araştırma kapsamında incelenen Instagram hesapları,

amaçlı örnekleme yöntemi kullanılarak belirlenmiştir. Hesapların seçiminde, içerik üreticisinin kadın olması, kendisini spiritüel danışman, enerji çalışmaları uygulayıcısı ya da şifacı olarak tanımlaması ve Instagram üzerinden aktif biçimde danışmanlık sunması temel ölçütler olarak esas alınmıştır.

Çalışmanın sekiz hesapla sınırlandırılmasının temel gerekçesi, nitel araştırmalarda veri doygunluğuna ulaşılmasıdır. Görüşmeler ilerledikçe katılımcıların verdikleri yanıtların büyük ölçüde benzerleştiği ve araştırma sorularına yeni temalar ekleyecek özgün verilerin ortaya çıkmadığı gözlemlenmiştir. Bu nedenle örneklem sayısının artırılmasının çalışmanın bulgularına anlamlı bir katkı sağlamayacağı değerlendirilmiştir. Bu sınırlılık, çalışmanın genelleme yapma amacı taşımadığını; belirli bir grup kadının deneyimlerini ve söylemlerini derinlemesine anlamaya odaklandığını göstermektedir.

Son olarak, dijital içeriklerin sürekli değişen yapısı nedeniyle incelenen paylaşımlar ve söylemler araştırmanın yürütüldüğü dönemle sınırlıdır. Bu nedenle elde edilen bulgular, belirli bir zaman dilimi ve bağlam çerçevesinde değerlendirilmelidir.

1.8 Veri Toplama Süreci

Bu araştırmanın verileri, yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yoluyla toplanmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşmeler, araştırmacının önceden hazırladığı soru çerçevesine bağlı kalmasını sağlarken, aynı zamanda katılımcıların deneyimlerine ve anlatılarına göre görüşmenin esnek ve ayrıntılı biçimde ilerlemesine olanak tanımaktadır (Büyüköztürk vd., 2019).

Veri toplama süreci, 2025 yılı Eylül ayı başı ile Ekim ayı sonu arasında, yaklaşık iki aylık bir zaman diliminde gerçekleştirilmiştir. Araştırma kapsamında, Instagram platformunda spiritüel danışmanlık içerikleri üreten kadın hesaplara ulaşmak amacıyla platformun arama ve keşfetme özelliklerinden yararlanılmış; spiritüel, enerji çalışmaları, şifacılık ve spiritüel danışmanlık gibi anahtar kelimeler ve etiketler aracılığıyla hesaplar taranmıştır. Bu tarama sonucunda yaklaşık 20–30 Instagram hesabı ile iletişime geçilmiştir. İletişime geçilen hesaplardan yaklaşık 15'i araştırmaya katılmaya olumlu geri dönüş sağlamıştır. Ancak görüşmeler ilerledikçe katılımcıların verdikleri yanıtların büyük ölçüde benzerleştiği ve araştırma sorularına yeni temalar ekleyecek özgün verilerin ortaya çıkmadığı

gözlemlenmiştir. Bu durum, nitel araştırmalarda veri doygunluğuna ulaşıldığını göstermiştir. Bu nedenle örneklemin genişletilmesine gerek duyulmamış ve araştırma, veri doygunluğuna ulaşılması esas alınarak sekiz katılımcı ile tamamlanmıştır. Ayrıca nitel araştırmalarda gönüllülük esasının belirleyici olması nedeniyle, katılımcıların zaman ve uygunluk durumları da veri toplama sürecinin doğal sınırlarını oluşturmuştur.

Görüşmeler, katılımcıların tercih ve ulaşılabilirlik durumlarına göre çevrim içi ve yüz yüze olarak gerçekleştirilmiştir. Yedi katılımcı ile Zoom üzerinden görüntülü görüşme, bir katılımcı ile ise yüz yüze görüşme yapılmıştır. Görüşmeler ortalama 60–90 dakika sürmüştür; bazı görüşmeler katılımcı anlatılarının yoğunluğuna bağlı olarak daha uzun sürede tamamlanmıştır. Yüz yüze gerçekleştirilen görüşmede ses kaydı, çevrim içi görüşmelerde ise video kaydı alınmıştır. Tüm kayıt işlemleri katılımcıların açık rızası doğrultusunda yürütülmüş; görüşmelere başlamadan önce araştırmanın amacı, kapsamı, gizlilik esasları ve gönüllülük ilkeleri hakkında ayrıntılı bilgilendirme yapılmıştır.

1.9 Verilerin Analizi

Araştırmada elde edilen veriler, feminist metodolojinin sunduğu eleştirel perspektif doğrultusunda tematik analiz yöntemiyle çözümlenmiştir. Analiz sürecinde önce Instagram gönderilerinden ve derinlemesine görüşmelerden elde edilen tüm veriler yazılı hale getirilmiş, ardından tekrar eden ifadeler, anlam örüntüleri ve toplumsal cinsiyetle ilişkili söylemler belirlenmiştir.

Bu süreç boyunca veriler sürekli karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiş ve temaların feminist metodolojinin temel ilkeleriyle tutarlı olmasına özen gösterilmiştir. Böylece hem dijital içeriklerde hem de katılımcı deneyimlerinde tekrar eden söylemsel örüntüler sistematik biçimde ortaya çıkarılmıştır.

3. BULGULAR

Bu bölümde, Instagram’da spiritüel danışmanlık yapan sekiz kadınla gerçekleştirilen derinlemesine görüşmelerin tematik analizi sonucunda ulaşılan bulgular sunulmaktadır. Analiz sürecinde, feminist metodoloji ve eleştirel söylem analizi yaklaşımı birlikte kullanılmış; katılımcıların anlatıları, toplumsal cinsiyet

ilişkileri, ataerkil kalıplar, kadınlık deneyimleri, duygusal emek, dijital alan ve kadın dayanışması eksenlerinde çözümlenmiştir.

Verilerden türetilen ana temalar şunlardır:

1. Spiritüel Danışmanlığa Yönelten Motivasyonlar: Kırılma Anları Ve İyileşme Arayışı
2. Spiritüel Danışmanlıkta Kadınlık Deneyimi Ve Duygusal Emek
3. Ataerkil Kalıpların Katılımcı Söylemlerine Yansıması
4. Feminist Özdeşlik: Feminist Olmadan Feminist Konuşmak
5. Danışanların Cinsiyete Göre Dağılımı Ve Cinsiyet Temelli Sorun Alanları
6. Sosyal Medyada Kadın Olmak: Ataerkil Söylemlerin Dijital Ortama Yansıması
7. Kadın Bilgisinin Yasak Hafızası: Green Witch, Cadılık Ve Modern Büyücülük Söylemleri
8. Spiritüel Alanda Meşruiyet Arayışı Ve Etik Sorunlar
9. Kadın Dayanışması: Güçlenme Potansiyeli Ve Kırılganlıklar

Aşağıda her bir tema, katılımcıların söylemlerinden elde edilen alt temalar ve örnek ifadelerle birlikte ele alınmıştır.

1.10 Spiritüel Danışmanlığa Yönelten Motivasyonlar: Kırılma Anları ve İyileşme Arayışı

Katılımcıların spiritüel danışmanlığa yönelik süreçlerini anlamak amacıyla, görüşmelerin başlangıcında bu alanla ilk nasıl tanıştıkları ve kendilerini bu sürece yönlendiren temel etkenlerin neler olduğu sorulmuştur. Bu soruya verilen yanıtların analizi, katılımcıların anlatılarında belirli ortaklıkların öne çıktığını göstermiştir. Özellikle spiritüel danışmanlıkla tanışma sürecinin, bireylerin yaşamlarında deneyimledikleri krizler, kırılma anları ve yoğun duygusal zorlanmalarla ilişkilendirildiği görülmüştür.

Bu kırılma anları arasında; ciddi fiziksel hastalıklar, panik atak ve anksiyete, tükenmişlik, travmatik ilişkiler, boşanma, annelik sonrası psikolojik zorlanmalar ve çocukluk döneminden taşınan duygusal yaralar öne çıkmaktadır. Görüşmeler, katılımcıların spiritüel danışmanlıkla tanışmalarının çoğunlukla yaşamlarının kritik dönemeçlerine, ani kırılma anlarına ve yoğun duygusal baskı dönemlerine denk geldiğini göstermektedir. Katılımcılar, bu yönelişi “rastlantı” olarak tanımlamaktan

kaçınarak; onun yerine, yaşadıkları krizlerin onları alternatif bir iyileşme arayışına zorladığını vurgulamışlardır. Örneğin K5 bu duruma örnek olacak şu ifadelere yer vermiştir.

“Benim için asıl dönüm noktası annemin rahatsızlığıydı. Spiritüel danışmanlığa yönelmeden önce R2’ye başladım. R2, benim yaşamımdaki en önemli dönüm noktalarından biri oldu; çünkü kendi enerjimi, yaşam enerjimi nasıl kullanacağımı öğrendim. Kadim uygarlıklar ve enerjilerle ilgili kaynakları her zaman merak etmişimdir; bu konularda eğitimler de alıyorum. Bana göre bu, en eski şifa biçimlerinden biridir. Tasavvufta ‘ışığını bulma’ ya da ‘karanlıktan sızma’ olarak ifade edilen süreç de aslında yaşam enerjisinin kullanımı ve farkındalıkla ilgilidir.”

Benzer şekilde K6, uzun yıllar sürdürdüğü kurumsal yaşamın ardından yaşadığı anlamsızlık hissini şu şekilde ifade etmiştir:

“Yaklaşık 15 yıl teknoloji sektöründe üst düzey insan kaynakları yöneticiliği yaptım. Eğitim geçmişim ve mesleki deneyimim boyunca psikolojiye her zaman ilgin vardı; öğrencilik yıllarımdan itibaren spiritüel alanla da ilgileniyordum. Özellikle Jung’un psikolojiyle spiritüel alan arasında kurduğu bağ, ilgimi daha da derinleştirdi. Zamanla kurumsal hayatın tekdüzeliği ve yaşamın bundan ibaret olmadığı düşüncesi beni daha fazla arayışa yöneltti. Kurumsal hayatta unvan, gelir ve statü olmasına rağmen mutsuz olduğumu fark ettim. Mandala eğitmenliği ve nefes çalışmalarıyla birlikte, hem kendi ruhuma hem de başkalarının ruhuna dokunabileceğim bir yol seçtim. Bu süreç, benim için hem kişisel bir dönüşüm hem de spiritüel danışmanlığa yönelişin temelini oluşturdu.”

Bu ifade, kadınların spiritüel danışmanlığa yönelişinin yalnızca travmatik kırılmalarla değil, aynı zamanda kurumsal yaşamın yarattığı tükenmişlik ve anlamsızlık duygusuyla da ilişkili olduğunu göstermektedir.

K8 ise bilişim ve satış odaklı kariyer geçmişi ile annesinin hastalığı arasında kurduğu ilişkiyi şu sözlerle dile getirmiştir:

“Bilişim sektöründe uzun yıllar satış ve iletişim odaklı pozisyonlarda çalıştım; en son Toshiba’da satış direktörlüğü yaptım. Kariyerim boyunca yüksek sorumluluklar aldığım, ekip yönettiğim ve ciddi cirolarla çalıştığım bir yapıdaydım. Aynı zamanda girişimci deneyimlerim de oldu; Instagram’ın henüz yaygın olmadığı bir dönemde kendi markamı kurdum ve dijital platformlarda aktif oldum. Ancak bu yoğun çalışma temposu içinde hayatın daha çok kariyer, para ve başarı etrafında döndüğünü fark ettim. Annemin 2011 yılında kanser nedeniyle vefat etmesi benim için önemli bir kırılma noktası oldu. Daha sonra bir arkadaşımın yönlendirmesiyle nefes çalışmalarıyla tanıştım. Bu deneyim, benim için uzun süre görmezden geldiğim beden–zihin–ruh bütünlüğünü yeniden düşünmeme neden oldu. Zamanla bu farkındalık, beni yalnızca kurumsal başarıya odaklanan bir yaşamdan, daha anlamlı ve iyileştirici bir yol arayışına yönlendirdi.”

Bu anlatı, kadınların hem iş yaşamında üstlendikleri yoğun sorumluluklar hem de bakım ilişkileri üzerinden yaşadıkları kayıpların, spiritüel yönelimi tetikleyen çok katmanlı bir kırılma zemini yarattığını göstermektedir.

Benzer biçimde K3, çocukluk deneyimleri, ilişkisel travmalar ve annelik süreciyle birlikte yaşadığı içsel zorlanmaları şu sözlerle dile getirmiştir:

“Zor bir çocukluk ve gençlik geçirdim; bunun üzerine erken yaşta, aileden kaçma motivasyonu ile verdiğim bir evlilik kararı oldu. İlk çocuğumun erken doğumu ve yaşanan sağlık sorunları da bu süreci daha da zorlaştırdı. Sonunda boşandım ve bu benim için bir rahatlama oldu; çünkü o evliliği istemiyordum. Hayatta herkesin bir varoluş amacı olduğuna inanıyorum. Kimimizin insanlara, kimimizin hayvanlara, kimimizin başka alanlarda iyi gelme gibi bir misyonu var. Çevremden sık sık ‘Sen bana iyi geliyorsun’ cümlesini duyarım. İnsanlara iyi geldiğimi biliyorum; fakat bir noktada, önce kendime iyi gelmem gerektiğini fark ettim. Bu farkındalıkla, yıllar önce Kukai eğitimini aldım ve bu eğitimi öncelikle kendi iyileşme sürecim için bir adım olarak gördüm.”

Katılımcılar, öncelikle kendi iyilik hâllerini yeniden kurabilmek amacıyla nefes teknikleri, meditasyon, enerji çalışmaları, bilinçaltı temizliği ve çeşitli eğitimlere yöneldiklerini belirtmişlerdir. Bu süreç zamanla kişisel bir iyileşme deneyiminden çıkarak, başkalarına da destek sunabileceği düşünülen bir mesleki alanın kapısını aralamıştır. Katılımcıların kendi dönüşümlerini “uyanış”, “kendine dönme”, “yeniden fark ediş” ve “özüne temas” gibi ifadelerle tanımlamaları, bu sürecin bireysel olduğu kadar söylemsel bir anlam taşıdığını da göstermektedir.

Katılımcı anlatıları birlikte değerlendirildiğinde, spiritüel danışmanlığa yönelik süreçlerinin bireysel farklılıklara rağmen belirgin ortak deneyimler etrafında şekillendiği görülmektedir. Görüşmelerde yer alan katılımcının tamamı, yoğun iş temposu, kurumsal yaşamın yarattığı tükenmişlik, bakım emeğiyle ilişkili sorumluluklar ve ailevi kayıplar gibi duygusal açıdan yıpratıcı süreçlerden geçtiklerini ifade etmiştir. Özellikle annelik, anne kaybı, ilişkisel yıkımlar ve uzun süreli çalışma hayatının yarattığı baskılar, katılımcıların yaşamlarında kritik kırılma anları olarak öne çıkmaktadır. Bu ortak deneyimler, kadınların spiritüel danışmanlığa yönelişinin rastlantısal bir tercih değil; aksine, ataerkil toplumsal yapının kadınlar üzerinde yarattığı çok katmanlı duygusal yüklerle baş etme ve kendi iyilik hâllerini yeniden kurma çabasıyla yakından ilişkili olduğunu göstermektedir.

Bu anlatılar feminist bir perspektiften değerlendirildiğinde, kadınların spiritüel alana yönelişinin yalnızca kişisel bir arayış değil, aynı zamanda ataerkil toplumun kadınlar üzerinde yarattığı duygusal yük, bakım emeği ve görünmez sorumluluklarla başa çıkma stratejisi olduğu görülmektedir. Katılımcıların büyük çoğunluğunun başvuru motivasyonunun ilişkisel yıkım, duygusal zorlanma ve öz-

değer kaybı ile bağlantılı olması, kadınların toplumsal olarak “duygusal düzenleyici” rolüne itildiğini göstermektedir.

Bunun yanında, spiritüel danışmanlığa yönelen kadınlar, yaşadıkları deneyimleri yeniden anlamlandırabildikleri, kendilerini güçlendirme süreçlerini başlattıkları ve toplumsal cinsiyet temelli baskılarla yüzleşebildikleri bir alan yaratmaktadır. Bu açıdan spiritüel danışmanlık, feminist kuram bağlamında, kadınların hem ataerkil yapıların etkisini görünür kıldığı hem de bu etkilerle baş etme yollarını yeniden yapılandığı bir alan olarak değerlendirilebilir.

1.11 Spiritüel Danışmanlıkta Kadınlık Deneyimi ve Duygusal Emek

Bu tema, katılımcılara spiritüel danışmanlık sürecinde danışan profilinin cinsiyet dağılımına ve kadınların bu alana hangi ihtiyaç ve sorunlarla başvurduğuna ilişkin yöneltilen sorular doğrultusunda oluşturulmuştur. Görüşmelerde katılımcılar, danışanlarının büyük çoğunluğunu kadınların oluşturduğunu ve bu başvuruların sıklıkla duygusal yüklenme, ilişkisel sorunlar ve görünmez bakım emeğiyle ilişkili deneyimler etrafında şekillendiğini ifade etmişlerdir. Katılımcı anlatılarında öne çıkan bu ortaklıklar doğrultusunda, spiritüel danışmanlık sürecinin kadınlık deneyimleriyle nasıl iç içe geçtiğini ve bu süreçte yoğun bir duygusal emek üretildiğini gösteren bulgular “Spiritüel Danışmanlıkta Kadınlık Deneyimi ve Duygusal Emek” teması altında değerlendirilmiştir.

Kadın danışanların en sık başvurduğu konular arasında ilişkisel sorunlar, ayrılıklar, evlilik çatışmaları, annelik yükü, çocukluk dönemi travmaları, öz-değer ve beden algısı problemleri, kaygı bozuklukları ve duygusal tükenmişlik yer almaktadır. Bu sorunların ortak özelliği, ataerkil toplumsal yapının kadınlardan beklediği duygusal taşıyıcılık ve bakım emeği ile doğrudan ilişkili olmasıdır. Katılımcıların çoğu, kadın danışanların yoğun duygusal taşıma hâlinde olduklarını ifade etmişlerdir. Örneğin K2; kadınların danışmanlığa “birikmiş bir yükü” geldiğini şöyle anlatmaktadır “*Kadınlar çok dolu geliyor. En çok duygusal anlamda yoruldukları için geliyorlar.*” Bu ifade, feminist literatürde kadınlara atanan sürekli “duygusal düzenleyici” rolünün spiritüel alanda da yeniden görünür hâle geldiğini göstermektedir. K6 ise kadınların kendilerini suçlayarak geldiklerini ve değersizlik hissinin yoğun olduğunu vurgulamaktadır: “*Kendini değersiz hissetme çok fazla.*

Hep bir yük taşıyor gibiler.” Burada dikkat edilmesi gereken kısımlardan biri kadınların ilişkisel sorunlarda bile sorumluluğu kendi üzerlerine alma eğilimi, ataerkil kültürün içselleştirilmiş biçimini yansıtmaktadır.

