

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
ÇALGI EĞİTİMİ ANABİLİM DALI**

**YEREL, KÜLTÜREL VE SOSYAL DİNAMİKLERİN KADINLARIN
MÜZİKAL İFADELERİNE ETKİLERİ: ASLANDERE KADINLARI**

Mehtap UÇAR TÖREN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**Danışman: Prof. Dr. Sertan DEMİR
Ortak Danışman: Doç. Dr. Aşkın ÇELİK**

HAZİRAN - 2025

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**YEREL, KÜLTÜREL VE SOSYAL DİNAMİKLERİN
KADINLARIN MÜZİKAL İFADELERİNE ETKİLERİ:
ASLANDERE KADINLARI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehtap UÇAR TÖREN

**Enstitü Anabilim Dalı : Çalgı Eğitimi
Enstitü Bilim Dalı : Türk Müziği**

“Bu tez 24/06/2025 tarihinde online olarak savunulmuş olup aşağıdaki isimleri bulunan jüri üyeleri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI
Prof. Dr. Sertan DEMİR	Başarılı
Doç. Dr. Aşkın ÇELİK	Başarılı
Doç. Dr. Mahir MAK	Başarılı
Doç. Dr. Kutup Ata TUNCER	Başarılı
Dr. Öğr. Üyesi Saygın ÇETİNER	Başarılı

ETİK BEYAN FORMU

Enstitünüz tarafından Uygulama Esasları çerçevesinde alınan Benzerlik Raporuna göre yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının benzerlik oranının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve Etik Kurul Onayı gerektiği takdirde onay belgesini aldığımı beyan ederim.

Etik kurul onay belgesine ihtiyaç var mıdır?

Evet ☒

Hayır ☐

(Etik Kurul izni gerektiren araştırmalar aşağıdaki gibidir:

- Anket, mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme teknikleri kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen her türlü araştırmalar,
- İnsan ve hayvanların (materyal/veriler dahil) deneysel ya da diğer bilimsel amaçlarla kullanılması,
- İnsanlar üzerinde yapılan klinik araştırmalar,
- Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar,
- Kişisel verilerin korunması kanunu gereğince retrospektif çalışmalar.)

Mehtap UÇAR TÖREN

24/06/2025

ÖN SÖZ

Kadınlar, insanlık tarihinin her döneminde hayatın her alanına dokunan; bir toplumun belleğini canlı tutan, değerlerimizi kuşaktan kuşağa taşıyan, dönüştüren ve yenileyen en temel güçlerden biridir. Ailede, sanatta, bilimde, siyasette ve emeğin tüm biçimlerinde varlıklarıyla yol gösterir, yaratıcılığı ve özverisiyle dünyayı zenginleştirirler. Onların içgörüsü, dayanışmacı ruhu ve çözüm odaklı yaklaşımları hem bireysel hem de toplumsal sorunlara ışık tutan öğretici ve dönüştürücü bir güç oluşturur. Bu tez çalışması, böylesi bir enerjinin, Fındıklı-Aslandere köyündeki kadınların müzikal pratiklerinde nasıl hayat bulduğunu gözler önüne seren bir serüvendir.

Bu yolculukta bana rehberlik eden, her fikir alışverişinde ufkumu genişleten ve çalışmamın bilimsel niteliğini titizlikle besleyen danışmanlarım Prof. Dr. Sertan Demir ve Doç. Dr. Aşkın Çelik'e en içten teşekkürlerimi sunarım. Hocalarım akademik cesaretimi kamçılarken aynı zamanda eleştirel bakışımı güçlendirdi; bana her aşamada sabırla yol gösterdiler. Ayrıca, bu çalışma Sakarya Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinatörlüğü tarafından 2024- 26-62-7 numaralı proje kapsamında desteklenmiştir.

Hayata atıldığım ilk günden beri köklerimi güçlendiren, inancımı sürekli taze tutan canım annem Zeynep Uçar ve babam Hamdi Uçar'a minnettarım. Onların sevgi dolu rehberliği ve fedakârlıkları olmadan bu sayfalara ulaşmam mümkün olmazdı. Ablam Sevtap Uçar, kardeşim Murat Uçar ve eşim Emrullah Tören, geceler boyu beni dinleyen, moral veren ve kimi zaman omuzlarına yükledikleri destekle yükümü hafifleten motivasyon kaynağım oldular. Ayrıca, bu süreç boyunca her zaman yanımda olarak moral ve desteğiyle beni güçlendiren değerli arkadaşlarıma da teşekkür etmek isterim.

Bu çalışma, her biri kendi düzeyinde birer öğretmen, birer üretici, dönüştürücü ve onarıcı güç olan tüm kadınların ilhamıyla şekillendi. Onların hikâyeleri, sesleri ve dayanışma ruhu, akademik sayfalara sığdırılamayacak derinlikte ve zenginliktedir. Bu önsöz, hepsine bir minnet duruşu olarak kabul edilirse ne mutlu bana.

Mehtap UÇAR TÖREN

24/06/2025

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ŞEKİL LİSTESİ	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii

GİRİŞ.....	1
------------	---

1. BÖLÜM ZAMANIN AYNASINDA KADIN: KAVRAMLAR, KÜLTÜRLER VE DÖNÜŞÜM.....	6
---	----------

1.1. Kadın Kimliğinin Kökenlerine Yolculuk: Kavramsal ve Etimolojik İzler	6
1.2. Antik Dünyadan Türk Toplumuna: Kadının Kültürel Yansımaları	11
1.3. İslam'ın Işığında Kadın Kimliği: İnanç, Toplumsal Dönüşüm ve Yeniden Tanımlama	17
1.4. Cumhuriyet İdeolojisinin Şekillendirdiği Yeni Kimlik	27
1.5. Modernleşmenin Gölgesinde: Kadın Kimliğinin Bugünkü Görünümü.....	35
1.6. Türkiye’de Feminist Hareketin Gelişimi.....	38
1.7. Kültürün Gölgesinde Kadın Kimliği: Toplumsal Cinsiyetin Coğrafi İnşası.....	42
1.8. Feminist Teori, Mekân ve Kadın Deneyimi.....	43

2. BÖLÜM YEREL MÜZİKAL BELLEĞİN KADIN SESİNDE İNŞASI	46
---	-----------

2.1. Nurten Topaloğlu’nun Yaşamı ve Müzikal İfadesi.....	46
2.1.1. Kadın Sesiyle Örülen Bir Yaşam	46
2.1.2. Erken Yaşam ve Aile Dinamikleri	46
2.1.3. Müzikal Kimliğin İnşası ve Toplumsal Kabul	49
2.1.4. Cinsiyet, Yaş ve Toplumsal Algı	51
2.1.5. Yerel Dinamikler ve Kültürel Katılım	54
2.1.6. Eğitim, Hastalık ve Fırsat Eşitsizliği.....	56
2.1.7. Kadın Sesiyle İnşa Edilen Kültürel Bellek.....	57
2.2. Gülseren Özkaya’nın Yaşamı ve Müzikal İfadesi.....	60
2.2.1. Kadın Hafızasında Türkü ve Toplumsal Hafıza.....	60
2.2.2. Erken Yaşam ve Kültürel Kodlarla İlk Temas	60
2.2.3. Aile ve Eş Desteği Bağlamında Toplumsal Konum.....	61

2.2.4. Kolektif Alanlarda Türkü Söylemek: Yaylalar, Şenlikler, Horonlar	63
2.2.5. Sayma, Ağıt ve Doğaçlama: Kadınların Yas İfadesi.....	69
2.2.6. Toplumsal Baskı Yerine Dayanışma ve Teşvik	71
2.2.7. Sesin Belleği, Belleğin Kadın Hali	72
2.3. Toplumsal Hafızanın Ortak Taşıyıcıları: Aslandere’de Kadın-Erkek Kültürel	
Deneyimleri Üzerine Görüşmeler	73
2.3.1. Bölgesel Dinamizm ve Toplumsal Baskılar.....	73
2.3.2. Kültürel ve Sanatsal Yaşama Katılım	74
2.3.3. Kadın Emegi ve Toplumsal Roller: Gündelik Hayatın Cinsiyetlendirilmiş	
Pratikleri	76
2.3.4. Kamusal Alan, Eğitim ve İfade Özgürlüğü.....	77
2.3.5. Erkek Katılımcıların Kadınların Sanatsal ve Kültürel Yaşama Katılımına	
Dair Olumlu Tutumları.....	80
2.3.5.1. Sanatsal Üretim Süreçlerine Katılım	80
2.3.5.2. Kamusal Görünürlük	81
2.3.5.3. Karar Alma Süreçlerine Katılım.....	81
2.3.5.4. Sahneye Çıkma ve Performans.....	81
SONUÇ	84
KAYNAKÇA.....	87
EK	96
ÖZ GEÇMİŞ	102

KISALTMALAR

s.	: Sayfa Numarası
T.D.K.	: Türk Dil Kurumu
AREM	: İşleri Bakanlığı Araştırma ve Etütler Merkezi
CEDAW	: Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Komitesi
YAZKO	: Sınırlı Sorumlu Yazar ve Çevirmenler Yayın Üretim Kooperatifi
KA-DER	: Kadın Adayları Destekleme Derneği
MEDİZ	: Medya İzleme Grubu
TUİK	: Türkiye İstatistik Kurumu



ŞEKİL LİSTESİ

Şekil 1: Ağla Anne Ağla Unutma Beni (Deremen’de Boğulan Kız İçin Söylenen Türkü)	48
Şekil 2: Yaylanun Çemenleri Of Of (Uzun Hava)	50
Şekil 3: Yaylanın Çemenleri (Horon Havası)	53
Şekil 4: Yaylanın Çimenine Gelin Oy (Horon Havası)	55
Şekil 5: Duman Alçak Gel Sarma Dört Yanumuzi (Horon Havası)	59
Şekil 6: Gelir Mola Gelmez Mola Damat Gelsun Tıramola (Damat Türküsü)	64
Şekil 7: Hayde Bile Gidelum Dağlar Olsun Evumuz (Karşılıklı Söylenen Yayla Havası)	66
Şekil 8: Duman Duman Üstüne (Horon Havası)	67
Şekil 9: Gel Seni Bekledum Ormanda Fidan Uken (Horon Havası)	68
Şekil 10: Seni Göremeyorum Ne Yanasın (Uzun Hava)	70
Şekil 11: Karşıya Çifte Çamlar (Horon Havası)	75
Şekil 12: Bu Sene Yaylalarda Pembe Güller Açayi (Horon Havası)	79

GRAFİK LİSTESİ

Grafik 1: Cinsiyet ve Eğitim Durumuna Göre İşgücüne Katılma Oranı, 2021 42



ÖZET	
Başlık: Yerel, Kültürel ve Sosyal Dinamiklerin Kadınların Müzikal İfadelerine Etkileri: Aslandere Kadınları	
Yazar: Mehtap UÇAR TÖREN	
Danışman: Prof. Dr. Sertan Demir	
Ortak Danışman: Doç. Dr. Aşkın ÇELİK	
Kabul Tarihi: 24/06/2025	Sayfa Sayısı: vii (ön kısım) + 95 (ana kısım) + 6 (ek)
Bu çalışma, Rize'nin Fındıklı ilçesine bağlı Aslandere köyünde yürütülen saha araştırması temelinde kadınların müzikle kurdukları ilişkiyi toplumsal cinsiyet, kültürel kimlik ve yerel yaşam pratikleri ekseninde incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırmanın kapsamına, köyde kadın ve erkek katılımcılarla gerçekleştirilen yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler, biyografik anlatı oturumları ve katılımcı gözlem uygulamaları dâhil edilmiştir. Veriler, yayla toplanmaları, düğünler, tarla çalışmaları ve kadın meclisleri gibi farklı geleneksel etkinliklerde, müzik pratiğinin nasıl yeniden üretildiğini ortaya koymak üzere toplanmıştır. Özellikle Nurten İlkay Topaloğlu ve Gülseren Özkaya'nın yaşam öykülerine odaklanan biyografik yöntem, kadınların müzikal kimliklerini tarihsel ve kültürel bağlam içinde anlamlandırmaya imkân sağlamıştır. Tematik analiz sonucunda, kadınların türkü söyleme eylemlerinin yalnızca bireysel bir ifade biçimi olmadığı; aynı zamanda toplumsal aidiyetin yeniden üretildiği, duygusal dayanışma ağlarının kurulduğu ve yerel hafızanın aktarıldığı çok katmanlı bir kültürel mekanizma işlevi gördüğü belirlenmiştir. Ayrıca müziğin, kadınların kamusal görünürlüğüne güçlendirdiği, ataerkil normlara karşı yaratıcı direniş stratejileri geliştirmelerine zemin hazırladığı ve toplumsal rollerinin esnekleşmesini desteklediği saptanmıştır. Kadınların ekonomik döngülerle iç içe geçen müzik pratikleri, toplumsal konumlarını dönüştürme kapasitesini besleyerek kırsal bağlamda kadın ajansının yerel kültürel dinamikler üzerinden inşa edildiğini göstermiştir. Bu bağlamda çalışma, feminist teorinin yerel bağlam odaklı çoğulcu yaklaşımına uygun olarak kırsal kadın öznesinin kültürel üretim aracılığıyla nasıl güçlendiğini ve görünür hale geldiğini ortaya koymaktadır.	
Anahtar Kelimeler: Kadın Çalışmaları, Yerel Kültürel Dinamikler, Toplumsal Cinsiyet, Kırsal Kültür, Müzikal İfade	

ABSTRACT	
Title of Thesis: The Impact of Local, Cultural, and Social Dynamics on Women's Musical Expressions: The Women of Aslandere	
Author of Thesis: Mehtap UÇAR TÖREN	
Supervisor: Prof. Dr. Sertan Demir	
Co-Advisor: Assoc. Prof. Aşkın ÇELİK	
Accepted Date: 24/06/2025	Number of Pages: vii (pre text) + 95 (main body) + 6 (add)
This study, based on field research conducted in the village of Aslandere in the Fındıklı district of Rize, examines women's relationship with music through the lenses of gender, cultural identity, and local life practices. Data were gathered via semi-structured in-depth interviews with both female and male participants, biographical narrative sessions focusing on prominent local singers Nurten İlkay Topaloğlu and Gülseren Özkaya, and participant observation. These methods illuminated how musical practice is reproduced across varied social rituals—such as highland gatherings, weddings, agricultural work, and women's assemblies—in the village context. Thematic analysis revealed that women's singing of folk songs functions not only as personal expression but also as a multilayered cultural mechanism through which social belonging is reaffirmed, emotional support networks are constructed, and collective memory is transmitted. Music was found to enhance women's public visibility, facilitate creative resistance to patriarchal norms, and support the flexibilization of social roles. Moreover, by intertwining with seasonal labor cycles and communal rhythms, these musical practices empower women to transform their social positions and demonstrate that rural women's agency is built upon local cultural dynamics. Aligned with the pluralistic, context-sensitive approach of feminist theory, this research highlights how rural women assert transformative agency through cultural production and become visible agents of change.	
Keywords: Women's Studies, Local Cultural Dynamics, Gender, Rural Culture, Musical Expression	

GİRİŞ

Kadınların müzikal üretimleri, yalnızca estetik bir faaliyet ya da bireysel bir yetenek alanı olarak değil, aynı zamanda toplumsal konumlanışlarını, cinsiyet rollerini ve kültürel aidiyetlerini yansıtan çok katmanlı bir ifade biçimi olarak ele alınmalıdır. Bu üretimler, kadınların hem bireysel hem de kolektif öznelliklerini ortaya koymalarına olanak tanırken, aynı zamanda onları çevreleyen toplumsal yapılara karşı seslerini duyurdukları, kimliklerini kurdukları ve yeniden şekillendirdikleri alanlar haline gelir. Toplumsal cinsiyet teorileri, kadınların sanatsal pratiklerinin ataerkil yapılar içinde şekillenen normlarla sürekli bir etkileşim hâlinde olduğunu ortaya koyarken; bu pratiklerin yalnızca baskıya değil, aynı zamanda direnişe, dönüşüme ve yeniden inşaya da zemin hazırladığını vurgular.

Feminist kuramlar, özellikle de kültürel feminizm, radikal feminizm ve postyapısalcı feminizm, kadınların müzikle kurduğu ilişkiyi anlamak için önemli kavramsal araçlar sunar. Kültürel feminizm, kadınların tarih boyunca şekillendirdiği özgün kültürel formlara ve ifade biçimlerine dikkat çekerken, bu türlerin erkek egemen kültür tarafından uzun süre göz ardı edildiğini vurgular. Bu yaklaşım, yerel müzik pratiklerinin kadınlar tarafından dönüştürülmesini, onların deneyimlerinden süzülen yaratıcı direniş biçimleri olarak okur. Radikal feminizm ise, kadınların müzikal üretimlerini patriyarkanın temel yapılarından biri olan "ses hakkı"na müdahale olarak değerlendirir; kadınların kamusal alanda seslerini duyurmalarının başlı başına politik bir eylem olduğunu savunur. Postyapısalcı feminizm ise, kadınların özne konumlarının sabit ya da evrensel olmadığını, yerel bağlamlar içinde sürekli olarak müzakere edildiğini öne sürerek, müzikal anlatıların çok katmanlı ve çoğul doğasına vurgu yapar.

Feminist müzikoloji alanında yapılan çalışmalar da kadınların müziğe yalnızca icracı ya da dinleyici olarak değil, aynı zamanda anlatıcı, hafıza taşıyıcısı ve toplumsal aktör olarak katıldığını göstermektedir. Bu bağlamda, kadınların müzikle kurduğu ilişki yalnızca kamusal görünürlük bağlamında değil, aynı zamanda gündelik yaşam pratikleri, duygusal hafıza, anlatı kurma biçimleri ve dayanışma ağları çerçevesinde de incelenmiştir. Özellikle duyguların, hafızanın ve deneyimin aktarımında müziğin taşıyıcı rolü, kadınların geçmişle kurdukları ilişkinin ve gelecek tahayyüllerinin önemli bir boyutunu oluşturur.

Rize'nin Fındıklı ilçesine bağılı Aslandere köyü özelinde ele alınan bu çalışma, hem Karadeniz'in özgün müzik geleneğini hem de bu geleneğin kadınlar tarafından nasıl dönüştürüldüğünü anlamaya yöneliktir. Aslandere müzik kültürü; doğayla iç içe geçmiş yaşam biçimi, sosyal dayanışma formları ve kuşaktan kuşağı aktarılan türkü repertuvarıyla, kadınların duygusal, sosyal ve tarihsel anlatılarını içeren güçlü bir ifade alanı sunmaktadır. Bu alan, aynı zamanda kadınların yalnızca seslerini değil, toplumsal varlıklarını da yeniden kurabildikleri bir zemin niteliğı taşıır. Bu yeniden kuruluş, feminist kuramın temel meselelerinden biri olan “özne inşası”nın müzikal düzlemdeki tezahürlerine dair önemli ipuçları sunar.

Bu çerçevede, kadınların yerel bağlam içinde müzikle kurduğı ilişkinin çok boyutlu bir biçimde çözümlenebilmesi, yalnızca teorik tartışmalarla değil, aynı zamanda sahadan elde edilen doğrudan deneyimlerin, anlatıların ve gözlemlerin derinlemesine incelenmesiyle mümkün olacağı düşünülmüştür. Çalışma, hem yerel bilgi üretimini hem de feminist epistemolojiyi merkeze alarak, kadınların müzikal pratikleri aracılığıyla nasıl anlam ürettiklerini, toplumsal ilişkileri nasıl kurduklarını ve dönüştürdüklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışmanın Konusu

Bu çalışma, Rize'nin Fındıklı ilçesinde yaşayan kadınların müzikle kurdukları ilişkiyi, yerel kültürel ve sosyal dinamikler bağlamında incelemektedir. Kadınların müzik aracılığıyla ifade biçimleri, toplumsal rollerini nasıl yeniden ürettikleri ve yerel normlarla nasıl müzakere ettikleri, bu çalışmanın temel odak noktalarını oluşturmaktadır. Yerel müzik pratikleri üzerinden kadınların özneleşme süreçleri ve kültürel ajansları analiz edilerek, toplumsal cinsiyetin müzikal ifade üzerindeki etkisi değerlendirilmektedir.

Çalışmanın Önemi

Toplumsal cinsiyet rolleriyle şekillenen kültürel yapılar, kadınların sanat ve özellikle müzik yoluyla kendilerini ifade etmelerini sınırlayan ya da şekillendiren güçlü birer belirleyicidir. Yerel kültürel üretim biçimlerinde kadınların sesi çoğı zaman bastırılmış, arka plana itilmiş veya geleneksel roller çerçevesinde sınırlandırılmıştır. Bu nedenle, kadınların sesini, anlatısını ve hafızasını merkeze alan araştırmalar hem toplumsal

görünürlüğün artması hem de kültürel çeşitliliğin anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır.

Bu çalışma, kırsal bir alanda yaşayan kadınların müzikle kurdukları ilişkiyi doğrudan onların anlatıları üzerinden ele alarak, sadece bir folklorik derleme çalışması değil; aynı zamanda bir feminist kültürel analiz örneği sunmaktadır. Kadınların hem bireysel deneyimleri hem de kolektif bellekteki konumları, sözlü kültür ürünleri olan türküler aracılığıyla yeniden okunmakta ve görünür hale getirilmektedir. Ayrıca erkek katılımcıların kadınların sanatsal yaşama katılımına yönelik destekleyici tutumları, alışılmış toplumsal cinsiyet rollerine dair yeni bir tartışma zemini sunmaktadır. Çalışmanın bu yönüyle sadece akademik bilgi üretimine değil, aynı zamanda toplumsal farkındalık ve cinsiyet eşitliği bakış açısına da katkı sunduğu düşünülmektedir.

Çalışmanın Amacı

Bu çalışmanın temel amacı, Aslandere köyünde yaşayan kadınların müzikal ifade biçimlerini toplumsal cinsiyet, kültürel hafıza ve yerel sosyal dinamikler bağlamında incelemektir. Kadınların hangi koşullarda müzikle temas kurduğu, bu teması ne şekilde sürdürdüğü ve hangi alanlarda ifade edebildiği araştırılmaktadır. Bu bağlamda çalışma, kadınların gündelik yaşam pratikleri içinde türkü söyleme eylemini nasıl anlamlandırdıklarını, bu eylemin toplumsal yapı ve cinsiyet rolleri ile nasıl bir ilişki içinde olduğunu sorgulamaktadır.

Nurten Topaloğlu ve Gülseren Özkaya gibi yerelde tanınan kadın figürlerin yaşam öyküleri üzerinden müziksel kimliğin nasıl şekillendiği, hangi destekleyici ya da engelleyici koşullarla karşılaşıldığı incelenmektedir. Aynı zamanda, erkeklerin kadınların sanatsal yaşamdaki rollerine ilişkin tutumları da analiz edilerek, toplumsal cinsiyetin sadece kadınların değil, tüm toplumsal yapının şekillenişinde nasıl etkili olduğu değerlendirilmektedir. Bu yolla, yerel müziksel belleğin kadın sesiyle nasıl taşındığı ve bu belleğin yeni kuşaklara nasıl aktarıldığına dair kapsamlı bir bakış açısı sunulması amaçlanmaktadır.

Çalışmanın Yöntemi

Bu çalışma, nitel araştırma yöntemleri çerçevesinde yürütülmüştür. Nitel araştırmalar, toplumsal gerçekliğin öznel, çok katmanlı ve bağlama duyarlı doğasını açığa çıkarmada

etkili araçlardır (Denzin ve Lincoln, 2011, s. 3). Araştırmanın temel veri toplama yöntemi olarak yarı yapılandırılmış görüşmeler kullanılmıştır. Yarı yapılandırılmış görüşmeler, önceden belirlenmiş sorulara dayanmakla birlikte, katılımcının deneyimlerine göre derinleşmeye olanak tanır (Yıldırım ve Şimşek, 2018, s. 147). Aslandere köyünde gerçekleştirilen saha çalışması kapsamında hem kadın hem erkek katılımcılarla yapılan birebir görüşmeler, çalışmanın ana veri kaynağını oluşturmuştur. Bu görüşmeler, belirli tematik başlıklar altında (kadın emeği, müzikle ilk temas, kültürel roller, toplumsal baskı veya destek gibi) yapılandırılmış ve katılımcıların kendi anlatılarını özgürce ifade edebileceği bir biçimde yürütülmüştür.

Araştırmanın özgünlüğünü güçlendiren bir diğer yöntemsel çerçeve, biyografik anlatı yöntemi olmuştur. Kadınların müzikle kurdukları ilişkiler yalnızca bireysel değil, aynı zamanda toplumsal hafızanın ve kültürel aktarımın taşıyıcısıdır. Biyografik yöntem, bireylerin yaşam öykülerini yalnızca kronolojik bir yapı içinde sunmakla kalmaz; aynı zamanda tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlamlarla iç içe geçirerek anlatının çok katmanlı yapısını ortaya koyar (Chamberlayne, Bornat ve Wengraf, 2000, s. 4–6). Bu bağlamda, özellikle Nurten Topaloğlu ve Gülseren Özkaya'nın yaşam öyküleri, kültürel belleğin kadın sesiyle nasıl şekillendiğine dair önemli ipuçları sunmaktadır.

Elde edilen görüşmeler ve anlatılar, tematik analiz yöntemi kullanılarak çözümlenmiştir. Tematik analiz, verideki anlam örüntülerini (temaları) tanımlamak, analiz etmek ve raporlamak amacıyla kullanılan esnek bir yöntemdir (Braun & Clarke, 2006, s. 79). Kadınların söylemlerindeki tekrar eden kavramlar, toplumsal roller, duygulanımlar ve kültürel motifler bu analiz süreciyle ortaya çıkarılmıştır. Bu analiz, feminist yöntemlerin benimsediği gibi, katılımcının sesine sadık kalma ve anlamını bağlamı içinde yorumlama anlayışına da dayanmaktadır (Harding, 1987, s. 8–10). Çalışma, feminist kuramsal çerçeveden beslenmekle birlikte, yerel bağlamda ortaya çıkan kültürel özelliklerin de bu kuramsal yaklaşımla harmanlandığı bir analiz zeminine sahiptir.