Kadın danışanların cinsellik, beden algısı ve utanç duygularıyla ilgili sorunlarla sıklıkla başvurduğu belirtilmiştir. K8, kadınların bastırılmış beden deneyimleriyle geldiklerini şöyle aktarır: *“Kendini bırakamama, bedenini kabul edememe çok oluyor... Hep utançla geliyorlar.”* Bu durum, kadın bedeninin toplumsal denetimi ve cinselliğin ahlaki, kültürel ve dinsel kodlarla sınırlandırılması nedeniyle, spiritüel danışmanlığın kadınlar için yalnızca bir iyileşme pratiği değil, aynı zamanda derin bir yüzleşme mekânına dönüştüğünü göstermektedir. Kadın bedenine ilişkin söylemler; suskunluk, utanç, ayıp, mahremiyet, namus ve ölçülülük gibi normlarla örülerek kadınların kendi bedenleriyle kurdukları ilişkiyi sürekli olarak düzenlemekte ve denetlemektedir. Bu denetim, kadınların cinselliğini dışsal bir otorite tarafından sürekli izlenen ve değerlendirilen bir alan hâline getirir. Spiritüel danışmanlıkta kadınların bedenlerini “yeniden konuşmaya açmaları”, ataerkil kültürün kadın bedeni üzerindeki sessizleştirici etkisine bir cevap niteliğindedir. Bu nedenle beden ve cinsellik temalı paylaşımlar, kadınların hem içselleştirilmiş baskılarla hesaplaşmalarına hem de kendi bedensel öznelliklerini kurmalarına imkân tanımaktadır. Young’a (1980, 146) göre kadınların bedensel davranış biçimleri doğuştan değil, çocukluktan itibaren toplumsal yönlendirmelerle öğrenilmektedir. Kız çocuklarına temkinli, kontrollü ve kendini sınırlayan davranışlar öğretilirken; erkek çocuklar cesaret, güç ve risk almaya teşvik edilmektedir. Bu farklı yönlendirmeler, kadın bedeninin zamanla daha dar bir alanda, daha az hareket ederek ve sürekli gözetim altında var olmasına yol açmaktadır. Young, “feminenlik” olarak tanımlanan bedensel tutumların doğal değil, toplumsal olarak inşa edilmiş olduğunu vurgular. Bu durum, kadınların bedensel potansiyellerini tam olarak kullanmalarını engelleyerek özne olma kapasitelerini sınırlandırmaktadır. Young’a göre kadınların bedensel özgürleşmesi, bedenlerini pasif bir nesne olarak değil, eyleyen bir özne olarak yeniden deneyimlemeleriyle mümkün olacaktır.

Ataerkil toplumsal düzen, kadın bedenini gözetim altında tutulması gereken bir alan olarak konumlandığından, kadınların beden deneyimleri çoğunlukla utanç, suçluluk, günahkârlık hissi ve kendini sakınma pratikleri üzerinden şekillenir. Böyle bir yapıda spiritüel danışmanlık, kadınların bedenlerini ilk kez

güvenli, yargısız ve şefkatli bir dil içinde konuşabildikleri bir alan sunar. Danışmanlık sürecinde paylaşılan cinsellik, beden algısı, haz, arzular ve sınırlar üzerine ifadeler, kadınların yıllarca bastırılmış, susturulmuş ya da görünmez kılınmış deneyimlerinin yeniden ortaya çıkmasına olanak tanır. Bu yüzleşme yalnızca kişisel değil, aynı zamanda toplumsal boyut taşır; çünkü kadınların bedenle ilgili deneyimlerinin çoğu, aile içi roller, partner ilişkileri, toplumsal yargılar ve dini normlar tarafından şekillendirilen daha geniş bir iktidar ağının ürünüdür.

Sonuç olarak spiritüel danışmanlık, kadınların bedenlerine yönelik ataerkil denetim mekanizmalarını fark ettikleri, içselleştirilmiş utanç ve sessizlik yapılarını çözümledikleri ve kendi bedensel öznelliklerini yeniden tanımladıkları bir direniş alanına dönüşmektedir. Bu süreç, kadınların beden deneyimlerini ataerkil söylemin gölgesinden çıkararak, kendi arzularını, sınırlarını, hazlarını ve benlik algılarını yeniden müzakere edebildikleri bir özgürleşme pratiği yaratır. Dolayısıyla spiritüel alan, kadınların yalnızca duygusal yaralarını değil, beden ve cinsellik üzerindeki tarihsel denetim biçimlerini de dönüştürmeye yönelik güçlü bir özneleşme sürecine kapı aralar.

1.12 Ataerkil Kalıpların Katılımcı Söylemlerine Yansıması

Bu tema, görüşmeler sırasında katılımcılara yürüttükleri danışmanlık sürecinde karşılaştıkları engellere ve kadın olmanın bu alandaki deneyimlerine nasıl yansıdığına ilişkin yöneltilen sorulara verilen yanıtların analiziyle oluşturulmuştur. Katılımcılar, bu sorular çerçevesinde hem çocukluk dönemlerinden itibaren maruz kaldıkları ataerkil toplumsal cinsiyet kalıplarını hem de bu kalıpların mesleki ve spiritüel alandaki deneyimlerini nasıl şekillendirdiğini aktarmışlardır. Elde edilen anlatılar doğrultusunda, ataerkil yapıların katılımcı söylemlerine yansıma biçimleri ortak temalar etrafında değerlendirilmiş ve bu bulgular Ataerkil Kalıpların Katılımcı Söylemlerine Yansıması teması altında ele alınmıştır.

Katılımcıların anlatılarında “kadın olmanın susmak, uyum sağlamak, kendini geri plana çekmek ve duygusal yük taşımak” üzerinden kurulan toplumsal beklentilerin güçlü biçimde içselleştirildiği görülmektedir.

Katılımcıların bir kısmı, çocukluk dönemlerinde kız çocuklara yönelik disiplinin “sessizlik”, “itaat”, “uyum” ve “görünmezlik” üzerinden kurulduğunu;

buna karşın erkek çocukların sınırlarının daha geniş tutulduğunu ifade etmiştir. K8: *“Kız çocuğu çok konuşmaz, oturaklı olur diye büyütüldüm. Erkek kardeşimin her hareketine hoşgörü vardı ama ben hep ölçülü olmak zorundaydım.”* Bu ifade, ataerkil toplumda kız çocuklarının erken yaşlardan itibaren nasıl “kendini kontrol etmeye”, “duygu yönetmeye” ve “uygun davranmaya” zorlandığını; buna karşılık erkek çocukların daha geniş bir davranış alanına sahip olduklarını göstermektedir. Benzer şekilde K4, çocukluğunda hem “susma” hem de “ev içi sorumluluk” yükünün kendisine verildiğini vurgular: *“Anne gibi büyüdüm. Sorumluluk hep bendeydi. Kız olduğun için yaparsın deniyordu.”* Bu söylem, kız çocuklarının hem bakım emeğiyle hem ev içi disiplinle erken yaşta tanıştırıldığını ve toplumsal cinsiyet rollerinin çocukluğa kök saldıgını göstermektedir.

Katılımcılar, mesleki yaşamda da benzer kalıpların sürdüğünü ifade etmiştir. Özellikle erkek egemen sektörlerde çalışan kadınlar, otoritelerinin tanınması için hâlâ bir “erkek dayanıklılığı”na ihtiyaç duyulduğunu belirtmiştir. Örneğin K2 şantiye ortamında karşılaştığı erkek egemen zihniyeti şöyle anlatır: *“Şantiyede beni ciddiye almıyorlardı. Babam arayınca bir anda herkesin tavrı değişti. Sanki benim sözüm erkek sözü olmadan hüküm sayılmıyordu.”* Bu anlatı, ataerkil yapının kadın otoritesini geciktiren, küçümseyen ve tanımayan işleyişini gözler önüne sermektedir. Kadının sözünün ancak bir erkeğin otoritesi tarafından desteklendiği zaman “geçerli” sayılması, ataerkilliğin hâlâ nasıl işlediğinin somut bir göstergesidir. Cinsiyetçi toplumsal yapılarda geçerli olan çifte standartlar, kadınları çeşitli açmazlarla karşı karşıya bırakabilmektedir. Örneğin, yöneticilik pozisyonlarında başarılı olmak için gerekli görülen atılganlık gibi özellikler sergilendiğinde, kadınlar çoğu zaman saldırgan, itici ya da sevilmeyen bireyler olarak algılanabilmekte ve bu nedenle olumsuz biçimde değerlendirilebilmektedir. Buna karşılık, toplumsal olarak kadınlara atfedilen şefkatli ve yumuşak davranışları benimsediklerinde ise liderlik yeterlilikleri sorgulanabilmektedir. Bu tür çelişkili beklentiler, kadınların kendi yetkinliklerinden şüphe duymalarına ve liderlik rollerini üstlenmekte zorlanmalarına neden olabilmektedir (Brescoll ve Uhlmann, 2008).

Benzer bir örüntüye K7’de iş yaşamında rastladığını belirtmiştir: *“Uzman olduğum konuda bile erkekler bana akıl veriyor. Sanki ben bilmem, onlar daha iyi bilir.”* Bu ifade, kadın uzmanlığının değersizleştirildiği ve erkek bilgisinin üstün konuma yerleştirildiği ataerkil bilgi hiyerarşisini işaret eder.

Katılımcılar, deneyimlerini anlatırken sıklıkla ataerkil aile yapısı, cinsiyetçi iş bölümü ve kadınların ikincil konumlandırılmasına atıfta bulunmuşlardır. Çocukluk anlatılarında; “kız çocuğunun çok konuşmaması gerektiği”, “susması”, “uyumlu olması”, “kendini fazla göstermemesi” gibi normların içselleştirildiği, buna karşılık erkek çocukların öfkesinin, hareketliliğinin ve taleplerinin daha meşru görüldüğü ifade edilmiştir.

Bununla birlikte, katılımcılar, spiritüel alanın kadınlara, kendi kararlarını verme, kendilerini yeniden tanımlama ve iktidar ilişkilerini sorgulama imkânı sunduğunu da ifade etmiştir. Bu açıdan bakıldığında, spiritüel danışmanlık söylemi, ataerkilliğin etkilerini görünür kılan ama aynı zamanda bu etkilere direnç geliştirmeye çalışan bir alan olarak okunmaktadır.

1.13 Feminist Özdeşlik: Feminist Olmadan Feminist Konuşmak

Bu tema katılımcılara “Kendinizi feminist olarak tanımlar mısınız?” sorusuna, verilen yanıtlar doğrultusunda oluşturulmuştur. Yanıtların büyük ölçüde benzerlik göstermesi, bu temanın ortaya çıkmasında belirleyici olmuştur. Katılımcılar, feministliği çoğunlukla yanlış bir toplumsal tanım üzerinden “erkek düşmanlığı”, “kavgacı bir tutum”, “sadece kadınları savunan uç bir ideoloji” algıladıklarını belirtmiş; bu nedenle kendilerini feminist olarak etiketlemekten kaçınmışlardır.

Bununla birlikte, katılımcıların söylemlerinin tamamı, feminist teoremin temel tartışmalarına denk düşen güçlü bir eleştirelilik barındırmaktadır. Katılımcılar açıkça, kadınların maruz kaldığı eşitsizlikleri, ataerkil normların ilişkiler üzerindeki baskısını, kadınların ekonomik-duygusal yüklenişini, erkeklik rollerinin yarattığı zararları, toplumsal cinsiyet rollerinin sınırlayıcı doğasını eleştirel bir dille ifade etmişlerdir. Bu durum feminist söylem açısından, katılımcıların feminist etiketi kullanmıyor olsalar bile feminist bir bilinç ve duyarlılık geliştirdiklerini göstermektedir.

Feminizm adı altında diretilen, çok aşırı erilleşmiş ve artık böyle erkeğin de üstüne basıp, ben daha üstünüm mü vurgulayan bir alt tonun olması beni rahatsız ediyor. Ben feminist değilim o yüzden. Ben eşit olduğumuza inanıyorum çünkü.”
(K1)

Bu alıntıda “feminist değilim” cümlesi, kadın haklarına karşıt bir yerden değil; feminizmin “üstünlük kurma” olarak algılanmasından beslenen bir

rahatsızlıktan kuruluyor. Buradaki söylem iki şeyi aynı anda yapıyor: Bir yandan “ben feminist değilim” diyerek kendini “uç-sivri” görülen bir kategoriden ayrıştırıyor; diğer yandan “eşitliğe inanıyorum” diyerek aslında feminist tartışmaların merkezindeki bir talebi sahipleniyor. Bu, Türkiye’de ve daha geniş ölçekte farklı toplumlarda sık görülen bir durum: feminizm, tarihsel olarak eşitlik mücadelesi içinden doğsa da gündelik dilde bazen “erkek düşmanlığı” ya da “kadın üstünlüğü” gibi gösterilerek değersizleştiriliyor. Bu temsil yerleştiğinde, kadınlar eşitlik talebini dile getirirken bile “feminist” kelimesinden uzak durmayı daha güvenli bulabiliyor.

“Feminizmi de bence yanlış yönlendirildiğini düşünüyorum... kadınların da kendi gücünü bulması... kendi otoritesini eline almasında... güzel... ama... kendi gücünü daha ataerkil bir yerden almak zorunda kaldı... Çünkü ataerkil sistemi içindeyiz... bir sıkışıklık var.” (K2)

Bu alıntı, elindeki veriler içinde belki de en “yapısal” tespitlerden birini içeriyor. Katılımcı “feminist” etiketini sahiplenmiyor ama kadınların güçlenme çabasının sistemle nasıl çatıştığını çok açık anlatıyor: “Güç” çoğu zaman erkek egemen düzenin tanımladığı biçimde anlaşıldığı için, kadın güçlenirken bile “ataerkil bir yerden güç alma” baskısı hissedebiliyor. Burada eleştirel feminist söylem analizi için önemli nokta şu: Katılımcı, kadınların güçlenmesini bir “kişisel gelişim” hikâyesi gibi değil, sistemin kurallarıyla pazarlık edilen bir süreç gibi görüyor. Yani feminizm kelimesini kullanmasa da, feminizmin temel sorusunu soruyor: “Bu düzende kadın nasıl güçlenebilir ve hangi bedellerle?” Bu, “feminist olmadan feminist konuşmak” temasının en güçlü örneklerinden biri.

Ben çok cinsiyetsiz bir kadınum... Feminist olarak tanımlamam... Erkek güçlü olmalı... Kadın narin olmalı...” (K 3)

Bu alıntı, sahada çok sık rastlanan bir çelişkiyi taşıyor: Katılımcı “cinsiyetsizim” diyerek cinsiyetin belirleyiciliğini reddediyor gibi başlıyor; fakat devamında “erkek güçlü olmalı, kadın narin olmalı” diyerek toplumsal cinsiyet kalıplarını yeniden kuruyor. Eleştirel feminist açıdan burada görülen şey, “cinsiyetsizlik” iddiasının bazen gerçekten eşitlikçi bir yerden değil; tam tersine mevcut rolleri “doğal” kabul eden bir yerden de üretilebilmesi. Yani “ben cinsiyet ayrımı yapmam” söylemi, eşitsizliği ortadan kaldırmak yerine bazen eşitsizliği görünmezleştirebiliyor. Bu noktada söylem, kadın-erkek ilişkisini adalet üzerinden

değil, “doğal farklılık” üzerinden kuruyor; bu da kadınların değersizleştirilmesi sorununu daha baştan tartışılmaz hâle getirebiliyor.

Toplumun anladığı anlamda bir feminist değilim... kadın hep bastırılmış... Einstein'ın karısı... kadın hep bastırılmış... Kadınlar hep cadı... Kadının hakkı verilmemiş ama... ben böyle feminist olayım... gibi değil.” (K5)

Bu alıntı, iki şeyi çok güçlü biçimde yan yana getiriyor: Birincisi, katılımcı kadınların tarihsel bastırılmasını görüyor; örnekler veriyor, kadın emeğinin görmezden gelindiğini söylüyor. İkincisi, buna rağmen “feminist değilim” diyerek bir mesafe koyuyor. Bu mesafenin içinde iki duygu var gibi: (1) feminizmin toplumdaki anlamı/etiketiyle arasına çizgi çekme isteği, (2) “kadınların da hatası var” diyerek meseleyi karşılıklı kusurlara indirme eğilimi. Eleştirel feminist söylem açısından bu ikinci kısım önemli; çünkü tarihsel baskıyı kabul edip sonra “ama kadınların da hatası var” dediğinde, yapısal bir sorunu “bireylerin davranışına” çekme riski doğuyor. Yine de “kadın hep bastırılmış” tespiti, bu katılımcının deneyim dünyasında cinsiyet eşitsizliğinin inkâr edilmediğini; sadece “feminist” kelimesiyle özdeşleşmenin kolay olmadığını gösteriyor.

“Bu konuda apolitik olmayı tercih ediyorum... kadın erkek eşitliği... yok... Kadının değer görmediği bir dönem... Evet, bu konuda bir feminist kadar feminist olabiliyorum ama kadın ve erkek eşit mi? Hayır...” (K 6)

Burada “apolitik” demek, aslında sıkça “tartışmanın dışında kalmak, kutuplaşmadan uzak durmak” anlamına geliyor. Ama aynı alıntıda katılımcı “kadının değer görmediği”ni ve eşitsizliği kabul ediyor. Yani apolitik olma iddiası, eşitsizliği görmemek değil; eşitsizliği konuşmanın toplumsal maliyetinden (etiketlenmek, kavga etmek, dışlanmak) kaçınma biçimi de olabiliyor. Katılımcının “bir feminist kadar feminist olabiliyorum” demesi de bu yüzden önemli: feminist etiketi alınmıyor ama feminist duyarlılığın bazı parçaları kabul ediliyor. Ayrıca “eşit değiliz” vurgusu, burada eşitliği “aynılık” gibi algılama eğilimini düşündürüyor: fiziksel/ruhsal farklılıklar vurgulanınca, sosyal ve hukuki eşitlik talebi geri plana itilebiliyor. Bu da feminizmin toplumda sıklıkla “kadın-erkek aynı olsun” diye yanlış anlaşılabilirdiğini gösteren bir iz.

“Net hayır...Belli dengeler sağlandığında eşitlikten yanayım. Feminist ideolojinin paylaştığı şeylerin hepsine karşıyım demek değil bu. Ama bunun bir ideolojileştirilerek bir reklam panosu gibi verilmesine karşıyım.. eril tarafın yok sayılarak, siz kadınları yok saydınız biz de sizi yok sayıyoruz gibi bir yerden şu da var bu da var denmesine karşıyım, denge denge (K7)

Bu söylem, “feminist değilim” demenin bir başka gerekçesini kuruyor: feminizm burada “ideoloji” ve “sertlik” üzerinden kodlanıyor; buna karşı “denge” ve “geçiş” gibi daha ılımlı bir dil öneriliyor. Eleştirel feminist açıdan burada iki taraf var: Bir yandan katılımcı “eşitlikten yanayım” diyerek feminist hedefle kesişiyor. Öte yandan “karşı tarafı yok sayma” vurgusu, feminizmi sanki otomatik olarak erkekleri yok sayan bir tutummuş gibi çerçeveleyebiliyor. Bu çerçeve, feminizmi “aşırı” göstermek için toplumda sık kullanılan bir anlatıya yaslanıyor: “Eşitlik tamam ama abartmayın.” Bu anlatı, kadınların yaşadığı eşitsizliği kabul ederken bile mücadelenin dilini sınırlandırabiliyor.

“Tam bir feminist... aktivist... değilim... ama kadının değersizleştirilmesine karşı olduğum kadar erkeğin de değersizleştirilmesine karşıyım. Ben biraz daha humanist taraftan bakıyorum.”
(K 8)

Burada “feminist değilim” demek, “kadınların değersizleştirilmesine karşı değilim” anlamına gelmiyor; tersine katılımcı açıkça buna karşı olduğunu söylüyor. Mesafe daha çok aktivist gibi bir imgeyle kuruluyor: feminist olmak, sanki belirli bir görünüşe ve tarzlara sahip olmayı gerektiriyormuş gibi algılanıyor. Bu da feminizmin toplumsal temsil sorununun başka bir yüzü: Feminizm düşünce ve eleştiri olarak değil, bir “tıp” gibi algılandığında, kadınlar o tipe uymadıklarını düşünerek etiketten uzak durabiliyor. Buna rağmen “kadının değersizleştirilmesine karşıyım” cümlesi, feminist duyarlılığın pratik düzeyde var olduğunu gösteriyor.

Kadınların feminist etikete mesafeli oluşu, eleştirel feminist perspektiften bakıldığında tesadüfi değildir. Türkiye bağlamında “feminist” kavramının yıllarca medya ve ataerkil söylem tarafından çarpıtılarak “erkek düşmanlığı”, “aşırılık” ya da “aileyi tehdit eden bir ideoloji” şeklinde temsil edilmesi, kadınların bu etiketi sahiplenmesini zorlaştırmaktadır. Feminist kimliğe yönelik bu toplumsal damgalama, kadınların kendi deneyimlerini savunurken bile “feminist değilim ama...” önermesine başvurmalarına neden olmaktadır. Bu söylem stratejisi, kadınların ataerkil tepkiden korunmak için geliştirdikleri bir tür kendini güvende tutma mekanizması olarak okunabilir.

Bunun yanında katılımcıların çoğu, toplumsal olarak “uyumlu”, “yumuşak”, “sakin” ve “çatışmadan kaçınan” bir kadınlık normu içinde sosyalleştiklerini ifade etmektedirler. Bu normlar, feminist özdeşliği “fazla sert”, “fazla talepkâr” veya “fazla politik” bir pozisyon olarak kodladığından, kadınların feminist etiketi benimsemesi toplumsal kadınlık idealleriyle çelişebilmektedir. Dolayısıyla

feminist kimliğin reddi, feminist içeriğin reddi değildir; aksine, katılımcıların deneyime dayalı analizleri, feminist kavram kullanımından kaçınmalarına rağmen derin bir eleştirel farkındalık taşımaktadır.

Berkatay (2022,60)’a göre feminizme yönelik olumsuz tutumların, büyük ölçüde geleneksel erkek egemen ve muhafazakâr düşünce biçimleri tarafından üretildiği; medyanın ise bu tutumları yeniden dolaşıma sokarak yaygınlaştırmada önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Buna rağmen, feminizm kavramının kullanılmasından vazgeçilmemesi önemlidir. Çünkü feminizm, belirli bir grubun çıkarlarından ziyade, evrensel haklar, toplumsal eşitlik ve adalet ilkeleri temelinde şekillenen bir düşünce ve mücadele alanını ifade etmektedir

Bu açıdan değerlendirildiğinde, katılımcıların söylemleri feminist özdeşliği bir “etiket” üzerinden değil, deneyimlerin niteliği üzerinden kurmaktadır. Feminist kavramını kullanmaya yönelik çekinceler; ataerkil baskının, toplumsal algının, kültürel basmakalıp yargıların ve kadınların yıllarca “aşırılıktan kaçınmaya” sosyalle edilmesinin bir sonucudur. Ancak buna rağmen onların ataerkil yükleri analiz edilmiş biçimi, “kendini feminist olarak adlandırmayan feministler” olarak da nitelendirilebilecek güçlü bir eleştirel bilinci görünür kılmaktadır.

1.14 Danışanların Cinsiyete Göre Dağılımı ve Cinsiyet Temelli Sorun

Alanları

Bu tema, katılımcılara danışan profillerinin cinsiyet dağılımına ve kadın ile erkek danışanların hangi konularla spiritüel danışmanlık hizmetlerine başvurduklarına ilişkin yöneltilen sorular doğrultusunda oluşturulmuştur. Görüşmeler, spiritüel danışmanlık hizmetlerinin belirgin biçimde kadın ağırlıklı bir danışan profiliyle yürütüldüğünü göstermektedir. Katılımcıların tamamı, danışanlarının büyük çoğunluğunun kadınlardan oluştuğunu; erkeklerin ise sınırlı sayıda başvurduğunu ifade etmiştir. Bu dağılım, toplumsal cinsiyet rollerinin kadın ve erkeklere yüklediği sorumlulukların; duygu, beden, zihinsel sağlık ve yardım arayışı gibi alanlarda nasıl farklılaştığını görünür kılmaktadır.

Kadınların spiritüel alanı daha açık biçimde kullanmasının nedenleri, katılımcı söylemlerinde ortak biçimde dile getirilmiştir. Katılımcılar, kadınların hem duygularını ifade etmeye daha yatkın olduklarını hem de ilişkisel meselelerde profesyonel destek arayışına daha açık olduklarını belirtmişlerdir. Örneğin K1, kadın danışanların neden daha yoğun olduğunu şöyle aktarmıştır: “*Kadın kendini*

anlatmaya, duygusunu paylaşmaya daha yatkın. Bir şey olduğunda konuşmak istiyor. Erkekler anlatmak yerine içine atıyor.” Bu ifade, toplumsal cinsiyet rollerinin kadınları duygusal paylaşım üzerinden, erkekleri ise duygusal ketlenme üzerinden kurduğunu vurgulayan feminist psikoloji literatürüyle uyumludur. Feminist psikoloji; kuramsal yaklaşımları, yöntemleri ve uygulamalarıyla eleştirel bir perspektife sahip bir alandır. Psikolojide cinsiyetin nasıl ele alındığını ve psikolojik bilginin nasıl üretildiğini sorgular. Toplumsal olarak kabul görmüş kadınlık, erkeklik ve cinsellik anlayışlarını eleştirel bir gözle yeniden değerlendirir; bu normların farklı biçimlerde okunabileceğini ortaya koyar. Aynı zamanda çeşitli baskı ve eşitsizlik biçimlerinin ortadan kaldırılmasına yönelik mücadelelere katkı sunmayı amaçlar ve bu süreçte kadınlar ile erkekler arasındaki dayanışmanın önemini vurgular(Bolak Borat,145-146).

Kadın danışanların çoğunlukla ilişkiler, öz-değer, travmalar, çocukluk yaraları, aile içi roller ve beden-cinsellik temalarıyla başvurmaları, kadınlara toplumsal olarak yüklenen “duygusal taşıyıcılık”, “bakım verme” ve “uyum sağlama” rollerinin psikolojik sonuçlarına işaret etmektedir. Benzer biçimde K2, kadınların ruhsal alanı güvenli bir paylaşım mekânı olarak gördüğünü belirtmiştir: *“Kadınlar için burası yargılanmadıkları bir alan. Evde de işte de herkes onlardan bir şey bekliyor; burada kendileri oluyorlar.”* Bu cümle, kadınların spiritüel danışmanlığı yalnızca bir iyileşme yöntemi olarak değil, ataerkil beklentilerden ve toplumsal baskıdan uzak bir özneleşme mekânı olarak deneyimlediklerini göstermektedir.

Katılımcıların tamamı, erkek danışan sayısının düşük olduğunu; başvuruların ise genellikle iş, para, performans, kontrol kaybı, öfke ve cinsellik gibi alanlarda yoğunlaştığını dile getirmiştir. Katılımcılar, erkeklerin duygusal destek arayışını zayıflık olarak gördüklerini ve bu nedenle danışmanlık alma konusunda tereddüt yaşadıklarını belirtmiştir.

K3, bu durumu şöyle ifade eder:

“Erkek yardım almak istemiyor. Ona göre güçlü görünmesi lazım. Sadece para ya da işle ilgili bir şey olursa geliyor.”

Bu söylem, hegemonik erkeklik normlarının “duygusuzluk”, “dayanıklılık”, “mantıksal davranma” ve “yardım istememe” üzerinden örgütlendiğini göstermektedir.

Birçok katılımcı, erkeklerin spiritüel alanı kadınlara ait bir pratik olarak gördüğünü belirtmiştir. Bu durum, bakım, duygu, sezgi ve içsel keşif gibi alanların kadınlıkla ilişkilendirildiği kültürel kodların etkisini göstermektedir. Erkek danışanların büyük çoğunluğunun ilişki, öz-değer, duygusal acı veya travma yerine iş, başarı, performans ve libido odaklı konularla başvurması, feminist eleştirel perspektiften bakıldığında ataerkil erkeklik normlarının ruhsal ihtiyaçları nasıl şekillendirdiğini açık biçimde göstermektedir. Toplumsal cinsiyet rejimi, erkeklere duygusal alanı sistemli biçimde kapatarak; duyguların ifade edilmesini “zayıflık”, “yetersizlik” ve “erkekliğe aykırılık” olarak kodlamaktadır. Bu nedenle erkeklerin danışmanlığa getirdikleri sorunlar, gerçekte yaşadıkları duygusal çatışmaların değil, “erkeklik performansını” tehdit eden konuların bir yansıması hâline gelmektedir. Bu durum, feminist literatürde hegemonik erkekliğin erkekleri duygusal deneyimlerinden koparan, onları başarı, güç, kontrol ve performans üzerinden tanımlayan bir yapıda işlediğini ortaya koyar. Erkeklerin travma, kırılganlık, öz-değer eksikliği veya ilişki sorunları gibi duygusal temaları bastırarak yalnızca “dışarıdan tehdit edilen” kimlik alanlarına odaklanmaları, ataerkilliğin erkekleri de duygusal olarak yoksunlaştırdığının göstergesidir. Erkek danışanların yalnızca iş, para ve cinsel performans gibi “erkekliğin ölçüldüğü” alanlarla gelmesi, aslında onların ruhsal ihtiyaçlarını görünmez kılan güçlü bir toplumsal baskının ürünüdür.

Eleştirel açıdan bakıldığında, bu dağılım erkeklerin duygusal boğulma yaşadığını, ancak bu boğulmayı ifade edebilecekleri güvenli bir toplumsal alanın bulunmadığını göstermektedir (Deniz,2025:432).Ataerkil düzen, kadınların duygusal emeğini aşırı yüklerken, erkeklerin duygusal yaşamını sistematik biçimde kısıtlar; böylece erkekleri güç, başarı, rasyonellik ve cinsel yetkinlik üzerinden değerlendirilen tek boyutlu bir kimliğe sıkıştırır. Bu sıkışmışlık, erkeklerin yardım arama davranışını geciktirir, duygusal destek talebini utançla ilişkilendirir ve nihayetinde erkeklerin danışmanlık alanına erişimini sınırlayan yapısal bir barikat oluşturur. Dolayısıyla erkeklerin spiritüel danışmanlığa performans odaklı konularla gelmesi, onların “duygusal ihtiyaçlarının az olması” ile açıklanamaz; tam tersine, ataerkilliğin erkekleri duygularını ifade etmekten alıkoyan denetim mekanizmalarının bir sonucudur. Bu nedenle söz konusu dağılım, erkeklerin duygusal yoksulluğunun bireysel bir tercih değil, toplumsal cinsiyet rejimi

tarafından üretilen bir zorunluluk olduğunu göstermekte; erkeklik normlarının erkeklere de zarar veren yapısal bir baskı biçimi olduğunu görünür kılmaktadır.

1.15 Sosyal Medyada Kadın Olmak: Ataerkil Söylemlerin Dijital Ortama Yansıması

Bu tema, katılımcılara sosyal medyada bir danışman olarak kadın olmanın olumlu ve olumsuz yönlerine ilişkin yöneltilen sorular doğrultusunda oluşturulmuştur. Instagram’da görünür olmak, katılımcılar için hem mesleki tanınırlığı artıran bir araç hem de cinsiyetçi saldırılara açık, kırılabilir bir alan olarak deneyimlenmektedir. Görüşmeler, kadın spiritüel danışmanların sosyal medya platformlarında sıklıkla cinselleştirilmiş mesajlara, uygunsuz tekliflere, alaycı ve küçümseyici ifadelerle, “insan kandırmak”, “milleti sömürmek”, “keriz silkelemek” gibi suçlayıcı söylemlere maruz kaldığını ortaya koymuştur. Bazı katılımcılar, hesaplarının kasıtlı olarak şikâyet edildiğini, hedef gösterildiğini veya sistematik biçimde itibarsızlaştırılmaya çalışıldığını belirtmiştir. Bu deneyimler, dijital alanın kadınlar için her zaman “özgürleştirici” bir ortam olmadığını; aksine, kadın görünürlüğünün cinsellik, ahlak ve beden politikaları üzerinden sınırlandırıldığı ve denetlendiği bir alan olduğunu göstermektedir. Ataerkil söylemlerin dijital ortamdaki yansımaları, kadınların çevrimiçi varlığını cinselleştiren, ahlaki kodlarla denetleyen ve kadın uzmanlığını itibarsızlaştıran erkek egemen pratiklerin dijital biçimlerde yeniden üretilmesine işaret etmektedir.

“Erkeklerden gelenlerin bir kısmı da fake oluyor. Spirtüel manada taciz etmek için geliyor. Genel çalışma prensibi olarak şu soruyla karşılaşıyoruz biz. Cinsel enerjim düşük. Bunu şey yapabiliyor musunuz?” (K 1)

Bu ifade, kadınların mesleki alanlarının dijital ortamda kolayca ihlal edilebilir bir alan olarak görüldüğünü göstermektedir. Erkek kullanıcıların “yardım” ya da “şifa” diliyle kadınlara yönelmesi, kadın emeğinin cinselleştirilerek erişime açık bir hizmet gibi algılandığını ortaya koymaktadır. Kadın burada uzman konumunda değil, sınırları zorlanabilecek bir figür hâline getirilmektedir. K1’in ikinci alıntısı, bu ihlalin yalnızca anlık bir mesaj olmadığını, bir tür haz ilişkisine dönüştüğünü daha net söylüyor:

“Günümüzde durum böyle. Yani cinsellik dendiği zaman erkekler cinsellikleriyle ilgili bir şeyler düzeltmek değil, cinslikle ilgili bir şey var mıdır bu kapıda diye kapıları genel olarak araladıkları için... Haz alıyorlar. Bu kadar konuşmaktan haz alıyorlar.”

Bu alıntı, dijital tacizin yalnızca iletişim kurma isteğinden değil, kadının sınırlarını ihlal etme üzerinden kurulan bir tahakküm duygusundan beslendiğini düşündürmektedir. Kadının çalışma alanı, dijital ortamda sürekli erişilebilir bir alana dönüşmektedir.

Bu taciz biçimi, katılımcıların söylediği gibi “dijitalde” ama yalnızca dijitalin meselesi değil. Çünkü bu pratikler bir yerden besleniyor: kadın bilgisini değersizleştiren, kadın gücünü tehlikeli gören ve kadınları ya “hizmet eden” ya “susması gereken” bir yere sıkıştıran tarihsel bir zemin var. Bunu en çarpıcı biçimde “cadı” söylemi açığa çıkarıyor:

K2 buna örnek olarak şu ifadelerle yer vermektedir.

“Bizi var ya böyle kodlamışlar. Yok işte siyah kediler, cadılar. Cadılar zaten, hepsi spiritüel kadınlar yani. ... Erkeklere peygamber, kadınlara cadı diyorlar yani.”

Bu ifade, bilginin cinsiyetli biçimde değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Erkek bilgisi kutsal ve meşru görülürken, kadın bilgisi tehlikeli ya da güvenilir olarak etiketlenmektedir. Bu durum, geçmişteki cadı avlarında kadınların bilgi ve şifa pratikleri nedeniyle cezalandırılmalarıyla benzer bir mantığa işaret etmektedir.

K7 bu sürekliliği çok açık şekilde tarihsel bir hat olarak kuruyor:

“Eskiden bu bilgilere sahip kadınlara 'cadı' denilerek yakılıyordu. Aslında o kadınlar sadece doğayı, otları ve şifayı biliyorlardı. Bugün sosyal medyada biz bu bilgileri paylaştığımızda hala bir kesim tarafından benzer bir önyargıyla karşılaşıyoruz.”

Burada “cadı avları”na dair önemli olan, yalnızca geçmişteki şiddetin varlığı değil; o şiddetin amacı; kadın bilgisini kontrol altına almak, kadınları kamusal alandan çekmek, kadınların birbirine bilgi aktarmasını zayıflatmak, şifacılığı/ebeliği/bitki bilgisini itibarsızlaştırmak, kısacası kadınların kendi gücü ile ortaya çıkan alanlarını daraltmak. Bugün kadınlar bilgi paylaştığında yakılmıyor, işkenceye maruz kalmıyor olabilir; ama görünmez kılınabiliyor, alaya alınabiliyor, hurafe diye damgalanabiliyor, tacizle sindirilebiliyor, itibarı hedef alınabiliyor. Yani araç değişiyor; hedef sık sık aynı kalıyor: kadının özgüvenini kırmak ve kamusal alandan uzaklaştırmak.

K8, otoritenin nasıl erkeklikle eşleştirildiğini şöyle anlatıyor:

“Bakıyorsun, çok teknik ya da çok sert bir dille konuşanlar daha çok 'otorite' kabul ediliyor. Kadının o kapsayıcı, şefkatli ve sezgisel dili bazen bu 'bilim dışı' veya 'zayıf' olarak kodlanabiliyor.”

Bu alıntı, ataerkil söylemin çok kritik bir kuralını açık ediyor: “Ciddiyet” ve “otorite” erkekliğe yakın bir üslup ile tanımlanıyor; kadınların dili ise “duygu”, “zayıflık” veya “bilim dışılık” etiketleriyle kolayca değersizleştirilebiliyor. Bu da kadınları iki uca iter: Ya “sertleşerek” kabul görmeye çalışmak, ya da geri çekilmek. Erkekler, toplumsal olarak inşa edilen erkeklik anlayışına uyum sağlamak adına güç ve üstünlük kurma beklentisiyle hareket ederken, bu süreçte duygularını bastırmak ve insani yönlerinden uzaklaşmak zorunda kalabilmektedirler (Atay, 2004, 2012).

K6 yaptığı paylaşımlarla ilgili gelen yorumlar için şu ifadelere yer verdi:

Kadınlar sosyal medyada bir şey paylaştığında altına gelen yorumlara bakın. Hemen bir yargılama, hemen bir had bildirme.

Burada çok net bir süreklilik var: Sokakta, işte, evde kadınlara yönelen “haddini bil” mesajı, dijitalde yorumlarla taşınıyor. Üstelik dijitalde bu daha kolay: yüz yüze olmanın bedeli yok, hız var, kalabalık var. Bu yüzden gerçek yaşamdan klavye başına geçmiş ataerkil düzen ifadesi, taciz ve küçümsemenin dijitalde nasıl yaygınlaşabildiğini iyi açıklamaktadır.

“Mezopotamya kültürü, köklerimiz... Bunlar aslında kadının bilgeliği idi. Ama sistem bunu 'hurafe' ya da 'falci' diyerek aşağıladı. Şimdi sosyal medyada bu bilgileri yeniden gün yüzüne çıkarırken yine aynı aşağılamayla karşılaşyoruz.”

Yukarıda K6 geçmişten gelen bazı kültürel/ruhsal bilgilerin “köklerimiz” olarak görüldüğünü ve bu bilgilere kadınların daha yakın durduğunu söylüyor. Ancak aynı zamanda bu bilginin uzun zamandır küçümsendiğini de vurguluyor. “Hurafe” ve “falci” gibi etiketler burada çok belirleyici: Bu kelimeler, bilginin içeriğini tartışmaktan çok, o bilgiyi paylaşan kişiyi değersizleştiren bir dil kuruyor. Yani mesaj şu hale geliyor: “Senin söylediğin şey ciddiye alınmaz” ya da “sen güvenilirmezsin.” Böyle bir dil de kadınların bilgi paylaşıırken kendilerini sürekli savunmak zorunda kalmasına neden oluyor. Benzer ifadelerle K3 ve K8 şunları aktarmıştır:

“Bir paylaşım yapıyorum, hemen ‘milleti kandırıyorsun’ yazıyorlar. Bir erkek yapsa bu yorumu almaz. Biz kadın olduğumuz için daha hızlı itham ediyorlar.”