Problem Cümlesi

Kadınların müzikal ifade biçimleri yalnızca kişisel yetenekleriyle değil; yaşadıkları yerin kültürel yapısı, toplumsal cinsiyet rolleri ve tarihsel normlarla da şekillenmektedir. Toplumun kadınlara biçtiği roller, onların kamusal alandaki görünürlüğü, sanatsal üretilere katılımını ve kültürel hafızadaki yerini doğrudan etkilemektedir. Bu

doğrultuda, müziğin kadın deneyimiyle nasıl buluştuğu, bu buluşmanın yerel toplumsal yapılar içinde nasıl karşılık bulduğu ve kadınların kültürel üretim süreçlerine nasıl yansıdığı temel araştırma problemini oluşturmaktadır.

Yerel türkülerin kimler tarafından, nerelerde ve hangi bağlamlarda söylendiği; bu sözlü kültür ürünlerinin toplumsal cinsiyet rolleriyle nasıl iç içe geçtiği çalışmanın önemli izleklerinden biridir. Bu bağlamda yörede kültürel aktarımın önemli temsilcileri olan Nurten İlkay Topaloğlu ve Gülseren Özkaya ile yapılan görüşmeler hem bireysel biyografik anlatılar hem de kolektif belleğin kadın sesiyle nasıl inşa edildiği sorularına ışık tutmaktadır.



1. BÖLÜM ZAMANIN AYNASINDA KADIN: KAVRAMLAR, KÜLTÜRLER VE DÖNÜŞÜM

Kadın kimliği, yalnızca biyolojik bir cinsiyetin ötesinde, tarihsel süreçler, toplumsal normlar, kültürel pratikler ve bireysel deneyimlerin kesişiminde sürekli olarak yeniden üretilen dinamik bir yapı olarak karşımıza çıkar. Toplumsal cinsiyet rollerinin ve beklentilerinin etkisi altında şekillenen bu kimlik, kadınların yaşamlarının her alanında farklı biçimlerde tezahür eder. Feminist kuram, kadın kimliğinin statik veya sabit bir varlık olmadığını, aksine tarihsel, sosyal ve kültürel etkileşimlerle sürekli evrildiğini vurgular. Beauvoir’a (2019) göre kadınlığın sabit bir özü yoktur; kadınlar tarihsel ve kültürel süreçlerde “öteki” konumunda tanımlanır. Ünlü biçimde “Kadın doğulmaz, kadın olunur” ifadesiyle kadın kimliğinin biyolojik değil toplumsal olarak inşa edildiğini vurgular (s. 13). Haraway (1985), kadın kimliğinin daima sabit kalıplarla tanımlanamayacağını savunur. Sunduğu “cyborg” metaforu, toplumsal kimliklerin sınırlarının teknolojik ve kültürel değişimlerle eriyebileceğini gösterir. Tolliver’in belirttiği gibi Haraway’in cyborg kavramı, kimliklerin “plastik” olduğunu, baskıcı ikilemleri aşan çok katmanlı öznellikleri ortaya çıkardığını vurgular (Aktaran Tolliver, 2022, s. 132). Bu çalışma, kadın kimliğinin inşasında yerel dinamiklerin rolünü ve bu kimliğin bireysel ve kolektif düzeyde nasıl deneyimlendiğini irdeleyerek, kadının toplumsal konumlandırılmasına dair yeni bakış açıları sunmayı amaçlamaktadır.

1.1. Kadın Kimliğinin Kökenlerine Yolculuk: Kavramsal ve Etimolojik İzler

Kavramsal analiz kapsamında, başlangıç noktası olarak ilgili kavramın sözlük tanımlarında nasıl konumlandırıldığının incelenmesi gerektiği düşünülmektedir. Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde (2025), “kadın” sözcüğü beş farklı biçimde tanımlanmaktadır:

- Erişkin dişi insan; hatun, hatun kişi, bayan, karı, nisa, zen,

Bu tanım, kadınlık kavramının temel biyolojik boyutunu vurgularken, dilsel çeşitlilikle tarihsel süreçte oluşmuş farklı çağrışımlara da işaret eder.

- Bu cinsten olup evlenmiş veya bir erkekle beraber olmuş kimse; avrat

Burada kadınlık, evlilik ya da cinsel ilişki deneyimleri üzerinden tanımlanmakta, dolayısıyla toplumsal normlar ve cinsellik çerçevesinde yorumlanmaktadır.

- Analık veya ev yönetimi bakımından gereken erdemleri, becerileri olan

Bu ifade, kadınlık kavramını, belirli toplumsal roller—özellikle de analık ve ev içi yönetim ile özdeşleştirir. Dolayısıyla, kadın kimliğinin sosyal roller ve beklentiler üzerinden inşa edildiği ve bu rollerin idealize edilmiş yönlerinin ön plana çıkarıldığı görülür.

- Ev işlerinde çalışan bayan

Kadınlık, bu tanımda ev içi üretkenlik ve hizmet rollerine indirgenmekte; dolayısıyla kadın kimliği, belirli ekonomik ve sosyal sorumluluklarla ilişkilendirilmektedir.

- “Hanım, bayan” anlamında kullanılan seslenme sözü.

Son tanım ise, kadın kimliğinin dildeki yerini, hitap biçimleri üzerinden yansıtarak, toplumsal tanıma ve statü ifadelerini gözler önüne serer.

Bu tanımlar, kadın kavramının yalnızca biyolojik bir kategoriden ibaret olmadığını, aynı zamanda tarihsel, kültürel ve toplumsal süreçler tarafından şekillendirildiğini göstermektedir. TDK'nın sunduğu bu ifadeler, kadın kimliğinin hem biyolojik belirleyiciler hem de toplumsal normlar, roller ve beklentiler ışığında inşa edildiğini ortaya koyar. Böylece, kadın kimliği, sabit bir tanımın ötesinde, sürekli evrilen ve toplumsal pratiklerle yeniden müzakere edilen dinamik bir yapı olarak anlaşılmalıdır.

Ansiklopedik niteliğe sahip Britannica çevrimiçi sözlüğünde yer alan "kadın" kavramına ilişkin sunulan tanımlar, kavramın çok boyutlu ve bağlamsal olarak nasıl farklı anlamlar yüklenebileceğini göstermektedir.

- Biyolojik ve temel tanım:

"Yetişkin bir kadın insan" ifadesi, kadının biyolojik cinsiyet temelli temel özelliklerine vurgu yapar. Bu tanım, kadın kimliğinin ilk ve en temel belirleyicisi olarak yaş ve cinsiyet kriterlerine işaret eder.

- Toplumsal ve mesleki kimlik:

"Belirli bir işi veya pozisyonu olan bir kadın" tanımı, kadının toplumsal rollerini, mesleki statüsünü ve belirli görev ya da pozisyonlarda var olma biçimini ön plana çıkarır. Bu, kadın kimliğinin sadece biyolojik değil, aynı zamanda toplumsal ve ekonomik bağlamda da şekillendiğini ortaya koyar. Ayrıca bu tür dil kullanımları, mesleki kimlik atıflarında cinsiyetin nasıl normatif olarak inşa edildiğine dair eleştirel bir örnek teşkil eder. Örneğin, "kadın doktor" ifadesinde, mesleğin kendisi erkek için nötr kabul edilirken, kadınlar için ekstra bir belirleyici (yani "kadın") kullanılması, maskülen olanın varsayılan norm olarak belirlendiğini ortaya koyar.

- Kolektif kimlik:

"Tüm kadınlar bir grup olarak düşünüldüğünde" ifadesi, kadınların kolektif bir varlık olarak toplumsal cinsiyetin bir yönünü temsil ettiğini vurgular. Bu tanım, kadınlık kavramının bireysel farklılıklar ötesinde, grup dinamikleri ve toplumsal yapı içinde nasıl konumlandırıldığını göstermektedir.

- Geleneksel ve dönemsel kullanım:

"Eski, gayri resmi" tanım kapsamında yer alan ifadeler (örneğin; kız arkadaşı, karısı veya bir erkeğin sevgilisi) kadının sosyal ilişkiler ve cinsel ilişkiler bağlamında nasıl algılandığını, aynı zamanda tarihsel süreçteki kullanımın nasıl farklı anlamlar içerdiğini gözler önüne serer.

- Moda ve sosyal statü:

Moda bağlamında "bir kadın hizmetçi" ifadesi, kadın kimliğinin belirli estetik ve sosyal normlar çerçevesinde nasıl yeniden yorumlanabileceğini gösterir. Bu kullanım, kadın imajının belirli sosyal roller ve sınıfsal ilişkilerle ilişkilendirilmesinin altını çizer. Bu tanımlar, Britannica'nın kadın kavramını dilsel, toplumsal ve bağlamsal farklılıklar üzerinden ele aldığını göstermektedir.

"Kadın" sözcüğünün etimolojik kökeni ve kavramsal anlamı, tarihsel süreç içerisinde önemli dönüşümler geçirmiştir. Sevan Nişanyan'ın çalışmalarına göre, bu kelimenin temeli Eski Türkçe "kātūn" ya da "χātūn" terimlerine dayanmaktadır. Ayrıca, "kraliçe, Hakan eşi veya kızı" ifadesinden evrilen bu sözcük, Soğdca'da aynı anlama gelen "χwatēn" kelimesinden alınarak, Hatun sözcüğünün varyant biçimi olarak da kendini göstermektedir (Nişanyan Sözlük, 2025).

Eski Türk topluluklarında "qatun" terimi, özellikle hükümdarın eşi veya soylu sınıfa mensup kadınlara verilen bir unvan olarak kullanılmaktaydı (Türk Dil Kurumu Etimolojik Sözlüğü, 2015). Bu unvan, tarihsel süreç içinde sosyal statü, onur ve soyluluk gibi kavramlarla ilişkilendirilmiş; dolayısıyla, yalnızca biyolojik cinsiyeti ifade etmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal hiyerarşi ve prestijin bir göstergesi haline gelmiştir. Zamanla, bu kavramın anlamı genişleyerek modern Türkçede "kadın" teriminin evrilmesine zemin hazırlamıştır (Türk Dil Kurumu Etimolojik Sözlüğü, 2015; Doerfer, 1990).

Sir Gerard Clauson'ın An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish (1972) adlı eserinde, "xa:tun" sözcüğünün etimolojik kökenine ilişkin tartışmalar ele

alınmaktadır. Bazı kaynaklar, bu kelimenin "xağan" veya "xan" ile ilişkili olduğunu öne sürse de Türkçenin Etimolojik Sözlüğünde Clauson, sözcüğün Soğdca “xwat’yn” (veya “xwaten”) teriminden türediği görüşünü savunmaktadır. Buna göre, "xatu:n" sözcüğünün ilk biçimi, Soğdca "xwt’yn" kelimesinin, "yönetici" ya da "efendinin karısı" anlamıyla birebir örtüştüğü ve İngilizce'deki "lady" ifadesine benzer bir anlam taşıdığı kanaatine varılmıştır (s. 602).

Kadın sözcüğünün etimolojik kökeni, dilbilimsel ve tarihsel yaklaşımlar çerçevesinde çok katmanlı olarak irdelenmiştir. Örneğin, Fuat Köprülü (1963) çalışmasında, tarihsel süreç içerisinde toplumsal cinsiyet rollerinin dönüşümünün, "kadın" teriminin dilsel evrimine önemli ölçüde etki ettiğini belirtir. Köprülü, bu evrimin kelimenin yalnızca biyolojik bir belirleyiciden ziyade, kültürel ve sosyal anlamlar da kazandığını göstermektedir (s. 88). Talat Tekin (2001) ise "Türk dilleri tarihi" adlı eserinde, "kadın" kelimesinin, tarihsel bağlamda toplumsal statü ve kültürel normlarla etkileşim içinde yeniden biçimlendiğini vurgular (s. 142). Buna ek olarak, Ayşe Göksel (1999) “Türkçenin Etimolojik Sözlüğü”nde "kadın" teriminin evrim sürecini, dil içi dinamikler ve kültürlerarası etkileşimler ışığında yorumlayarak, kelimenin anlamının tarihsel süreçle nasıl genişlediğini ortaya koyar (s. 210). Bu çalışmalar, "kadın" sözcüğünün etimolojik ve kavramsal olarak yalnızca biyolojik bir kategoriye ifade etmediğini, aynı zamanda toplumsal hiyerarşi, kültürel değerler ve tarihsel dönüşümlerle iç içe geçmiş dinamik bir yapı olduğunu göstermektedir.

Eski Uygur metinlerinde sıkça rastlanan "teñrim hatun" ifadesi, kalıplaşmış bir anlatım biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Wilkens (2007) çalışmasında, bu ifadedeki "hatun" kelimesinin yalnızca kadın anlamı taşımakla kalmayıp, aynı zamanda "ilahî" bir nitelik ifade edebileceği ihtimalini öne sürmektedir (s. 1205). User (2011) de bu tür ifadelerin kagan ile katunun "teñri kat" kavramı kapsamında eşdeğer kabul edildiğinin sembolik yansıması olduğunu belirtmektedir (s. 282).

Bu yorumlar, kelimenin semantik evrim sürecine işaret etmekle birlikte, erken dönem Uygur metinlerinde kadın figürlerinin kutsallık veya tanrısallıkla ilişkilendirilebileceğine dair önemli ipuçları sunar. Dolayısıyla, "teñrim hatun" ifadesi, sadece toplumsal cinsiyetin değil, aynı zamanda kutsallığın dilsel temsiline dair daha derin bir kavramsal analiz için zemin hazırlamaktadır.

Kaşgarlı Mahmut'un Divanü Lûgat-it-Türk eserinde "katun" ve "kadın" kelimeleri, dönemin toplumsal yapısını yansıtarak, yalnızca kadın cinsiyetini belirtmekle kalmayıp aynı zamanda soyluluk ve statü anlamlarını da içerecek şekilde kullanılmıştır (Kaşgarlı, 1072/2006). Orhun Yazıtlarında olduğu gibi, Divanü Lûgat-it-Türk'te de bu kelimeler belirli bir sosyal sınıfa mensup kadınları tanımlamak amacıyla tercih edilmiştir. Bu durum, dildeki anlam genişlemesinin toplumsal yapı ve hiyerarşik düzenle nasıl bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Yusuf Has Hacib'in Kutadgu Bilig adlı yapıtında, "kadın" terimi yer almamakta; bunun yerine, Divan-ı Lûgat-it-Türk'te olduğu gibi, cinsiyetin ifadesinde "tişi" kelimesi tercih edilmektedir. Ancak, kadınların toplumsal rollerine yönelik tanımlamalarda, "kız, kelin, ewlik, ewçi, ana, tul, kurtga" gibi çeşitli terimler devreye girer. Clauson (1972) ise, "iki kadın erdi küdegu" ifadesinde kullanılan "kadın" kelimesinin, tekil bir kadın figürünü değil, erkeğin iki kayın-atası ya da kayın-biraderi gibi aile içindeki özel kadın rollerini ifade ettiğini göstermektedir (s. 602).

Bu tarihsel örnekler, İslamiyet öncesi Türk toplumunda kadınların yalnızca askeri ve avcılık gibi fiziksel becerilerle sınırlı kalmayıp, aynı zamanda sosyal ve siyasal alanlarda da aktif roller üstlendiklerini göstermektedir. Bu bağlamda, kadınların hükümdar ailesinde sahip oldukları özel statü ve çocuklar üzerindeki eşit hak vurgusu, toplumsal düzenin ve aile yapısının ne denli bütünüleyici bir unsuru olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece, söz konusu tarihsel veriler, günümüz toplumsal cinsiyet tartışmalarında ve feminist yaklaşımlarda kadın rollerinin evrimine ışık tutan önemli bir referans noktası oluşturmaktadır.

1.2. Antik Dünyadan Türk Toplumuna: Kadının Kültürel Yansımaları

Türk toplumunun kendine özgü yapısı içinde kadınların sosyal, siyasal ve kültürel rollerinin belirgin olduğu gözlemlenirken, benzer dönemlerde farklı uygarlıklarda kadın kimliğinin nasıl şekillendiği de önemli bir karşılaştırma alanı sunmaktadır. Antik dönem toplumlarında, kadınların değeri sıklıkla küçümsenmiş ve çeşitli toplumlarda itibarsızlaştırılmıştır. Özellikle Eski Çin’de, kadınlar evlilik ilişkilerinde kocalarının mülkiyetinde sayılmış; aile içi düzenlemelerde koca ve çocuklarıyla eşit yer edinmelerine izin verilmez, aksine ayakta durarak hizmet etmek zorunda bırakılmışlardır (Arat, 1986, s. 26). Bu durum, antik çağdaki toplumsal cinsiyet rollerinin ve kadınlara yüklenen kısıtlayıcı normların somut bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Erken Mısır toplumunda kadınlar başlangıçta erkeklerle eşit haklara sahip olmuş; ancak, bu durum uzun süre devam etmemiş ve Firavun’un emriyle kadınlar sistematik olarak köleleştirilmiştir (Armener, 1967, s. 176-181).

Antik döneme ait yazılı kaynaklar, özellikle Mısır hiyeroglifleri, kadınların toplumsal yapı içindeki konumuna dair önemli ipuçları sunmaktadır. Bu metinlerde, Mısır kadınlarının genellikle erkeklerle yan yana tasvir edildiği görülmektedir. Tarihsel süreç incelendiğinde, toplumların medeniyet yolunda ilerledikçe çeşitli dönüşümler geçirdiği ve buna bağlı olarak farklı toplumsal ilişki sistemleri geliştirdiği gözlemlenmektedir. Poligami ve poliandri gibi evlilik sistemlerinin yaygın olduğu erken dönemlerde kadın ve erkek arasında iş bölümü belirginleşmeye başlamıştır. Ancak zamanla, tek eşliliğin yaygınlaşmasıyla birlikte kadınların toplumsal rollerinde değişimler meydana gelmiş; özel alana, yani ev içi sorumluluklara yönelirken, erkekler kamusal alanda aktif roller üstlenmeye devam etmiştir. Bu yeni toplumsal düzen içerisinde, kadınların daha önce sahip oldukları bazı beceriler zamanla geri planda kalırken, ev içi sorumluluklar ve belirli alanlardaki uzmanlıkları ön plana çıkmıştır (Nihal, 2008, s. 5).

Öte yandan antik Yunan’da kadınların toplumsal konumu oldukça dezavantajlı bir biçimde yapılandırılmıştır. Yunan toplumunda, kadınlar çoğunlukla köle statüsüne yakın konumlandırılmış; evlilik ilişkilerinde fiziksel şiddetin normalleştiği, kocaların eşlerini hem cezalandırabildiği hem de başkalarına hediye edebildiği bir ortam söz konusuydu. Ayrıca, miras hukukunda tüm mal varlığı erkek çocuklara devredilirken, “kadın” ifadesi, bir erkeğe yönelik en ağır hakareten biri olarak kullanılmış ve kadınlar çoğu zaman toplumsal kötülüklerin kaynağı olarak nitelendirilmiştir (Arat, 1986, s.19).

Eski Hint toplumunda kadınların evlenme ve miras haklarından yoksun bırakıldığı bilinmektedir. Manu Kanunları'na göre bir kadın, çocukluk döneminde babasına, gençliğinde eşine, eşinin ölümünden sonra ise oğluna ya da eşinin ailesinden bir erkeğe bağımlı kılınmıştır. Ayrıca Vedalar'da kadın, kasırga, ölüm, zehir ve yılan gibi unsurlardan daha tehlikeli bir varlık olarak betimlenmiştir. Bu durum, Hint toplumunda kadınların toplumsal statüsünün oldukça düşük olduğuna ve katı bir hiyerarşik yapı içinde değerlendirildiğine işaret etmektedir (Topaloğlu, 1992, s. 16). Öte yandan, bazı semavi dinlere mensup sistemlerde –özellikle eleştirel literatürde bozulmuş Yahudilik ve Hristiyanlık örneklerinde görüldüğü gibi– kadının toplumsal değeri sistematik olarak göz ardı edilmiştir. İsrail hukukunun temelinde erkek egemen bir aile düzeni yattığı iddia edilmektedir; bu bağlamda, Yahudi kızlarının, babalarının evlerinde hizmetçi statüsünde konumlandırılması, satışa konu edilebilme imkânı ve boşanma hakkının keyfi olarak kocaya tanınması, kadınların miras konusundaki haklarının sınırlı olmasına yol açmıştır. Buna göre, kız çocukları yalnızca başka bir varis mevcut olmadığı durumlarda babalarının mirasına hak kazanabilmektedir (s. 17). Bu uygulamalara paralel olarak Okiç (1981), Yahudi erkeklerinin günlük dualarında yer alan ve "Ezeli ilahımız, kâinatın kralı, beni kadın yaratmadığın için sana hamd olsun" ifadesinin bu toplumsal yapıyı sembolik olarak yansıttığını öne sürmektedir (s. 7).

Hristiyan inanç sisteminde, kadının değersizleştirilmesi daha ileri safhalara ulaşmıştır. İncil anlatımına göre, kadının Adem'e haram meyveyi yedirerek cennetten kovulmaya neden olması, insanlık neslinin günahkâr olmasına zemin hazırlamıştır. Bu nedenle, Hristiyan doktrininde cinsel ilişki sıklıkla günah ve kirlenme ile ilişkilendirilir. İskenderiyeli Clement gibi erken dönem Hristiyan ilahiyatçılarının ifadelerine göre, kadının yalnızca varlığı bile utanılması gereken bir unsur olarak görülür; bu görüş, kadına yönelik sistematik olumsuz yargıların temelini oluşturmuştur (Akdemir, 1997, s. 262).

Aktaş'ın (1991) araştırmasında da belirttiği gibi bu tür dini yaklaşımlar Hristiyan toplumlarında kadının uzun süre aşağılanmasına ve horlanmasına yol açmıştır. Orta çağ Avrupa'sında ise, özellikle Engizisyon döneminde, sorgulayıcı ve bağımsız düşünen kadınlar cadılık suçlamalarıyla cezalandırılmış; toplumsal normlar kadının ev dışına çıkma sıklığını da ciddi biçimde kısıtlamıştır. Örneğin, kadının evden yalnızca vaftiz, evlilik ve ölüm gibi belirli durumlarda çıkması gerektiği, ayrıca kedi ve baca gibi unsurlarla ilişkilendirilmesi, kadına uygulanan kısıtlayıcı toplumsal normların somut

yansımaları arasında yer almıştır (s. 35-36). Öte yandan Organ'ın (1956) çalışmasında yer verdiği gibi, demokrasi kavramının doğuşuna öncülük eden ülkelerden biri olarak kabul edilen İngiltere'de, geçmişte kadınların dini metinlere dokunmalarının yasaklandığı bilinmektedir. Bunun temel nedeni, kadınların ritüel olarak "necis" (murdar) kabul edilmesi ve bu yüzden İncil'e el sürmelerinin sakıncalı görülmesidir. Ancak, bu uygulama 16. yüzyılda, Kral VIII. Henry'nin (1509-1547) döneminde alınan bir parlamento kararıyla sona ermiştir. Bu durum, tarihsel süreç içinde kadınların dini ve toplumsal statüsüne yönelik algının değişimine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir (s. 71).

Nihal'e (2008) göre, tarihsel süreç içerisinde bazı toplumlar ve dinî gelenekler kadının değerini düşürmüştür. Örneğin, Hristiyanlıkta, Havva'nın insan felaketine sebep olduğuna dair miti, kadının olumsuz bir figür olarak tanımlanmasının temel örneklerinden biri olarak sunulmaktadır. Buna karşın, Hristiyanlık öncesi dönemlerde kadın algısına dair daha yüceltilmiş ve kutsal roller söz konusuydu. Bu bağlamda, Afrodit, Sibel, Edda'da yer alan tanrıçalar, Freya ve eski Türk kültüründe Umay gibi figürler, kadının yaratıcı ve ilahi yönünü temsil ederek, olumsuz algının aksine kadının yüceltilmiş bir varlık olarak görülmesini sağlamıştır (s. 2085).

İslam'ın ortaya çıkış dönemine denk gelen Arabistan Yarımadası'nda, kadınların statüsü son derece olumsuz ve ayrımcı bir yapıyı yansıtmaktaydı. O dönemde kadın olmanın utanç verici sayıldığı ve bu nedenle bazı bölgelerde kız çocuklarının diri diri gömülmesine kadar varan uygulamaların yaşandığı, tarihsel kaynaklarca bildirilmektedir. Ek olarak, kadınlara miras hakkının tanınmaması, onların toplumsal yapıda erkeğe tamamen bağımlı, neredeyse köle benzeri bir konumda yer almalarına yol açmaktaydı (Topaloğlu, 1992, s. 19). Bu uygulamalar, İslam öncesi Arabistan'daki derin toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ve kadının sistematik olarak değersizleştirilmesinin açık göstergeleridir.

Yukarıda incelenen antik medeniyetlerde kadınlar, kültürel, dini ve hukuki normlar çerçevesinde sistematik olarak değersizleştirilmiş, hatta bazı durumlarda köleleştirilmiş veya aşağılanmışlardır. Bu uygarlıklarda, kadınların toplumsal konumları, cinsiyet temelli eşitsizlikler ve belirleyici toplumsal normlar tarafından şekillendirilmiş; kadın kimliği, çoğunlukla pasif ve ikincil rollerle sınırlandırılmıştır.

İslamiyet öncesi göçebe Türk devletlerinde, kadınların toplumsal yeri, yerleşik medeniyetlerdeki örneklerden farklı olarak daha onurlu ve saygılı bir biçimde

yapılandırılmıştır. Göçebe yaşamın getirdiği esneklik ve ihtiyaçlar doğrultusunda, kadınlar hem aile içindeki rol ve sorumlulukları hem de ekonomik, sosyal ve hatta siyasi yaşamın çeşitli alanlarındaki etkinlikleriyle öne çıkmıştır. Bu dönemsel yapı, kadınların yalnızca ev içi rollerle sınırlandırılmadığını, aksine toplumsal düzenin ve dayanışmanın sürdürülmesinde önemli bir aktör olarak yer aldığını göstermektedir. Erken Türk dönemine ilişkin kaynaklarda, kadınların askeri ve sosyal alanlardaki etkinliklerine dair çeşitli örnekler öne sürülmektedir. Doğramacı'ya (1997) göre Türk kadını ata binme, kılıç kullanma ve ok atma gibi fiziksel becerilerle donatılmış olup, savaş sahalarında erkeklerle omuz omuza mücadele etmiştir. Ayrıca, evlilik kurumuna dair seçim sürecinde de kadınların aktif rol oynadığı; evlenmek isteyen erkeklerle yapılan düellolarda kaybedenlerin, evlilik yoluyla birlikteliğe gitmeyi reddettikleri aktarılmaktadır. Yabancı diplomatlar hükümdar (Han) yalnız başına olduğunda huzura kabul edilmediği, ancak eşinin de mevcudiyetinin bu süreci mümkün kıldığı ifade edilmektedir (s. 3). Bu uygulamalar, Türk kadınının hem askeri hem de toplumsal alandaki statüsünü ve geleneksel normlar çerçevesinde kendine ait belirleyici rolünü ortaya koymaktadır.