“Bu yöntemde değersizleştirme ve karalama var. İnsanlar bunu bir iş, bir meslek olarak görmüyor. ‘Aman canım bunlar da kadın işi’ deyip geçiyorlar.”

Bu söylem, sosyal medyada ataerkilliğin yalnızca cinselleştirme değil, aynı zamanda kadın uzmanlığını itibarsızlaştırma ve güvenilmezlik atfetme yoluyla işlediğini göstermektedir. Kadınların bilgi üretimi, sezgisel güçleri veya spiritüel pratikleri, ahlaki tehdit olarak kodlanmakta; bu söylem modern toplumda “cadılaştırma”nın güncel dijital versiyonu olarak karşımıza çıkmaktadır. Dijital platformlarda kadınların hem “ahlaken sorgulanan” hem de “bedenen hedef alınan” bir ikili baskı altında olması, modern “cadı” söylemlerinin sürekliliğine işaret etmektedir. Geleneksel cadı imgelerinde olduğu gibi, kadınların bilgi üreten, sezgi sahibi, şifa veren ve toplumsal etkisi olan figürler olarak öne çıkması, erkek egemen yapılar tarafından tehdit olarak algılanmakta ve çeşitli şekillerde saldırıya uğramaktadır. Dijital çağda bu saldırılar, fiziksel alanlardan farklı olarak, yorumlar, mesajlar, şikâyetler ve çevrimiçi linç pratikleri üzerinden yeniden üretilmektedir.

Eleştirel feminist söylem açısından değerlendirildiğinde, cinselleştirme, itibarsızlaştırma ve ahlaki sorgulama pratikleri, kadınların dijital alandaki otoritesini kırmayı hedefleyen yapısal bir güç mekanizmasıdır. Kadınlar bu nedenle dijital ortamda yalnızca profesyonel kimliklerini savunmakla değil, aynı zamanda kendi bedenlerinin denetiminden, ahlaki saldırılardan ve tacizden korunmak için de görünmez bir mücadele yürütmek zorunda kalmaktadırlar.

1.16 Kadın Bilgisinin Yasak Hafızası: Green Witch, Cadılık ve Modern Büyücülük Söylemleri

Bu tema, katılımcılara sosyal medyada bir danışman olarak kadın olmanın olumlu ve olumsuz yönlerine ilişkin yöneltile sorulara verilen yanıtların analizi sırasında ortaya çıkmıştır. Görüşmelerde katılımcılar, dijital ortamda karşılaştıkları cinsiyet temelli saldırılar, hedef göstermelerden söz ederken, anlatılarını sıklıkla “cadı”, “büyücü”, “cinci” gibi tarihsel olarak kadın bilgisini şeytanlaştıran metaforlar üzerinden kurmuşlardır. Katılımcı anlatılarında bu söylemlerin tekrar eden ve yoğun bir biçimde vurgulanması, modern spiritüel pratikler bağlamında kadın bilgisinin nasıl yasaklanmış ve bastırılmış bir hafızayla ilişkilendirildiğini görünür kılmıştır. Bu doğrultuda elde edilen bulgular, “Kadın Bilgisinin Yasak Hafızası: Green Witch, Cadılık ve Modern Büyücülük Söylemleri” teması altında değerlendirilmiştir.

Görüşmeler, kadın spiritüel danışmanların hem toplumsal hem dijital alanda tarihsel bir “cadılaştırma” söyleminin güncel biçimleriyle karşı karşıya kaldığını göstermektedir. Katılımcılardan biri, “Yeşil Cadılar (Green Witch)” temalı bir inzivaya katıldığını belirtmiş; ancak medyada bu tür etkinliklerin sıklıkla “sapıklık”, “şarlatanlık”, “cinci hoca” veya “dini değerlerle çatışma” gibi suçlayıcı söylemlerle hedef gösterildiğini ifade etmiştir. K6 bu durumu şöyle aktarmıştır:

“Üç arkadaşım, inziva yapıyoruz. İnzivamız tamamen kadınlara yönelik. Ve ismi de Yeşil Cadıların Uyanışı. Yeşil cadı bir peridir, bir temadır aslında... Orada yaptığımız şey tamamen doğayla ilgili. Böyle Yeşil cadıların uyanışı dedik ve kayıt almaya başladık... Bu olay bir patladı... ‘Cadılık eğitimi almış kardeşim’, ‘Tarot eğitimi aldı aa bu kesin cadı’, ‘Kim bilir hangi ayine bir şey yapıyor?’ Böyle şoklar içerisinde kaldık.”

Benzer biçimde, diğer katılımcılar televizyon programlarında spiritüel pratiklerle uğraşan kadınların sık sık “üfürükçü”, “büyücü”, “cinci kadın” gibi sıfatlarla anıldığını; özellikle erkek yorumcular tarafından sert, aşağılayıcı ve saldırgan bir dille hedef alındığını belirtmiştir. Bu söylemler, kadınların sezgisel bilgi, şifa pratikleri, bitkisel tıp ve kadın dayanışması gibi tarihsel olarak “kadın bilgisi”ne ait alanlarda otorite kazanmalarının hâlâ tehdit olarak algılandığını göstermektedir.

Eleştirel feminist literatür açısından bu anlatılar, “cadı avları metaforu” ile doğrudan ilişkilidir. Tarihsel olarak cadı avları, yalnızca büyücülük şüphesiyle değil, erkek egemen sistemin kontrol edemediği kadınları doğayla bilgisi olan ebeleri, şifacıları, dul kadınları, ekonomik bağımsızlığı olanları, cinselliğini sahiplenenleri, topluluk içinde etkili olanları cezalandırma mekanizması olarak işlev görmüştür. Bu kadınlar, ataerkilliğin sınırlarını zorlayan “tehlikeli kadın” figürleri olarak görülmüş; onların bilgi ve güçleri yok edilmek istenmiştir.

Modern medyada spiritüel danışmanlık yapan kadınlara yöneltile alaycı, cinselleştirici ve şeytanlaştırıcı söylemler, bu tarihsel mantığın güncel biçimlerini yeniden üretmektedir. Dijital kültürde bu süreç, sosyal medya linçleri, itibarsızlaştırma kampanyaları, ahlaken yargılayıcı mesajlar, “şarlatan” yaftalamaları ve hesap şikâyetleri yoluyla gerçekleşmektedir. K2 bu durumu şöyle dile getirmiştir:

“Kadın olduğun için her şey daha kolay hedef oluyor. Spiritüel bir şey paylaşıyorsun, hemen büyücü, cinci diyorlar. Bir erkek yapsa sanmıyorum böyle tepki alacağını.”

Bu ifadeler, kadın şifacıların taşıdığı tarihsel hafızanın hâlâ toplumsal bilinçte “yasak bilgi”, “tehlikeli bilgi” veya “erkek otoritesini sarsan bilgi” olarak tahayyül edildiğini göstermektedir. Kadınların şifa, sezgi, beden bilgisi ve ruhsal bilgi üretimine dair tüm girişimleri, ataerkil söylem tarafından ya cinselleştirilmekte ya da değersizleştirilmektedir. Dolayısıyla modern spiritüel pratikler bağlamında kadınların maruz kaldığı söylemsel şiddet, cadı avlarının güncellenmiş, dijitalleştirilmiş ve medyatikleştirilmiş bir versiyonu olarak okunabilir. Kadınların bilgi ve güç sahibi olduğu her alanın tarihsel olarak olduğu gibi bugün de ataerkil yapı tarafından tehdit olarak algılandığı; bu nedenle hem söylemsel hem dijital düzeyde kontrol edilmeye, bastırılmaya ve itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı görülmektedir.

Bu tarihsel sürekliliğin günümüz Türkiye’indeki yansımalarını gösteren güncel örnek de mevcuttur. İstanbul Belgrad Ormanı’nda kaybolduktan dört gün sonra bulunan ve kaldırıldığı hastanede yaşamını yitiren peyzaj mimarı Ece Gürel’in ölümü sonrasında, medyada cadılık eğitimi aldığı yönündeki iddialar kamuoyunda geniş yankı uyandırmıştır. Bu iddialar çerçevesinde, Gürel’e söz konusu eğitimi verdiği öne sürülen Hale Nur Özen hakkında Bursa Cumhuriyet Başsavcılığı tarafından soruşturma başlatılmış; Özen gözaltına alınmış ve adli kontrol şartıyla serbest bırakılmıştır. Uygulanan adli tedbirler arasında yurtdışına çıkış yasağı ve düzenli imza yükümlülüğü yer almıştır (DHA, 2025).

Söz konusu süreçte Hale Nur Özen, sosyal medya üzerinden yaptığı açıklamalarda kendisine yöneltilen cadılık suçlamalarını reddetmiş; günlerdir yoğun hakaret ve hedef gösterme söylemlerine maruz kaldığını ifade etmiştir. Açıklamalarında, tarihsel olarak bilgi ve yetenek sahibi kadınların bilimsel bilginin kurumsallaşmadığı dönemlerde cadı olarak etiketlendiğine dikkat çekerek, kendisine yöneltilen suçlamaların bu tarihsel önyargıların güncel bir yansıması olduğunu savunmuştur (Gerçek İzmir, 2025).

Bu örnek, Orta Çağ Avrupası’nda cadı olarak yaftalanan kadınların fiziksel olarak cezalandırılmasına karşılık, modern dönemde benzer bir cadılaştırma mantığının hukuki yaptırımlar, dijital linç ve kamusal itibarsızlaştırma yoluyla işletildiğini göstermektedir. Tarihsel süreçte kadınlar yakılarak susturulurken, günümüzde kadınlar gözaltı, adli kontrol, sosyal medya saldırıları ve denetim mekanizmaları aracılığıyla kontrol altına alınmaktadır. Bu durum, kadın bilgisinin

ve spiritüel pratiklerin hâlen ataerkil yapı tarafından tehdit olarak algılandığını ve bu nedenle farklı araçlarla bastırılmaya devam ettiğini ortaya koymaktadır.

1.17 Spiritüel Alanda Meşruiyet Arayışı ve Etik Sorunlar

Katılımcılara spiritüel danışmanlık faaliyetlerini yürütürken karşılaştıkları zorluklara ve alanın işleyişine ilişkin yöneltilen sorulara verilen yanıtların analizi sırasında ortaya çıkmıştır. Spiritüel danışmanlık alanı, kurumsal ve yasal düzenlemelerin sınırlı olması nedeniyle etik sınırların belirsizleştiği bir zemin sunmaktadır. Bu durum, özellikle sosyal medyada görünürlük kazanan uygulayıcılar açısından hem güven sorunu hem de meşruiyet tartışmalarını beraberinde getirmektedir. Katılımcı anlatıları, spiritüel alanda faaliyet gösteren kadınların yalnızca danışmanlık pratikleriyle değil, aynı zamanda alanın etik çerçevesini koruma sorumluluğuyla da karşı karşıya kaldıklarını göstermektedir.

Katılımcıların tamamı, spiritüel alanın denetimsiz yapısına ve bu bağlamda ortaya çıkan etik sorunlara dikkat çekmiştir. Görüşmelerde, özellikle korku ve tehdit söylemi üzerinden danışanları manipüle eden uygulayıcılar, “büyü bozma”, “musallat” ve “cin çıkarma” gibi pratikleri ticari bir biçimde pazarlayan kişiler ile psikolojik bilgiye sahip olmaksızın travmatik konulara müdahalede bulunan sözde uzmanlar eleştirel biçimde dile getirilmiştir. Ayrıca kısa süreli programlar aracılığıyla unvan edinen ve sosyal medyada hızla görünürlük kazanan hesapların, alanın güvenilirliğini zedelediği yönünde ortak bir görüş ortaya çıkmıştır. Bu duruma ilişkin olarak K5, korku temelli söylemlerin hem danışanları hem de alanın bütününe olumsuz etkilediğini şu sözlerle ifade etmiştir:

“Korku üzerinden insanları yönlendiren çok fazla hesap var. ‘Üzerinde musallat var’, ‘büyü yapılmış’ gibi söylemlerle insanları manipüle ediyorlar. Bu durum bizim yaptığımız işi de değersizleştiriyor.”

Bu denetimsiz yapı, spiritüel danışmanlık yapan kadınların hem kendi pratiklerini meşrulaştırmak hem de alanın itibarını korumak adına sürekli bir savunma ve açıklama pozisyonunda kalmalarına neden olmaktadır. Katılımcılar, danışanları yanlış yönlendirmekten kaçınmak amacıyla etik sınırlar belirlediklerini, bazı durumlarda danışanları seansa kabul etmediklerini ve gerekli gördüklerinde profesyonel psikolojik destek almalarını önerdiklerini belirtmişlerdir. Bu yaklaşımı K2 şu şekilde dile getirmiştir:

“Bu alanda herkes her şeyi yapabiliyor gibi bir algı var. Ben bazı insanları seansa almıyorum çünkü gerçekten psikolojik desteğe ihtiyaçları olduğunu görüyorum. Her şey spiritüel çalışmayla çözülemez.”

Feminist eleştirel söylem açısından değerlendirildiğinde bu bulgu, kadınların spiritüel alanda yalnızca duygusal emek değil, aynı zamanda etik sorumluluk yükünü de üstlendiklerini göstermektedir. Buna karşın, alanı düzenleyen kurumsal ve yasal yapıların zayıf olması nedeniyle ortaya çıkan risklerin büyük ölçüde bireysel kadın uygulayıcıların omuzlarına yüklendiği görülmektedir. Bu durum, kadınların hem alanı “temiz tutma” hem de kendilerini sürekli meşrulaştırma baskısı altında kaldıklarını ortaya koymaktadır. Nitekim bir K7, bu yükü şu sözlerle ifade etmiştir:

“Biz hem insanlara faydalı olmaya çalışıyoruz hem de sürekli kendimizi açıklamak zorunda kalıyoruz. Çünkü birileri işi kötüye kullandığında, bunun faturası herkese kesiliyor.”

Bu bağlamda değerlendirildiğinde, spiritüel danışmanlık alanında faaliyet gösteren kadınların yalnızca bireysel pratiklerinden değil, aynı zamanda alanın etik sınırlarını koruma sorumluluğundan da sorumlu tutuldukları görülmektedir. Katılımcı anlatıları, denetimsiz ve kurumsal çerçeveden yoksun bir alanda ortaya çıkan risklerin, büyük ölçüde kadın uygulayıcıların bireysel etik duruşları üzerinden yönetilmeye çalışıldığını ortaya koymaktadır. Feminist eleştirel perspektiften bakıldığında bu durum, kadınların spiritüel alanda hem meşruiyet mücadelesi vermek hem de duygusal ve etik emek yükünü taşımak zorunda bırakıldıklarını göstermektedir. Dolayısıyla spiritüel danışmanlık alanı, kadınlar açısından bir yandan güçlenme ve özneleşme imkânları sunarken, diğer yandan yapısal güvencelerin eksikliği nedeniyle kırılgan ve sürekli savunma gerektiren bir alan olarak ortaya çıkmaktadır.

1.18 Kadın Dayanışması: Güçlenme Potansiyeli ve Kırılganlıklar

Bu tema, katılımcılara “Size göre kadın dayanışması ne anlama geliyor?” sorusuna verilen yanıtlar doğrultusunda oluşturulmuştur. Görüşmeler, spiritüel danışmanlık alanında kadın dayanışmasının hem şifa verici bir topluluk duygusu yarattığını hem de ataerkil kültürün etkisiyle kırılganlaştığını ortaya koymaktadır.

Katılımcıların tamamı, kadınların ruhsal alanlarda birbirlerine karşı daha açık, daha güvenli ve duygusal olarak daha paylaşımcı olduklarını belirtmişlerdir.

Kadın danışanların çoğunlukla kadın uygulayıcıları tercih etmesi, bu alanın kadınlar tarafından kadınlar için kurulan bir “güvenli paylaşım çevresi” hâline geldiğini göstermektedir. Örneğin K1, kadınların neden birbirlerine yöneldiğini şöyle açıklamıştır: “Kadın kadını hemen anlıyor. Yargılamıyor, suçlamıyor. Kadınlarla çalıştığım da sanki herkes aynı derdin içinden geçmiş gibi oluyor.” Bu ifade, kadınların ortak deneyimlerinin bakım emeği, ilişkisel yük, travmatik geçmişler, beden baskısı, annelik rolleri dayanışmayı doğal bir ihtiyaç hâline getirdiğini göstermektedir. Kadınlar, benzer baskıları paylaştıkça birbirlerinin hikâyelerinde kendilerini görür ve bu ortaklık güçlendirici bir topluluk oluşturur.

Kadının, kadının yurdu olması gerekiyor. Birbirimizi biz en çok, en zalim eleştiren biziz. Bence bu da toplumun bize verdiği yargılar var ya, işte güzel olmalısın, çekici olmalısın, iyi ev kadını olmalısın, iyi anne olmalısın.. Orada diğerinin kıyafetini eleştiren, diğerinin kilosunu eleştiren, diğerinin anneliğini eleştiren, diğerinin şoförlüğünü eleştiren kadın olduğun noktada sen zaten kadın kadının kurdu oluyorsun. Ama yurda olabilmek çok farklı bir şey. Her ne olursa olsun onun da bir kadın olduğunu, senin yollarından geçtiği, senin gibi bazen şefkat bazen şiddet gördüğü, bu psikolojik şiddet de olabilir bu arada, fiziksel şiddetten bahsetmiyorum. yargıları gördüğü, toplumda bir yere konulduğunu görebilmek lazım ve orada birbirimize hassasiyetle, şefkatle yaklaşmamız gerektiğini düşünüyorum.

K7’nin ifade ettiği bu anlatı, kadınlar arası eleştirinin bireysel bir tutumdan ziyade, toplumsal cinsiyet rejimi tarafından üretilen normların içselleştirilmiş bir sonucu olarak kurulduğunu göstermektedir. Katılımcı, kadınların birbirine yönelttiği yargılayıcı bakışı; güzellik, annelik, ev içi roller ve gündelik beceriler üzerinden sürekli yeniden üretilen “iyi kadın” beklentileriyle ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda kadınların birbirini kıyafet, beden, annelik ya da davranışlar üzerinden eleştirmesi, patriyarkal denetimin kadınlar arası ilişkilerde dolaşıma girmiş bir biçimi olarak anlamlandırılmaktadır. “Kadın kadının kurdu” söylemi bu içselleştirilmiş yargı mekanizmalarının sonucu olarak okunurken, “kadın kadının yurdu” olma fikri ise bu döngüyü kırmaya yönelik bilinçli bir etik konumlanışı temsil etmektedir. Katılımcının anlatısında “yurt” metaforu, kadınlar arası ilişkilerde şefkat, hassasiyet ve ortak deneyimlere dayalı bir tanıma pratiğini ifade etmektedir. Kadınların benzer toplumsal yargılardan geçtiğinin, farklı biçimlerde şiddete özellikle psikolojik şiddete maruz kaldığının vurgulanması, dayanışmayı duygudaşlık ve farkındalık temelinde kurmaktadır. Bu söylem, kadın dayanışmasını romantize edilmiş bir birliktelik olarak değil, aksine kadınların birbirine yönelttiği yargıları sorgulayan ve dönüştürmeyi amaçlayan eleştirel bir farkındalık süreci

olarak çerçevelemektedir. Böylece kadın dayanışması, patriyarkal normların kadınlar aracılığıyla yeniden üretildiği alanlara müdahale eden, etik ve politik bir ilişki biçimi olarak tanımlanmaktadır. K2’de benzer ifadeler yer verdi;

“Bence kadın dayanışması, kırılganlıklarımıza alan açtığımız ve kendimizi güçsüz olduğumuz yalanından özgürleştirdiğimiz bir süreç. Kadınların yaşadıkları deneyimler yalnızca Türkiye’ye özgü değil; yüzyıllar boyunca yerleşmiş ataerkil sistemin bir sonucu olarak dünyanın her yerinde benzer biçimlerde yaşanıyor. Kadınların kendi aralarında birbirini anladığı ama çoğu zaman dile getiremediği bir dil var. Seanslarda farklı toplumsal kesimlerden kadınlarla bir araya geldiğimde, herkesin sorunlarının ve çözmeye çalıştığı şeylerin benzer olduğunu görüyorum. Bizi farklı olduğumuza inandıran şeylerin çoğu toplumsal olarak dayatılmış. Asıl kadın dayanışması, farklı bakış açılarına rağmen benzer deneyimlerden geçtiğimizi fark edebilmek ve bu farkındalıkla birbirimize destek olabilmekten geçiyor.”

Katılımcı, kadın deneyimlerini yerel ya da kültürel bir istisna olarak değil, küresel ölçekte paylaşılan yapısal bir eşitsizliğin sonucu olarak konumlandırmaktadır. Farklı sınıfsal, kültürel ve inançsal arka planlara sahip kadınların benzer sorunlar yaşadığına dair vurgu, kadınlar arasındaki ayrımların büyük ölçüde toplumsal olarak inşa edildiğine işaret etmektedir. Bu söylemde dayanışma, kadınlar arasındaki farklılıkları yok saymak yerine, bu farklılıklara rağmen ortak deneyim alanlarının fark edilmesiyle mümkün olan bir ilişkisellik biçimi olarak tanımlanmaktadır. Böylece kadın dayanışması, ötekileştirme ve yargılamanın karşısına empati, duygusal yakınlık ve ortaklaşma üzerinden kurulan eleştirel bir bilinç hâli olarak yerleştirilmektedir.

“Tabii ki birbirine destek olmak. El vermek. Bizim zamanımızda da vardı bu. Komşu komşunun külüne muhtaçtır derler ya, işte kadınlar da öyle. Birbirimize destek olursak her şey daha kolay olur.”

Bu ifade de K4, kadın dayanışmasını yalnızca bireysel bir tutum olarak değil, gündelik yaşam pratikleri içinde şekillenen karşılıklı bir ilişkisellik olarak kurmaktadır. “El vermek” ve “komşu komşunun külüne muhtaçtır” gibi deyimlerin kullanılması, dayanışmanın tarihsel ve kültürel bir deneyim olarak hatırlandığını göstermektedir. Bu söylemde kadınlar arası destek, istisnai ya da olağanüstü bir durumdan ziyade, hayatın sürdürülebilirliğini mümkün kılan doğal ve gerekli bir pratik olarak sunulmaktadır. Böylece kadın dayanışması, modern bireycilik vurgusunun karşısında, paylaşım ve karşılıklılık temelli bir toplumsallık anlayışıyla ilişkilendirilmektedir.

Yani... Kadın gerçekten aslında kadının merhemi. Çünkü nedir? Hep şey vardır, yaralı şifacı şeyi vardır söylüyorum çok popülerleştirdi son dönemlerde. Yarası olmayan şifa veremezdi, şifa

bulamazdı yani o acıdan geçmiş olmak gerekiyor. Ortak paylaşım ile birbirine merhem olmayı, birlikte büyümeyi, birlikte iyileşmeyi (K6)

Bu anlatı, kadın dayanışmasını ortak kırılganlıklar üzerinden kurulan bir iyileşme süreci olarak tanımlamaktadır. “Kadının kadına merhem olması” ve “yaralı şifacı” gibi ifadeler, kadınların yaşadıkları acı deneyimlerin onları güçsüzleştiren değil, birbirini anlayabilmelerini ve destek olabilmelerini mümkün kılan bir ortaklık alanı yarattığını göstermektedir. Dayanışma burada tek yönlü bir yardım ilişkisi olarak değil, karşılıklı paylaşım, birlikte büyüme ve birlikte iyileşme üzerinden kurulan bir süreç olarak ifade edilmektedir. Bu söylem, kadınlar arası ilişkilerde şefkat ve empatiyi öne çıkararak dayanışmayı gündelik ve ulaşılabilir bir pratik hâline getirmektedir.

“Anadolu’da köylerde kadınların imece usulü birbirine yardım etmesi, düğünde birbirine koşması, gündelik işlerde el vermesi zaten kadın dayanışmasının bir örneği. Dayanışma illa çok büyük ve dramatik olaylar etrafında kurulmak zorunda değil. Spiritüel alanlarda kadınlara özel çemberler, kadın döngülerine dair paylaşımlar, bir kız çocuğuna regl sürecinin annesi ya da anneannesi tarafından anlatılması gibi kuşaktan kuşağa aktarılan bilgiler de kadın dayanışmasıdır. Bunun yanında şiddet ya da istismar mağduru kadınlara destek olan, maddi ve manevi dayanışma kuran daha büyük halkalar da vardır. Kadın dayanışması bazen küçük küçük devam eden, bazen de daha görünür biçimler alan bir süreçtir.”

K1’in anlatısı, kadın dayanışmasını yalnızca örgütlü ya da kriz anlarında ortaya çıkan bir pratik olarak değil, gündelik yaşamın içinde süreklilik gösteren bir ilişkisellik biçimi olarak tanımlamaktadır. İmece, bilgi aktarımı, bakım ve deneyim paylaşımı gibi örnekler, dayanışmanın sıradan ama kurucu pratikler üzerinden varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Spiritüel çemberler ve kadın döngülerine ilişkin paylaşımlar ise bu gündelik dayanışma biçimlerinin güncel bağlamlarda yeniden anlamlandırıldığını ortaya koymaktadır. Söylemde kadın dayanışması, büyük ve tekil bir kolektif yapıdan ziyade, farklı ölçeklerde ve biçimlerde devam eden, kuşaklar arası aktarımla güçlenen çok katmanlı bir süreç olarak kurulmaktadır.

“Kadın dayanışması yapmak istiyorsak bunun yeri sokaktır. Kadınlar zaman zaman şiddete karşı yaratıcı ve görünür tepkiler ortaya koyabiliyor; pankartlarla, bedenleriyle ve gündelik sembollerle ses çıkarabiliyorlar. Kadın dayanışması, bir kadın öldürüldüğünde ve fail cezasızlıkla karşılaştığında da, sokağa çıkmayı, ses yükseltmeyi ve birbirinin arkasında durmayı gerektirir.”

K3 bu cümleleri ile, kadın dayanışmasını duygusal destek ya da sembolik birliktelikle sınırlamayıp, kamusal ve politik bir pratik olarak konumlandırmaktadır. Dayanışmanın sokak ile ilişkilendirilmesi, kadınların maruz

kaldıkları şiddetin özel alanla sınırlı bir sorun değil, kamusal müdahale gerektiren yapısal bir mesele olarak görüldüğünü göstermektedir. Yaratıcı ve barışçıl protesto biçimlerine yapılan vurgu, kadınların kamusal alanda görünür olma ve söz üretme stratejilerini öne çıkarırken; cezasızlık durumlarında birlikte hareket etme çağrısı, dayanışmayı etik bir sorumluluk ve kolektif bir karşı duruş olarak tanımlamaktadır. Bu söylemde kadın dayanışması, yalnızca iyileştirici değil, aynı zamanda dönüştürücü ve talepkâr bir eylem biçimi olarak kurulmaktadır.

Kadınların bir araya geldiği ritüeller, çemberler, atölyeler ve grup çalışmalarının sıkça vurgulanması, spiritüel alanların kadınlar tarafından hem duygusal hem politik bir topluluk alanı hâline getirildiğini göstermektedir. Bu çemberlerde kadınlar birbirlerinin yükünü taşımakta, deneyimlerini güvenle dile getirmekte, kolektif bir şifa alanı oluşturmaktadırlar. Bu nedenle kadın çemberleri yalnızca ruhsal pratikler değil, aynı zamanda “sessiz feminist mekânlar” olarak işlev görebilir. Etiket kullanılsa bile içerik, tam anlamıyla feminist bir güçlenme pratiğidir. Ancak dayanışmanın bu ideal hâli, ataerkil kültürün kadınlar arası ilişkilere yüklediği rekabet dinamikleriyle zaman zaman çatışmaktadır. Katılımcıların belirli bir kısmı, özellikle sosyal medya ortamında; görünürlük yarışı, takipçi sayısı üzerinden karşılaştırılma, aynı alandaki kadınları küçümseme, “ben ondan daha iyiyim” söylemi, kıskançlık, karalama ve itibar gölgeleme gibi çatışmaların yaşandığını dile getirmişlerdir. K8, bu kırılmanlığı açıkça ifade etmiştir:

“Kadınlar birbirini çok destekliyor ama sosyal medyada işler değişiyor. Bir anda rekabet başlıyor. Takipçi yarışı dayanışmayı bozuyor.”

Bu durum, ataerkil kültürün kadınları birbirine karşı konumlandırma mekanizmasının modern bir tezahürü olarak okunabilir. Toplum kadınlara aynı anda hem “birlikte olun”, hem de “birbirinizle yarışın” mesajı verir. Bu ikili baskı, kadın dayanışmasını güçlendiren aynı duygusal alanın, kırılman bir zemine dönüşmesine neden olur. K3’de bu çelişkiyi şu şekilde dile getirmiştir: *Bir kadın bir kadının kurdudur. Bir kadın başka bir kadın için süslenir. Bir kadın bir erkeğe güzel görünmek için süslenmez. Eğer gerçekten bir kadın dayanışması var ise bu şöyle olur. Benim bir başarımda yanımda gerçekten bir kadın varsa benimle dayanışma içerisinde. ...benim kötü olduğum anda... ..yanımda bir kadın varsa bunu sorgulamalı*

Bu söylem, dayanışmanın kırılğanlığını ve ataerkilliğin kadın ilişkileri üzerinde yarattığı gölgeyi açıkça göstermektedir.

Eleştirel feminist söylem açısından bu ikili yapı hem dayanışma hem kırılğanlık kadınların ataerkil kültür içinde nasıl konumlandırıldığını görünür kılar. Ataerkillik, kadınların güç birliği yapmasından rahatsızdır; bu nedenle kadınları görünmez biçimde birbirine rakip konumuna getirir. Güzellik, takipçi sayısı, dikkat çekme, başarı hepsi kadınların üzerine yüklenen rekabetçi kodların parçasıdır.

Kadın dayanışmasının spiritüel çemberler, ritüeller ve paylaşım grupları üzerinden yeniden görünür hâle gelmesi, feminist literatürde “kız kardeşlik” olarak kavramsallaştırılan tarihsel bir geleneğin güncel bir devamı niteliğindedir. Kız kardeşlik, modern feminist hareketin sloganlarından biri olmasına rağmen, kökleri çok daha erken dönemlere; kadınların hem görünür hem görünmez baskılara karşı geliştirdiği kolektif destek pratiklerine dayanır. “Kızkardeşlik küreseldir” yaklaşımı, Robin Morgan’ın 1984 yılında kaleme aldığı *Sisterhood Is Global: The International Women’s Movement Anthology* (*Kızkardeşlik Küreseldir: Uluslararası Kadın Hareketi Antolojisi*) adlı eserinin giriş bölümünde açık bir biçimde dile getirilmiştir. Bu yaklaşım, kız kardeşlik fikrinin evrensel bir dayanışma zemini sunduğunu savunmakta ve ulusal, etnik ve ırksal sınırların ötesine geçmeyi amaçlayan radikal feminist tartışmaların bir sonucu olarak şekillenmiştir (Mohanty, 2008: 154).

Tarih boyunca kadınlar ev içi emeğin görünmezliğine, kadının bedeninin ve cinselliğinin kontrol edilmesine, ataerkil otoritenin baskısına, kadın bilgisinin yasaklanmasına, modern ve tarihsel “cadılaştırma” pratiklerine maruz kaldıklarında, birbirlerine destek olmanın yollarını yaratmışlardır.

Spiritüel alanlarda ortaya çıkan kadın çemberleri de bu tarihsel hat üzerinde konumlanır. Katılımcıların ritüel, meditasyon, nefes çalışması ve paylaşım çemberlerinde deneyimlediği duygusal yakınlık, kadınların tarih boyunca baskı karşısında geliştirdiği “kolektif dayanıklılık mekanizmaları”nı yeniden üretmektedir. Bu nedenle kız kardeşlik yalnızca duygusal bir yakınlık değil, kadınların paylaşılan baskı deneyimlerine karşı geliştirdiği politik bir dayanma biçimidir.

Bu çalışmanın bulguları bir arada değerlendirildiğinde, spiritüel danışmanlık alanının kadınlar tarafından hem bir iyileşme, hem bir direniş, hem de bir özneleşme mekânı olarak yeniden kurulduğu görülmektedir. Katılımcıların

deneyimleri, kadınların yaşamları boyunca maruz kaldıkları ataerkil baskıların çocuklukta içselleştirilen cinsiyet normları, duygusal yüklenme, toplumsal beklentiler, çalışma yaşamındaki eşitsizlikler ve dijital ortamda cinselleştirilmiş saldırılar onları hem spiritüel alana yönlendirdiğini hem de bu alanda birbirine destek olma ihtiyacını güçlendirdiğini göstermektedir.

Bulgular, kadın danışanların ağırlıklı olmasının, duygusal emeğin kültürel olarak kadınlara yüklenmesi, kadınların ruhsal destek arayışına daha açık olması ve spiritüel alanı güvenli bir paylaşım çevresi olarak deneyimlemesi ile ilişkili olduğunu ortaya koymuştur. Buna karşın erkek danışanların sınırlı başvuruları, hegemonik erkeklik normlarının erkekleri duygusal ifade ve destek arayışından uzaklaştırdığını göstermektedir.

Çalışma, kadın spiritüel danışmanların hem mesleki hem de dijital ortamda yoğun bir meşruiyet mücadelesi verdiğini; etik dışı uygulayıcıların varlığı nedeniyle sürekli olarak kendilerini açıklama, ayırıştırma ve savunma pozisyonunda kaldığını ortaya koymuştur. Buna ek olarak sosyal medyada kadınların görünürlüğünün cinselleştirilmesi, küçümsenmesi ve hedef gösterilmesi, modern dijital kültürde süregelen bir “cadılaştırma” söyleminin izlerini taşımaktadır.

Katılımcı anlatılarında öne çıkan bu söylem ve pratikler, tarihsel cadılaştırma süreçlerinde kadınlara atfedilen tehlikeli bilgi, sapkınlık ve toplumsal düzeni bozma imgeleriyle benzerlik göstermektedir. Özellikle spiritüel bilgi üretimi yapan kadınların sosyal medyada maruz kaldıkları dışlayıcı ve şeytanileştirici söylemler, geçmişte cadı olarak damgalanan bilgili ve şifacı kadın figürünün güncel bir dijital bağlamda yeniden üretildiğine işaret etmektedir. Bu bağlamda bulgular, dijital alanda ortaya çıkan cadılaştırma pratiklerinin tarihsel süreklilikler taşıdığını göstermektedir.

Öte yandan kadın çemberleri, paylaşım grupları ve ritüeller, kadınların ortak deneyimlerinden güç aldığı, kız kardeşlik pratiklerinin yeniden üretildiği alanlar olarak belirginleşmiştir. Bununla birlikte, sosyal medya rekabeti, görünürlük baskısı ve kadınlar arası kıskançlık gibi kırılğanlıklar, dayanışmanın sürekliliğini zaman zaman zayıflatmaktadır. Bu ikili yapı, kadın ilişkilerinin ataerkil kültür içinde hem güçlenmeye hem de kırılmaya açık dinamikler taşıdığını göstermektedir.

Genel olarak bulgular, spiritüel danışmanlık alanının kadınlar için yalnızca kişisel bir şifa yolu değil, aynı zamanda ataerkil kültürün yüklerini fark etme,

sorgulama, dönüştürme ve başka kadınlarla kolektif dayanışma geliştirme alanı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu alan, kadınların bastırılmış deneyimlerini görünür kılan, kadın bilgisinin tarihsel sürekliliğini hatırlatan ve modern toplumda kadın öznesinin yeniden inşa edildiği önemli bir kültürel mekân olarak değerlendirilebilir.



4. TARTIŞMA

Bu araştırma, Instagram’da spiritüel danışmanlık yapan kadınların deneyimlerini feminist metodoloji ve eleştirel söylem analizi çerçevesinde inceleyerek hem kadınların dijital alandaki konumunu hem de spiritüel pratiklerin toplumsal cinsiyetle ilişkisini görünür kılmıştır. Bulgular, literatürde yer alan feminist tartışmalarla uyumlu biçimde, kadınların toplumsal cinsiyet rolleri, ataerkil kalıplar ve bu ataerkil kalıpların dijital ortama yansımaları ile çok yönlü bir mücadele yürüttüğünü göstermektedir.

Kadınların kendi travmalarını iyileştirme sürecinde edindikleri bilgi ve deneyimin zamanla başkalarına uzanan bir bakım pratiğine dönüştüğü görülmüştür. Bu durum, kadınların tarihsel olarak şifa, bakım ve duygusal destek rollerine itilmesine ilişkin feminist eleştirilerle paralellik göstermektedir.

Araştırmada kadın spiritüel danışmanların duygusal emek yükünü yoğun biçimde taşıdığı görülmüştür. Kadınlar, danışanlarının büyük bölümünün kadın olması nedeniyle sürekli bir “dinleme”, “yumuşatma” ve “taşıma” işlevi üstlenmektedir. Ayrıca erkek danışanların azlığı, ataerkil erkeklik normlarının erkeklerin duygusal açıklığını sınırladığına işaret etmektedir. Dolayısıyla spiritüel danışmanlık alanındaki cinsiyet dağılımı, toplumsal cinsiyet rollerinin duygusal hayatı nasıl şekillendirdiğini görünür kılmaktadır.

Katılımcıların çoğu kendilerini feminist olarak tanımlamasa da söylemleri feminist bir bilinci açıkça yansıtmaktadır. Feminist kimliğin yanlış anlaşılması ve erkek düşmanlığıyla özdeşleştirilmesi katılımcıların etiketi sahiplenmesini engellese de deneyimlerindeki eşitsizlik, baskı ve toplumsal cinsiyet kalıplarına yönelik farkındalık yüksek düzeydedir. Literatürde feministlere yönelik kalıpyargıların yalnızca olumlu niteliklerle sınırlı olmadığı; feministlerin uyumsuz, zorlayıcı, saldırgan ve geleneksel değerlere tehdit oluşturan figürler olarak da temsil edilebildiği belirtilmektedir (Berryman-Fink ve Verderber, 1985; Cottrell ve Neuberg, 2005). Buna karşın feminizme yönelik tutumlar bazı çalışmalarda olumlu görünse de, bireylerin önemli bir kısmının kendisini feminist olarak tanımlamaktan kaçındığı görülmektedir (Twenge ve Zucker, 1999). Bu durumun, feminist etiketine yüklenen olumsuz anlamlar ve toplumsal algılarla ilişkili olabileceği ifade edilmektedir (Sakallı, 2001).