Türk aile yapısında, temel değerler arasında derin bir saygı ve sevgi ön plana çıkar. Özellikle tek eşliliğin hâkim olduğu evlilik sisteminde, eşler arasında üstünlük arayışının olmaması, aile içindeki eşitlik ve karşılıklı saygı ortamını güçlendirmiştir. Bu durum, kadına verilen değer ve saygının somut göstergesi olarak öne çıkar; evlilikte kadın, eşit statüde karşılandığı zaman evin temel direği olarak kabul edilmiştir ve erkeğe gösterilen hürmet aynı ölçüde kadına da yansımıştır.

Eski Türk dini ve töresi, cinsiyetler arası eşitliğin temel ilkelerden biri olarak benimsendiğini göstermektedir. Bu anlayışa göre, bir Türk erkeğinin evlilik ilişkisi yalnızca bir kadınla sınırlı kalır. Buna karşın, ataerkil yapıların egemen olduğu Hint ve İran toplumlarında kadınların hukuki hakları ve özgürlükleri ciddi biçimde kısıtlanmışken, anaerkil toplumlarda durum tam tersine çevrilmiştir. Eski Türk toplumunda ise ne ataerkil ne de anaerkil sistem hâkim olup, kadın ve erkek eşit statüde değerlendirilmiş ve benzer haklara sahip olmuşlardır. Ayrıca, mevcut eşin varlığında ikinci evliliğe izin verilmesi belirli koşullara bağlanmıştır; örneğin, ilk eşin çocuk sahibi olmaması, ahlaki normlara aykırı davranışlar sergilemesi veya sağlık sorunları gibi durumlar bu imkânı doğurmuştur. Bu koşullar altında dahi, ikinci eş asla "birinci kadın" konumuna ulaşamamıştır (Nihal, 2008, s. 47). Gökalp'in (2012) çalışmasında da ifade

ettiği eski Türk toplumundaki evlilik, esasen tek eşlilik ilkesine dayalı olarak yapılandırılmıştır; ancak, fetih dönemlerinde töreye aykırı şekilde kadın sayısında artış gözlemlenmiş ve bu durum “töre hilesi” olarak adlandırılmıştır. Geleneksel töreye göre, evin yasal üyesi ve merkezi figürü konumundaki ilk kadın, aile içi düzenin temel direği olarak kabul edilirken, diğer kadınlar “kuma” olarak adlandırılarak, hukuki ve sosyal haklardan yoksun bırakılmış, miras ve statü bakımından ikinci plana itilmiştir. Ayrıca, töre nikâhının yalnızca aynı ilden gerçekleştirilebilmesi, asıl kadının “hatun” yani asil statüsünü pekiştirirken, kumalar dışarıdan temin edilen cariyelerden oluşmuştur (s. 70-71). Gökalp’in de değindiği bu aile yapısının, evin gerçek ortağı olarak konumlandırılan ilk kadının, evlilik kurumunda merkezi bir rol oynadığını, ancak ek eşlerin sistematik olarak ikinci planda tutulmasının, kadının toplumsal değerinin kademeli olarak düşürülmesine yol açtığı vurgulanmaktadır.

Gökalp (2015) farklı bir çalışmada, eski Türk toplumunda kadınlara yönelik herhangi bir tabunun söz konusu olmadığından bahsetmektedir. Bu durum, İslamiyet öncesi dönemde Türklerin ataerkil aile yapısından uzak, eşitlikçi ilişkiler sergilediğini göstermektedir. Kadın ve erkek, toplumsal yaşamın her alanında birlikte yer almış; ev içinde ilk eş, "Od Ana" olarak evin merkezinde bulunurken, diğer eşler "kuma" olarak dışarıdan temin edilmiş ve asıl kadının statüsü ile kıyaslandığında daha alt bir konumda bırakılmıştır. Hakan ve Hatun’un devletin ve ailenin temsilcisi olarak birlikte anılması, yetki ve otoritenin çiftlerce paylaşılmasının simgesidir. Bu bütünsel yaklaşım, kadın ve erkeğin kamusal ve özel alanda eşit hak ve sorumluluklara sahip olduğunu ortaya koyarken, sonraki dönemlerde gelişen tesettür ve harem gibi uygulamalardan belirgin derecede farklılaşmaktadır (s. 305).

Bu çalışmalarda Eski Türk aile yapısının eşitlikçi unsurları vurgulansa da bu modelin altında yatan hiyerarşik yapı ve cinsiyet temelli ayrımcılık eleştiriye açıktır. Özellikle evin yasal ve sosyal ortağı olarak tanımlanan ilk kadının, asıl evlilik ilişkisine dair merkezi rolü öne çıkarılırken, "kuma" olarak adlandırılan diğer eşlerin sistematik olarak ikinci plana itilmesi, kadınlar arasında ayrımcılığın devam ettiğini göstermektedir. Bu durum, yüzeyde eşitlikçi bir model iddiasının, pratikte kadınların değeri ve gücünün, evlilik kurumunun belirli sınırlandırmaları ve toplumsal normlar çerçevesinde koşullara bağlı olarak yeniden yapılandırıldığını ortaya koyar. Öte yandan, toplumların tarihî olayları, kahramanlıkları ve mitolojik anlatıları destanlar aracılığıyla nesilden nesile

aktardığı bu dönemde, kadınların yalnızca ev içi sorumluluklarla sınırlı kalmayıp kamusal alanda da erkeklerle eşit düzeyde yetkinlik sergiledikleri görülmektedir. Gömeç'in (2007) çalışmasında da belirtildiği üzere, eski Türk toplumunda kadınlar fiziksel açıdan da erkeklerden tamamen farklı bir konumda değerlendirilmemiştir. İş bölümü büyük ölçüde cinsiyet temelli olmakla birlikte, kadınlar yalnızca ev içi sorumluluklarla sınırlı kalmamış, ekonomik ve sosyal hayatta da aktif roller üstlenmiştir. Kadınların çadır yapımı, hayvan bakımı, yiyecek ve içecek üretimi gibi alanlarda görev aldığı, ayrıca koyun sağma, süt ürünleri hazırlama, dokuma işleriyle uğraşma ve çadırın kurulup sökülmesi gibi işlerde de etkin oldukları görülmektedir. Bunun yanı sıra, kimi durumlarda erkeklere özgü kabul edilen at eyerleme gibi görevleri de üstlenmişlerdir (s. 73). Bu durum, kadınların toplumsal üretim süreçlerinde erkeklerle birlikte çalıştığını ve ekonomik yaşamın ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir.

Tezel'in (1983) çalışmasında da ifade edildiği üzere, eski Türk toplumunda kadınlar yalnızca ev içi rollerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda askeri ve siyasal alanlarda da aktif roller üstlenmiştir. Kadınların ata binme, ok atma ve kılıç kullanma gibi savaşçı niteliklere sahip olduğu belirtilirken, Orhun Yazıtlarında kadınlardan saygıyla bahsedildiği görülmektedir. Ayrıca, hükümdar ailesine mensup kadınların sosyal ve siyasal hayatta etkinlik gösterdiği ve çocuklar üzerinde annelerin de en az babalar kadar hak sahibi olduğu vurgulanmaktadır (s. 1). Tuncer'in (1989) çalışmasında, bu dönemde çok eşliliğin yaygın olmadığı ve kadınların miras ile mülkiyet hakları açısından erkeklerle eşit statüde bulunduğu ifade edilmektedir. Kadınların ticaret, tarım ve diğer üretim faaliyetlerinde aktif olarak yer aldığı, böylece ekonomik ve toplumsal hayatta erkeklerle benzer sorumlulukları üstlendikleri görülmektedir. Ayrıca, kadın ile erkek arasındaki eşitliğin temel bir ilke olarak kabul edildiği ve kadınların toplum içinde güçlü ve etkin bir konumda yer aldığı vurgulanmaktadır (s. 164).

Aynı şekilde Değer çalışmalarında, eski Türk toplumlarına ait birçok fermanın "hakan ve hatun" ifadeleriyle başladığına dikkat çekilmektedir. Bu tür belgeler, Orta Asya'daki Türk devletlerinde kadınların devlet yönetiminde aktif roller üstlendiğini göstermektedir. Örneğin, Buhara'yı yöneten Toksan Hatun gibi örnekler, kadınların devlet başkanlığı ve hükümet işlerinde sorumluluk aldığını ortaya koymaktadır (Değer, 2011, akt. Gültekin, 2013, s. 102). Çığ (2008)'ye göre, eski Türk toplumunda kadınlar miras hakkına sahip olup, evlilik birliğinin sona erdirilmesi hem kadın hem de erkek tarafından karşılıklı

olarak gerçekleştirilebiliyordu (s. 3). Bu durum, o dönemde cinsiyet temelli eşitliğin ve bireysel özgürlüklerin önemli unsurlarından biri olarak değerlendirilebilir. Bu çalışmalarda da belirttiği üzere, kadınların siyasi ve idari alanlarda önemli roller üstlendiği, eski Türk toplumlarının toplumsal yapısında kadının yerinin yalnızca ev içi rollerle sınırlı kalmadığı görülmektedir.

Gültekin (2013)'in çalışmalarına göre, eski Türk devletlerinde yaşanan dönüşümlerin ardından yerleşik tarıma geçiş, toplumsal yapının temellerinde köklü bir değişime yol açmıştır. Artan üretim kapasitesi, fazladan üretilen ürünlerin kontrolü ve mülkiyetin birikmesi sürecinde, erkeklerin fiziksel üstünlükleri nedeniyle tarım araçlarını daha etkin kullanabilmeleri, mülkiyet ilişkilerinin erkek egemen bir düzene evrilmesine zemin hazırlamıştır. Bu durum, eski matriarkal veya eşitlikçi sistemin yerini, kadınların toplumsal statüsünün ikinci plana itilmesiyle sonuçlanan, sınıfsal hiyerarşinin ve erkek egemen mülkiyetin hâkim olduğu yeni bir düzenin ortaya çıkışını simgelemektedir (s. 102). Böylece, Gültekin'in de belirttiği gibi, bu sosyal dönüşüm, anaerkil döneminin sona erdiğini göstermekte ve eski Türk toplumunun toplumsal ilişkilerinde radikal bir evrimin yaşandığının kanıtı olarak değerlendirilmektedir.

1.3. İslam'ın Işığında Kadın Kimliği: İnanç, Toplumsal Dönüşüm ve Yeniden Tanımlama

İslamiyet öncesi Türk toplumunda kadınların miras, evlilik ve sosyal hayattaki rolleri, eşitlikçi ilişkiler çerçevesinde ele alınmış, toplumsal cinsiyetin daha özgürleştirici bir yapıya sahip olduğu ortaya konulmuştur. Ancak, İslamiyet'in kabulüyle birlikte, yeni dini, hukuki ve kültürel normların etkisi altında, kadınların toplumsal konumunda ve aile yapısındaki rollerinde önemli dönüşümler yaşanmıştır. Bu yeni düzen, kadının kamusal ve özel alandaki yerinin yeniden tanımlanmasına, geleneksel uygulamaların ve modern etkilerin harmanlandığı bir yapıya işaret etmektedir.

İslamiyet'in kabul edilmesinin ardından Türk toplumunda eski gelenek ve göreneklerin bir süre varlığını sürdürdüğü, ancak zamanla yerleşik hayata geçişle birlikte İslam hukuku ile Arap ve Fars kültürel etkilerinin toplumda belirginleştiği görülmektedir. Bu süreç içerisinde, kadın ve erkeğin eşit yaratılmadığına ve kadınların doğaları gereği birtakım eksiklikler taşıdığına dair inancın yaygınlaşması, Türk kadınının daha önce sahip olduğu bazı hakları zamanla kaybetmesine yol açmıştır (Tekin, 2010, s. 85). Baltacı, Eser ve

Tekin (2001), Türk kadınının toplumsal konumu tarihsel süreç içerisinde değişime uğradığını belirtmektedir. Türkler İslam'ı benimsedikten sonra, özellikle Arap ve İran kültürel etkilerinin yaygınlaşmasıyla, kadınların evlilik, boşanma, vasiyet ve eğitim gibi pek çok alandaki haklarında gerileme yaşandığı görülmektedir. Bu dönüşüm, kadının toplum içindeki yerinin önceki dönemlere kıyasla zayıflamasına neden olmuştur (s. 7). Doğramacı (1992), Osmanlı toplum yapısının, kadın ve erkeğin toplumsal alandaki rollerinin farklılaşması temelinde şekillendiğini ve kadın kimliğinin erkekler tarafından belirlendiğini ifade etmektedir. Bu yapının, erkek egemenliğini güçlendiren bir inanca dayandığını ve Arap ile İran kültürlerinin etkisi altındaki İslam anlayışından beslendiğini belirtmektedir (s. 4). Caporal (1982), Osmanlı toplumunun İslamiyet'i benimsemesiyle birlikte, bu inancın gereklilikleri doğrultusunda merkezîyetçi ve ataerkil bir toplumsal yapıyı benimsediğini ifade etmektedir (s. 97).

Altındal (1977), Osmanlı'nın kuruluş dönemlerinde eski Türk geleneklerinin toplumsal yapıda hâlâ etkili olduğunu, ancak zamanla bu geleneklerin yerini Arap-İslam kültürü ve hukukuna bırakmaya başladığını ifade etmektedir. Bu dönüşüm, yalnızca kültürel bir değişimi değil, aynı zamanda siyasal ve hukuki alanda da köklü bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Osmanlı Devleti'nin İslamiyet'i sadece bir inanç sistemi olarak değil, aynı zamanda toplumsal ve siyasal düzenin temel belirleyicisi olarak benimsemesi, yönetim yapısını teokratik bir çerçevede şekillendirmesine neden olmuştur. Bu teokratik yapı, hukuki düzenlemelerin ilahi kaynaklı olduğu inancına dayanmakta ve bu nedenle söz konusu kuralların eleştirilmesi, sorgulanması ya da değiştirilmesi mümkün olmayan mutlak kurallar olarak kabul edilmektedir (s. 103). Böylece Osmanlı toplumunda hukuki sistemin ve toplumsal örgütlenmenin temelinde, İslamiyet'in belirlediği ataerkil ve merkezîyetçi bir yapı ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmalarda da görüldüğü üzere, Türk toplumunda kadınların toplumsal konumu tarihsel süreç içinde değişime uğramıştır. İslamiyet'in kabulüyle birlikte eski Türk gelenekleri bir süre varlığını sürdürmüş, ancak zamanla yerleşik hayata geçişin ve Arap-Fars kültürlerinin etkisiyle toplumsal yapıda değişimler yaşanmıştır. Osmanlı'nın ilk dönemlerinde kadınlar eski haklarını belirli ölçüde korusa da İslam hukukunun ve ataerkil yapının kurumsallaşmasıyla birlikte, toplumsal roller giderek erkek egemen söylemler doğrultusunda biçimlenmiştir. Bu süreçte, kadının kamusal alandaki varlığı sınırlanırken, hukuki sistem de bu yapıyı pekiştirici bir işlev görmüştür. Fakat bu hususta yapılan

çalışmalarda genel olarak, İşlamiyet'in kabulünden sonraki süreçte toplumsal yapının erkek egemen bir düzene evrilmesinin temel sebebi olarak dinin etkisi vurgulansa da birçok araştırmacı bu dönüşümün dinin yanlış yorumlanmasından kaynaklandığını veya peygamberin (Muhammed) sözlerinin çarpıtıldığını ileri sürmektedir. Özellikle kadın haklarına ilişkin yapılan değerdendirmelerde, İşlam'ın özünde kadınları ikinci plana atan bir anlayış içermediğı, ancak toplumsal uygulamaların ve ataerkil yapıların bu algıyı pekiştirdiğı yönünde görüşler öne sürölmektedir.

Akdemir (1997), İşlamiyet'in temel kaynağı Kur'an-ı Kerim'in kadın ve erkek arasında herhangi bir ayırım yapmadığını, her iki cinsiyete de eşit hak ve sorumluluklar verdiğini belirtmektedir. Ancak zamanla, kadın karşıtı unsurlar barındıran yabancı kültürlerin İşlam toplumlarına girmesiyle birlikte, kadınların değersizleştirildiğini ve toplumsal hayattan dışlandığını savunmaktadır. Bu süreç sonucunda, kadınların eğitimden ve toplumsal faaliyetlerden uzaklaştırılmasının, insanlığın önemli bir kesiminin pasif hale gelmesine neden olduğı görüşünü dile getirmektedir (s. 257-258).

Umari'ye (1990) göre, İşlam'ın ortaya çıkışından ve Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce kadın, toplumsal baskı ve boyun eğdirme süreçlerinin bir öznesi olmuştur. Kadın, değersiz görölmüş, kötölüklerin kaynağı olarak nitelendirilmiş ve çoğı zaman bir meta gibi alınıp satılmıştır. Ancak İşlam, bu durumu değıştirerek kadına toplumsal bir değerd kazandırmış ve onu hak sahibi bir birey haline getirmiştir. Umari, İşlam'ın kadına yönelik getirdiğı hakların bugün geriye dönölmez bir kazanım sağladığını ve eski konumunun artık savunulamaz olduğunu ifade etmektedir (s. 7). Mohammad Ali Syed'in (2004) yorumuna göre, Bakara Suresi'nin 282. ayetinde "erkeklerinizden hazırda olan iki kişiyi şahit yapın. şayet iki tane erkek hazırda yoksa, o zaman doğruluğına güvendiğiniz şahitlerden bir erkekle birisi unutulunca öbürü hatırlatması için iki kadını şahit yapın" geçen şahitlik hükmü, yalnızca finansal sözleşmelerle sınırlı olup, dönemin sosyoekonomik koşulları çerçevesinde değerdendirilmelidir. Syed, vahyin indiğı dönemde Arabistan'da mali konulara erkeklerin daha hâkim olduğunu ve bu nedenle iki kadının şahitliğinin bir erkeğıe denk tutulmasının, kadınların o dönemdeki mali tecrübe eksikliğinden kaynaklandığını ifade etmektedir (100-101). Bu bağlamda hükmün, kadınların toplumsal statüsüne yönelik mutlak bir değerd yargısı içermediğı, aksine dönemin sosyoekonomik gerçekleri çerçevesinde şekillendiğı öne sürölmektedir.

Ibn Kathir'in (1356 H.) görüşüne göre, toplumun inşası aile yapısıyla doğrudan ilişkili olup, İslam bu sürecin temel sorumluluğunu kadına yüklemektedir. Kadın, evini inşa etme göreviyle sorumlu tutulmuş ve mali yükümlülükler gibi ek sorumluluklardan muaf tutulmuştur. İslam'da evin inşası, cihad kadar önemli görülmüş ve Peygamber Muhammed (sav), evinde ailesine hizmet eden kadının da cihad sevabına nail olacağını ifade etmiştir (Ibn Kathir, 1356 H./1937-1938, akt. Umari, 1990, s. 17). Bu yaklaşım, kadınların toplumsal rollerinin öncelikli olarak aile merkezli olarak tanımlandığını göstermektedir. Kadının toplumsal konumu, yalnızca dini öğretiler üzerinden şekillenen bir yapı olmaktan öte, içinde bulunduğu kültürel, ekonomik ve siyasal koşullarla doğrudan ilişkilidir. İslami metinlerde kadının statüsünü savunan yaklaşımların benzerlerinin farklı din ve kültürlerde de yer alması, bu konunun tek bir inanç sistemiyle açıklanamayacağını göstermektedir. Toplumlar, kadına yönelik tutumlarını öncelikle kendi sosyoekonomik ve siyasal yapıları çerçevesinde belirlemekte, ardından bu tutumlara dini anlamlar yüklemektedir. Bu durum, kadının toplumsal rolünün sadece dini metinlerle değil, tarihsel ve kültürel bağlam içinde değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (Ağçoban, 2016, s. 22). Bu çalışmalar, kadının toplumsal konumunun dinî metinlerden ziyade tarihsel, kültürel ve ekonomik faktörler tarafından yeniden biçimlendirildiği ve kadınların maruz kaldığı baskıların, esasen yanlış yorumlar ve ataerkil kültürel normlarla desteklendiği anlaşılmaktadır.

İslamiyet'in kabulü ve kadın kimliğinin değişim süreci, Osmanlı döneminin belirli evrelerinde kendini gösteren toplumsal dönüşümlerle birlikte ele alınmaktadır. Tarih boyunca farklı bağlamlarda tartışılan kadının yeri ve anlamı, konu din olduğunda daha da karmaşık bir hale gelmektedir. Kadının toplumsal statüsü ve bedeni üzerindeki denetim, sadece dini öğretilerle değil, aynı zamanda tarihsel ve kültürel süreçlerle şekillenmiştir. Bu çerçevede, kadınların toplumsal konumu da İslami kurallar ve yerel geleneklerin etkileşimiyle şekillenmiştir.

Osmanlı Devleti, geniş bir coğrafyaya yayılan ve farklı kültür gruplarını barındıran bir imparatorluk olmakla birlikte, temel hukuk sistemi İslam şeriatına dayanmaktaydı. Osmanlı'daki kadın kimliği, ataerkil toplumsal yapı ve dini yorumlar çerçevesinde şekillendirilmiş, kadınlar kamusal alandan dışlanarak büyük ölçüde özel alanla sınırlandırılmıştır. Velidedeoğlu'na (1970) göre, Osmanlı'nın teokratik ve monarşik yönetim anlayışı, hukuki düzeni şeriat temelli kurallarla sağlamış ve bu durum kadınların

toplumsal konumunu önemli ölçüde etkilemiştir. Kadınların kamusal alandaki hareketliliği sınırlanmış, çarşaf giyme zorunluluğu ve refakatsiz sokağa çıkma yasağı gibi uygulamalarla ev içi alana hapsedilmiştir. Hukuki açıdan da kadının erkeğe kıyasla daha düşük bir statüde konumlandırıldığı görülmektedir. Çok eşlilik, evlenme ve boşanma gibi konularda kadının söz hakkı kısıtlanmış; velayet, miras ve tanıklık gibi hukuki meselelerde erkek lehine hükümler benimsenmiştir. Örneğin, bir çocuk babasını kaybettiğinde dahi annesi çocuğun velisi olamazken, miras paylaşımında kadının payı erkek akrabalarına oranla daha düşük tutulmuştur (34-36). Feminist kuram açısından değerlendirildiğinde, bu durum yalnızca hukuki bir düzenleme değil, erkek egemen sistemin kadın üzerinde tahakküm kurma aracı olarak da anlaşılabilir.

Kadınların hareket özgürlüğünü kısıtlayan çarşaf giyme zorunluluğu, refakatsiz dışarı çıkma yasağı ve hukuki haklar konusunda erkek lehine getirilen düzenlemeler, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini pekiştirmiştir. Kurtoğlu'na (2000) göre, Osmanlı İmparatorluğu'nda toplumsal düzen, İslam adına erkekler tarafından yorumlanan kurallar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu kurallar, kadınların toplumsal konumunu ve rollerini erkekler tarafından belirlenen sınırlar içinde tutmuş, kadının hareket alanını büyük ölçüde kısıtlamıştır. Kadınların kamusal hayata katılımı denetlenmiş ve toplumsal yapıda belirlenen roller dışına çıkmaları engellenmiştir (s. 22). Bu bakış açısı, kadının toplumsal varlığının sistematik olarak silinmesi ve onun yalnızca aile içindeki rollerle tanımlanması anlamına gelmektedir.

Osmanlı toplumunda ataerkil düşünceyle şekillenen şeriat hukuku, kadınların kamusal ve özel hayattaki konumunu sınırlandırmıştır. Kadınlar ev içinde mahremiyet çerçevesinde tutulurken, kamusal alanda ise örtünme zorunluluğu ve toplumsal kurallar ile görünürlükleri kısıtlanmıştır. Özellikle 16. yüzyıldan itibaren teokratik düşüncenin daha katı hale gelmesiyle birlikte kadınların toplumsal hayattaki rolü giderek azalmış, kamusal yaşamın dışında bırakılmışlardır. Bu süreçte şeriat hukuku, erkek egemen bir yapı içinde kadınların aleyhine işleyen bir düzen oluşturmuş ve kadınları ikinci planda konumlandırmıştır (Atılğan, 2016, s. 35).

Osmanlı'da kadınların toplumsal rollerinin sınırlandırılması, iktidar mekanizmalarıyla doğrudan ilişkilidir ve kadınların bireysel varlıklarının sistematik olarak bastırılması, bu iktidar ilişkilerinin bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Çakır (1994), Osmanlı Kadın Hareketi adlı çalışmasında, Osmanlı toplumunda kadının kamusal alandaki

hareketliliğinin ciddi şekilde kısıtlandığını vurgulamaktadır. Kadınlar, evde yüksek duvarlar ve kafesler arkasında tutulurken, dışarı çıktıklarında ise toplumun baskıcı bakışları ve müdahaleci tutumlarıyla karşı karşıya kalmıştır. Kamusal alanlarda, ulaşım araçlarında ve sosyal mekânlarda en olumsuz koşullara maruz bırakılan kadınlar hem kışın hem yazın sokağa çıkmaları nedeniyle eleştirilmiş, toplumsal normlar gereği sürekli bir denetim altında tutulmuştur (s. 210).