Araştırmanın en çarpıcı bulgularından biri, kadınların spiritüel danışman olarak sosyal medyada görünür hâle geldiklerinde maruz kaldıkları dijital şiddet ve itibarsızlaştırma pratikleridir. Katılımcıların; cinselleştirilmiş mesajlar, küçümseyici yorumlar, mesleki değersizleştirme ve ahlaki yargılarla karşı karşıya kaldıkları görülmüştür. Bu bulgu, dijital alanın ataerkil normlardan bağımsız olmadığı yönündeki feminist eleştiriye güçlü biçimde desteklemektedir.

Katılımcılar tarafından verilen “Yeşil Cadılar” örneği ise modern cadı söyleminin günümüz dijital kültüründe nasıl yeniden üretildiğini göstermiştir. Orta Çağ’da kadınların bilgisi, sezgisi ve şifa pratiği nasıl tehdit olarak görüldüyse, bugün de spiritüel alanda görünür olan kadınlar medya ve sosyal ağlarda benzer bir “damgalama” süreçleriyle karşılaşmaktadırlar. Bu durum Federici (2017)’nin cadı avları analizinin modern versiyonu olarak okunabilir.

Katılımcıların neredeyse tamamı, spiritüel alanda denetimsizlikten kaynaklanan etik sorunları dile getirmiştir. Bu durum, kadın danışmanları hem kendilerini hem de danışanlarını korumak zorunda bırakan çift yönlü bir sorumluluğa sürüklemektedir.

Çalışmanın önemli bulgularından biri de spiritüel pratiklerde kadın dayanışmasının güçlü bir yer tuttuğudur. Katılımcılar kadınlarla çalışmayı daha güvenli, daha doğal ve daha besleyici bulmaktadır. Ancak aynı zamanda rekabet, kıskançlık ve güvensizlik gibi kırılğanlıkları da dile getirmişlerdir. Bu ikili yapı, feminist literatürdeki “kız kardeşlik” tartışmalarını destekler niteliktedir: kadın dayanışması potansiyel olarak güçlendiricidir; ancak ataerkil rekabet kültürü içinde her zaman sabit bir form kazanmaz.

Bu araştırmanın bulguları, spiritüel danışmanlık alanının yalnızca bireysel iyileşme pratikleriyle sınırlı olmadığını; aynı zamanda kadınların toplumsal cinsiyet temelli baskılarla mücadelesinin dijital ve kültürel bir yansıması olduğunu göstermektedir. Spiritüel danışmanlık, bir yandan kadınlara özneleşme, söz kurma, iyileşme ve dayanışma alanı açarken; diğer yandan duygusal emek yükü, dijital şiddet, itibarsızlaştırma, etik tehditler ve modern cadı söylemleriyle yeniden kuşatılan bir alandır. Dolayısıyla bu çalışma, spiritüel danışmanlığı bir “kişisel gelişim” faaliyeti olmaktan çok, kadınların modern ataerkil yapılarla karşılaşma, mücadele ve yeniden anlamlandırma alanı olarak ele alınması gerektiğini göstermektedir.

5. SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışma, kavramsal çerçevede ele alınan tarihsel süreçlerle birlikte değerlendirildiğinde, kadınların bilgi, şifa ve dayanışma pratikleri etrafında kurdukları alanların geçmişten bugüne benzer denetim mekanizmalarıyla karşılaştığını göstermektedir. Ortaçağ Avrupa'sında kadınların şifacılık, ebelik ve sezgisel bilgiyle ilişkilendirilmeleri, onları cadı olarak damgalayan ve kamusal alandan dışlayan bir sürecin parçası olmuştur. Araştırmanın bulguları, günümüzde spiritüel danışmanlık yapan kadınların benzer biçimde bilgi üretmeleri, deneyim aktarmaları ve kadın dayanışması kurmaları nedeniyle hâlâ kuşkuyla karşılandıklarını, itibarsızlaştırıldıklarını ve çeşitli söylemsel saldırılara maruz kaldıklarını ortaya koymaktadır. Böylece tarihsel cadılaştırma pratiklerinin, biçim değiştirerek günümüzde de kadınların kamusal görünürlüğüne ve meşruiyetine sınırlandıran bir denetim aracı olarak varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Bu süreklilik, kadınların güçlenme ve özneleşme çabalarının hâlâ ataerkil yapılar tarafından kontrol altında tutulmaya çalışıldığını göstermektedir.

Araştırmanın bulguları, spiritüel danışmanlık alanının danışanlar açısından belirgin biçimde kadın ağırlıklı bir profil sergilediğini göstermektedir. Kadınların spiritüel danışmanlığa yönelişi çoğu zaman kırılma anlarıyla, yoğun duygusal zorlanmalarla ve yaşamda yön arayışıyla ilişkilidir. Panik atak, anksiyete, tükenmişlik, travmatik ilişkiler, boşanma, annelik sonrası psikolojik zorlanmalar ve çocukluk döneminden taşınan duygusal yükler; kadınların iyileşme arayışını hem tetikleyen hem de anlamlandıran temel deneyimler olarak öne çıkmaktadır. Bu yöneliş, spiritüel danışmanlığın kadınlar açısından yalnızca bireysel bir ilgi alanı değil; toplumsal cinsiyet temelli duygusal yüklerle baş etme ve öz-değer duygusunu yeniden kurma çabasıyla bağlantılı bir alan olarak işlediğini göstermektedir.

Çalışma ayrıca, katılımcıların çoğunluğunun kendilerini açık biçimde feminist olarak tanımlamalarına rağmen, söylem ve pratiklerinin feminist bir bilinçle örtüştüğünü göstermiştir. Kadınların anlatılarında sınır koyma, erkek egemen değerlendirmeleri sorgulama, etik çizgiler belirleme, dayanışma pratikleri kurma ve meşruiyet mücadelesi verme gibi unsurlar öne çıkmaktadır. Bu durum, kadınların güçlenme süreçlerinin yalnızca feminist bir kimliği benimsemekle sınırlı olmadığını; gündelik yaşamlarında aldıkları kararlar, koydukları sınırlar ve kurdukları ilişkiler üzerinden de şekillendiğini göstermektedir. Spiritüel

danışmanlık alanında kadınların geliştirdiği etik duruşlar, sınır çizme stratejileri ve dayanışma biçimleri, bu anlamda gündelik yaşam içinde ortaya çıkan bir güçlenme ve özne olma pratiği olarak değerlendirilebilir.

Araştırma, spiritüel danışmanlık alanında kadın dayanışmasının kadınlar için önemli bir güçlenme kaynağı olduğunu; ancak bu dayanışmanın ataerkil yapı içinde kırılğan bir zeminde kurulduğunu göstermektedir. Kadınlar bu alanda deneyimlerini paylaşabildikleri ve yargılanmadan kendilerini ifade edebildikleri güvenli ilişkiler kurmaktadır. Bununla birlikte, bu ilişkiler ve alanlar ataerkil söylemler tarafından kolaylıkla hedef alınabilmektedir. Bu nedenle kadın dayanışması, bir yandan dönüştürücü ve güçlendirici bir imkân sunarken, diğer yandan ataerkil söylemler karşısında korunması, beslenmesi ve zaman zaman yeniden kurulması gereken bir ilişki bağ olarak ortaya çıkmaktadır.

Dijital kültürde modern cadılaştırma söylemleri, tarihsel cadı avlarındaki kadın düşmanlığının güncellenmiş hâli olarak karşımıza çıkmaktadır. Spiritüel danışman hesapları, kimi zaman kadınların bilgi üretme ve deneyim aktarma biçimleri nedeniyle itibarsızlaştırılmakta; kimi zaman ise cinselleştirilmiş görünürlük ve dijital taciz gibi şiddet biçimlerine maruz bırakılmaktadır. Bu ikili yapı, kadınların hem güçlendirilip hem de kırılğanlaştırıldığı bir çelişki alanı yaratmaktadır. Araştırma, bu çelişkinin, ataerkil söylemlerin dijital ortamdaki yansımalarının temel bir işleyiş biçimi olduğunu göstermektedir. Kadınlar, duygusal emek gerektiren alanlara yönlendirilirken, bu alanlardaki görünürlükleri çeşitli denetim ve baskı mekanizmalarıyla sınırlandırılmaktadır.

Bulguların ortaya koyduğu bir diğer önemli nokta, spiritüel danışman kadınların yalnızca duygusal emek değil, aynı zamanda yoğun bir etik emek de taşıdıklarıdır. Katılımcılar, alanın denetimsiz yapısı nedeniyle etik sınırlar belirleme, bazı danışanları reddetme ve gerektiğinde profesyonel destek önerme sorumluluğunu bireysel olarak üstlenmektedir. Bu durum, spiritüel danışmanlık alanındaki yapısal boşlukların büyük ölçüde kadın uygulayıcıların omuzlarına yüklendiğini göstermektedir.

Bulguların açtığı tartışma alanları, gelecekte yürütülecek çalışmalar için yeni araştırma sorularını da gündeme getirmektedir. Öncelikle spiritüel pratiklere katılan erkeklerin bu alandaki konumlanışları, motivasyonları ve toplumsal algılarla ilişkileri araştırılabilir. Spiritüel çalışmalara katılan erkekler ile katılmayan erkeklerin, spiritüel danışman kadınlara ve bu pratiklere yönelik söylemleri

karşılaştırmalı biçimde incelenebilir. Ayrıca kadın uygulayıcılarla erkek uygulayıcıların maruz kaldıkları meşruiyet tartışmaları ve damgalama biçimleri karşılaştırılarak, cadılaştırma söylemlerinin cinsiyet bağlamında işleyişi daha görünür hâle getirilebilir. Benzer biçimde, farklı kuşakların spiritüel pratiklere bakışı; geleneksel/dini söylemler ile modern spiritüel söylemler arasındaki gerilim; kent ve kır ayrımı gibi sosyokültürel değişkenler üzerinden karşılaştırmalı çalışmalar yürütülebilir. Ayrıca yalnızca Instagram değil, TikTok, YouTube ve podcast gibi farklı dijital mecralarda spiritüel danışmanlık içeriklerinin üretim ve dolaşım biçimleri karşılaştırılarak, platformların söylemi nasıl biçimlendirdiği daha ayrıntılı biçimde analiz edilebilir. Son olarak, daha geniş örneklemli nicel araştırmalarla kadınların bu tür içeriklere yönelme motivasyonları, bu içeriklerle kurdukları ilişki biçimleri ve platform deneyimleri daha kapsamlı biçimde ortaya konulabilir.

Spiritüel danışmanlık alanında faaliyet gösteren hesapların, uzmanlık sınırları belirsiz bir çerçevede hareket etmeleri, etik sorunların görünür hâle gelmesine yol açmaktadır. Bu nedenle platformların, danışmanlık hizmeti sunduğunu iddia eden hesaplar için doğrulama, şeffaflık ve etik denetim mekanizmaları geliştirmesi büyük önem taşımaktadır. Dijital şiddet, taciz ve manipülatif yönlendirmelerle mücadele edebilmek için sosyal medya şirketlerinin kadın kullanıcıların güvenliğini önceleyen politikalar üretmeleri gerekmektedir. Aynı şekilde, içerik üreticilerinin de duygusal emek sömürsünü derinleştiren, toplumsal cinsiyet normlarını yeniden üreten ve kadınları kırılganlaştıran söylemlerden uzak durarak daha kapsayıcı, güçlendirici bir iletişim dili benimsemeleri gereklidir.

KAYNAKLAR

- Afşar, B. Ve Öğrekeçi, S. (2015). Tarihsel Süreçte Kadının Gelişimi Ve Ekonomideki Rolü: Toplayıcı Kadından Günümüz Kadına Dönüşüm. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Dergisi, 17(1), 72–75.
- Akbaş, Ö. U. Ve Atalay, G. E. (2020). Geleneksel Kadınlık Rollerinin Sosyal Medyada Yeniden Üretimi: Kendine Yardım Temalı Youtube Kanallarına Yönelik Çok Modlu Eleştirel Söylem Analizi. Kültür Ve İletişim, 23(45), 58–86.
- Akdemir, A.; Karaoğlu, A. Ve Karakaş, G. (2006). Çift Terapisi. Psychiatry İn Türkiye, 8(2), 122–128.
- Akın, E. Ve Esgici, R. (2015). Eski Çağda Tarım Aletleri. Tarım Makinaları Bilim Dergisi, 1, 33–37.
- Akın, H. (2010). Orta Çağ Sonları Ve Yeniçağ Başlarında Avrupa’da Çocuk Cadılar Ve Çocuk Cadı Avı. Phoenix Yayınları.
- Akın, H. (2015). Orta Çağ Avrupası’nda Cadılar Ve Cadı Avı. Phoenix Yayınları.
- Akın, E., Ve Esgici, R. (2015). Eski Çağda Tarım Aletleri. Tarım Makinaları Bilimi Dergisi, 11(1), 33–37.
- Aksan, Y. (2013). 1450–1750 Yılları Arasında Avrupa’da Cadılık. Tarih İncelemeleri Dergisi, 28(2), 355–368.
- Aksan, Y. (2017). Orta Çağ Avrupa’sında Fahişelik. Dokuz Eylül Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, 4(2), 95–111.
- Aksaray, B. (2012). Roma Hukukunda Kadının Hak Ve Fiil Ehliyeti. On İki Levha Yayıncılık.
- Aksu, O. (2017). Yeni Toplumsal Hareketler Bağlamında Sosyal Medya Kullanımı Analizi: Kadın Dernekleri. Açıköğretim Uygulamaları Ve Araştırmaları Dergisi, 3(3), 146–159.
- Akurgal, E. (1995). Anadolu Uygarlıkları. Net Turistik Yayınları.
- Akyol, F. (1996). Orta Çağdan, Kadından. Kadın Araştırmaları Dergisi, (4).
- Alameen, A. V. (2013). Women’s Access To Political Power İn Ancient Egypt And Igboland: A Critical Study [Doktora Tezi, Temple University].
- Albayrak, İ. (2015). Asurlu Tüccar Şu-İstar’ın Kültepe’de Ele Geçen Vasiyetnamesi. In Cahit Günbattı’ya Armağan Kitabı.
- Alesina, A.; Giuliana, P. Ve Nunn, N. (2011). On The Origins Of Gender Roles: Women And The Plough. SSRN Electronic Journal, 2, 1–49.
- Alikılıç, Ö. Ve Baş, Ş. (2019). Dijital Feminizm: Hashtag’in Cinsiyeti. Fe Dergi, 11(1), 89–111.
- Altan, Ö. Z. (1980). Kadın İşçiler Ve Türkiye’de Kadın İşçilerin 1475 Sayılı İş Kanununa Göre Korunması. Eskişehir İktisadi Ve Ticari İlimler Akademisi Yayınları.
- Alver, D. (2017). Türkiye’de Yapılan Kadın Haklarıyla İlgili İki Araştırmanın Feminist Metodoloji Açısından İncelenmesi [Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Arat, Y. (1998). Kadın Ve Siyaset: Türkiye’de Kadınların Siyasal Yaşamı. İletişim Yayınları.
- Arıkan, G. (1997). Ataerkillik Kavramıyla İlgili Sosyolojik Tartışmalar. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi. 14(1-2). 1-24.

- Arslan, A. Ve Gürcüm, B. H. (2023). 19. Yüzyılda Batı'da Görünmez Bir Cinsiyetin Var Olma Mücadelesi Ve "Yeni Kadın"ın Doğuşu. *Jass Studies – The Journal Of Academic Social Science Studies*, 16(95), 227–252.
- Aslantürk, N. Ve Odabaş, Z. Y. (2021). Hititler'de Evlilik Ve Evlenme Geleneklerinin Günümüz Anadolu'suna Etkileri. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 28, 353–370.
- Atalay, M. C. (2019). Paleolitik Dönem Ve Chauvet Mağarası'nın Son Odasındaki Aslan Panelinin Estetik Yapısına Dair Bir İnceleme. *Ulakbilge Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(41), 737–743.
- Atay, T. (2004). Erkeklik en çok erkekleri ezer. *Toplum ve Bilim*, 101, 11-30.
- Ayiter, K. (1963). Roma Hukuku Dersleri: Aile Hukuku. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi.
- Babila, M. H. A. (2015). Eski Mısır'da Sosyal Hayat Ve Hukuk [Yüksek Lisans Tezi]. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Babila, M. H. A. (2016). Eski Mısır'da Kadın. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 13(1).
- Badinter, E. (1992). Biri Ötekidir: Kadınla Erkek Arasındaki Yeni İlişki Ya Da Androjin Devrim. (Çev: Ş. Tekel.). İstanbul: Afa Yayınları.
- Bahrani, Z. (2018). Babil'in Kadınları (S. Çalıcı, Çev.). Kolektif Kitap.
- Banet-Weiser, S. (2018). Empowered: Popular Feminism And Popular Misogyny. Duke University Press
- Baran, M. (2017). Antik Yunan Toplumunda Kadının Günlük Yaşamındaki Rolü: Atina Ve Sparta Karşılaştırması. In A. Akbaş, Z. Polat, C. Acar, & B. Toprak (Ed.), *Genç Akademisyenler Sempozyumu-3: Sosyal Bilimler* (Ss. 10–23). Kadim Akademi.
- Başol, S. (2024). Çivi Yazılı Hukuk Metinlerinin Işığında Ataerkil Düzenin İnşası. İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi, (29), 12–22.
- Bauman, Z. (2000). Postmodernlik Ve Hoşnutsuzlukları (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bensadon, N. (1994). Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları (Ş. Tekeli, Çev., 2. Bs.). İletişim Yayınları.
- Berger, H. A. Ve Ezzy, D. (2007). Teenage Witches: Magical Youth And The Search For The Self. Rutgers University Press.
- Berktaş, F. (2012). Tarihin Cinsiyeti. Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2018). Avrupa'da Cadılık Ve Cadı Avı: Çok Katmanlı Bir Karanlık Tarihsel Olgu. *Doğu Batı*, 21(84), 57–84.
- Berktaş, F. (2019). Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın. Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2022) "Fatmagül Berktaş İle Röportaj: 'Geçmişin Ve Bugünün Ataerkisi Karşısında Feminizm'". Suat Kutay Küçükler Tarafından. *Noktasız Dergi* 8,; 58-66.
- Berryman-Fink, C. Ve Verderber, K. S. (1985). Attributions Of The Term Feminist: A Factor Analytic Development Of A Measuring Instrument. *Psychology Of Women Quarterly*, 9(1), 51-64.
- Bolak Borat, H. (2021) Feminizm ve Psikoloji: Sıkıntılı bir İlişki. *REFLEKTİF Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(1), 143-163.
- Bilgiç, E. (1963). Eski Mezopotamya Kavimlerinde Hukuk Anlayışı Ve Ananesi. Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 21(3–4), 103–119.

- Bilgin, N. (2004). Felsefeden Ekonomiye Antik Yunan Dünyası. Arkeoloji Ve Sanat Yayınları.
- Bilican Gökkaya.V (2015).Ahtapot Kadınlar: Aile Ve İş Yaşamı Kısılcındaki Kadınlar Ve Karşılaştıkları Sorunlar.Journal Of Turkish Studies
- Bingöl, O. Ve Aktürk, M. Y. (2025). Eskiçağda Toplumsal Cinsiyet Olgusu: Hititler Örneği. Vakanüvis – Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi, 10(Vakanüvis 10. Yıl Özel Sayısı), 130–151.
- Blanck, H. (1999). Eski Yunan Ve Roma’da Yaşam (İ. Tanrikut, Çev.). Arion Yayınevi.
- Boratav, Ç. (1963). İlkel Toplumlarda Besin Elde Etme Faaliyetleri. Ankara Üniversitesi Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi, 1, 100–113.
- Brescoll ve Uhlmann. (2008). “Can an angry woman get ahead? Status conferral, gender, and expression of emotion in the workplace”. Psychological Science, 19, 268-275.
- Brewer, D. J. Ve Teeter, E. (2011). Mısır Ve Mısırlılar (N. Uzun, Çev.). Arkadaş Yayıncılık.
- Brimacombe, T.; Kant, R.; Finau, G.; Tarai, J. Ve Titifanue, J. (2018). A New Frontier İn Digital Activism: An Exploration Of Digital Feminism İn Fiji. Asia & The Pacific Policy Studies, 5(3), 508–521.
- Bryce, T. (2002). Life And Society İn The Hittite World. Oxford University Press.
- Burkett, E. (2025, September 22). Kadın Hakları Hareketi. In Encyclopaedia Britannica. <https://www.britannica.com/event/Womens-Movement> (Erişim Tarihi: 13 Kasım 2025).
- Bülbül, P. (2022). Eski Mezopotamya Ve Eski Anadolu Toplumlarında Toplumsal Cinsiyet İdeolojilerinin İnşası. Electronic Turkish Studies, 17(4), 723–738.
- Caner, E. (2017). Kutsal Fahişeden Bakire Meryem’e: Toprak Ve Kadın. Su Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). Felsefe Sözlüğü. Paradigma Yayınları.
- Childe, G. (2006). Kendini Yaratan İnsan (F. Ofluoğlu, Çev.). Varlık Yayınları.
- Childe, G. (2019). Tarihte Neler Oldu: Araçların Öyküsü (A. Şenel, Çev.). Kırmızı Yayınları.
- Christensen, W. (2009). Great Empires Of The Past: Empire Of Ancient Egypt. Chelsea House Publishers.
- Clark, R. (2016). “Hope İn A Hashtag”: The Discursive Activism Of #Whyistayed. Feminist Media Studies, 16(5), 788–804.
- Coşkun, S. Ş. (2019). Tanrıçalıktan Orta Çağ’ın Cadı Avı Geleneği: Kadının İtibarsızlaştırılması Üzerine Bir İnceleme [Yüksek Lisans Tezi]. Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çakır, S. (2024). Osmanlı Kadın Hareketi. Metis Yayınları.
- Çelebi, B. (2008). Anadolu’da Hitit Sosyal Yaşamında Kadının Yeri Ve Önemi [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çelebi, B. (2018). Antik Yunan Toplumunun Suskun Kadınları. In M. Evşile, İ. Serbestoğlu, & T. Öcan (Ed.), Sosyal Bilimlerde Güncel Akademik Çalışmalar – 2018 Cilt III (Ss. 117–126). Gece Kitaplığı.
- Çelebi, B. (2021). Toprak Altındaki Kadının Sessiz Çığılığı: Eskiçağ’da Kadın. Urzeni Yayınevi.
- Çetin Ünal, B. (2023). Orta Çağ Avrupası’nda Mistik Bir Oluşum: Begüneler. ETÜT Dergisi, 6, 9–19.

- Çetinsay, İ., & Aksoy, M. (2020). Feminizmin Tarihsel Dönüşümü Ve Uluslararası İlişkilerde Güç Kavramına Yaklaşımı. *Küresel İktisat Ve İşletme Çalışmaları Dergisi*, 9(18), 208–217.
- Çitci, O. (1982). Kadın Sorunu Ve Türkiye’de Kamu Görevlisi Kadınlar. Sevinç Matbaası.
- Çolak, Ö. F. Ve Kılıç, C. (2001). Yeni Sanayileşen Bölgelerde Kadın İşgücü Arzı: Şanlıurfa Örneği. TİSK.
- Dağdeviren, H. C., & Altınay, R. (2022). Orta Çağ’da Kadının Sağaltım Uygulamalarında Şaman (İyi) Ve Cadı (Kötü) Olarak Temsili. *Milli Folklor*, 17(136), 52–66.
- Darga, A. M. Ve Aydıngün, Ş. (2013). Anadolu’da Kadın: On Bin Yıldır Eş, Anne, Tüccar, Kraliçe. Yapı Kredi Yayınları.
- Darga, M. (1974). Hititlerin Kült Törenlerinde Kadınların Yeri Ve Görevleri. *Tarih Enstitüsü Dergisi*, 230–235.
- Daşçı, S. (2008). Avrupa Resminde Çocuk İmgesi. Bağlam Yayınları.
- Deighton, H. J. (2012). Eski Roma Yaşantısında Bir Gün (H. Kökten Ersoy, Çev.). Homer Kitabevi.
- Demren, A. Ç. (2001). Ataerkillik Ve Erkeklik Biçimlerinin Karşılıklı İlişkileri Ve Etkileşimleri. (Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi (100274) Veri Tabanından Erişildi.
- Demirören Haber Ajansı. (2025, 10 Mart). *Ece Gürel’e ‘cadılık eğitimi’ verdiği iddia edilen Hale Nur Özen gözüaltına alındı*. DHA. <https://www.dha.com.tr/gundem/ece-gurele-cadilik-egitimi-verdigi-iddia-edilen-hale-nur-ozen-gozaltina-alindi-2597396> (Erişim tarihi: 10 Ocak 2026).
- Demirci, K. (1995). Engizisyon. In *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 11).
- Demiryürek, A. S. (2024). *Geç modern toplumda dindar kadınların spiritüel arayışları* (Doktora tezi). Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Demirkent, D. (2017). Adaleti Sağlamak Değil, Hakikati İnşa Etmek: Engizisyon Yargılama Usulü. *Ankara Barosu Dergisi*, 75(2), 205–217.
- Deniz, Ş. (2025). Romantik İlişkilerde Duygusal Bağımlılığı Keşfetmek. *Akademik Tarih Vedüşünce Dergisi*, 12 (1), 421-442.
- De Wildt, L. Ve Aupers, S. (2020). Digital Witchcraft: Magic, Affect And Witchcraft In Online Spaces. *Social Media + Society*, 6(1).
- Diğer, Ö. (2007). Namus Ve Bekaret: Kuşaklar Arasında Değişen Ne? İki Kuşaktan Kadınların Cinsellik Algıları [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Donovan, J. (2015). *Feminist Teori* (A. Bora, Çev.). İletişim Yayınları.
- Duby, G. (1991). *Erkek Orta Çağ: Aşka Dair Ve Diğer Denemeler* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Duby, G. Ve Perrot, M. (1992). *Kadınların Tarihi* (A. Fethi, Çev., 2 Cilt). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Duby, G. Ve Perrot, M. (2005). *Kadınların Tarihi: Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı* (A. Fethi, Çev., Cilt 4). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Ecevit, Y. (1998). Türkiye’de Ücretli Kadın Emeğinin Toplumsal Cinsiyet Temelinde Analizi. In *75. Yılda Kadın Ve Erkekler*. Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Ehrenreich, B. Ve English, D. (1973). *Witches, Midwives, And Nurses: A History Of Women Healers*. The Feminist Press At CUNY.

- Ehrenberg, M. (1989). *Women In Prehistory*. British Museum Publications.
- Eldeniz, L. (2010). *İkinci Medya Çağında İnternet*. Alfa Yayınları.
- Eliade, M. (2003). *Dinsel İnançlar Ve Düşünceler Tarihi* (A. Berktaş, Çev., Cilt 1). Kabalıcı Yayınları.
- Engels, F. (2018). *Ailenin, Özel Mülkiyetin Ve Devletin Kökeni* (M. Tüzel, Çev.). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erarslan, A. (2008). The Ubaid Period In The Urbanisation Process: The Birth Of Urbanism In The Near East (5500–3800 B.C.). *Belleten*, 264, 395–415.
- Erbil, P. (2008). Kibele’den Pandora’ya Kadının Tarihsel Yenilgisi. *Arkadaş Yayınevi*.
- Ercan, F. (1997). *Dinsel Şiddet*. Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Erdemir, H. P. (2019). *Eskiçağda Cinsiyet Ve Kadın*. Serencam Yayınları.
- Ergenççiği, G. (2023). Silvia Federici’nin feminist bakış açısı ile cadı avlarının yeni dünyanın inşasındaki rolü (Yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Erişgin, S. Ö. (2013). Roma Toplumunda Kadının Konumu. *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 4(2), 1–31.
- Eser, E. Ve Kılıç, Y. (2021). Sumer Toplum Felsefesinin İzlerinin Atasözleri Ve Deyimler Üzerinden Takip Edilmesi. *Akademik Tarih Ve Düşünce Dergisi*, 8(4), 1650–1686.
- Eslen-Ziya, H. (2013). Social Media And Turkish Feminism: New Resources For Social Activism. *Feminist Media Studies*, 13(5), 860–870.
- Etgü, Y. T. (2022). Tarihöncesi Çağlardan Demir Çağına Eski Mezopotamya’da Kadının Üretimdeki Rolünün Sosyal Yaşama Etkisi. *Oannes – Uluslararası Eskiçağ Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 4(1), 21–47.
- ETP Team. (20 Nisan 2025). Ancient Egyptian Women: How Women Shaped Society, Culture, And Power In Ancient Egypt. <https://www.egypttoursportal.com/blog/ancient-egyptian-civilization/ancient-egyptian-women/>
- Eyüboğlu, D. (1999). Kadın İşgücünün Değerlendirilmesinde Yetersizlikler. *Milli Prodüktivite Merkezi Yayınları* (No. 637).
- Federici, S. (2017). *Caliban Ve Cadı: Kadınlar, Beden Ve İlksel Birikim* (Ö. Karakaş, Çev.). Otonom.
- Frampton, A. Ve Grandison, A. (2023). “In The Broom Closet”: Exploring The Role Of Online Communities In Shaping The Identities Of Contemporary Witchcraft Practitioners. *Current Psychology*, 42, 23800–23820.
- Francis, R. (2005). Judge Sewall’s Apology: The Salem Witch Trials & The Forming Of An American Conscience. *Fourth Estate*.
- Freeman, C. (2005). *Mısır, Yunan Ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*. Dost Yayınları.
- Gaudement, J. (1972). Roma İmparatorluğu’nda Kadının Hukuki Durumu (B. Tahiroğlu, Çev.). *MHAD*, 9, 212–213.
- Gazi, Y. C. (2018). İlkokul Öğretmenlerinin Toplumsal Cinsiyet Farkındalığı Üzerine Niteliksel Bir Araştırma: İstanbul Anadolu Yakasında Bir İlkokul Örneği [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. *Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*.

- Genç, Ö. (2011). Orta Çağ Avrupa'sında Kadın. In A. Çetin (Ed.), Orta Çağ'da Kadın. Lotus Yayınevi.
- Genç, Ö. (2016). Çocukların Orta Çağ Avrupa'sındaki Yeri. Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi, 1(1), 244–246.
- Gerçek İzmir. (2025,Mart,9). 'Cadılık eğitimi' veren Özen serbest bırakıldı. Gerçek İzmir. <https://www.gercekizmir.com/haber/-Cadilik-egitimi-veren-Ozen-serbest-birakildi/167532> (Erişim Tarihi: 10 Ocak 2026).
- George, A. (2011). Other Third Millennium Royal Inscriptions. CDL Press.
- Gökçek, L. G., & Akyüz, F. (2013). Sümer Kanunları. Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Dergisi, 9(1), 1–9.
- Göker, G. (2007). İnternet'in Türkiye Kadın Hareketi Üzerindeki Etkisi: Kadın Kurultayı E-Grubu Örneği. Yeni Medya Çalışmaları, 41.
- Gökkaya, V. B. (2015). Ahtapot Kadınlar: Aile Ve İş Yaşamı Kısılacısındaki Kadınlar Ve Karşılaştıkları Sorunlar. Turkish Studies, 10(10), 233–.
- Gönenç, F. İ. (2010). Roma Hukukunda Kadın. On İki Levha Yayıncılık.
- Güçlü, S. (2012). Feminist Metodoloji Tartışmaları. Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi, 2(1), 107–120.
- Gülcan, N. Y. (2019). Orta Çağ Avrupa'sında Skolastik Felsefe Ve Gotik Mimari. Social Sciences, 14(5), 2225–2234.
- Gülmez, D. (2011). Orta Çağ'da Kadın Örgütleri [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Ankara Üniversitesi.
- Günbatı, C. (2000). Eski Anadolu'da “Su Ordalı”. Archivum Anatolicum – Anadolu Arşivleri, 4(2), 75–88.
- Günbatı, C. (2001). Kadınların Ticari Faaliyetleri Hakkında Bazı Gözlemler. In Anadolu Medeniyetlerinde Kadın Sempozyumu Bildirileri (Ss. 191–200). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Günbatı, C. (2008). Anadolu'da İlk Yazı, İlk Belgeler (S. 166). Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Güneş, E. (2017). Mezopotamya'da Aile İlişkileri [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Gürbüz, A. (2022). 2000 Sonrası Türk Sinemasında Namus Bahaneli Cinayetlerin Feminist Metodoloji İle Çözümlemesi [Doktora Tezi, Anadolu Üniversitesi]. Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güzel, B. (2015). Lysistrata: Kadının Antik Yunan Toplumundaki Yeri. Turkish Studies, 10(10), 505–522.
- Hasdemir, H. K. (2019). Koloni Çağı'nda Kadınların Şehir Hayatındaki Roller. History Studies, 11(3).
- Hekman, S. (2006). Feminism. In S. Malpas & P. Wake (Eds.), The Routledge Companion To Critical Theory (1. Bs.). Routledge.
- Héritier, F., Perrot, M., Agacinski, S., Bacharan, N. (2015). Kadınların En Güzel Tarihi (Y. A. Dalar, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Heywood, A. (2010). Siyasi İdeolojiler (2. Bs.). Adres Yayınları.

- Hoffner, A. H. (2003). Daily Life Among The Hittites. In *Life And Culture İn The Ancient Near East* (Pp. 95–118). CDL.
- Hooks, B. (2016). *Feminizm Herkes İçindir: Tutkulu Politika* (E. Aydın, B. Kurt, Ş. Özgün, & A. Yıldırım, Çev.). BGST Yayınları.
- İliç, D. T. Ve Yıldırım, P. (2018). Araçsal Akla Ve Pozitivizme Karşı Çıkan Bir Feminist Metodoloji. *Folklor/Edebiyat Dergisi*, 24(96), 201–210.
- İstek, G. (2019). Alman Coğrafyasındaki Cadı Avı Vakalarında Kilisenin Rolü. *Tarih Okulu Dergisi*, 12(39), 627–667.
- Joseph, R. (2003). *Neurotheology: Brain, Science, Spirituality, Religious Experience*. University Press.
- Jursa, M. (2017). *Babililer* (F. Gürbüz Gerhold, Çev.). Alfa.
- Karaduman, A. B. (2006). Kadın Araştırmalarında Yeni Yaklaşımlar II. *Kadın Çalışmaları Dergisi*, 3, 89–93.
- Karahöyük, M. (2013). Din Ve Ekonomi İlişkisi. *FLSF Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (16), 193–220.
- Karaküçük, S. A. (2010). “Korkunun Kadınları”: Cadılar Ve Cadıcılık. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 13(2), 38–64.
- Karasu, C. (2006). Çivi Yazılı Belgelere Göre Eski Anadolu Kadını Hakkında Bazı Gözlemler. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15(3), 45–66.
- Kavak, B. (2015). Antik Dönemde Yunan Kadının Günlük Ve Sosyal Yaşamındaki Yeri. In H. Z. Kavak (Ed.), *Antik Yunan’dan Günümüze Kadın Ve Toplum* (Ss. 198–210). İlmi Etüdler Derneği.
- Kaya, Ş. (2018). Kadın Ve Sosyal Medya. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(2), 563–576.
- Khalil, R.; Moustafa, A. A.; Moftah, M. Z. Ve Karim, A. A. (2017). How Knowledge Of Ancient Egyptian Women Can İnfluence Today's Gender Role: Does History Matter İn Gender Psychology? *Frontiers İn Psychology*, 7, Article 2053.
- Kılıç, Y. Ve Duymuş, H. H. (2007). Hititlerde Kadın Ve Siyaset. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 26(42), 85–99.
- Kınal, F. (1983). *Eski Mezopotamya Tarihi*. A.Ü. Dil Ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Kinter, A. Ö. (2020). *Roma Ve Bizans Hukukunda Kadın* [Lisans Tezi]. Fırat Üniversitesi, İnsanî Ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü.
- Kitchen, K. A., & Lawrence, P. (2012). *Treaty, Law And Covenant İn The Ancient Near East*. Harrassowitz.
- Kocabaş, D. (2013). Antik Yunan’da Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Temsili. *Yedi*, (10), 15–27.B
- Kolankaya-Bostancı, N. (2014). Paleolitik Çağ Kadınları. In *Armizzi: Engin Özgen’e Armağan – Studies İn Honor Of Engin Özgen*. Asitan Kitap.
- Koray, M. (1992). Çalışma Yaşamında Kadın Gerçekleri. *Amme İdaresi Dergisi*, 25(1).
- Koray, M. Ve Topçuoğlu, A. (1987). *Sosyal Politika*. Ezgi Kitabevi.
- Korkmaz, H. (2022). Modern Dönemde Geleneksel Kültür Kodlarının/Ataerkil Yapının Aile Hayatına Yansıması. *Antakiyat*, 5(1), 54-71.

- Korkmaz, A., Ve Başer, M. (2019). Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Ataerkillik Ve İktidar İlişkileri. *Sürekli Tıp Eğitimi Dergisi*, 28(1), 71-75.
- Kozbe, G. (2020). Mezopotamya’da Kadın Olmak.
- Köksal, B. Ve İlhan, T. (2018). Evlilik Rol Beklentileri Ölçeğinin Geliştirilmesi. *Ege Eğitim Dergisi*, 19(1), 300–319.
- Kör, S. Ve Memiş, E. (2023). Eski Yakın Doğu Toplumlarında Kadın-Erkek Eşitsizliği Üzerine Bazı Değerlendirmeler. *Near East Historical Review*, 13(1), 1–43.
- Köroğlu, K. (2012). Eski Mezopotamya Tarihi. İletişim Yayınları.
- Kramer, H. Ve Sprenger, J. (2018). Cadı Çekici – Malleus Maleficarum (A. Polat, Çev.). Artes.
- Kurular, G. Y. ř. (2018). Toplumsal Cinsiyete Duyarlı Bütçe Politikalarının Feminist Kökenleri. *Fe Dergi*, 10(1), 93–108.
- Lange, B. (2009). Nefertiti. Infobase Publishing.
- Lazar, M. M. (2007). Feminist Critical Discourse Analysis: Articulating A Feminist Discourse Praxis. *Critical Discourse Studies*, 4(2), 141–164.
- Lazar, M. M. Ve Kramarae, C. (2011). Gender And Power İn Discourse. In T. A. Van Dijk (Ed.), *Discourse Studies: A Multidisciplinary İntroduction* (Pp. 217–240). Sage.
- Leick, G. (2001). Kentin Mucidi Mezopotamya (E. Duru, Çev.). Say Yayınları.
- Levack, B. P. (1987). The Legal Foundations. In *The Witch-Hunt İn Early Modern Europe* (Ss. 63–92). Longman.
- Levack, B. P. (2006). *The Witch-Hunt İn Early Modern Europe*. Pearson Education.
- López Suárez, L. Y. (2024). Feminist Spirituality, The Witch, And The Divine Feminine: Empowering Visions Of Feminine Spiritual Symbols İn Contemporary Literature. [Yüksek Lisans Tezi, Uppsala Üniversitesi].
- Mandacı, E. (2019). Eski Mezopotamya’da Ekonomik Hayat. *Arkeoloji Ve Sanat*.
- Mark, J. J. (30 Mart 2023). Antik Mısır’da Kadınlar (Ö. Vartürk, Çev.). *World History Encyclopedia*.
- Mashael, F. (2020). An exploratory study of women’s involvement in New Age spirituality in Turkey (Master’s thesis). İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
- Marschak, J. Ve Radner, R. (1972). Takımların Ekonomik Teorisi. New Haven: Yale Üniversitesi Yayınları.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü*. Bilim Ve Sanat Yayınları.
- Martin, L. (2009). Cadılığın Tarihi: Orta Çağ’da Bilge Kadının Katli (B. Baysal, Çev.). Kalkedon Yayınları.
- Martin, Ö. S. (2023). Anaerkil Yapıdan Ataerkil Topluma Dönüşümde Yazının Rolü. *Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler Ve Edebiyat Fakültesi Belgü Dergisi*, (Özel Sayı), 15–36.
- Mohanty, C. T. (2008) Sınır Tanımayan Feminizm: Teoriyi Sömürgeleştirmekten Kurtarmak Dayanışmayı Örmek, Çev: Hatice Pınar şenoğuz, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Masson, L. (2014). Women İn Ancient Egyptian Society. *Ancient History Encyclopedia*.
- Matthews, V. H. (2003). Marriage And Family İn The Ancient Near East. In K. D. Sakenfeld (Ed.), *Marriage And Family İn The Biblical World* (Pp. 1–25). Westminster John Knox Press.