Kadınların ev içinde yüksek duvarlar ve kafesler ardında tutulması, sokakta ise toplumun baskıcı bakışlarıyla denetim altında olması, feminist bir analiz açısından kadının sürekli bir toplumsal kontrol mekanizmasına tabi tutulduğunu göstermektedir. Bu, Foucault'nun Disiplin ve Ceza (1975) adlı eserinde ele aldığı “gözetim toplumu” kavramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, kadınların yalnızca fiziksel mekân içinde değil, aynı zamanda toplumsal normlar aracılığıyla da denetlendiği ve sınırlandırıldığı anlamına gelmektedir. Foucault'ya göre, iktidar, bireyleri yalnızca fiziksel baskıyla değil, aynı zamanda sürekli bir denetim mekanizması kurarak kontrol eder. Osmanlı'daki kadınlara yönelik kısıtlamalar da benzer bir gözetim mekanizmasıyla yürütülmüştür. Kadınların kıyafetleri, hareketleri ve kamusal alandaki varlıkları polis tarafından izlenmiş, belirlenen normlara uymayanlar hakkında resmi tutanaklar tutulmuştur. Bu bağlamda, kadınların bireysel özerkliğini sınırlayan bu düzenlemeler, yalnızca dini kuralların değil, aynı zamanda patriyarkal bir devlet anlayışının ürünü olarak değerlendirilebilir. Feminist teorisyen Judith Butler (1990) da toplumsal cinsiyetin postyapısalcı feminizm yaklaşımıyla, iktidar ilişkileri içinde inşa edildiğini ve bireylerin sürekli olarak bu normları yeniden üretmeye zorlandığını belirtir. Osmanlı'da kadınların kamusal alanda varlık göstermesinin yasaklanması, yalnızca bir hukuk kuralı değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet rollerini katı biçimde şekillendiren bir pratik olarak okunabilir.

Kadınların toplumsal statülerinin yalnızca dini yorumlarla açıklanması, erkek egemen düzenin sorumluluğunu görünmez kılmaya yönelik bir strateji olarak değerlendirilebilir. Tuncer'in (1989) ifadesine göre, İslamiyet'in özüne ve amacına aykırı yorumlarla, dinin gerektirdiği öne sürülerek kadın yalnızca aile içinde tanımlanmış ve toplumsal statüsü zamanla gerilemiştir. (s. 165). İslamiyet'in kabulüyle birlikte kadının toplumsal konumu dini referanslarla belirlenmiş, ancak bu değişim yalnızca inanç sistemiyle sınırlı kalmamış, siyasi ve ekonomik koşulların da etkisiyle şekillenmiştir. Devletin ve toplumun kadına biçtiği roller, doğrudan dini öğretilerden ziyade, dönemin siyasi ve

ekonomik dinamikleriyle şekillenen toplumsal kabullerin bir sonucu olmuştur. Bu nedenle, kadının toplum içindeki yerini anlamak için yalnızca dini metinlere değil, tarihsel ve sosyoekonomik bağlama da odaklanmak gerekmektedir. Ortaylı (2009), Osmanlı toplumunda kadının konumunun, geleneksel ve dini kurallar çerçevesinde şekillendiğini ve uzun süre bu yapının değişmeden kaldığını ifade etmektedir. Ona göre, Osmanlı'da kadın, büyük ölçüde aile içinde konumlandırılmış ve kamusal alanda varlığı sınırlı tutulmuştur. Eğitim, çalışma ve siyasi haklar gibi birçok alanda erkekle eşit görülmemesi, dönemin hâkim ataerkil yapısının bir sonucudur (s. 18). Bu çerçevede, kadınların toplumsal hayata katılımının engellenmesi, yalnızca dini hükümlerle değil, aynı zamanda geleneksel anlayışlarla da pekiştirildiği düşünülebilir.

Caporal (1982) Osmanlı kadınına yönelik yasakları ele alan bir çalışmada, Sultan ve Şeyhülislam'ın talimatları doğrultusunda Danıştay onaylı İçişleri Bakanlığı, Müslüman kadınların giyim ve hareket düzenini belirleyen sıkı kurallar uyguladığını ifade etmektedir. Bu düzenlemeler, kadınların işlek caddeler, belirli semtler ve ticari alanlarda görünmesini yasaklarken, kurallara aykırı davranan kadınlar için polis tutanak tutmakta ve cezai işlemler uygulanmaktadır. Ayrıca, kadınların toplu halde bulunmaları yasaklanmış; herhangi bir erkek, kadınlara yönelik uygunsuz davranış sergilediğinde ise ceza yasasının ilgili maddeleri uyarınca cezalandırılmıştır (141). Bu çalışma, toplumsal normların yalnızca teorik düzeyde kalmadığını, devletin resmi uygulamaları aracılığıyla somut bir biçimde hayata geçirildiğini göstermektedir. Kadınların kamusal alanlarda var olmasını engelleyen bu yasalar, yalnızca bir toplumsal düzeni sağlama girişimi olarak değil, aynı zamanda erkek egemen sistemin tahakkümünü pekiştiren bir politika olarak görülebilir. Zira, kadınların görünürlüğünü kısıtlayan bu yasalar, erkeklerin toplumsal üstünlüğünü garanti altına almakta ve kadınların kamusal alanda hak talep etmelerinin önüne geçmektedir.

Osmanlı'daki kadın kimliği, ataerkil toplumsal yapı ve dini yorumlarla şekillendirilmiş, hukuki ve sosyal düzenlemeler aracılığıyla kadınların toplumsal hayattaki varlığı sınırlandırılmıştır. Ancak, feminist kuram bağlamında değerlendirildiğinde, bu sürecin yalnızca dini normlara dayandırılması eksik bir açıklama olacaktır. Kadınların toplumsal konumlarının gerilemesi, erkek egemen düzenin bilinçli politikalarıyla şekillenmiş ve kadınlar üzerindeki tahakkümün, dini söylemlerle meşrulaştırıldığı düşünülebilir.

Osmanlı toplumunda kadınların toplumsal statüsü, sınıfsal ayrımlarla belirlenmiş ve kadınlar arasında önemli bir statü farklılığı ortaya çıkmıştır. Saray kadınları, halk kadınlarına kıyasla daha ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuş, eğitim ve kültürel gelişim açısından daha fazla imkâna erişebilmişlerdir. Altındal'a (1977) göre, Saray kadınlarının farklı kökenlerden gelerek Osmanlı kültürü ile bütünleşmeleri, onların halk kadınlarından farklı bir düşünüş biçimi geliştirmelerine neden olmuştur (s. 112). Ancak bu durum, Saray'daki kadınların mutlak bir özgürlüğe sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Saray kadınları, siyasi ve toplumsal güce erişebilseler de bu güç erkek egemen sistemin sınırları içinde şekillenmiş ve kadınların bireysel özgürlüğü yerine, iktidar oyunlarının bir parçası olmalarına neden olmuştur.

Halk kadını ile Saray kadını arasındaki fark, patriyarkal düzenin kadınları nasıl araçsallaştırdığına dair çarpıcı bir örnektir. Davis'e (2009) göre, halk kadını toplumsal hayattan dışlanarak eve mahkûm edilirken, Valide Sultan gibi Saray kadınları yönetimde söz sahibi olabilmekteydi (s. 24). Saray kadınlarının gücü erkekler tarafından belirlenen sınırlar içinde şekillenmiş ve kadınların siyasi otoriteye erişimi ancak eril sistemin izin verdiği ölçüde gerçekleşmiştir. Yani, Valide Sultan gibi güçlü figürler dahi, mevcut iktidar yapısını değiştirmek yerine onun içinde var olabilmişlerdir. Faroghi (2000), halk kadınının rolünün, yalnızca neslin devamını sağlamakla sınırlandırıldığını ifade etmektedir (s. 9). Bu yaklaşım, kadınları biyolojik işlevleriyle tanımlayan ataerkil düzenin bir yansımasıdır. Kadınlar, toplumsal üretime aktif bir şekilde katılmaları engellenerek yalnızca annelik ve eş olma rollerine indirgenmiştir. Buna karşılık, Saray kadınları üretici bir konumda olmaktan çok, tüketici olarak tanımlanmıştır (Taşkıran, 1973, s. 21). Saray kadınlarına sunulan eğitim ve kültürel gelişim olanakları dahi, bireysel özgürlük bağlamında değil, onları devlet yönetiminde etkili birer figür haline getirmek amacıyla şekillendirilmiştir.

Tekin'e (2010) göre, eğitim hakkı büyük ölçüde yalnızca Saray çevresindeki kadınlara tanınmış, halk kadınları ise bu hakka erişim konusunda ciddi kısıtlamalarla karşı karşıya kalmıştır (s. 85). Osmanlı toplumunda kadınların eğitime erişimi, erkeklerle kıyaslandığında oldukça sınırlı tutulduğu görülmektedir. Kadınların ancak dini eğitim çerçevesinde belirli bir seviyeye kadar eğitim alabilmesi, onların toplumsal rollerinin sınırlarını çizen bir unsur olmuştur. Kız çocuklarının devam edebildiği tek kurum olan sıbyan mektepleri, eğitimin ilerleyen aşamalarından kadınların dışlanarak onların

entelektüel gelişiminin devam edemediğini söylemek mümkündür. Bu dönemde kadınların eğitim hakkı, Tanzimat Dönemi'ne kadar sistematik bir tartışma konusu olmamış, ancak gerçekleştirilen reform hareketleriyle birlikte kadınların eğitimi giderek daha fazla gündeme gelmiştir.

Tuncer'e (1973) göre, kadın haklarının genişletilmesi yönündeki reform girişimleri, Osmanlı'nın geleneksel yapısını eleştiren reformcular tarafından desteklenmiştir. Reformcular, kadınların eğitimsiz bırakılmasını geleneksel yapının bir sonucu olarak değerlendirmiş ve bu anlayışa karşı eleştirel bir duruş sergilemişlerdir. Ancak bu reformlar, kadınların eğitimini bir özgürleşme meselesinden ziyade, toplumsal ilerleme ve ulusun kalkınması açısından bir araç olarak görmüştür (s. 166). Bu çerçevede, kadınların eğitime erişimi, bireysel hak ve özgürlükleri temelinde değil, onların annelik rollerine daha iyi hazırlanması ve toplumun ihtiyaçlarına uygun bireyler yetiştirmesi için bir zorunluluk olarak ele alınmıştır.

Dahası, eğitim reformlarının büyük ölçüde yalnızca büyük şehirlerde uygulanması, kadınların eğitime erişiminin sınıfsal ve coğrafi faktörler tarafından belirlendiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, patriyarkal sistemin kadınlara yönelik fırsat eşitsizliğini yalnızca cinsiyet temelinde değil, aynı zamanda sosyal statü ve mekânsal ayrımlar üzerinden de pekiştirdiğini göstermektedir. Kadınların eğitimi, bireysel bir hak olarak değil, toplumsal yapının belirlediği çerçevede şekillendirilen bir olgu olarak ele alınmış, bu da kadınların eğitim yoluyla özgürleşme ihtimalini sınırlandırmıştır.

Avrupa'da kadınların toplumsal konumu Osmanlı'daki duruma benzer şekilde ikincil bir konumda kalmış, ancak 1789 Fransız İhtilali kadın hakları mücadelesi açısından önemli bir dönüm noktası olmuştur. Devrim süreci Olympe de Gouges gibi düşünürler, kadınların insan hakları ve medeni haklar bağlamında eşitliğini savunmuşlardır. Çakır'a (1994) göre de Gouges, devrim sonrası kabul edilen anayasanın kadınları dışlayan yapısına karşı çıkmış ve kadın haklarının tanınması için mücadelesini sürdürmüştür. Gouges, Concorde Meydanı'nda giyotinle infazına kadar bu mücadelecisi söylemini sürdürerek "Mademki kadına giyotine çıkma hakkı veriliyor, öyleyse kürsüye çıkma hakkı da verilmelidir" sözleriyle dönemin erkek egemen çelişkisini gözler önüne sermiştir. (s. 19). Ancak, devrimci ideallerin kadınları kapsamaktan uzak olduğu, aksine erkek egemen düzeni yeniden ürettiği, onun trajik sonucuyla da açıkça görülmektedir. Kadınların kamusal alanda varlık göstermesine yönelik direnç, yalnızca Osmanlı

toplumuna özgü bir durum olmayıp, dönemin Avrupa'sında da yaygın bir toplumsal norm olarak sürdürülmüştür.

Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri, Osmanlı toplumunda kadın hakları açısından belirli açılımlar sağlamakla birlikte, bu değişimlerin köklü ve radikal dönüşümler yerine, devletin modernleşme politikalarına entegre edilmiş sınırlı düzenlemeler olduğu söylenebilir. Altındal'a (1977) göre, bu dönemde kadınların kamusal alandaki görünürlüğü artmış ve özellikle sokağa çıkma ve gezme konusunda daha hoşgörülü bir ortam oluşmuştur (s. 114). Altındal ve Caporal gibi araştırmacılar, kadınların kamusal alandaki görünürlüğünün arttığını ve eğitim reformlarının yapıldığını vurgulasa da bu reformların toplumsal cinsiyet eşitliği perspektifinden değerlendirildiğinde yüzeysel kaldığı açıktır.

Caporal'ın (1982) belirttiği üzere, Tanzimat reformları hukuk alanında Batı'dan esinlenen değişimler getirse de kadın hakları meselesi modern hukuk ve şeriat arasındaki çatışma bağlamında ele alınmış, dolayısıyla reformların kapsamı sınırlı kalmıştır. Kadınlar bireysel haklar bağlamında özne olarak değil, daha çok aile içindeki rollerine bağlı olarak ele alınmıştır (s. 116-117). Bu durum, kadınların yurttaşlık statüsüne tam anlamıyla sahip olmadığını, reformların erkek merkezli modernleşme sürecine hizmet ettiğini göstermektedir.

Tuncer (1900) ise kadın eğitime yapılan vurguya dikkat çekerek, ilk reformcu hareket olarak ortaya çıkan Genç Türklerin, Osmanlı geleneklerinin kadın eğitimi kısıtlamasını eleştirerek, kadınların toplumsal konumunun güçlendirilmesi gerektiğini savunduklarını ifade etmektedir. Toplum, sağlıklı nesillerin ancak iyi eğitilmiş annelerin rehberliğinde yetiştirilebileceği bilincine varmıştır. Bu kapsamda, 19. yüzyılın ikinci yarısında kız çocuklarına yönelik ilköğretim ve ortaokullar açılmış, ardından kız sanat ve öğretmen okulları gelmiştir (s. 166). Tuncer, Genç Türklerin bu alandaki reformlarını olumlu bir gelişme olarak değerlendirse de bu eğitim reformlarının kadınları birey olarak güçlendirmekten ziyade, annelik rolü üzerinden meşrulaştırıldığını görmek mümkündür. Kadın eğitimi, toplumun geleceğini şekillendirecek iyi anneler yetiştirmek amacıyla desteklenmiş, böylece kadınlar yine aile ve toplumun ihtiyaçları doğrultusunda şekillendirilmeye devam etmiştir. Bu bağlamda, eğitim reformlarının bile kadınları geleneksel rollerin dışına çıkarmadığı, aksine bu rolleri pekiştiren bir araç haline geldiği düşünülebilir.

Osmanlı'daki kadın hareketinin Meşrutiyet döneminde ivme kazanması, eğitilmiş kadın sayısının artışıyla doğrudan ilişkili olduğu düşünülmektedir. Çakır (1996), bu harekete öncülük eden kadınların büyük bir kısmının kentli ve orta sınıfa mensup olup, aristokrat ailelerde yetişmiş ve iyi eğitim almış bireyler olduğunu ifade etmektedir. (s. 22-24). Ancak hala kadın hareketinin belirli bir sınıfın sınırları içine hapsedildiği ve alt sınıflardan kadınların görünürlüğünün kısıtlandığı söylenebilir.

Meşrutiyet döneminde kadınların basın aracılığıyla haklarını dile getirmesi, Fatma Aliye gibi öncü kadın yazarların ortaya çıkışı ve "Kadınlar İçin Gazete" gibi girişimler, kadınların kamusal alanda seslerini duyurabilmesi açısından önemli olmuştur (Tuncer, 1900, s. 166). Ancak, bu dönemde kadınların taleplerinin daha çok "makbul kadın" normları içinde kaldığı, radikal bir toplumsal dönüşüme öncülük edemediği görülmektedir.

Kurnaz (2013), Meşrutiyet'in ilanı ile kadınların kısmen özgürleştiğini belirtse de tesettür yasakları ve kıyafet düzenlemeleri üzerinden kadın bedeninin hala denetlendiğini ifade etmektedir. Dâhiliye Nezâreti'nin cezai yaptırımları ve Şeyhülislam'ın Batılı tarzda giyinmeye yönelik uyarıları, kadınların kamusal alanda var olmasının ancak belli kurallar çerçevesinde mümkün olduğundan bahsetmektedir (s. 164). Kadınların özgürleşme sürecinin, yine erkek egemen düzenin belirlediği sınırlar içinde şekillendirildiği görülmektedir. Dolayısıyla kadın hakları gerçek anlamda bireysel haklar bağlamında değil, toplumsal ahlak ve düzenin bir parçası olarak ele alınmıştır. Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerindeki reformlar, kadınların statüsünü yüzeysel düzeyde etkileyen, ancak onları gerçek anlamda kamusal ve hukuki birer özne haline getiremeyen düzenlemelerden ibarettir. Bu reformların kadınları bireysel hak ve özgürlükleri çerçevesinde değil, toplumsal düzenin devamlılığına hizmet eden roller içinde konumlandığı söylenebilir.

1.4. Cumhuriyet İdeolojisinin Şekillendirdiği Yeni Kimlik

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde modernleşme, toplumsal yapının dönüşümünü beraberinde getirmiş ve kadın hakları konusunda önemli değişimlerin yaşanmasına zemin hazırlamıştır. Tuncer'e (1980) göre, Atatürk'ün modernleşme politikaları çerçevesinde kadınların kamusal alandaki varlığı güçlendirilmiş, hukuki düzenlemelerle kadın-erkek eşitliği yönünde çeşitli adımlar atılmıştır. Ancak Tuncer, bu

reformların her ne kadar kadınların toplumsal statüsünü dönüştürmeyi amaçlasa da uygulamada kadınların kamusal hayata katılımının belirli sınıfsal ve kültürel sınırlarla şekillendiğini vurgulamaktadır (s. 167). Bu durum, kadın kimliğinin yalnızca hukuki kazanımlarla değil, aynı zamanda devletin belirlediği modernleşme çerçevesinde yeniden inşa edildiğini göstermektedir.

Cumhuriyet dönemi reformları, kadınların toplumsal hayattaki görünürlüğünü artırmış ancak bu süreç yalnızca kadınların hak taleplerine dayanmamış, aksine devletin modernleşme politikaları doğrultusunda yönlendirilmiştir. Demirdirek (2011, s. 98) ve Çakır'a (1996, s. 22) göre, kadınlar bu dönemde basının da desteğini alarak gazete ve dergilerde kadın sorunlarını tartışmaya açmış, böylece kadın hakları konusunda farkındalık yaratmaya çalışmışlardır. Ayrıca feminist karaktere sahip çeşitli kadın dernekleri kurulmuş ve kadın kimliğinin yeniden şekillendirilmesi sürecinde aktif bir rol üstlenilmiştir. Ancak Çakır, bu reformların kadınların bireysel öznelliklerini güçlendirmekten ziyade, modern ulus-devletin ideal kadın kimliğini oluşturma çabasına hizmet ettiğini belirtmektedir.

Bu dönüşüm, Osmanlı'daki "tebaa" anlayışından Cumhuriyet'in "vatandaş" kimliğine geçişini yansıtsa da kadınların hak ve sorumlulukları devletin belirlediği çerçevede şekillenmeye devam etmiştir. Dalaman (2023), bu süreçte kadınların yalnızca hak talep eden bireyler olmadığını, aynı zamanda Cumhuriyet'in modernleşme projesinin aktif destekçileri ve uygulayıcıları hâline getirildiklerini ifade etmektedir (s. 189-190). Fakat bu dönüşümün, kadınların toplumsal hayata katılımını belirli sınırlarla şekillendirdiği, kadın kimliğini belirli roller içinde tanımladığı da göz ardı edilmemelidir.

Arıkan'a (1984) göre Atatürk, özellikle Kurtuluş Savaşı'na katılmış ve Cumhuriyet'in kurulmasında etkin rol üstlenmiş kadınları, "Türk kadını" kimliği çerçevesinde yüksek bir mevkiye yerleştirmiştir. Onun söylemlerinde kadın, insanlığın var oluşunun merkezinde yer almakta ve toplumun gelişimine katkı sunan temel unsur olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu yaklaşım, kadınları bireysel özneler olarak ele almak yerine, onları ulusun yeniden inşasında bir araç olarak konumlandırmaktadır. O, kadınlığın, insanlığın var oluşunun merkezinde olduğunu belirtmekteydi ve kadının "Yoksul"luğunun, insanlığın yoksulluğu demek olduğunu düşünmekteydi. Çünkü ona göre; insanlığın bugün yarattığı ve sahip olduğu zenginliği yaratanlar, insanları doğuran, yetiştiren ve bu mirası kucağında onlara aktaran kadınlardı. Bu yüzden "kadın"ı,

zenginlik ile özdeşleştirmektedir (s. 22-23). Arıkan'ın aktardığı Atatürk'ün bu sözü tam olarak şu şekildedir: “Eğer kadın dünyada çalışan, başaran, zengin olan, maddî ve manevî zengin eden insanları yetiştirmişse, ona yoksul sıfatı verilebilir mi?” (Şapolyo, 1958, s. 529). Bu çerçevede, kadınların eğitimi ve toplumsal hayata katılımı teşvik edilirken, rollerinin ulusun geleceğini şekillendirme misyonu çerçevesinde de ele alındığı görülmektedir.

Benzer şekilde, Atatürk (1997) de kadının en büyük görevinin annelik olduğunu vurgulamış, eğitimin ilk aşamasının anne kucağında başladığını belirtmiştir. Ona göre, kadınların bilim, ekonomi ve toplumsal faaliyetlerde yer alması önemli olsa da temel misyonları ulusal bilinç kazandıran bireyler yetiştirmek olmalıdır (s. 167). Kadınların eğitim ve çalışma hayatında yer alması desteklenmiş olsa da bu süreç çoğunlukla onların toplumsal yapıyı güçlendiren unsurlar olarak tanımlanmasıyla sınırlandırılmıştır. Atatürk'ün “Türk'ü, zihniyetiyle, bazusuyla, azmiyle muhafaza ve müdafaaya kadar nesiller yetiştirmek” şeklindeki ifadesi, kadına toplumsal bir birey olmaktan ziyade, aslında ulusal bilinç kazandıran nesiller yetiştirme misyonu yüklediğini göstermektedir (s. 250). Bu anlayış, kadınları modernleşme projesinin önemli bir parçası hâline getirirken, onların toplumsal rollerini ulusal çıkarlar doğrultusunda yeniden şekillendirmiştir.

Cumhuriyet'in erken döneminde kadınlara yönelik yapılan reformlar, görünürde eşitlikçi bir anlayışa dayanmakla birlikte, temelde kadın kimliğinin devlet eliyle yeniden tanımlandığı bir sürece işaret etmektedir. Atatürk'ün modernleşme vizyonu doğrultusunda, kadının toplumsal yaşama katılımı teşvik edilmiş; eğitilmesi, üretken olması ve kamusal alanda varlık göstermesi beklenmiştir. Ancak bu dönüşüm, kadınların bireysel özgürlüklerini esas alan bir feminizmden ziyade, onları ulusun yeniden inşasında işlevsel kılan bir anlayışla sınırlandırılmıştır.

Bu bağlamda, kadınların kamusal alana çıkışı her ne kadar ilerici bir adım gibi görünse de bu sürecin esasen yukarıdan aşağıya işleyen ve devletin belirlediği sınırlar içinde kalan bir modernleşme projesi olduğu anlaşılmaktadır. Kırkpınar'ın (2010) da belirttiği üzere, dönemin toplumsal bilinci henüz kadın hakları konusunda güçlü bir talepten yoksundu; bu durum, kadınlara dair reformların daha çok yönetici elitin iradesiyle şekillenmesine ve “devlet feminizmi” olarak tanımlanan bir modelin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

(s. 121). Böylece kadın haklarının kazanımı, toplumsal bir mücadeleden çok, devletin modernleşme hedefleri doğrultusunda belirlenen bir politika alanı hâline gelmiştir.

Benzer biçimde, Tanzimat'tan itibaren şekillenmeye başlayan kadın algısının Cumhuriyet döneminde “Cumhuriyet Kadını” idealine evrilmesi de bu yaklaşımın bir parçası olarak değerlendirilmelidir. Koçer (1972, s. 81-124) ve Özel'in (1996, s. 30) ortaya koyduğu gibi, bu yeni kadın tipi; eğitilmiş, üretken ve topluma uyumlu birey olarak tasarlanmış; erkeğin egemen olduğu ekonomik ve sosyal alanlarda kadın da yer almaya başlamıştır. Ne var ki, bu katılım, eşitlikçi ilişkiler temelinde değil, ulusun kalkınması için işlevsel bir rol üstlenmesi koşuluyla mümkün olmuştur. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet eşitliği söylem düzeyinde yer bulsa da pratikte kadınlara biçilen roller yine belirli sınırlar içinde kalmıştır.

Tuna'nın (2009) analizinde de görüldüğü üzere, modernleşme süreci kadınlara yönelik çeşitli hakları beraberinde getirmiş olsa da bu haklar çoğunlukla kadınların “daha iyi anneler” olmaları düşüncesiyle şekillenmiştir. Kadın eğitimi, bireysel gelişimden çok aile yapısının güçlendirilmesi ve ulus bilincinin aktarımı gibi hedeflerle ilişkilendirilmiş; böylece kadın, bir kez daha toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak biçimde konumlandırılmıştır (s. 21). Feminist bir yaklaşımla değerlendirildiğinde, bu durum kadınların kamusal alana dahil edilmesiyle gerçek anlamda özgürleştirilmeleri arasında önemli bir fark olduğunu ortaya koyar. Kadının bedeni, emeği ve kimliği, dönemin ulus-devlet inşasında işlevsel bir unsur olarak yeniden kurgulanmış; böylece ataerkil düzenin farklı biçimlerde devamlılığı sağlanmıştır.

Cumhuriyet'in erken döneminde kadınlara tanınan haklar, çoğunlukla devletin belirlediği sınırlar içinde kalmış ve kadın kimliği “yetişkin olmayan” bir vatandaş figürü etrafında şekillendirilmiştir. Zihnioğlu'nun (2019) tespitine göre, bu anlayış feministler ile Kemalistler arasında bir çatışmaya neden olmuş; çünkü Kemalist modernleşme kadınları, siyasal katılımdan uzak tutarak daha çok rejime sadık anneler olarak konumlandırmıştır. Bu çerçevede “Cumhuriyet Kadını” tipolojisi, ulus inşasında sembolik bir rol üstlenmiş ancak kendi sözünü söyleme hakkı çoğunlukla elinden alınmıştır. Afet İnan örneğinde somutlaşan bu figür, rejimin kadınlara yönelik reformlarını sahiplenerek kadın hareketini ve feminist mücadeleyi görünmez kılmıştır. “Kadınlara haklarını biz verdik” anlayışı, bu dönemdeki kadın reformlarının erkek egemen bir iktidar tarafından tanımlanması ve yönlendirilmesiyle doğrudan ilişkilidir (s. 23).

Bununla birlikte, dönemin kadınları yalnızca devletin çizdiği sınırlar içinde kalmamış, kendi sözlerini söyleyebilecekleri mecralar yaratmaya da çabalamışlardır. Kadın, Kadın Bahçesi, Kadınlar Dünyası, Kadın Hayatı, Kadınlar Duygusu, Kadın Kalbi ve Mehasin gibi yayın organları, kadınların seslerini duyurmak için önemli araçlar olmuş; bu dergiler aracılığıyla kadınlar, toplumsal değişim süreçlerine kendi perspektiflerinden müdahil olmaya çalışmışlardır. Demir'in (1999) çalışmasında belirtildiği üzere, bu dönemde kurulan kadın dernekleri sadece hayır işleriyle sınırlı kalmamış, aynı zamanda feminist hedefleri de içeren faaliyetlerde bulunmuşlardır. İttihat ve Terakki Kadınlar Şubesi, Kadınları Esirgeme Derneği, Osmanlı Kadınları Terakkiperver Derneği, Teali-i Nisvan Cemiyeti, Müdafa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti ve Osmanlı Cemiyet-i Nisaiyesi gibi dernekler, kadınların eğitimi, iş hayatına katılımı ve sosyal alanda etkinleşmesi için çeşitli girişimlerde bulunmuşlardır (s. 10).

Kadınların kamuoyunda daha görünür hale gelmesinde basın kadar mesleki eğitim politikaları da belirleyici olmuştur. Kaya'nın (2010) vurguladığı üzere, İkinci Meşrutiyet döneminde iş hayatına katılan kadınların sayısı kayda değer şekilde artmış; bu bağlamda kadınlar için açılan Ticaret Mekteb-i Âlisi gibi kurumlar, onların üretim süreçlerine dâhil edilmesini amaçlamıştır. Ancak bu gelişmelerin arkasında da yine pragmatik nedenler, yani savaşlar ve ekonomik daralmalardan kaynaklanan iş gücü ihtiyacının kadınlarla karşılanması hedefi yatmaktadır. Kadınların çalışma hayatına girmesine yönelik verilen fetvalar ya da tarlada çalışmasına izin verilmesi, onları birey olarak değil, birer üretim aracı olarak değerlendiren sistemin bir yansımasıdır. Dolayısıyla kadınlar, ekonomik ve toplumsal kalkınma adına görünürlük kazanmış olsalar da bu kazanım, özneleşmeleri açısından sınırlı bir dönüşüm yaratmıştır (s. 13). Feminist bir perspektiften değerlendirildiğinde, bu dönemin kadın politikaları, toplumsal cinsiyet eşitliğini kurma amacından ziyade, kadınları ulusun ihtiyaçlarına göre konumlandıran bir anlayışla şekillenmiştir. Kadınların örgütlenme çabaları ve yayıncılıktaki görünürlükleri ise bu resmi söylemin ötesine geçme çabasının ve alternatif bir kadın bilincinin inşasına dair önemli ipuçları sunmaktadır. Cumhuriyet modernleşmesi bu yönüyle, kadınlara alan açmakla birlikte bu alanları denetim altında tutmuş; kadınları hem kamusal hem de özel alanda işlevselleştirmiştir.

Bu süreçte kadın haklarının öne çıkmasının ve Osmanlı'dan devralınan ataerkil anlayışın esnemesinin ardında, Gürkan'a (1978) göre, Osmanlı'nın 19. yüzyılda yaşadığı gerileme

sürecinin etkisi yatmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde, savaşlar ve diğer faktörler sonucu erkek nüfusunun büyük bir kısmı kaybedilmiş, bu durum da kadınların toplumsal yaşama katılımını kaçınılmaz hale getirmiştir. Bu tarihsel dönemde erkeklerin sosyal ve ekonomik alanlarda yerlerini kaybetmeleri, kadınların bu boşluğu doldurmasını sağlamıştır. Kadınlar, özellikle Kurtuluş Savaşı sırasında toplumsal alanda etkin bir şekilde yer almışlar ve önemli roller üstlenmişlerdir (s. 389). Cumbur'un (1983) vurguladığı gibi, Kurtuluş Savaşı yıllarında kadınlar, İstanbul ve taşra şehirlerinde çeşitli mitingler düzenlemiş, bu mitinglere katılarak vatanın kurtuluşu için seslerini yükseltmişlerdir. 19 Mart 1919'da İstanbul'da, İnas Darülfünunu öğrencileri ve Asri Kadın Cemiyeti üyeleri, işgalci kuvvetleri protesto etmek amacıyla Fatih Türbesi önünde toplanmışlardır. Bu mitinglerde kadınlar yalnızca izleyici olarak yer almakla kalmamış, konuşmalar yapmış ve toplumsal mücadelenin içinde aktif bir rol üstlenmişlerdir. Bu kadınlardan bazıları, Anadolu'ya geçerek Kurtuluş Savaşı'na katılmışlardır (s. 14-31).

Kadınların toplumsal hayatta yer edinmelerinin en önemli dönüm noktalarından biri, şüphesiz Kurtuluş Savaşı'dır. Kadınlar, savaş boyunca sadece erkeklerin gerisinde kalmamış, mitinglere katılmakla kalmayıp, cepheye malzeme ve erzak taşımak, yaralı askerlere bakmak ve hatta düşmanla fiilen savaşmak gibi çeşitli görevlerde de yer almışlardır. Erendil (1981) bu süreci Atatürk'ün yenilikçi hareketlerine dair değerlendirmelerde bulunarak, o dönemde Türk toplumunda kadınların ikinci sınıf insan olarak görülmesine rağmen, Kurtuluş Savaşı sırasında kadınların bu kalıpları kırarak önemli bir yer edindiğini belirtmiştir. Atatürk, savaşın her aşamasında kadınların aktif bir biçimde yer aldığını ve bu katkının Türk bağımsızlık mücadelesi için kritik olduğunu fark etmiştir. Özellikle Halide Edib (Adıvar) gibi isimlerin ve Anadolu kadınlarının cepheye cephe taşıma gibi görevleri yerine getirmesi, Atatürk'ün kadınların toplumdaki rolünü daha fazla takdir etmesine yol açmıştır. Atatürk, kadınların sadece düşünce hayatında değil, sanat ve yurt savunmasında da önemli bir rol üstlendiklerini görerek, kadınlara toplumsal eşitlik sağlanmasının gerekliliğine inanmaya başlamıştır (s. 60).

Bu dönemde kadınların toplumsal alanda üstlendikleri roller, onların sadece savaşın fiziksel alanlarında değil, aynı zamanda toplumsal yapıyı yeniden şekillendiren önemli bir aktör olarak kabul edilmesine yol açmıştır. Bu süreç, kadınların sadece annelik gibi geleneksel rollerle sınırlanmadığı, aynı zamanda toplumun gelişiminde aktif bir birey olarak yer aldıkları bir dönüm noktası olmuştur.

Cumhuriyet dönemi, Türk kadınının toplumsal yaşamda daha fazla yer almasını sağlayan önemli reformlarla şekillenmiştir. Göksel (1984) kadınların eğitime yönelik önemli adımlar atıldığını ve bu çerçevede kadınlara yönelik yeni okulların açıldığını belirtmektedir. Özellikle 1922'de Ankara'da ilk kız lisesinin açılması, eğitimde kadınların erişimini artırmış ve bu kurumlarda eğitim gören kadınlar toplumsal hayata ve çalışma hayatına adım atabilmişlerdir. Harf İnkılabının ardından açılan millet mektepleri de okuma yazma bilmeyen bireylerin eğitim almasını sağlamış ve kadınların eğitim seviyesini yükseltmiştir. 1930'da kadın hekimler Sağlık Bakanlığında görev alırken, 1928'de avukat kadınlar baroya kabul edilmiştir (s. 227-228).

Tuncer (1989), kadınların yasal, ekonomik ve sosyal haklar elde etmeye başladığı bu dönemde, kadınlara yönelik birçok önemli düzenleme yapıldığını ifade etmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında kabul edilen Eğitim Yasası ile her iki cinsin eğitim olanaklarından eşit şekilde yararlanması sağlanmış ve kadınların toplumsal yaşamda daha görünür olmalarının önünü açan yasalar yürürlüğe girmiştir. 1926'da kabul edilen yeni Medeni Kanun ise, kadınların statüsünü yeniden düzenleyerek evlilik, boşanma ve miras yasalarını değiştirmiştir. Bu kanunla, kadınlar erkeklerle eşit miras hakkına sahip olmuş, boşanma ve mal mülkiyetinde daha bağımsız hale gelmişlerdir (s. 168-169). Ancak, Kırkpınar (2010) bu dönemdeki yasal düzenlemelerin aile içindeki geleneksel rolleri tam olarak değiştirmedigine dikkat çekmektedir (s. 165). Evlilik kurumundaki patriyarkal yapılar, erkeklerin aile reisliği gibi geleneksel anlayışlarla devam etmiştir.

Afetinan (1982) da bu dönemde kadının ticaret yapabilmesi için kocasının onayına ihtiyaç duyduğunu ve bu durumun kadının ekonomik alandaki bağımsızlığını sınırladığını vurgulamaktadır. Ayrıca, Türk Ticaret Kanunu çerçevesinde kadının ticari işlerde yer alabilmesi, erkeklerin aile ekonomisini yönetme sorumluluğuyla ilişkilendirilmiştir (s. 166-167).

Doğramacı (1993), kadınların siyasal hakları konusunda da önemli adımlar atıldığını belirtmektedir. 1930'da kadınlara belediye seçimlerinde seçme ve seçilme hakkı tanınmış, 1933'te köy ihtiyar heyetlerine ve muhtarlığa seçme seçilme hakları verilmiştir. Nihayetinde, 1934'te kabul edilen Teşkilat-ı Esasiye Kanunu ile kadınlar milletvekili seçme ve seçilme hakkı kazanmışlardır (s. 19-20). Bu yasalarla kadınların siyasal alandaki varlığı önemli ölçüde artmış, 1935 seçimlerinde kadınlar ilk kez oy kullanmış ve Meclis'te 18 kadın milletvekili yer almıştır (Gökçimen, 2008, s. 22). Bu gelişmeler,

kadınların kamusal alandaki varlıklarını güçlendirmiş ve Türkiye’de toplumsal cinsiyet eşitliği mücadelesinde önemli bir temel oluşturmuştur. Ancak uygulamada hâlâ erkek egemenliğinin sürdüğü alanların varlığı, Cumhuriyet devrimlerinin hedeflediği eşitliğin tam anlamıyla hayata geçmesi konusunda daha kat edilmesi gereken yollar olduğunu da göstermektedir.

Cumhuriyet dönemi, kadın hakları açısından yalnızca Türkiye özelinde değil, küresel bağlamda da erken bir dönemde önemli adımların atıldığı bir süreç olmuştur. Tuncer’in (1989) karşılaştırmalı olarak sunduğu bilgiler, Türkiye’nin 1930’lu yıllarda kadınlara siyasal haklar tanırken, birçok Avrupa ülkesinde bu sürecin çok daha geç gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Almanya, Fransa, İtalya ve Japonya gibi ülkeler, Türkiye’den yıllar sonra kadınlara siyasal temsil hakkı tanımış, İsviçre ise bu hakkı ancak 1971 yılında vermiştir. Bu karşılaştırma, Cumhuriyet’in kadın hakları konusundaki reformlarının ne denli öncü olduğunu göstermektedir (s. 169).

Ancak bu reformların uygulanış biçimi, yalnızca eşitlik temelinde değil, aynı zamanda kadının toplumsal rolünü yeniden tanımlama çabasıyla da iç içe geçmiştir. Göle’nin (1998, s. 109) ve Arat’ın (1998, s. 82-91) değerlendirmeleri, bu noktada özellikle dikkat çekicidir. Kadınlar bir yandan ulusun inşasında görev üstlenen anneler, eğitimciler ve işçiler olarak konumlandırılırken, diğer yandan kamusal alanda "cinsiyetsizleştirilmiş", iffetli ve kontrollü bir kimlik içinde varlık göstermeleri beklenmiştir. Bu durum, kadının özgürleşmesinin bedelinin, cinselliğinin bastırılması olarak belirdiği bir ikilem yaratmıştır.

Kırkpınar’ın Bakacak’ın çalışmaları ise bu yeni kadının temsilde rol model olarak sunulan figürleri, örneğin Latife Hanım ve Afet İnan üzerinden tartışmaktadır. Bu kadınlar, modernleşen Türkiye’nin sembol kadınları olarak kamuoyunda sunulmuş ve Cumhuriyet ideolojisinin "yeni kadın" anlayışını temsil etmişlerdir. Bu kadın figürleri hem toplumsallaşmış hem de “vatan için çalışan”, milliyetçi misyon yüklenmiş bireyler olarak şekillendirilmiştir (Kırkpınar, 1998, s. 19; Bakacak, 2009, s. 636).

Ancak tüm bu dönüşümlere rağmen, Taşkıran’ın (1973) sunduğu sağlık alanındaki örnek gibi uygulamalar, dönemin cinsiyetçi pratiklerinin sürdüğünü ortaya koymaktadır. Evlenmeden önce erkeklerin frengi muayenesine tabi tutulması, kadınların ise bu süreçten muaf tutulması hem kadının sağlık hakkının hem de birey olarak muhatap alınmasının ne kadar sınırlı olduğunu göstermektedir (s. 93).

Atatürk'ün kadın kıyafetleri üzerine söyledikleri de bu dönüşümün kültürel ve görsel boyutuna ışık tutar. Kadının yüzünü açması, şapka takması ve Batılı görünüme sahip olması sadece bireysel bir tercih değil, modernleşme projesinin parçası olarak görülmüştür (Tuncer, 1989, s. 170). Bu da kadının hem görsel hem de davranışsal düzeyde dönüştürülmesini ifade eder. Bu bütünlük içinde bakıldığında, Cumhuriyet reformlarının kadınlara birçok yeni hak ve olanak tanıdığı, ancak bu hakların verilme biçiminin kadını toplumsal bir aktör olarak yeniden inşa etmeye yönelik kültürel, ideolojik ve politik bir proje içerdiği söylenebilir.

1.5. Modernleşmenin Gölgesinde: Kadın Kimliğinin Bugünkü Görünümü

Cumhuriyet'in ilk yıllarında kadına tanınan haklar, onun kamusal hayatta daha görünür olmasını sağlarken; aynı zamanda modernleşme sürecinin idealize ettiği “örnek kadın” figürüyle sınırlı bir çerçeve çizilmiştir. Eğitim, siyaset ve meslek yaşamı gibi alanlarda ilerleme kaydeden kadın, bununla birlikte ataerkil yapının şekillendirdiği normlardan tam anlamıyla bağımsızlaşamamıştır. Günümüzde ise kadın kimliği; aile içindeki rollerden toplumsal üretim süreçlerine, eğitim fırsatlarından siyasal katılıma dek pek çok farklı düzlemde yeniden tanımlanmaya çalışılmaktadır. Ancak kadın hâlâ yalnızca birey olarak değil, “iyi eş”, “iyi anne” gibi kalıplaşmış toplumsal rollerin taşıyıcısı olarak da değerlendirilmeye devam etmektedir. Bu durum hem geleneksel hem de modern yapılar içinde kadının çifte baskıya maruz kalmasına neden olmakta, kadın kimliğinin inşasında süreklilik arz eden bir gerilim hattı oluşturmaktadır. Bugün kadına dair yürütülen tartışmalar, bu gerilimin farkındalığıyla gelişmekte ve toplumsal cinsiyet eşitliği temelinde yeni söylemlerin ve pratiklerin oluşmasına zemin hazırlamaktadır.

Kadın kimliğine dair tarihsel ve kültürel tartışmalar, yalnızca geçmişin değil, bugünün de en çetrefilli meselelerinden biri olmayı sürdürmektedir. Ataerkil toplumsal yapı, kadınları hâlâ "iyi bir eş", "şefkatli bir anne" ve "makbul bir vatandaş" kalıplarına sığdırarak hem özel hem kamusal alandaki varlıklarını sınırlamaktadır. Kadına biçilen bu rollerin günümüzdeki dönüşümüne rağmen, bu rollerin özünde taşıdığı anlam büyük oranda değişmeden kalmıştır. Kadının hem üretici hem de dönüştürücü bir özne olarak konumlandırıldığı aile yapısı içinde görünür, ancak toplumsal yaşamda ikincil ve edilgen hale getirildiği kısır döngü hâlâ aşılabilmiş değildir. Bu çelişkili durumun, kültürel temsillerle yeniden üretildiği görülmektedir. Kadın bedeni, emeği, kimliği ve yaşam

hakkı bugün bile hâlâ çok katmanlı bir denetime tabi tutulmaktadır. Bu bağlamda bazı araştırmacılar, kadının tarihsel olarak kutsal ya da güçlü bir figürden, modern toplumlarda sürekli olarak tartışılan, sınırları çizilen ve denetlenen bir cinsiyete indirgenmiş olduğunu ifade eder. Kadına ilişkin tüm bu tartışmalar, yalnızca normatif değil aynı zamanda ideolojik bir düzlemde sürdürülmektedir. Kadının kamusal varlığı; örtüsüyle, kilosuyla, anneliğiyle, emeğiyle ve "namusuyla" meşrulaştırılmakta; bu durum, onu hem görünür hem de kontrol altında tutulan bir kimliğe dönüştürmektedir (Ağatekin, 2015, s. 78). Öte yandan toplumsal cinsiyetin ailede kurulan roller yoluyla yeniden üretildiğini vurgulayan kuramsal yaklaşımlar da ataerkil düzenin yeniden inşasında ebeveynliğin merkezi rolüne dikkat çeker.

Aile içindeki cinsiyet rolü eğitimleri, kadınların toplumsal hayatta hangi rollerle özdeşleşeceğini belirleyen önemli bir aşamadır. İlbars (1988), aile içindeki kültürel tanımlamaların, kadın ve erkeklerin sosyal kimliklerini inşa ederken, aynı zamanda toplumsal sınıf ve eğitim düzeyinin de bu kimlikleri biçimlendirdiğini ifade etmektedir. Kırsal alanlarda, kadınların cinsiyetlerine dair sosyalleşme süreçlerinde erkeğe olan bağımlılıkları pekiştirilmekte ve bu, kadının hayatı boyunca kabul ettiği bir rol haline gelmektedir. Kırsal yapıda kadınların yaşamlarının her aşamasında, özellikle gençlik ve annelik dönemlerinde erkeklerin desteğine duydukları gereksinim, toplumsal yapının kadınlar üzerindeki baskısını pekiştiren bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır (s. 27-28). Berkem (1995), modernleşen toplumlarda bile kadınların, ataerkil değerleri içselleştirerek, kimliklerini bu değerler üzerinden şekillendirdiklerini vurgulamaktadır. Kadınların sosyal kimliklerini biçimlendirirken, toplumsal kurumlar tarafından beslenen ataerkil ideolojilerin bu kimliklerin oluşumunda belirleyici bir rol oynadığı açıktır. Bu durum, kadınların özerk bir kimlik geliştirmelerinin önündeki en büyük engel olmaya devam etmektedir. Kadınlar, ailede ve toplumda kendilerine dayatılan geleneksel rollerle şekillenirken, bireysel kimliklerini bu toplumsal normlara göre inşa etmeye devam etmektedirler. Berkem, demokratik ilişkilerin oluşabilmesi ve kadınların özgür bir kimlik geliştirebilmeleri için, önce aile yapılarındaki dönüşümün ardından diğer toplumsal kurumlarda da köklü değişiklikler yapılması gerektiğini savunmaktadır (s. 164).

Bu bağlamda, cinsiyet kimliklerinin ve toplumsal rollerin gelişimi üzerine yapılan çalışmalar, kadınların toplumsal hayatta sadece birey olarak değil, aynı zamanda toplumsal yapının bir parçası olarak nasıl şekillendirildiğini anlamak açısından kritik bir

öneme sahiptir. Chodorow (1974) ise ebeveynlik organizasyonunun toplumsal ve kültürel yapıların bir ürünü olduğunu ve cinsiyet kimliklerinin gelişiminde geleneksel değerlerin büyük bir etkisi olduğunu belirtmektedir. Chodorow, toplumsal cinsiyet hiyerarşisinin ancak kültürel değerlerin dönüşümü ile aşılabileceğini, kadınların toplumsal hayatta eşit bir yer edinmelerinin yalnızca simetrik bir ebeveynlik organizasyonu ile mümkün olacağını savunmaktadır. Bu bağlamda, cinsiyetçi toplumsal yapılar ancak kültürel değerlerin dönüşümüyle kırılabilir ve kadınlar ancak bu dönüşüm sayesinde toplumsal hayatta eşit bir konumda yer alabilirler (s. 66).

Timur (1972), kırsal yaşamda önemli toplumsal değişimlerin gözlemlenebileceğini belirtmektedir. Özellikle, geçimlerini sağlamak amacıyla tarım ürünleri ile geçinen köylerde, köylü kültürünün geleneksel öğelerinin büyük ölçüde devam ettiğini ifade etmektedir. Ancak, kadınların toplumsal yaşantıdaki yerinin sınırlı olduğu bir gerçek olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin, köy odası gibi erkeklerin günlük yaşamına katılmadıkları alanlarda kadınların varlığı yoktur. Buna rağmen, köylü kadınları, ailenin üretim sürecine katılarak, halı dokuma gibi ek faaliyetler yürütmekte ve zamanla tarlada da çalışmaktadırlar. Özellikle dış göçün yoğun olduğu yörelerde, kadınlar tarımsal üretimi tek başlarına sürdürebilmektedirler (Timur, 1972, s. 23).

Kadınların toplumsal yaşamda karşı karşıya kaldığı eşitsizlikler, yalnızca geleneksel normlarla değil, aynı zamanda modern kapitalist sistemin işleyiş biçimiyle de derinleşmektedir. Yasalarla güvence altına alınan hakların varlığına rağmen, kadınlar çalışma yaşamında toplumsal cinsiyet rollerinin yarattığı görünmez bariyerlerle mücadele etmeye devam etmektedir. Bora'ya (2010) göre, kadın ve erkek arasında süregelen farklı bakış açılarının, yalnızca bireysel değil, sistemsel düzeyde de varlığını koruması bu durumu pekiştirmektedir (s. 118). Kadının emek gücü, modern ekonomik yapının temel taşı olarak görünse de Pelizzon'un (2009) işaret ettiği gibi, kadınlar uzun süre boyunca görünmeyen emek kategorisinde değerlendirilmiş, düşük ücretli işgücü olarak konumlandırılmış ve ekonomik tahakküm altına alınmıştır (s. 31-32).

Bu durum yalnızca iktisadi değil, aynı zamanda ideolojik bir sorun olarak da değerlendirilmelidir. Türkiye özelinde feminist hareketin gelişimi bu sorunsalla doğrudan ilişkilidir. 1980'li yıllarda dünyada yükselen kadın hareketleriyle eş zamanlı olarak Türkiye'de de kadınlar kendi kimlik arayışlarını bağımsız bir zemine taşımaya başlamışlardır. Kırkpınar'ın (1998) belirttiği üzere, feminist hareket yalnızca kadının hak

mücadelesi değil; aynı zamanda hukuk, siyaset ve kültür alanlarında egemen anlayışlara karşı bir eleştiri biçimi olarak da şekillenmiştir (s. 257). Bu süreçte kadınların özel alanda maruz kaldıkları şiddet, baskı ve tahakküm ilişkileri görünür hale gelmiş; feminist hareketin “özel olan politiktir” şiarıyla kamusal alana taşınması sağlanmıştır. Çakır’a (2006) göre, Türkiye’de feminist hareket, 1980 darbesinin baskıcı ortamına rağmen en erken muhalif söylemlerden biri olarak ortaya çıkmış, kadınlar işçi sınıfı ideolojisinin kadın deneyimini görmezden gelen dili karşısında kendi bağımsız mücadelesini örmeye başlamıştır (s. 3).

Bu dönemde oluşan bilinç yükseltme grupları, kadınlar arası deneyim aktarımını ve kolektif farkındalığı besleyerek yalnızca bir direniş hattı değil, aynı zamanda yeni bir bilgi üretim alanı da oluşturmuştur. Böylece feminist hareket, yalnızca kamusal eşitsizlikleri değil, özel alanın kendisini de politikleştirerek ataeril tahakkümün en derin yapılarını sorgulayan bir mücadele biçimi haline gelmiştir. Kadınların hem ev içi rollerini hem de kamusal rollerini kuşatan bu ikili tahakküm yapısı, feminist düşüncenin en çok üzerinde durduğu mücadele alanlarından biri olmaya devam etmektedir.

1.6. Türkiye’de Feminist Hareketin Gelişimi

Feminizm, yalnızca kadın haklarını savunan bir düşünce biçimi olmanın ötesinde, zaman içinde dönüşen ve eyleme dayalı bir toplumsal mücadele alanı haline gelmiştir. Sosyolog Andrée Michel’e göre (1984), “feminizm” sözcüğü Fransızcaya 1837’den sonra girmiştir ve Robert Sözlüğü’ne dayandırdığı tanıma göre, “kadınların toplum içindeki rolünü ve haklarını genişletmeyi öngören bir doktrin”dir. Ancak 1970’lere gelindiğinde bu tanım yalnızca bir öğreti değil, aynı zamanda eylem biçimini de içerecek şekilde genişlemiştir. Michel, feminizmin kökenlerinin Fransız Devrimi dönemine uzandığını, bu dönemde kadın kulüplerinin yaygınlaştığını ve 1848 seçimlerinde ilk kez bir Fransız kadının adaylığını koyarak kamusal farkındalık yarattığını belirtmektedir (s. 17).

Türkiye özelinde feminist hareketin gelişimi, 1980’li yıllarla birlikte belirgin bir ivme kazanmıştır. Tekeli’nin (1995) ifadelerinde ise Türkiye özelinde, feminizm 1980’lerde aniden beliren bir hareket değil; kökleri 19. yüzyılın sonlarına kadar uzanan, tarihsel bir geçmişe sahip bir toplumsal eleştiridir. Yine Tekeli’ye (1983) göre, feminizm yalnızca kadınların yasal hak eşitsizliklerine değil, bu eşitsizliği besleyen ekonomik, kültürel, psikolojik ve sosyal mekanizmaların tümüne karşı eleştirel bir tutum geliştirmiştir. Ancak

20. yüzyılın başlarında oy hakkı gibi stratejik hedeflere indirgenmesi, hareketin ivme kaybetmesine neden olmuş; buna rağmen kadınların özgürlük arayışının tarihsel sürekliliği kesintiye uğramamıştır.