- May, L. (2019). Ancient Legal Thought: Equity, Justice, And Humaneness From Hammurabi And The Pharaohs To Justinian And The Talmud.
- Memiş, E. (1986). Anadolu'nun Eski Şark Ve Garp Dünyaları Arasındaki Yeri. S.A.M. Selçuk Dergisi, (1), 59–64.
- Menderes, B. (2010). Mezopotamya Kavimlerinde Sosyal Ve Ekonomik Hayat [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Mendes, K.; Ringrose, J. Ve Keller, J. (2018). #Metoo And The Promise And Pitfalls Of Challenging Rape Culture Through Digital Feminist Activism. European Journal Of Women's Studies, 25(2), 236–246.
- Michel, C. (2001). Correspondance Des Marchands De Kaniş Au Début Du II Millénaire Avant J.-C. Éditions Recherche Sur Les Civilisations.
- Michel, C. (2009). Femmes Et Ancêtres: Le Cas Des Femmes d'Assur. Topoi. Orient-Occident, 10, 27–45.
- Michel, C. (2011). Women Of Assur And Kanesh. In Anatolia's Prologue: Kültepe Kanesh Karum (P. 126). Kayseri Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları.
- Miller, C. (2022). How Modern Witches Enchant Tiktok: Intersections Of Digital, Consumer, And Material Culture(S) On #Witchtok. Religions, 13(2), 118.
- Morgan, L. H. (1994). Eski Toplum (Ü. Oskay, Çev., Cilt 1). Payel Yayınları.
- Mutluay, N. (2018). Eski Yakındoğu Topluluklarında Çocuk. Alter Yayınları.
- Nas, A. (2015). Kadına Yönelik Simgesel Şiddet Aracı Olarak Temizlik Ürünleri Reklamlarının Eleştirel Analizi. Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi, (24), 11–30.
- Nemet-Nejat, K. R. (1998). Daily Life In Ancient Mesopotamia. Greenwood Press.
- Okur, H. (2023). Eski Mezopotamya Hukukunda Çok Eşlilik. Akademik Matbuat, 7(1), 131–148.
- Öksüz, B. (2002). Neolitik Çağda Beslenmek. Arkeo Atlas, 1, 74–77.
- Ölmez, B. G. (2023). Hans Baldung Grien Ve Cadı Avı Propaganda Resimleri. Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler Ve Edebiyat Fakültesi Belgü Dergisi, (Özel Sayı), 125–140.
- Ören, K., & Yüksel, H. (2012). Geçmişten Günümüze Çalışma Hayatı. Hak İş Uluslararası Emek Ve Toplum Dergisi, 1(1).
- Özal, Ö. (2021). Avrupa Ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Cadılık Kavramı Ve Cadı Kimliği Temsilleri (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Bilgi Üniversitesi Lisansüstü Programlar Enstitüsü.
- Özbakır, Z. N. (2022). Eski Mısır'da Kadın [Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi]. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özcan, A. (2023). Roma İmparatorluk Döneminde Kadınların Toplumsal Ve Ekonomik Durumları: Küçük Asya Örnekleri [Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi]. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi.
- Özçatal, E. Ö. (2011). Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı. Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, 1(1), 21–39.
- Özdemir, Y. D. (2015). Taciz Anlatılarında Cinsiyetçi Söylemlerin Yeniden İnşası: #Sendeanlat. Moment Dergi, 2(2), 80–103.
- Özer Güner, E. S. (2018). Kadın Çalışanlarda Cam Tavan Sendromu Ve Kariyer Planlaması: İstanbul İli Üzerine Bir Araştırma [Yüksek Lisans Tezi].

- Özgüç, T. (2015). Kültepe Kaniş/Neša (Ss. 40–41). Yapı Kredi Yayınları.
- Özgül, O. (2011). Sümer Sosyal Hayatında Eğitimin Yeri Ve Önemi. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(2), 401–414.
- Özkan, E. B. (2017). Yasalar Ve Gelenekler Işığında Arkaik Ve Klasik Dönem Yunan Ve Cumhuriyet Dönemi Romalı Kadınların Aile Hayatı. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, (15), 1–25.
- Özkaya, G. (1995). Tarih İçinde Kadın Hakları. TBMM Yayınları.
- Özsoy, İ. (2005). Kadın Hakları Tarihine Bir Bakış. *Akademik Araştırmalar Dergisi*, 7(26), 1–20.
- Öztan, E. (2015). Feminist Araştırmalar Ve Yöntem. In F. Saygılıgil (Ed.), *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* (Ss. 271–289). Dipnot Yayınları.
- Palaz Erdemir, H. (2016). Roma Vatandaş Hukukunun Konusu Olarak Kadın. *Tarih Dergisi*, 63, 1–26.
- Parca, M. (2012). The Women Of Ptolemaic Egypt: The View From Papyrology. In S. L. James & S. Dillon (Eds.), *A Companion To Women In The Ancient World*. Wiley-Blackwell.
- Parlak, S. (2016). Orta Çağ'da Kadın Olmak.
- Pedru, S. (2006). "Red, Black Or White": The Dawn Of Colour Symbolism. *Documenta Praehistorica*, 33, 203–208.
- Pektaş, H. (2008, 13–16 Mayıs). Moda Ve Küreselleşme. (İçinde) Çatışma Ve İş Birliği Kaynağı Olarak Küreselleşme Sempozyumu Bildirisi.
- Peled, I. (2020). *Law And Gender In The Ancient Near East And The Hebrew Bible*. Routledge.
- Pınarbaşı, G. (2023). Tiktok'ta Bir Alt Kültür Örneği Olarak Cadılık Kültürü Ve Büyü Uygulamaları: Witchtok Örneği. *Medya Ve Kültür*, 3(1), 90–128.
- Polat, Ö. (2025). Ergenlik Döneminde İzlenen Türk Dizileri Ve Kadınlarda Beden İmajının İnşasına İlişkin Bir Nitel Araştırma [Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi]. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Pur, N. (1981). *Sosyal Ekonomi*.
- Rice, P. C. (1981). Prehistoric Venuses: Symbols Of Motherhood Or Womanhood. *Journal Of Anthropological Research*, 37(4), 402–414.
- Richardson, M. E. (2000). *Hammurabi's Laws (Text, Translation And Glossary)*. T & T Clark International.
- Rocheft, F. (2020). *Feminizmler Tarihi* (Ö. Altun, Çev.). Sel Yayıncılık.
- Ruiz, A. (2001). *The Spirit Of Ancient Egypt*. Algora Publishing.
- Ryan, D. P. (2019). *Antik Mısır'da 24 Saat* (E. Özsever, Çev.). Kanes Yayınları.
- Salleh, A. K. (1984). From Feminism To Ecology. *Social Alternatives*, 4(3), 8-12.
- Sarıççek, A. (2019). Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Erkeklik Ve Değişme İsteği Kayseri Örneği. *Toplum Ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, 3, 49-70.
- Sakallı, N. (2001). Kadın Hakları: Farklı Terimler, Farklı Tutumlar. *Tecrübi Psikoloji Çalışmaları*, 22, 1-13.
- Schulz, F. (1983). Roma Hukukunun Prensiplerinden Sadakat (B. Erdoğan, Çev.). *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 48(1–4), 390.

- Sever, H. (1995). Yeni Belgelerin Işığında Koloni Çağı'nda (M.Ö. 1970–1750) Yerli Halk İle Asurlu Tüccarlar Arasındaki İlişki. *Belleten*, 59(224), 1–16.
- Sezen, L. (2005). Türkiye'de Evlenme Biçimleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 11(27), 185–195.
- Siebert, I. (1974). *Women In Ancient Near East*. Abner Schram.
- Soldan, W. G. Ve Heppe, H. (1999). *Geschichte Der Hexenprozesse Im Zeitalter Der Aufklärung. Teufels Glaube Und Hexenprozesse*.
- Söylemez, H. (2015). Antik Roma'da Yaşam Ve Roma Ailesinin Bir Günü [Lisans Tezi]. Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Stol, M. (2016). *Women In Ancient Near East*. De Gruyter.
- Sykes, B. (2017). Adem'in Lanet#: Erkeklerin Olmadığı Bir Gelecek. (Çev: A. Önocak). İstanbul: Koç Üniversitesi, Yayınları.
- Süel, A. (1990). Hitit Kadınının Hukuki Durumu. In *Hititoloji Kongresi Bildirileri*.
- Şahin, H. A. (2008). Eski Asur Hukukunda Kız Çocukların Baba Mirasından Payı. *Kadın/Women* 2000, 6(2), 44.
- Şahin, N. (2013). *Antik Dönemde Anadolu'da Kadın*. Ege Üniversitesi Yayınları.
- Şahin, S. Z. (T.Y.). 15. Yüzyıl Batı Avrupası'nda Hristiyan Kadın İmgesi Ve Cadı Avı., https://www.academia.edu/48802541/XV_Y%C3%BCzy%C4%B1l_Bat%C4%B1_Avrupas%C4%B1nda_H%C4%B1ristiyan_Kad%C4%B1n_%C4%B0mgesi_Ve_Cad%C4%B1_Av%C4%B1 Erişim Tarihi: 12.12.2025
- Şahin, H. A., Ve Kaya Hasdemir, H., (2015). Eski Önsya Aile Hukukunda Nafaka Tazminat Vemal Paylaşımı. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, No.38, 143-156.
- Şeker, F. (2017). İnsanoğlunun Toprağa Yerleşme Ve Toprağa Hükmetme Çabası Neolitik Dönem. In *Halk Kültüründe Toprak Sempozyumu* (13–15 Ekim 2017).
- Şeker, S. Ve Şeker, F. (2019). Token'lardan Çivi Yazılı Kil Tabletler: Yazının İcadında Muhasebenin İzleri. *Muhasebe Ve Finans Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (16), 86–110.
- Şen, A. F. Ve Kök, H. (2017). Sosyal Medya Ve Feminist Aktivizm: Türkiye'deki Feminist Grupların Aktivizm Biçimleri. *Atatürk İletişim Dergisi*, (13), 73–86.
- Şengül, M. B. (2015). *Türk Romanında Feminizm* [Doktora Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi].
- Şentürk, N. Ve Mısırlı, G. (2023). Masallardaki “Cadı” Prototipinin Türk Televizyon Dizilerine Yansması: Yasak Elma Dizisi Örneği. *İletişim*, (26), 8–14.
- Şimşek, F. (2017). Paleolitik Dönemde İnsan Türleri. *Uluslararası Amisos Dergisi*, 2(3), 66–85.
- Talas, C. (1981). *Toplumsal Politikaya Giriş*. S Yayınları.
- Tanesini, A. (2012). *Feminist Epistemolojiye Giriş*. Sentez Yayıncılık.
- Taşdelen, P. Ve Koca, C. (2015). Viktorya Dönemi İngiltere'sinde Kadın Bedeni Politikaları Ve Kadınların Spora Katılımı. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 32(1), 205–214.
- Thomas, Y. (2005). Roma Hukukunda Cinsiyet Ayrımı. In G. Duby & M. Perrot (Ed.), *Kadınların Tarihi: Ana Tanrıçadan Hristiyan Azizelere* (Cilt 1, Ss. 99–150). İş Bankası Kültür Yayınları.
- Topdemir, H. G. (2012). Orta Çağ Uygarlıklarında Bilgi Ve Bilim. *Bilim Ve Teknik*, 51(1), 72–75.

- Toptaş, K. (2016). Eski Mezopotamya'da Çocuk. *Archivum Anatolicum – Anadolu Arşivleri*, 10(1), 55–78.
- Toros, Y. M. (2020). Roma'da Genel Hatlarıyla Kadın [Lisans Tezi, Celal Bayar Üniversitesi]. https://D1wqtxts1xzle7.Cloudfront.Net/65927725/TEZZZ_Donusturuldu_2_-Libre.Pdf
- Tosun, M. Ve Yalvaç, K. (1989). Sumer, Babil, Assur Kanunları Ve Ammi Şaduqa Fermanı. Türk Tarih Kurumu.
- Tuncay, R. (2019). Orta Çağ Avrupası'nda Ve Orta Asya'sında Kadın Algısı [Yüksek Lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi]. Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Twenge, J. M. Ve Zucker, A. N. (1999). What Is A Feminist? Evaluations And Stereotypes In Closed And Openended Responses. *Psychology Of Women Quarterly*, 23(3), 591-605.
- Ünal, A. (2005). Hititler Devrinde Anadolu III. Arkeoloji Ve Sanat Yayınları.
- Ünsal, V. (2019). MÖ III. Binyılda Mezopotamya'da Yönetim Ve Din. In L. Gürkan Gökçek, E. Yıldırım, & O. Pekşen (Ed.), *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu Ve Yönetim Anlayışı*. Değişim Yayınları.
- Veenhof, K. R. (1977). Some Social Effects Of Old Assyrian Trade. In M. A. Powell (Ed.), *Trade In The Ancient Near East* (Pp. 113–125). British School Of Archaeology In Iraq.
- Verbeek, J. (2024). Hex The Patriarchy: About The History Of Feminist Witchcraft And How Witches On Social Media Correspond To It And Shape It. *Sacra*, 22(2), 27–42.
- Yalçın, S. (2016). Men, Women, Eunuchs, Etc.: Visualities Of Gendered Identities In Kassite Babylonian Seals (Ca. 1470–1155 B.C.). *Bulletin Of The American Schools Of Oriental Research*, (376), 121–150. <https://doi.org/10.5615/Bullamerschoorie.376.0121>
- Yalom, M. (2002). Antik Çağlardan Günümüze Evli Kadının Tarihi (Z. Yelçe & N. Domaniç, Çev.). Çitlenbik Yayınları.
- Yellen, J. L. (Mayıs, 2020). The History Of Women's Work And Wages And How It Has Created Success For Us All. The Brookings Institution. <https://www.brookings.edu/articles/the-history-of-womens-work-and-wages-and-how-it-has-created-success-for-us-all/>
- Şimşek, H. Ve Yıldırım, A. (2013). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (9. Basım). Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, N. (2019). Eskiçağ'da Aşkın Ve Savaşın Mezopotamyalı Sahibi Tanrıça İnanna/İştär. In L. Gürkan Gökçek, E. Yıldırım, & O. Pekşen (Ed.), *Mezopotamya'nın Eski Çağlarında İnanç Olgusu Ve Yönetim Anlayışı*. Değişim Yayınları.
- Yılmaz, A., Bozkurt, Y., & İzici, F. (2008). Kamu Örgütlerinde Çalışan Kadın İşgörenlerin Çalışma Yaşamlarında Karşılaştıkları Sorunlar Üzerine Bir Araştırma. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2), 89–111.
- Yılmaz, B. (2015). Yeni Medya Ortamlarında Örgütlenme Ve Toplumsal Etkileri: #Sendeanlat Örnek Olay İncelemesi. *Ulusal Toplumsal Ve Kurumsal Çatışmalar/Çözümler Kongresi*, 325–338.
- Yılmaz, B. S. (2015). Feminist Eleştiri Kuramının Mary Cassatt'nın Yapıtlarına Uygulanması. *Sanat Ve Tasarım Dergisi*, 5(8), 75–92.
- Yılmazcan, D. (2020). Antik Yunan'da Oikos Ve Kadın. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2), 272-285.
- Yurtseven, Y. (2021). Ataerkil Yargılamalar: Salem Cadı Mahkemeleri [Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi]. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yücel, E. (2018). Leon Festinger'in Bilişsel Uyumsuzluk Kuramı. Anı Yayıncılık.

- Young, I. M.(1980) “Throwing Like A Girl: A Phenomenology Of Femininebody Comportment Motility And Spatiality”. Human Studies, Vol.3,No:2 : 137-156.
- Walby, S. (2016). Patriyarka Kuramı, Hülya Osmanağaoğlu (Çeviren), 1.b.,Ankara: Dipnot Yayınları.



EKLER

EK 1. GÖRÜŞME SORULARI

1. Spiritüel danışmanlıkla ilk nasıl tanıştınız? Bu sürece sizi yönlendiren temel etken neydi? Herhangi bir dönüm noktanız oldu mu?
2. Kendinizi nasıl tanımlıyorsunuz? (Örneğin: enerji çalışmaları yapan biri mi, spiritüel rehber mi, danışman mı vs.)
3. Farklı sosyal medya hesaplarında da bu işi yapıyor musunuz?
4. Takipçilerinize ulaşırken benimsediğiniz bir dil, sembolizm var mı? Bu dili oluştururken nelere dikkat ediyorsunuz?
5. Danışanlarınız genellikle hangi sorunlarla size başvuruyor?
6. Yaptığınız çalışmalarda veya hizmetlerde kadınlara dair ne tür temalar öne çıkıyor? (örneğin: güçlenme, annelik, ilişkiler vs.)
7. Erkek danışanlarınız oluyor mu? Varsa erkek danışanlarda ne gibi temalar ön plana çıkıyor?
8. Yaptığınız işte herhangi bir konuda karşılaştığınız engeller var mı? Eğer varsa bunlardan bahsedebilir misiniz?
9. Sizce kadın olmak bu alanda bir avantaj mı, yoksa herhangi bir sınırlandırma mı getiriyor?
10. Yaptığınız mesleğe kadınların bakış açısı ve erkeklerin bakış açısı arasında fark gözlemliyor musunuz?
11. Spiritüel danışmanlık yaptığınız süreçte kendi kadınlığınıza dair fark ettiğiniz, değişen bir şey oldu mu?
12. Kadınları “güçlü kadın”, “dişil enerji”, “kutsal kadınlık” gibi söylemler üzerinden tanımlamak sizce nasıl etkiler yaratıyor?
13. Size göre “kadın dayanışması” ne anlama geliyor?
14. Sosyal medyada (Instagram) bir danışman olarak kadın olmanın olumlu veya olumsuz yönleri nelerdir?
15. Sosyal medyada spiritüel danışmanlık yapmak sizde takipçilerinize karşı bir sorumluluk oluşturuyor mu?
16. Hesabınızda toplumsal cinsiyet konularına yer veriyor musunuz?
17. Kendinizi feminist olarak tanımlar mısınız? Feminist bir bakış açısıyla spiritüel pratiğiniz arasında bağ kuruyor musunuz?
18. Alanınızla ilgili yaptığınız bu iş sizce ileride nasıl bir boyut kazanır?