Feminizmin doğuşu aynı zamanda modernleşme süreciyle de doğrudan ilişkilidir. Berktaş'a (2003) göre, 17. yüzyıl İngiltere'sinde feodalizmin çözülmesi ve kapitalizmin gelişmesiyle birlikte, yeni toplumsal yapının dışında kalan orta sınıf kadınlar hak talep etmeye başlamıştır. Fransız Devrimi'nin formülasyonları kadınlara siyasal ya da sivil alanda yer vermemiş, kadının asli yeri olarak kabul edilen aile, yükselen sanayi toplumuna entegre edilmiştir. Kadınların eğitim hakkı talepleri dahi "ulusun annesi" sıfatıyla oğullarını yetiştirmeye dayandırılmıştır. Böylece burjuva devriminin "özgürlük" ve "eşitlik" söylemleri bile kadınları dışlayan bir ideolojik yapı üretmiştir (s. 90-91). Bunun yanı sıra feminizmin Marksizm gibi kurucu bir metne dayanmadığını ifade eden Collin'e (2015) göre, Simone de Beauvoir'ın İkinci Cinsiyet adlı eseri ilham verici ve tekrar tekrar başvurulmuş bir kaynak olsa da feminizm için bir "dogma" işlevi görmez. Feminist hareketin doğası gereği çoğulcu ve değişken olduğu, kurucu bir kitaptan ziyade birçok tarihsel metne dayanarak geliştiği ifade edilmektedir (s. 33). Tüm bu tartışmalara göre feminizm yalnızca bireysel özgürlük mücadelesi değil; tarihsel, sosyoekonomik ve kültürel kodlarla örülü, çok katmanlı bir direniş alanıdır. Kadının toplumdaki görünürlüğünü sağlamanın ötesinde, ataerkil sistemin ideolojik temellerini sorgulayan ve dönüştürmeyi amaçlayan bir bilgi üretim sürecidir.

T.C. İçişleri Bakanlığı Araştırma ve Etütler Merkezi (AREM, 2008), 1980'li yıllarda yalnızca Türkiye'de değil, dünyada da kadın hareketlerinin ivme kazandığını ve bu sürecin sonunda Birleşmiş Milletler tarafından 1979 yılında kabul edilen, kadınlar için ilk anayasa olarak görülen "Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi"nin (CEDAW), Türkiye tarafından 1986 yılında yürürlüğe konduğu ifade edilmektedir (s. 18). 1980'li yıllar, Türkiye'de feminizmin siyasal bir ideoloji ve örgütlü bir hareket olarak görünürlük kazandığı dönemi temsil eder. Bu süreçte kadınlar, evlerde ve dergi çevrelerinde toplanarak bilinç yükseltme grupları oluşturmuş, çeviri faaliyetlerinde bulunmuş ve Kadın Çevresi adıyla Türkiye'nin ilk feminist yayınevini kurmuşlardır (Zihnioğlu, 1997, s. 20–21). Bu yıllarda feminist örgütlenmenin temel ilkeleri belirlenmiş; sokak eylemleri, kampanyalar ve kamusal alanda görünürlük sağlayan etkinlikler düzenlenmiştir.

Aytekin'e (2021) göre, Türkiye'deki feminizmin eyleme dönüştüğü ilk tarih 8 Mart 1985'tir. Bu tarihte feminist kadınlar, ilk defa sokaklara çıkarak 8 Mart Dünya Kadınlar Günü'nü kutlamış ve böylece hareket kamusal alanda görünürlük kazanmıştır. Bu dönemin ardından Feminist (1987) ve Kaktüs (1988) dergileri yayın hayatına başlamış, feminist kadınlar arasında düşünsel çoğullaşmanın ilk örnekleri görülmüştür (s. 27).

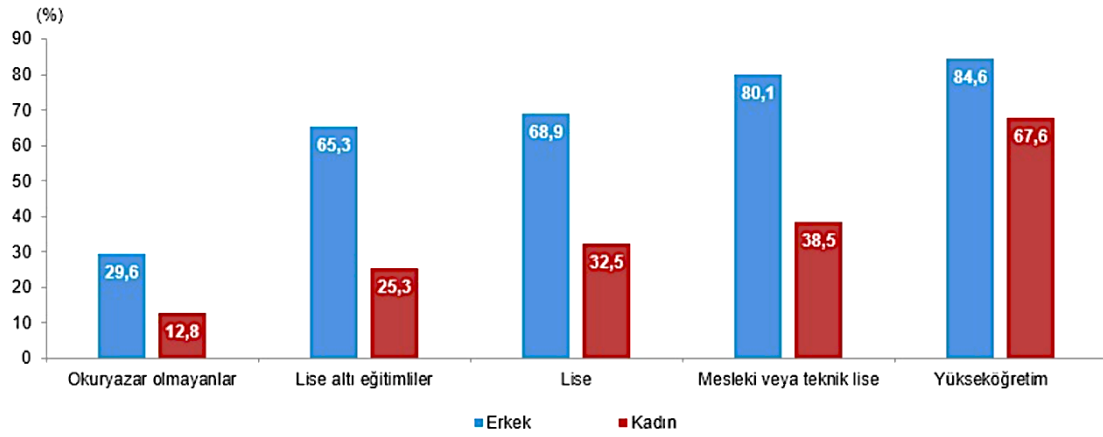
Tekeli (1995), 1982–1990 yılları arasında özellikle İstanbul ve Ankara gibi büyük şehirlerde, sayıca az fakat etkili küçük grupların katıldığı çeşitli eylemlerin gerçekleştirildiğini ifade eder. Bu süreçte; 1982'de YAZKO'nun düzenlediği sempozyumda feminizm kamuoyuna açıkça savunulmuş, 1983'te Somut dergisinde feminist kadın sayfası yayınlanmış, 1984'te Kadın Çevresi Kitap Kulübü kurulmuş ve 1986'da CEDAW'ın Türkiye tarafından onaylanması sonrası sözleşmenin uygulanması için dilekçe kampanyaları düzenlenmiştir. Ayrıca, 1987 yılında aile içi şiddeti protesto eden yürüyüş, 8 Mart kutlamaları, tartışma toplantıları, paneller ve 1989'da düzenlenen I. Feminist Hafta Sonu ve I. Kadın Kurultayı gibi etkinliklerle hareket giderek güçlenmiştir (s. 22–24).

Aytekin (2021) de bu süreçte 1986 yılında Ayrımcılığa Karşı Kadın Derneği'nin kurulduğunu, 1987'de Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası'nın başlatıldığını ve İstanbul'da "8 Mart Şenliği" düzenlendiğini belirtir. 1988'de Türkiye'nin ilk kadın sığınma evi İzmir'de açılmış, 1989'da Feminist Haftasonu ve Kadın Kurultayı düzenlenmiş, cinsel tacize ve Ceza Yasası'nın 438. maddesine karşı kampanyalar yürütülmüştür. Bu döneme dair kampanyalar, 1987–1990 arası yılları feminist hareketin yoğun mücadele dönemi haline getirmiştir (s. 27).

Çakır (2006), 1990'ların başında yürütülen en etkili kampanyalardan biri olarak "Bekâret Kontrolüne Hayır, Bedenimiz Bizimdir" kampanyasını örnek verir. Tecavüze uğramış bir kadının "iffetsiz" olduğu gerekçesiyle faile indirim uygulanması üzerine feministler "Haklı Tecavüz Yoktur" sloganıyla sokaklara çıkmış, bu mücadele sonucu Ceza Yasası'nın 438. maddesi yürürlükten kaldırılmıştır. Aynı dönemde kadınların siyasal alana katılımını desteklemek amacıyla KA-DER (Kadın Adayları Destekleme ve Eğitim Derneği) kurulmuş, kadın çalışmaları kapsamında üniversitelerde Kadın Araştırmaları Merkezleri ve Kadın Eserleri Kütüphanesi açılmıştır. Ayrıca, Feminist, Kaktüs, Pazartesi, Roza, Jiyan ve Kaos GL gibi dergiler yayınlanarak farklı feminist yaklaşımlar kamusal alanda tartışmaya açılmıştır (s. 4).

Van Os (2001), Osmanlı’da feminizmin izlerinin çok daha önceye dayandığını, ancak bu birikimin 1990’lı yıllarda kadın tarihçileri tarafından görünür hale getirildiğini belirtir. 1899 yılında Ebüzziya Tevfik, “feminizm” kelimesini kullanarak Fransızcadan yapılan çevirilerdeki sorunları tartışmış ve bu da dönemin entelektüel çevrelerinde kadın haklarına dair farkındalık oluştuğunu göstermiştir (s. 338). 1990’lı yıllar ise kadın hareketinin kurumsallaşmaya başladığı yıllar olmuştur. Kolay’a (2015) göre, bu dönemde pek çok dernek ve vakıf kurulmuş, özellikle Mor Çatı Kadın Sığınağı Vakfı gibi yapılar, aile içi şiddeti görünür kılma, kadınlara barınma ve destek sağlama gibi alanlarda etkin faaliyetlerde bulunmuştur. 2006 yılında kadınların medyada temsiline yönelik cinsiyetçi dili izlemek ve müdahale etmek amacıyla Kadınların Medya İzleme Grubu (MEDİZ) kurulmuş, 2008’de “Medyada Cinsiyetçiliğe Son” kampanyası yürütülmüştür (s. 10–11). Bu gelişmeler, feminist hareketin sadece politik değil, aynı zamanda kültürel bir dönüşüm yaratma çabası içerisinde olduğunu göstermektedir. Kadınların kendi tarihlerini yazmaları, feminist yayıncılığın gelişmesi ve üniversitelerde kadın araştırmalarının akademik bir alan olarak kurumsallaşması, bilgi üretiminin erkek egemen epistemolojilere karşı yeniden inşa edilmesine yönelik önemli adımlardır.

Bu bağlamda, Türkiye İstatistik Kurumu’nun (TÜİK) 2022 yılı “İstatistiklerle Kadın” araştırmasına göre, 15 ve daha yukarı yaştaki kadınların işgücüne katılma oranı %32,8 olarak gerçekleşmiştir. Yükseköğretim mezunu kadınlarda ise bu oran %67,6’dır. Bu veriler, kadın hareketinin eğitim ve istihdam alanlarındaki etkisini nicel olarak ortaya koymaktadır. Ancak feminist bir perspektiften bakıldığında, bu oranların mutlak bir başarı olarak değerlendirilmesi yanıltıcı olabilir; zira kadınların işgücüne katılımı yalnızca nicelikle değil, çalışma koşulları, iş güvencesi, bakım emeği yükü ve cam tavan engelleri gibi yapısal eşitsizliklerle birlikte düşünülmelidir. Kadınlar hâlen güvencesiz, düşük ücretli ya da kayıt dışı işlerde yoğunlaşmakta, emek piyasasındaki varlıkları 'eşit erişim' değil, 'eşitsiz katılım' üzerinden şekillenmektedir.



Grafik 1: Cinsiyet ve Eğitim Durumuna Göre İşgücüne Katılma Oranı, 2021

Kaynak: TÜİK, Hanehalkı İşgücü Araştırması, 2021

Nancy Fraser’ın ifadesiyle, “neoliberal kapitalizm, kadınların eşitlik talebini, ücretli emek piyasasının esnek ve güvencesiz doğasına entegre ederek bir tür eşitsizlikle uyumlu eşitlik formu yaratmıştır” (Fraser, 2013, s. 220). Bu da gösteriyor ki, görünürdeki istatistiksel artış, kadınların toplumsal cinsiyet temelli dezavantajlarını ortadan kaldırmaktan ziyade, bu eşitsizlikleri daha inceltmiş biçimlerde yeniden üretebilmektedir. Sonuç olarak, Türkiye’de feminist hareket hem tarihsel olarak hem de kuramsal düzeyde toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin farklı boyutlarını açığa çıkarmış ve bu eşitsizliklere karşı çok katmanlı bir mücadele hattı geliştirmiştir.

1.7. Kültürün Gölgesinde Kadın Kimliği: Toplumsal Cinsiyetin Coğrafi İnşası

Kadınların toplumsal konumlanış biçimi, yalnızca cinsiyet temelli eşitsizliklerin değil; aynı zamanda yerel kültürlerin, ekonomik yapının ve tarihsel ilişkiler ağının oluşturduğu bölgesel dinamiklerin bir sonucudur. Türkiye’nin farklı coğrafi bölgelerinde kadınların kamusal yaşama katılımı, emek süreçlerindeki görünürlüğü ve kültürel ifadenin bir öznesi olarak konumlanmaları, feminist kuram açısından tekil bir kadınlık deneyiminden ziyade, çoklu ve kesişimsel kimlik biçimlerini görünür kılmaktadır (Crenshaw, 1991, s. 1242). Bu bağlamda kesişimsellik (intersectionality) yaklaşımı, kadınların yaşadıkları eşitsizliklerin yalnızca cinsiyete indirgenemeyeceğini, bunun yerine etnisite, sınıf, coğrafya ve kültürel aidiyet gibi eksenlerin birlikte değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.

Toplumsal cinsiyet rolleri, yalnızca biyolojik farklılıklara değil; kültürel normlar, mekânsal örgütlenmeler ve tarihsel süreçler aracılığıyla inşa edilen dinamik yapılarıdır.

Feminist kuram, bu rollerin doğallaştırılmasına karşı çıkarak, toplumsal cinsiyetin tarihsel, kültürel ve coğrafi koşullara bağlı olarak biçimlendiğini ileri sürmektedir. Özellikle Türkiye özelinde feminist düşünce, 1980 sonrası dönemde ataerkil yapının farklı ölçeklerdeki tezahürlerini sorgulamaya başlamış; kadın emeği, özel alanın politikliği, temsiliyet sorunu ve cinsiyetlendirilmiş toplumsal roller gibi kavramlar etrafında alternatif bir bilgi üretimi geliştirmiştir (Çakır, 2006, s. 34). Bu üretim yalnızca kentli, eğitilmiş ve seküler kadınların deneyimleriyle sınırlı kalmamış; kırsal bölgelerde yaşayan kadınların görünmeyen emek süreçlerine, ifade biçimlerine ve kültürel üretim pratiklerine de odaklanmayı gerekli kılmıştır.

Bu çerçevede, coğrafi bağlamın toplumsal cinsiyet ilişkilerini nasıl şekillendirdiği sorusu önemli hale gelmektedir. Yerelin kültürel dokusu, kadınların gündelik yaşamdaki konumunu, toplumsal rolleriyle olan ilişkisini ve sanatsal ifade alanlarını doğrudan etkilemektedir. Nitekim Kandiyoti'nin (1988) "ataerkiyle pazarlık" kavramsallaştırması, kadınların eril tahakküm yapılarıyla kurdukları ilişkilerin sabit değil, bağlama göre değişken olduğunu ortaya koyar (s. 280). Bu durum, kültürel kodların ve yerel pratiklerin kadın öznelliği üzerindeki belirleyiciliğine işaret eder.

Bu durumda, toplumsal cinsiyetin yalnızca bireysel deneyimler üzerinden değil, kültürel ve coğrafi bağlamların da dikkate alınarak analiz edilmesi gerekmektedir. Feminist yaklaşım, kadınların yalnızca mağduriyetleri üzerinden değil, özneleşme pratikleri ve kültürel üretim kapasiteleri üzerinden de değerlendirilmesini önerir. Bu gibi örnekler, kırsal kadının sanatsal ifadesini, toplumsal cinsiyet rollerini dönüştürme potansiyeli taşıyan bir alan olarak görmeyi mümkün kılar. Böylece toplumsal cinsiyetin kültürel coğrafyasına dair daha derinlikli ve kapsayıcı bir anlayış geliştirmek mümkün hâle gelir.

1.8. Feminist Teori, Mekân ve Kadın Deneyimi

Toplumsal cinsiyet çalışmaları kapsamında feminist teori, yalnızca kadınların maruz kaldığı eşitsizlikleri tanımlamakla kalmaz; aynı zamanda bu eşitsizliklerin coğrafi, sınıfsal, kültürel ve tarihsel bağlamlarda nasıl çeşitlendiğini de anlamaya çalışır. Feminist kuram, kadınların kamusal alandaki görünürlüğünü, özel alanla kurdukları ilişkileri ve ataerkil yapının üretim biçimlerini eleştirel bir gözle ele alır. Bu yaklaşım, özellikle mekânın kadın kimliği üzerindeki belirleyici etkisini ortaya koymak açısından önemlidir.

Doreen Massey'nin (1994) çalışmalarında vurguladığı gibi, mekân yalnızca fiziksel bir yer değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin yeniden üretildiği bir zemin olarak görülmelidir (s. 2-4). Kadınların bir mekânda nasıl var oldukları, o mekânda hangi rollere büründükleri, toplumsal cinsiyetin mekânsal düzenlenişine işaret eder. Dolayısıyla, örneğin bir köyde kadının sokağa çıkma, üretime katılma ya da sanatsal faaliyetlerde yer alma biçimi, yalnızca bireysel tercihlere değil, aynı zamanda kültürel ve bölgesel normlara da bağlıdır.

Benzer şekilde, Joan W. Scott (1986) “toplumsal cinsiyet”i tarihsel süreçte anlam üretme biçimlerinin bir aracı olarak tanımlar. Bu tanım, toplumsal cinsiyetin yalnızca biyolojik bir farklılıktan ibaret olmadığını; aksine iktidar ilişkilerinin bir parçası olarak işlediğini ve her toplumun bu ilişkileri farklı biçimlerde kurguladığını vurgular (s. 1056-1058). Bu çerçeveden bakıldığında, Rize gibi bölgesel olarak güçlü geleneksel örüntülere sahip yerleşimlerde, kadınların sanatsal ya da kamusal ifade biçimleri farklı şekillerde evrilebilir.

Binnaz Toprak (1981), Türkiye bağlamında yaptığı çalışmalarda, modernleşmenin kadına özgürlük vaat etmesinin yanında, bu özgürlüğün her bölgede aynı düzeyde karşılık bulmadığını ortaya koymuştur (s. 97-99). Kentleşme, eğitim olanakları ve medya ile kurulan ilişkiler kadınların toplumsal konumlarını dönüştürebilse de bazı bölgelerde geleneksel normlar hâlâ belirleyici konumdadır. Dolayısıyla, kadınların kendilerini ifade edebilme biçimleri, sadece yasal haklarla değil, yaşadıkları bölgenin sosyokültürel yapısıyla da yakından ilişkilidir.

Feminist kuramın “özel olan politiktir” (personal is political) önermesi, kadınların ev içindeki deneyimlerinin toplumsal düzenin yeniden üretiminde ne kadar belirleyici olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda, Nancy Fraser (1990), kamusal alanın dışında bırakılan kadın emeğinin ve sesinin, iktidar ilişkileri tarafından nasıl sistematik olarak görünmez kılındığını sorgular (s. 58-59). Kadınların kamusal alanda yer alabilmeleri, yalnızca bireysel cesaretleriyle değil, bu alanların onlar için ne kadar erişilebilir olduğuyla da ilgilidir.

Nira Yuval-Davis (1997), kadınların kimliklerinin yalnızca cinsiyet üzerinden değil; etnisite, sınıf, din, milliyet gibi çok katmanlı yapılar üzerinden inşa edildiğini savunur (s. 7-8). Rize bölgesinde gözlemlenen kadınların sanatsal alanda daha rahat ifade bulmaları, bu bağlamda oldukça dikkate değerdir. Kadınların müzik, halk dansları, el sanatları gibi

alanlarda varlık gösterebilmeleri; yerel kültürün kadınlara sunduğu ifade alanlarının daha açık olmasıyla ilişkili olabilir. Bu durum, bölgesel farklılıkların feminist analizlerde ne denli önemli olduğunu gösterir. Rize gibi hem kültürel hem de dini değerlerin güçlü olduğu bir bölgede, kadınların sanatla ilişkisinin biçimlenişi bu çoklu kimlik yapısının içinde değerlendirilebilir.

Rize özelinde yapılan saha gözlemleri, kadınların hem özel hem de kamusal alanda kendilerini ifade etme olanaklarının görece daha esnek olduğunu; yerel kültürün kimi zaman kadınların sanatsal üretimini destekleyici biçimlerde örgütlenebildiğini göstermektedir. Bu durum, feminist kuramın yerel pratiklerle kurduğu ilişkinin yalnızca baskı ve tahakküm biçimleriyle sınırlı olmadığını, aynı zamanda kadının özneleşme süreçlerine dair olanaklılık alanlarını da görünür kıldığını ortaya koymaktadır (Arat, 1994, s. 65).

Dolayısıyla bu tez, kadınların toplumsal cinsiyet rolleriyle kurduğu ilişkiyi bölgesel dinamikler çerçevesinde ele alarak, feminist kuramın merkez-çevre ilişkilerine dair eleştirel yaklaşımını yerel bir zeminde tartışmaya açmayı hedeflemektedir.

2. BÖLÜM YEREL MÜZİKAL BELLEĞİN KADIN SESİNDE İNŞASI

Rize'nin Fındıklı ilçesine bağlı Aslandere köyü, yeşilin her tonunu barındıran vadisi, tulum sesiyle karışan dere gürültüsü ve yamaçlara sıralanmış eski taş evleriyle yalnızca coğrafi değil, kültürel olarak da güçlü bir hafıza taşır. Bu köy, sadece doğasıyla değil, içinden çıkan kadınların hayatlarına kattığı anlamlarla da dikkat çeker. Bu anlatıda yer alan kadınlar ve erkekler, çocukluğundan itibaren bu coğrafyada büyümüş, yaşamın ritmini doğayla ve toplumla birlikte öğrenmişlerdir.

2.1. Nurten Topaloğlu'nun Yaşamı ve Müzikal İfadesi

2.1.1. Kadın Sesiyle Örülen Bir Yaşam

Nurten Topaloğlu'nun hayatı, yalnızca bireysel bir yaşam öyküsü değil; aynı zamanda ataerkil yapılarla, yerel kültürle ve toplumsal normlarla kesişen çok katmanlı bir deneyimdir. Topaloğlu'nun ağzından türkülerin hiç düşmediğini söylemesi, bireysel deneyimin toplumsal belleğe dönüşümünü de açıkça ortaya koyar. Toplumsal Cinsiyet Rollerini bağlamında düşündüğümüzde, müzik onun için sadece bir “hobi” değil, kendi varoluş biçimini ve kadın olarak konumlanışını dışa vurduğu bir ifade aracıdır.

2.1.2. Erken Yaşam ve Aile Dinamikleri

Rize'nin merkezine bağlı Aslandere köyünde doğan Topaloğlu'nun eğitimi ilkökul seviyesinde kalmış, ancak müzikal gelişimi aile içinde ve köy yaşamının gündelik ritminde şekillenmiştir. Annesi Zekiye Topaloğlu da tıpkı kızı gibi güçlü bir türkü söyleyicisidir. Özellikle Deremen’de boğulan bir kızın ardından yakılan ağıt, bu kadınlar arası bilgi aktarımının tipik bir örneğidir. Annesi bu türküyü kızına öğretmiş, Nurten Hanım da bu türküyü çeşitli yerlerde söyleyerek kültürel bellekte yaşatmıştır. Hatta bu türkü çarşı meydanında hoparlörle dinletildiğinde, Nurten Topaloğlu'nun sesi kamusal alana taşınmış ve bunun onun için büyük bir mutluluk kaynağı olduğunu belirtmiştir. Topaloğlu'nun yaşamında annesinin etkisi büyüktür. Bu yönüyle, kadın bilgisinin kuşaktan kuşağa aktarımında epistemolojik bir köprü işlevi gördüğü söylenebilir. Bu örnek, kadınların bireysel acılarını toplumsal hafızaya dönüştürdükleri bir kültürel mekanizma olarak türkü geleneğinin gücünü göstermektedir. Harding’in (1987) feminist epistemoloji kuramında vurguladığı gibi, kadınların gündelik deneyimleri üzerinden

şekillenen bilgi, akademik bilginin dışında ama onun kadar değerli bir bilgi üretim sürecini temsil etmektedir (s. 183).

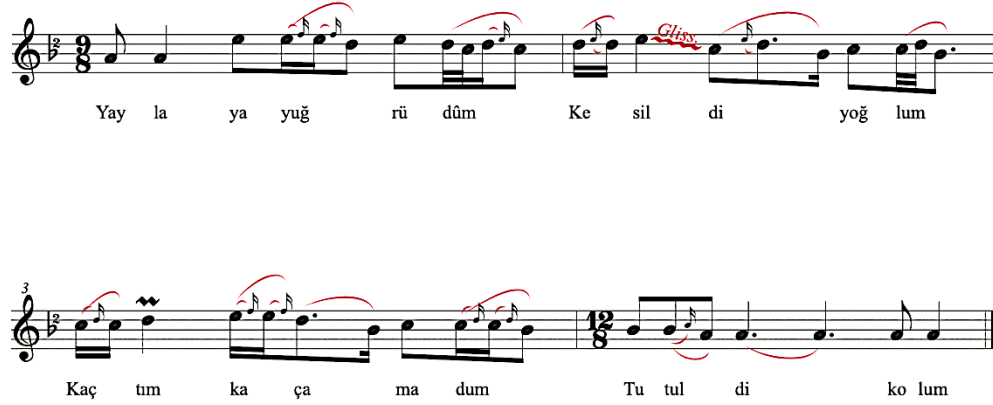
Burada ön plana çıkan meselelerden biri de bölgeye özgü toplumsal yapıların kadınlara tanıdığı alanlardır. Bu kültürel iklim, kadınların müzik aracılığıyla hem bireysel hem de kolektif kimliklerini inşa etmelerine olanak tanımaktadır. Yerel normların kadınlara ifade alanı açması, feminist teori açısından kültürel direnç ve topluluk içi kadın dayanışmasının bir örneği olarak okunabilir.



AĞLA ANNE AĞLA UNUTMA BENİ

Kaynak Kişi: Nurten İlkay Topaloğlu
Notaya Alan: Mehtap Uçar Tören

Yöre: Rize, Fındıklı, Aslandere
Derleme Tarihi: 03.02.2024
Derleyen: Mehtap Uçar Tören



Yaylaya yağrüdüm kesildi yağlum
Kaçtım kaçamadum tutuldi kolum
Kimseye yağlmiş mi boyle bi olüm
Ağla anne ağla unutma beni

Derenin kapısı boyândi kana
Bağlayup zalımlar geçtiler yana
Zore can çıkar mi yazuk bu cana
Ağla anne ağla unutma beni

Gece saat uşte gidiyo dama
Söyledi yûzume haydeyi zama
Kurşun ile buda bôyle bu dama
Ağla anne ağla unutma beni



Şekil 1: Ağla Anne Ağla Unutma Beni (Deremen’de Boğulan Kız İçin Söylenen Türkü)

Kaynak: Yazar tarafından Finale programı kullanılarak oluşturulmuştur.

2.1.3. Müzikal Kimliğin İnşası ve Toplumsal Kabul

25 yaşına geldiğinde, düğünlerde ve imece usulü (mec) yapılan çalışmalarda türkü söylemeye başlaması, müzikal kimliğinin toplumsal tanınırlığının ilk aşamasıdır. Düğünler, meçler ve yayla çıkışları gibi toplumsal birliktelik anları, onun müzikal performansını sergilediği doğal sahneler haline gelmiştir. Bu tür etkinlikler, Butler'ın (1990) “toplumsal cinsiyetin performatifliği” kavramıyla örtüşür; çünkü kadın olmak, sadece bir toplumsal konum değil, müzik aracılığıyla sürekli yeniden kurulan bir kimliktir (s. 25).

Özellikle “of of” diyerek yaylalara çıkarken söylediği türküler, onun coğrafyayla kurduğu ilişkinin bir göstergesidir. Müzik burada yalnızca bir ifade biçimi değil, aynı zamanda doğayla ve toplulukla bağ kurmanın bir aracıdır.

YAYLANUN ÇEMENLERİ OF OF

Kaynak Kişi: Nurten İlkay Topaloğlu
Notaya Alan: Mehtap Uçar Tören

Yöre: Rize, Fındıklı, Aslandere
Derleme Tarihi: 03.02.2024
Derleyen: Mehtap Uçar Tören

$\text{♩} = 80$

Yay la nun çe men le ri yo fo yo yof

Kar den a la yi kar den yof n of çe ker de yağ na rum oğyof of

Yaylanun çemenleri yofo yoyof
Karden ağlayi karden yof nof çeker de yağnarum oğyof of
Ver baba bedelumi yofo yoyof
Beni ayırma yarden yof nof çeker de yağnarum oğyof of

Dumanin dereleri yofo yoyof
Seni vermem ellere yof nof çeker de yağnarum oğyof of
Seni versem ellere yofo yoyof
Dayanamam bedellere yof nof çeker de yağnarum oğyof of

Dağ başına kestane yofo yoyof
Dokûlur dane dane yof nof çeker de yağnarum oğyof of
Na bu köyun içinde yofo yoyof
Valacayım bir tane yof nof çeker de yağnarum oğyof of

Başundaki yazmayı yofo yoyof
Kim yaptı oyasini yof nof çeker de yağnarum oğyof of
Seni eller alacak yofo yoyof
Görmüşim rüyasini yof nof çeker de yağnarum oğyof of



Şekil 2: Yaylanun Çemenleri Of Of (Uzun Hava)

Kaynak: Yazar tarafından Finale programı kullanılarak oluşturulmuştur.

Topaloğlu, kadın kimliğini yalnızca biyolojik bir gerçeklik olarak değil, müzik yoluyla aktif biçimde kuran ve yeniden üreten bir özne olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun türkü

söyleme pratiği, sadece bir sanat eylemi değil, aynı zamanda "kadın olarak varoluşunun" yeniden tanımlandığı bir alan olmuştur. Sesin politik bir bedenle kesiştiği bu noktada, türkü söyleyen kadın, varlığına yüklenen tüm edilgen anlamları sarsarak, toplumsal cinsiyeti yeniden kurgulayan bir figüre dönüştüğü görülebilir.

Benzer biçimde, Eroğlu'nun (2018) çalışması da geleneksel müziklerin toplumsal cinsiyetle ne denli iç içe geçtiğini ortaya koyar. Kadınların ağıt ve ninni gibi türlerde daha görünür olması, bu türlerin özel alanla ilişkilendirilmesiyle açıklanabilir. Kamusal alanda daha az temsil edilen kadınların sanatsal ürünleri, genellikle bu sınırlar içinde kalmakta; hatta tarihsel süreçte kimi ezgilerin kadınlar tarafından üretilmiş olmasına rağmen erkeklere mal edildiği düşünülmektedir (s. 39). Bu tespit, kadınların müzik yoluyla ifade alanlarının hem biçimsel hem de yapısal sınırlarla çevrelendiğini gösterir.

Köyde kadınlar arasında dayanışmanın sessiz ama güçlü bir biçimi olduğunu vurgulayan Topaloğlu, "Bir kadının sesi yeri geldiğinde bir başka kadına yas olurdu" diyerek, türkülerin bir paylaşım aracı olarak işlev gördüğünü belirtmiştir. Bu bağlamda, duygusal emeğin ortak bellekteki yansıması, kadınlar arası simbiyotik bir direniş biçimi olarak görülebilir. Hooks'un (1989) "karşı-anlatılar" kavramı bu noktada devreye girer; çünkü kadınlar sözlü kültür aracılığıyla ataerkil yapıya karşı kendi öykülerini kurmaktadır. Karşı-anlatı kavramı, bu türkülerin yalnızca kişisel değil, aynı zamanda toplumsal bir hakikati görünür kıldığını ifade eder (s. 70).

2.1.4. Cinsiyet, Yaş ve Toplumsal Algı

Nurten Topaloğlu, müzik üretimi sırasında cinsiyet temelli doğrudan bir baskıya maruz kalmadığını belirtmektedir. Ancak yaşa dair eleştirilerle karşılaştığını ve buna karşılık "Kendim yaşlandım, sesim yaşlanmadı" diyerek yanıt verdiğini ifade eder. Topaloğlu'nun bu sözü, yalnızca bireysel bir savunma ya da tepki cümlesi değildir; aynı zamanda yaş, cinsiyet ve üretkenlik kavramlarının kesişiminde yer alan güçlü bir toplumsal eleştiridir. Bu ifade, kadınların yaş almasıyla birlikte maruz kaldıkları görünmezleştirme sürecine ve üretkenliklerinin sadece gençlikleriyle sınırlı görüldüğüne dair yerleşik algılara karşı bir meydan okuma niteliğindedir. Topaloğlu, bu sözleriyle yalnızca sanatsal niteliğini savunmaz, aynı zamanda kadın bedenine, sesine ve ifadesine yaşla birlikte biçilen "pasifleşme" beklentisini de reddeder.

Calasanti ve Slevin'in (2001) belirttiği gibi yaşa dayalı ayrımcılık (ageism), kadınlar söz konusu olduğunda çoğunlukla cinsiyetçi kalıplarla iç içe geçer (s. 112). Erkek sanatçılar yaşlandıkça “usta” ya da “duayen” sıfatlarıyla yüceltilirken, kadın sanatçılar aynı yaş dönemlerinde “tükenmiş” ya da “geçmişte kalmış” olarak etiketlenebilir. Bu durum, kadınların yalnızca gençlik dönemlerinde değer gördüğü, sonrasında ise toplum nezdinde “sessizleştirildiği” bir yapı yaratır. Topaloğlu'nun söylemi, bu sessizleştirme pratiklerine karşı bir ses yükseltme biçimidir.

Ayrıca bu ifade, sesin yalnızca fiziksel bir nitelik değil, deneyimle yoğrulmuş, tarih ve anlam taşıyan bir özne konumu olduğunu da ima eder. “Sesim yaşlanmadı” derken, sanatsal ifade gücünün zamana karşı direndiğini, hatta yaşanmışlıkla daha da derinleştiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda, Topaloğlu'nun varoluşu ve sanatını sürdürme biçimi, sadece yaş ayrımcılığına değil, aynı zamanda yaşlı kadınların toplumsal görünürlüğünü sınırlandıran kalıplara karşı da güçlü bir duruş sergiler.

Topaloğlu, bu yönüyle yalnızca bir (mahalli) sanatçı değil, aynı zamanda kadınlığın farklı evrelerinde de üretkenliğin ve görünürlüğün mümkün olduğunu gösteren bir figür haline gelir. Özellikle kırsal bölgelerde kadınların yaş aldıkça daha çok içe çekilmeleri ve kamusal alandan uzaklaştırılmaları göz önünde bulundurulduğunda, onun bu sözü, bölgesel kültürel normlara karşı da dolaylı bir eleştiri barındırır. Ses, bu noktada yalnızca bir müziksel unsur değil; aynı zamanda direnişin, sürekliliğin ve kadın kimliğinin yaşla birlikte silinmediğinin bir kanıtıdır.

YAYLANIN ÇEMENLERİ

Kaynak Kişi: Nurtan İlkay Topaloğlu
Notaya Alan: Mehtap Uçar Tören

Yöre: Rize, Fındıklı, Aslandere
Derleme Tarihi: 03.02.2024
Derleyen: Mehtap Uçar Tören

$\text{♩} = 100$

Yay la nın çe men le ri
Kar den a la yi kar den

2

Yay la nın çe men le ri
Kar den a la yi kar den

Yaylanın çemenleri
Karden alayı karden

Ver baba mendulümi
Ayırma beni yarden

Ay oy

En sonda notada gösterildiği gibi bağırılmaktadır.



Şekil 3: Yaylanın Çemenleri (Horon Havası)

Kaynak: Yazar tarafından Finale programı kullanılarak oluşturulmuştur.

2.1.5. Yerel Dinamikler ve Kültürel Katılım

Kadınların müziksel üretimlerde aktif rol alması, özellikle kırsal bölgelerde genellikle ataerkil yapıların ve geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin gölgesinde şekillenir. Ancak Aslandere köyünün kültürel dokusu, kadınların müziksel üretim süreçlerine katılımını kısıtlamaktan ziyade, onları teşvik eden ve bu katılımı doğal bir parça olarak içselleştiren bir yapıya sahiptir. Topaloğlu'nun ifadesine göre, eğlenceler kadın-erkek ayrımı yapılmaksızın gerçekleştirilmiş; bu bağlamda da köydeki toplumsal yapı kadınların yalnızca dinleyici ya da seyirci değil, aynı zamanda aktif üretici bir pozisyonda yer almalarını mümkün kılmıştır.

Topaloğlu'nun deyimiyle “bir eğlence varsa beni çağırırlardı” ifadesi, onun sanatsal emeğinin toplumsal düzeyde değer gördüğünü ve müziksel yeteneğinin kabul edildiğini ortaya koyar. Bu çağrı, yalnızca bireysel bir takdirin değil, aynı zamanda yerel kültürün kadın sesine duyduğu saygının da bir yansımasıdır. Bu durum, Joan Scott'un (1999) toplumsal cinsiyetin tarihsel ve kültürel bağlamlarda inşa edildiği yönündeki görüşüyle uyumlu biçimde, bölge dinamikleri kadınların sanatsal katılımını hem şekillendirmiş hem de mümkün kılmıştır (s. 43). Aynı zamanda Arat'ın (1994) vurguladığı üzere, kadınların kültürel üretimlerde aktif rol alması, yalnızca direniş biçimi değil, aynı zamanda toplumsal meşruiyet kazanmış bir kimlik kurma stratejisidir (s. 67).

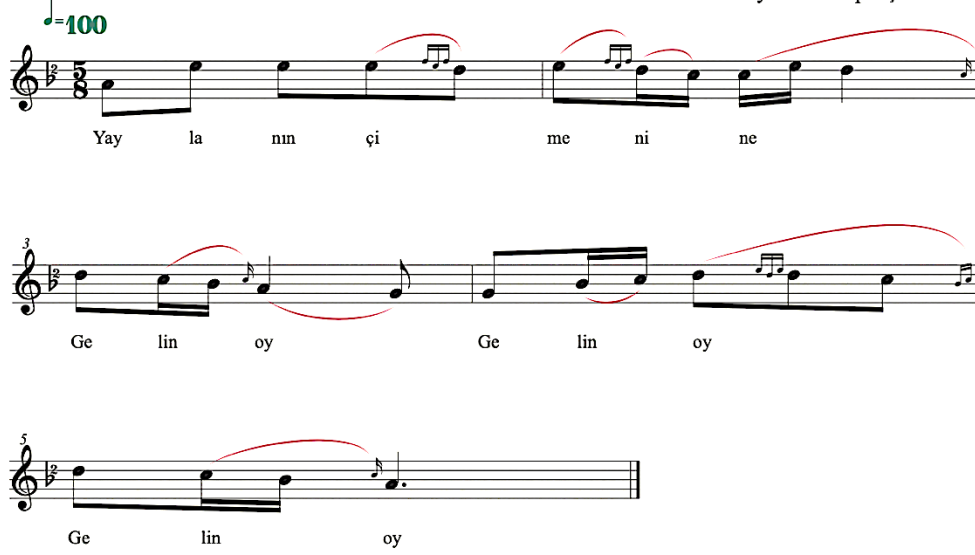
Aslandere'de kadınların müzikal varlığı, cinsiyet rollerinin esnek biçimde yorumlandığı ve kültürel katılımın daha eşitlikçi biçimde örgütlendiği bir zemin sunmaktadır. Bu yapının oluşumunda, bölgenin özgün sosyal ilişkiler ağı, dayanışma temelli yaşam tarzı ve kadınların gündelik hayattaki görünürlüğü belirleyici rol oynamıştır.

YAYLANIN ÇİMENİNE GELİN OY

Kaynak Kişi: Nurten İlkay Topaloğlu
Notaya Alan: Mehtap Uçar Tören

Yöre: Rize, Fındıklı, Aslandere
Derleme Tarihi: 03.02.2024
Derleyen: Mehtap Uçar Tören

$\text{♩} = 100$



Yay la nın çi me ni ne

Ge lin oy Ge lin oy

Ge lin oy

Yaylanın çimenine gelin oy
Koyverdum keçileri gelin oy
Görmedum heçilari gelin oy
Nevun başı pazuluk gelin oy
Kırmadum pazusuni gelin oy
Allahım boyle yazdi gelin oy
Nalnumun yazisini gelin oy



Şekil 4: Yaylanın Çimenine Gelin Oy (Horon Havası)

Kaynak: Yazar tarafından Finale programı kullanılarak oluşturulmuştur.

2.1.6. Eğitim, Hastalık ve Fırsat Eşitsizliği

Müzik eğitimi alma arzusuna karşın, çocuklukta geçirdiği ciddi bir rahatsızlık, onun bu yöndeki çabasını engellemiştir. Topaloğlu'nun geçmişinde iz bırakan ciddi bir sağlık sorunu nedeniyle müzik eğitimi alma konusunda kendisini geri çektiğini ifade etmesi, bireysel potansiyelin çoğu zaman yapısal imkanlarla ne denli iç içe olduğunu ortaya koymaktadır. Anlatısından anlaşıldığı üzere, yalnızca fiziksel zorluklar değil, aynı zamanda çevresel destek eksikliği de onun bu alandaki ilerleyişini sınırlamıştır. Müzikal birikimi olmasına rağmen formel eğitim sürecine dahil olamaması, yalnızca kişisel bir tercih değil; daha çok destek mekanizmalarının yetersizliğiyle iç içe geçen bir zorunluluk gibi görünmektedir.

Bu durum, Fraser'ın (2008) da belirttiği üzere toplumsal adaletsizliğin yalnızca doğrudan ayrımcılık biçimlerinde değil, aynı zamanda daha az görünür olan fırsat eşitsizlikleri ve kaynak dağılımındaki adaletsizlikler yoluyla da ortaya çıktığını göstermektedir (s. 14). Topaloğlu'nun yaşadığı deneyim, “tanınma”nın ötesinde “yeniden dağıtım” ihtiyacına işaret eder. Çünkü bireylerin yeteneklerini hayata geçirebilmeleri için yalnızca kültürel kabuller değil, aynı zamanda kurumsal desteklerin de seferber edilmesi gerekir.

Bu bağlamda, Topaloğlu'nun sağlık sorunları nedeniyle müzik eğitimi alma sürecinden uzak kalması yalnızca fiziksel bir zorluk değil, aynı zamanda kültürel sermayeye erişimin sınırlılığıyla da ilişkilidir. Bourdieu'ya (1986) göre kültürel sermaye, bireyin aileden ya da sosyal çevreden edindiği bilgi, beceri, dil ve tutumlar aracılığıyla şekillenir; eğitim gibi kurumsal yapılar ise bu sermayenin dönüştürülüp yeniden üretildiği alanlardır (s. 243). Ancak bu dönüşüm, herkes için eşit biçimde gerçekleşmez. Topaloğlu'nun durumunda, formel müzik eğitimi alma imkanının olmayışı, onun sanatsal birikiminin kurumsal olarak tanınmasının ve geliştirilmesinin önünde bir engel oluşturmıştır.

Topaloğlu'nun yaşadığı köyde müzik kültürel anlamda değerli görülse de bu değer her zaman kurumsal düzlemdeki destekle örtüşmemektedir. Dolayısıyla, bireyin yeteneği ve arzusu kadar, o yeteneği taşıyabileceği yapısal imkanlar da önemlidir. Sağlık sorunları gibi bireysel sınırlılıkların yanı sıra, eğitim kurumlarına erişim, ekonomik imkanlar, toplumsal beklentiler gibi faktörler de bir araya gelerek kadınların kültürel sermaye edinimini ve bunu dönüştürme kapasitesini etkileyebilir.

Bu nedenle, Topaloğlu'nun yaşam öyküsü yalnızca kişisel bir direniş hikâyesi değil, aynı zamanda sistemsal olarak görünmeyen eşitsizliklerin kadınların sanatsal üretimlerine nasıl yön verdiğini gösteren bir örnektir. Müzikle kurduğu ilişki, onun formel eğitim dışında da bir kültürel özne olarak varlık göstermesini sağlamıştır. Ancak bu varoluş, daha fazla kadının benzer potansiyelini açığa çıkarabilmesi için yapısal desteklerin güçlendirilmesi gerekliliğini de açıkça ortaya koymaktadır.

2.1.7. Kadın Sesiyle İnşa Edilen Kültürel Bellek

Fındıklı ilçesine bağlı Aslandere köyü kadınları, yalnızca türkü söyleyen bireyler değil; aynı zamanda toplumsal belleğin, duygusal hafızanın ve kültürel aktarımın taşıyıcıları olarak konumlanmaktadır. Kadınların, yaşadıkları deneyimleri, sevinçleri, acıları ve özlemleri türkölere dönüştürerek aktardıkları bu pratik, bireysel duyguların kolektif anlatıya dönüşümünün bir örneğidir. Bu noktada Connerton'un (1989) "bedensel hafıza" kavramı, kadınların türkü söyleme esnasında yalnızca bir metni seslendirmedikleri, aynı zamanda bedenleri ve duygularıyla geçmişini yeniden inşa ettikleri fikrini destekler (s. 72). Özellikle tulum eşliğinde yapılan düğünler, meçler ve kına geceleri gibi toplu etkinliklerde, kadınların hem erkeklerle birlikte müzik icra edebilmeleri hem de duygusal içerikli ezgilere kendilerine özgü isimler vermeleri, bölgenin toplumsal cinsiyet normları açısından görece kapsayıcı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Örneğin "saymak" olarak adlandırılan, genellikle ölümler sonrasında okunan, ağıt benzeri ve doğaçlama söyleyiş biçimi, yaşlı kadınlar tarafından icra edilmekte; bu da kadınların hem geçmişini anlatan hem de duyguları kuşaktan kuşağa aktaran bir anlatı figürüne dönüştüğünü ortaya koymaktadır. Bu tür geleneksel söyleyiş biçimleri, Halbwachs'ın (1992) kolektif hafıza kuramıyla da örtüşmektedir. Ona göre bireysel hafıza, toplumsal çerçeve içinde şekillenir ve bu çerçeveyi sürdürenlerden biri de kadınlardır (s. 53). Nurten Topaloğlu'nun bu kültürel hafızayı hem sürdüren hem de yeniden üreten bir özne olarak konumlanması, onun köydeki sıradan bir kadın figüründen daha öteye geçtiğini, bir kültür taşıyıcısı hâline geldiğini göstermektedir.

Türkülerin onun yaşamında yalnızca bir eğlence aracı olmadığı; aksine, duyguların, yaşanmışlıkların ve kadın kimliğinin ifadesi olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle kırsal bağlamda kadınların kamusal ifadeye erişim araçlarının sınırlı olduğu düşünüldüğünde, türkülerin hem bir direnç biçimi hem de bir varlık alanı sunduğu görülmektedir. Bu açıdan

değerlendirildiğinde, Topaloğlu'nun dağlarda çalışırken, yaylalarda hayvan otlatırken ya da tarlada diğer kadınlarla birlikteyken türkü söylemeye devam etmesi hem bireysel tutkunun sürekliliğini hem de kültürel kimliğin direncini temsil eder. O, annesinden devraldığı türkü mirasını topluma taşıyan, yaşadığı coğrafyanın doğasına ses veren, eleştirilere kulak asmayan ve müzik aracılığıyla kimliğini kuran bir kadın olarak; feminist kuram açısından çok katmanlı bir özne olarak değerlendirilebilir.



DUMAN ALÇAK GEL SARMA DÖRT YANUMUZI

Kaynak Kişi: Nurten İlkay Topaloğlu
Notaya Alan: Mehtap Uçar Tören

Yöre: Rize, Fındıklı, Aslandere
Derleme Tarihi: 03.02.2024
Derleyen: Mehtap Uçar Tören

$\text{♩} = 120$

Du man al çak gel al çak Du man al çak gel al çak

Sar ma dört ya nu mu zi Sar ma dört ya nu mu zi

Duman alçak gel alçak
Sarma dört yanumuzi
Bu kara sevdaluk
Bu kaybana sevdaluk
Alacak canumuzi

Çıkacayım tepeye
Erimemiş kar için
Ne zamana yanayım
Sevilmemiş yar niçün

Yayla yolları taşlı
Ayağıme bolaştı
Yar senun güzelliğün
Başume bela yaştı

Sar ma dört ya nu mu zi

Yörede son bölümler (4. ölçü) bu şekilde okunmaktadır.



Şekil 5: Duman Alçak Gel Sarma Dört Yanumuzi (Horon Havası)

Kaynak: Yazar tarafından Finale programı kullanılarak oluşturulmuştur.

2.2. Gülseren Özkaya'nın Yaşamı ve Müzikal İfadesi

2.2.1. Kadın Hafızasında Türkü ve Toplumsal Hafıza

Gülseren Özkaya, 1958 yılında Rize'nin Fındıklı ilçesine bağlı Aslandere köyünde dünyaya gelmiş; erken yaşlardan itibaren ses, ezgi ve söz yoluyla kendini ifade etmeye yönelmiş bir kadın mahalli icracıdır. Türkiye'nin kırsal kesimlerinde kadınların müzikle kurduğu ilişki, çoğunlukla özel alanla sınırlı tutulmuş, kamusal alandaki temsilleri ise erkek egemen yapılar tarafından gölgede bırakılmıştır. Ancak Özkaya'nın yaşam pratiği, bu genel eğilimin dışına taşarak, kadınların sanatsal üretimlerinin görünür kılındığı bir örnek sunar.

Özkaya'nın müzik icrası, yalnızca bireysel bir ifade biçimi değil, aynı zamanda kültürel belleğin aktarımı ve kadın kimliğinin yeniden inşası olarak da okunabilir. Nitekim, kadınların ezgiler yoluyla bastırılmış duygularını, deneyimlerini ve tarihsel hafızalarını dile getirmesi, pek çok araştırmacı tarafından kültürel bir direniş biçimi olarak değerlendirilmiştir.

Feminist kuram açısından değerlendirildiğinde, Özkaya'nın türkü icrası, Judith Butler'ın (2004) toplumsal cinsiyetin söylem ve performansla kurulduğu yönündeki görüşüyle uyumlu olarak, kadına atfedilen pasif rolün müzikal alanda dönüştürülmesini ifade eder (s. 41). Onun sesi, yalnızca bir sanatçının sesi değil, aynı zamanda kültürel bir belleğin, ataerkil yapılar karşısındaki kadın direncinin ve kolektif bir duygulanımın taşıyıcısıdır.

Gülseren Özkaya'nın yaşamı, bu bağlamda yalnızca bireysel bir hikâye değil, aynı zamanda kadınların kültürel üretim yoluyla nasıl özneleştiklerini gösteren bir anlatıdır. Onun türküleri, kadınların gündelik hayat pratiklerinde karşılaştıkları sınırlamalara rağmen sanatsal üretim alanı yarattıklarının, toplumsal hafızaya aktif olarak katıldıklarının bir göstergesidir.

2.2.2. Erken Yaşam ve Kültürel Kodlarla İlk Temas

Gülseren Özkaya, 17 yaşında kaçarak evlenmiş, 18 yaşında ise ilk çocuğunu dünyaya getirmiştir. Onun yaşam öyküsünde, Türkiye'de kırsal kadınların sıklıkla deneyimlediği erken yaşta evlilik ve annelik pratikleri belirgin biçimde yer bulur. Kadınlara erken yaşta yüklenen ev içi sorumluluklar, feminist literatürde, toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretildiği alanlar olarak değerlendirilmiştir (Arat, 1997, s. 145). Özkaya'nın hayatında da

bu roller belirleyici olsa da bu deneyimler onun müzikal ifadesini bastırmaktan çok, onu derinleştiren bir içsel kaynak hâline gelmiştir. Kendisinin de ifade ettiği üzere, türkölere olan ilgisi çocukluk yıllarından itibaren var olmuş; 15-16 yaşlarında bu ilgisini daha bilinçli ve toplumsal kabul görmüş biçimde sürdürmeye başlamıştır.

Özkaya'nın müzikle kurduğu bu ilişki, yalnızca bireysel bir yetenek pratiği değil; aynı zamanda toplumsal normların içinde kalarak sınırlarını esnetme biçimi olarak da okunabilir. Özellikle Aslandere köyünün kültürel yapısı, kadınlara belli başlı sosyal alanlarda görünürlük ve ifade imkânı sunmuş; bu da kadınların sanatsal üretim süreçlerine daha aktif katılabilmesine olanak tanımıştır. Saktanber (2006), yerel toplulukların içinde kadınların geliştirdiği ifade biçimlerini, ataerkil söylemler karşısında bir tür “kültürel karşı duruş” olarak tanımlar (s. 173). Bu bağlamda Özkaya'nın türköl icrası, hem gündelik yaşamın içinde şekillenen kadın bilgisinin bir dışavurumu, hem de bu bilginin kuşaktan kuşağa aktarılmasını mümkün kılan bir hafıza alanıdır.

Feminist teori açısından değerlendirildiğinde, Özkaya'nın yaşadığı kültürel ortamda müziğin, kadınlar için yalnızca bir eğlence aracı değil, aynı zamanda kimlik inşasının, duygusal aktarımın ve kolektif dayanışmanın sahnesi olduğu görülür. Ortaya çıkan bu durum, toplumsal cinsiyetin sabit değil, tarihsel ve kültürel olarak değişen bir yapı olduğunu savunan kuramsal yaklaşımlarla da örtüşmektedir (Scott, 1999, s. 45). Kadınların türköl aracılığıyla hem bireysel hem de toplu hafızada yer edinmeleri, ataerkil yapılarla müzakere hâlinde bir varoluş biçimi sunmaktadır.

2.2.3. Aile ve Eş Desteği Bağlamında Toplumsal Konum

Gölseren Özkaya'nın müzikal yeteneği, yalnızca bireysel bir eğilim değil; aynı zamanda ailesi ve özellikle eşi tarafından desteklenmiş bir pratik olarak şekillenmiştir. Bu destek, ataerkil normların sıkça müzik alanında kadının sesini bastırdığı ya da görünmez kıldığı bağlamın aksine, Özkaya'nın müzikal varlığını güçlendiren bir unsur olarak öne çıkar. Rize'nin Fındıklı ilçesine bağlı Aslandere köyünün kültürel dokusu, kadınların sanatsal üretimlerini destekleyen, görece kapsayıcı bir toplumsal yapıya işaret etmektedir. Eşinin, Özkaya'nın türköl söylemesinden memnuniyet duyması ve onu bu yönde teşvik etmesi, feminist literatürde sıkça karşılaşılan “kadının sesi erkek iznine bağlıdır” yargısını yerel ölçekte tersine çeviren bir örnek niteliği taşır (Hooks, 2000, s. 98).

Bell Hooks'un da vurguladığı üzere, kadınların ifade biçimleri çoğu zaman erkek otoritesinin sınırları içinde meşruiyet kazanır; ancak kimi durumlarda bu sınırlar yerel kültürel dinamikler aracılığıyla esnetilebilir. Gülseren Özkaya'nın hikâyesi, kadın sesinin yalnızca “izinli” değil, aynı zamanda takdir edilen bir ifade biçimi olarak da toplumsal alanda karşılık bulduğunu gösterir. Bu noktada, eş desteğinin sadece bireysel bir tercih değil, aynı zamanda kadının sesini kamusal alanda meşrulaştıran bir toplumsal onay biçimi olduğunu söylemek mümkündür.

“Kardeşlerim de türkü söyler ama benim kadar şen değildirler” diyen Gülseren Özkaya, müzikal pratiğini yalnızca bireysel bir yetenek ya da eğilim olarak değil; aynı zamanda ailesel ve toplumsal bağlamın içinden süzülen kolektif bir belleğin taşıyıcısı olarak ifade etmektedir. Ailesindeki diğer bireylerin de müzikle ilgileniyor oluşu, onun bu alandaki çabasını yalnızlaştırmamakta; aksine, bir gelenek içerisindeki sürekliliği ve paylaşımı vurgulamaktadır. Bu durum, kadınların yalnızca bireysel inisiyatifle değil, aynı zamanda topluluk desteğiyle sanatsal alanda daha görünür hale gelebildiğini göstermektedir.

Gülseren Özkaya'nın şu ifadesi, ailesinden aldığı desteği ve bu desteğin onun müzikal ifadesini nasıl güçlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır: “Daha bugün aldım elime mendili, hem söyledim hem oynadım. Annem beni destekledi, babam bıyık altından güldü, mutlu oldular. Ben kime çektim böyle dedim anneme. Annem de ‘Bana çektin tabii ki, ben de gençliğimde hovardaydım’ dedi ve oynayıp söylemeye devam ettim. Komşum duydu, o da geldi, bana katıldı.” Bu anlatı, yalnızca bireysel bir anıdan ibaret değildir; aynı zamanda kadınların kültürel üretim süreçlerine katılımında ailevi onayın ne denli belirleyici olduğunu gösteren somut bir örnektir. Özkaya'nın müzikal icrasının, annesinin geçmiş deneyimleriyle örtüşmesi ve kuşaktan kuşağa aktarılan bir kadın hafızasına bağlanması, bu desteğin yalnızca pasif bir onay değil, aynı zamanda bir dayanışma biçimi olduğunu da gösterir.

Eroğlu (2018), Kırsal bölgelerde kadınların sanatsal üretim süreçlerinde ailevi destek mekanizmalarının belirleyici bir rol oynadığı; bu desteğin, kadınların kamusal alanda sanat icra etmelerini meşrulaştırdığı ve toplumsal kabul görmelerine zemin hazırladığını ifade etmektedir (s. 45-47). Eroğlu'nun bu tespiti, Özkaya'nın anlatısında somutlaşmakta; müziksel performans yalnızca bireysel bir yetenek olarak değil, topluluk içinde yankı bulan, paylaşımcı bir deneyim olarak anlam kazanmaktadır.

Dolayısıyla Özkaya'nın bu deneyimi, feminist kuramın kültürel direniş ve kadın dayanışması kavramlarıyla da ilişkilendirilebilir. Yerel bağlamda kurulan bu tür destekleyici ilişkiler, ataerkil yapının mutlak bir sessizliğe mahkûm etmediği; aksine, kadınların ifade alanlarının kimi durumlarda aile içinde de yeşerebildiği dinamiklere işaret etmektedir.

Bu bağlamda, Gülseren Özkaya'nın toplumsal konumu yalnızca cinsiyet temelli sınırlarla değil; aynı zamanda yerel kültürün sunduğu olanaklar ve ailevi ilişkiler ağı ile şekillenmektedir. Feminist literatürde sıkça tartışılan ataerkil yapıların içsel çelişkileri, burada yerel dayanışma örüntüleri üzerinden açığa çıkmakta; kadının sesi, yalnızca bastırılan değil, kimi yerel bağlamlarda teşvik edilen bir ifade biçimi hâline gelmektedir. Dolayısıyla, Özkaya'nın hikâyesi, kırsal toplumsal yapılarda kadınların yalnızca baskı altında olmadığını; kimi durumlarda bu yapıların içinde özneleşebilecekleri alanların da bulunabildiğini göstermektedir (Kandiyoti, 1988, s. 278).

2.2.4. Kolektif Alanlarda Türkü Söylemek: Yaylalar, Şenlikler, Horonlar

Gülseren Özkaya'nın müzik pratiği yalnızca ev içiyle sınırlı kalmamış; yaylalara yapılan uzun yürüyüşlerde, düğünlerde, şenliklerde ve toplu eğlencelerde halkla bütünleşerek kolektif bir deneyime dönüşmüştür. “Eski adetlerimiz çok güzeldi” diyerek anlatmaya başlayan Özkaya, düğünlerde damatlar için gerçekleştirilen bir geleneği detaylandırır: Pişirilen bir horozun üzerine mendil konur, damadın bu mendili kapması beklenirmiş. Ayrıca, damat için yapılan yemekler daha acı hazırlanır ve yemesi istenirmiş. Bu esnada, katılımcılar hep birlikte “Gelir mola Gelmez mola Damat Gelir Tramola” adlı türküyü söyleyerek ritüelin şenlik havasını güçlendirirmiş. “Damat gelir, havlu verirdi bizlere; hizmet ederdi, ne istersek yapardı. Biz kız veriyoruz, öyle kolay vermek yok.” diyerek bu adetlerin kadınlar açısından da ne denli merkezi olduğunu vurgulamaktadır.

DAMAT GELSUN TİRAMOLA

Kaynak Kişi: Gülseren Özkaya
Notaya Alan: Mehtap Uçar Tören

Yöre: Rize, Fındıklı, Aslandere
Derleme Tarihi: 03.02.2024
Derleyen: Mehtap Uçar Tören

$\text{♩} = 75$

Ge lir mo la yağ ya Gel mez mo la yağ ya

Da mat gel sun oyu oy tî ra mo la

Gelir mola yağ ya
Gelmez mola yağ ya
Damat gelsun oyu oy tîramola

Gelir mo la yağ ya
Gelmez mola yağ ya
Hâvlu versun oyu oy tîramola

Gelir mo la yağ ya
Gelmez mola yağ ya
Topal midur oyu oy tîramola



Şekil 6: Gelir Mola Gelmez Mola Damat Gelsun Tîramola (Damat Türküsü)

Kaynak: Yazar tarafından Finale programı kullanılarak oluşturulmuştur.

Yaylalara yapılan yolculuklar da müzikle i içedir. zkaya, “En az sekiz saat yürüyerek yaylaya giderdik. Gidene kadar da türküler söylerdik. Bir düzlük bulduğumuzda da durup horon oynardık.” ifadesiyle bu kültürel pratiği aktarmaktadır. Yayla yürüyüşlerinde sıkça “Hayde Bile Gidelum Dağlar Olsun Evumuz” (karşılıklı söylenen yayla havası) ve “Duman Duman üstüne” (horon) türkülerini söylediklerini, yürüyüş sırasında gruplar arasında karşılıklı atışmalarla (bir grubun söyleyip diğer grubun tekrar etmesi şeklinde) müziksel bir diyalog kurulduğunu ifade eder. Bu tarz bir müziksel etkileşim, Smith'in (1987) işaret ettiği üzere, kadınların kolektif dayanışma ve kimlik kurma süreçlerinde önemli bir araç olarak işlev görmektedir (s. 52).



HAYDE BİLE GİDELUM

Kaynak Kişi: Gülseren Özkaya
Notaya Alan: Mehtap Uçar Tören

Yöre: Rize, Fındıklı, Aslandere
Derleme Tarihi: 03.02.2024
Derleyen: Mehtap Uçar Tören

$\text{♩} = 100$

Hay de bi le gi de lum

Hay de bi le gi de lum

1
Hayde bile gidelum
Dağlar olsun evumuz
Her kumardan bir yaprak
Olsun kâremudumuz
2
Bu dere yoğzun dere
Köprü yolsa geçerdik
Bugün çok efkârlıyım
Raki olsa içerdum

3
Boğazun ellir alar
Beşida sıra sıra
Gir koynuma sevduğum
Belunu kira kira
4
İki gemi yan yana
Kullanabilur misun
Sen bizim evde gelin
Dolanabilur misen

Not: Bu türkü genellikle yaylaya çıkarken, en az 2 kişilik iki grupla birlikte söylenmektedir. Röprize (tekrar) kadar ilk grup tekrarı ise ikinci grup söylemektedir.



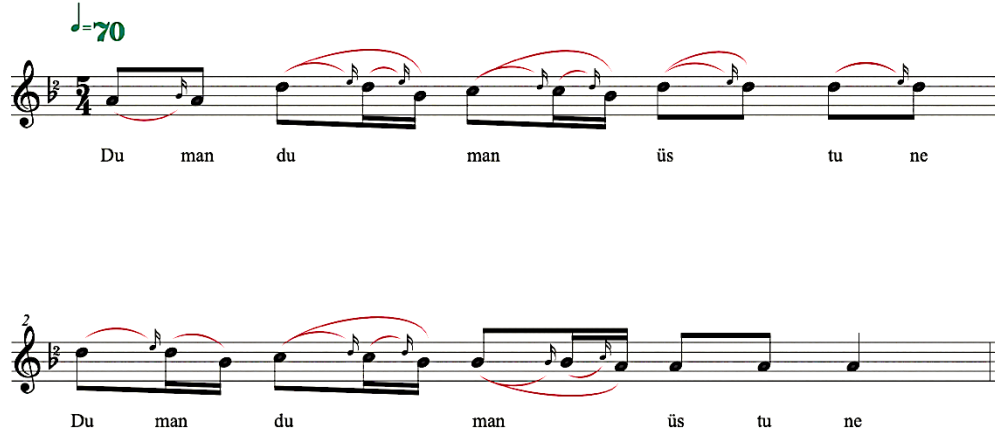
Şekil 7: Hayde Bile Gidelum Dağlar Olsun Evumuz (Karşılıklı Söylenen Yayla Havası)

Kaynak: Yazar tarafından Finale programı kullanılarak oluşturulmuştur.

DUMAN DUMAN ÜSTUNE

Kaynak Kişi: Gülseren Özkaya
Notaya Alan: Mehtap Uçar Tören

Yöre: Rize, Fındıklı, Aslandere
Derleme Tarihi: 03.02.2024
Derleyen: Mehtap Uçar Tören



Duman duman üstüne
Ben de duman olayım

Sen ki yoldun ellerin
Yar ben kimon olayım

Eğil funduğum eğil
Dalinâ yoturayım



Şekil 8: Duman Duman Üstüne (Horon Havası)

Kaynak: Yazar tarafından Finale programı kullanılarak oluşturulmuştur.

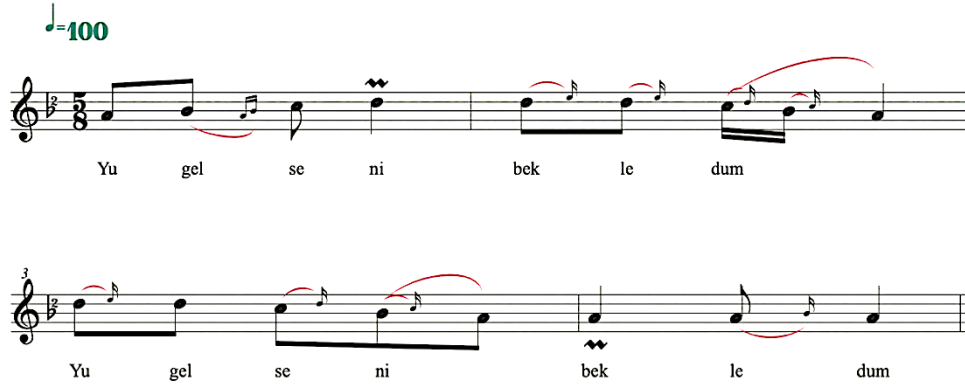
Özkaya'nın anlatısında, düğünler öncesinde kına gecesi yerine damat evinde yapılan davetlerde de türkülerin ve horonların önemli bir yer tuttuğu görülür. Bu davetlerde gelin,

horon havası eşliğinde sahneye alınır, “Gel Seni Bekledim Ormanda Fidan İken” türküsü söylenerek toplulukla birlikte coşku artırılır. Dolayısıyla türkülerin yalnızca eğlence aracı değil, aynı zamanda toplumsal ritüellerin ve yerel hafızanın aktarımı açısından da kritik işlevler gördüğü anlaşılmaktadır.

GEL SENİ BEKLEDUM

Kaynak Kişi: Gülseren Özkaya
Notaya Alan: Mehtap Uçar Tören

Yöre: Rize, Fındıklı, Aslandere
Derleme Tarihi: 03.02.2024
Derleyen: Mehtap Uçar Tören



Yu gel seni bekledum
Ormanda fidan uken

Korkma benum sevduğum
Ben senun sevdaniken

Nevumun gerisüne
Mandalina fidani



Şekil 9: Gel Seni Bekledum Ormanda Fidan Uken (Horon Havası)

Kaynak: Yazar tarafından Finale programı kullanılarak oluşturulmuştur.

Özkaya'nın annesiyle yaşadığı bir diyalogda geçen “Ben de gençliğimde hovardaydım” ifadesi, bölgesel dilde “hovarda” kavramının anlamını da açığa çıkarır. Fındıklı yöresinde “hovarda”, horon oyununu yöneten, organize eden kişi anlamına gelir ve bu rol hem kadınlar hem de erkekler tarafından üstlenilebilir. Kadınların da “hovarda” olabilmesi, toplumsal cinsiyet rolleri açısından önemli bir kırılmayı gösterir. Bu durum, kadınların yalnızca icracı değil, aynı zamanda müziksel organizasyonun lideri konumunda da yer alabildiklerini göstermekte; böylece ataerkil normların sınırlarının yerel kültürel pratikler içinde esnetilebildiğine işaret etmektedir.

2.2.5. Sayma, Ağıt ve Doğaçlama: Kadınların Yas İfadesi

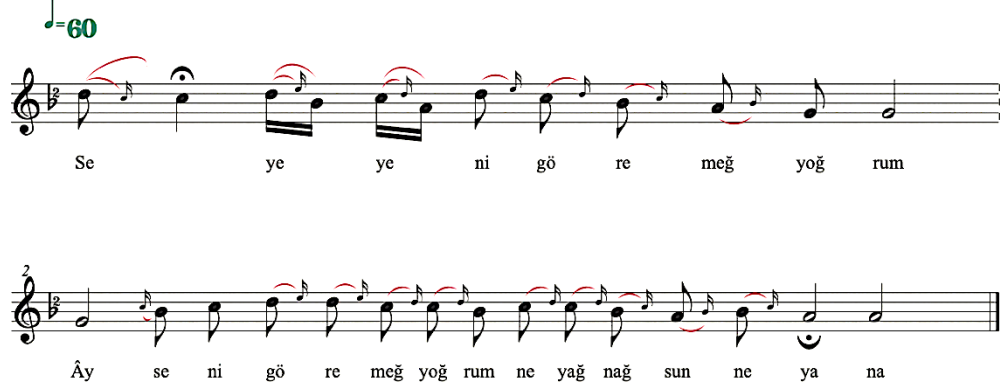
Kadınların ölümler ve ayrılıklar sonrasında doğaçlama olarak söyledikleri ve yörede "sayma" adı verilen ağıt türleri, Gülseren Özkaya'nın da içinde yer aldığı kadın hafızasının güçlü bir bileşenidir. Sayma, yalnızca bireysel bir yas ifadesi değil, aynı zamanda kolektif bir duygusal aktarım ve toplumsal dayanışma pratiği olarak değerlendirilmelidir. Ayaz (2018), kırsal alanlarda kadınların sözlü kültür yoluyla kendi kimliklerini ve deneyimlerini ifade ettiklerini, bu süreçte ağıtların ataerkil normlara karşı bir tür sessiz direniş işlevi gördüğünü vurgular (s. 23).

Özkaya'nın repertuvarında yer alan “Seni Göremeyurum” adlı türkü de bu kültürel hafızanın bir yansımasıdır. Özellikle askere ya da gurbete giden erkeklerin ardından söylenen bu türkü, kadının sevgi, özlem ve dayanıklılık biçimlerini müzikal bir dille aktardığı önemli örneklerdendir. Karataş (2022), geleneksel müzik pratiklerinde kadınların, duygusal deneyimlerini açık bir biçimde ifade ettikleri nadir alanlardan birinin ağıt söylemek olduğunu ve bu pratiklerin kadınlar için görünmeyen bir hafıza oluşturduğunu belirtmektedir (s. 447).

SENİ GÖREMİYORUM NE YANASIN

Kaynak Kişi: Gülseren Özkaya
Notaya Alan: Mehtap Uçar Tören

Yöre: Rize, Fındıklı, Aslandere
Derleme Tarihi: 03.02.2024
Derleyen: Mehtap Uçar Tören



Se(ye ye)ni göremeğyoğrum
(ây) Seni göremeğyoğrum ne yağnasun ne yana

De(he her)re gider ra(ş)şa(ğ)ğā
(ây) Dere gider ra(ş)şa(ğ)ğā çağlıyalum peşine

(noğ yoy yoğ yoğu) faktan bir yar sevdum
(ın) Nufaktan bir yar sevdum şimdi yonbeş yaşine

Bu gece geldim bura
(ı) Bu gece geldim bura hem sahilden hem dağdan

Mu(hoğ yoğu)sahade verunda
(ın) Musahade verunda bir gül alayım bağdan



Şekil 10: Seni Göremeyorum Ne Yanasın (Uzun Hava)

Kaynak: Yazar tarafından Finale programı kullanılarak oluşturulmuştur.

Feminist teori çerçevesinden bakıldığında, sayma gibi doğaçlama ağıtlar, kadınların kamusal alanda doğrudan temsil edilemedikleri durumlarda, seslerini dolaylı yollarla

duyurabildikleri alanlar olarak değerlendirilebilir. Butler'ın (1990) da belirttiği üzere, dilsel performanslar, toplumsal cinsiyet rollerini hem yeniden üretebilir hem de sorgulayabilir (s. 25). Bu bağlamda sayma, kadınların ataerkil sessizlik düzeni içinde hem rollerini yeniden ürettikleri hem de zaman zaman bu düzeni esnetebildikleri bir ifade biçimidir.

Ayrıca Deveci (2016), Karadeniz bölgesinde kadınların müzikal ifadelerinde doğaçlamanın hem bireysel hem kolektif travmaların dışavurumunda etkili bir araç olduğunu ve bu doğaçlama süreçlerinin, toplumsal hafızanın inşasında kadınlara özgü bir anlatı biçimi yarattığını belirtmektedir (s. 158). Gülseren Özkaya'nın yürüttüğü bu pratik, bireysel hafızayla kolektif hafızanın kesiştiği bir noktada yer almakta ve kadınların toplumsal konumlarına dair değerli ipuçları sunmaktadır.

Özetle, Özkaya'nın ağıt icrası ve doğaçlama türkü pratiği, yalnızca bireysel bir yas anlatımı değil; aynı zamanda ataerkil yapıların sınırlarında üretilen bir dayanışma ve hafıza mekânı olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle, kadınların kültürel üretimleri, feminist literatürde altı çizilen görünmeyen emek ve sözsüz direniş kavramlarıyla da ilişkilendirilebilir (Acat ve Ek, 2023, s. 348-350).

2.2.6. Toplumsal Baskı Yerine Dayanışma ve Teşvik

Gülseren Özkaya, Aslandere köyünün kültürel yapısında kadınların müziğe olan ilgilerinin baskı altında kalmadığını, aksine teşvik edildiğini vurgulamaktadır. Bu durum, hem toplumsal yapının hem de yerel kültürün, kadınların sanatsal ifadelerini destekleyici bir özellik taşıdığını ortaya koymaktadır. Özkaya'nın belirttiği gibi, kadın ve erkeklerin aynı ortamda türküler söylemesi ve horon oynaması, modernleşme öncesi toplumlarda sıkça rastlanmayan bir yapıdadır ve bu da bölgesel dinamizmin kadınların ifade alanlarını genişletici yönde bir etki yarattığını göstermektedir.

Özellikle kadınlar yoluyla kuşaklararası bilgi aktarımı da kültürel mirasın devamlılığını sağlayan bir unsurdur. Kültür aktarımında kadın, anonim öğrendiği ya da yaptığı herhangi bir bilginin sahibini ya da ilk söyleyenini bilmez. Pragmatik bir anlayışla bilgiden faydalanır, sonraki kuşağa aktarım görevini yapar (Gümüş, 2021, s. 16). Bu süreç, kadınların toplumsal hafızayı koruma ve geleceğe aktarma konusunda etkin bir rol oynamalarını sağlar. Aslandere köyündeki bu durum, kadınların yalnızca bireysel değil, aynı zamanda kolektif bir kimlik inşasında da etkin olduklarını göstermektedir.

Kadınların özellikle türkü söyleme ve horon oynama gibi etkinliklerde aktif rol alması, onların toplumsal cinsiyet rollerine dair daha özgür bir performans sergilemelerine olanak tanır. Gülseren Özkaya'nın kültürel sürekliliğe dair görüşleri, bu dönüşüm sürecinin yalnızca bireysel bir ifade biçimi olmadığını, aynı zamanda toplumsal belleğin ve kadın kimliğinin kuşaklararası aktarımı açısından da kritik bir rol oynadığını göstermektedir. Özkaya'nın, "Gençlerimizin özellikle kızlarımızın kültürümüzü devam ettirmesi için eğitim vermeyi düşündüm ama bu düşüncemi henüz hayata geçiremedim." ifadesi, kültürel pratiklerin yalnızca katılarak değil, bilinçli bir eğitim süreciyle de aktarılması gerektiği yönündeki farkındalığını ortaya koymaktadır. Bu durum, feminist kültürel kuramcılarının altını çizdiği gibi, kadınların kültürel üretim süreçlerinde yalnızca taşıyıcı değil, aynı zamanda yeniden kurucu aktörler olduklarını da teyit etmektedir (de Lauretis, 1987, s. 123). Gülseren Özkaya ve Aslandere köyündeki diğer kadınların müziksel ve kültürel etkinliklere aktif katılımı, yerel toplumsal yapının kadınlara yönelik görece destekleyici tavrıyla birleşerek, kadınların geleneksel kültürü yaşatma ve yeniden üretme çabalarına kurumsal bir meşruiyet kazandırmaktadır. Bu meşruiyet, kadınların yalnızca kültürün taşıyıcıları değil, aynı zamanda öznel deneyimleri ve toplumsal aidiyetleri üzerinden kültürü dönüştüren öznel olmalarını da mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla, Aslandere köyündeki kadınların kültürel üretim ve aktarım süreçleri, feminist teori bağlamında değerlendirildiğinde, ataerkil yapıların sınırlarını aşan ve kadın öznesinin toplumsal alandaki görünürlüğü artırarak direniş biçimleri olarak okunabilir.

2.2.7. Sesin Belleği, Belleğin Kadın Hali

Gülseren Özkaya'nın yaşam öyküsü, yalnızca bireysel bir biyografik anlatı olarak değil, aynı zamanda yerel kültürün içerisinden yükselen bir kadın direnişinin ve coğrafyayla iç içe geçmiş kadın sesinin temsili olarak değerlendirilmelidir. Özkaya'nın deneyimi, türkülerin yalnızca estetik bir melodi değil, aynı zamanda kadınların kolektif hafızasını, duygularını ve toplumsal konumlanışlarını taşıyan bir araç olduğunu göstermektedir. Özkaya'nın genç kuşaklara kültürel eğitim verme arzusu, bireysel bir hevesten çok, kadınların bilgi üretimi ve aktarımında aktif bir rol üstlenme bilincini yansıtmaktadır. Bu yaklaşım, kültürel mirasın yalnızca korunması değil, aynı zamanda dönüştürülerek yaşatılması gerektiği anlayışıyla örtüşmektedir. Kadınların toplumsal hafızadaki yerlerini

güçlendirmeye yönelik bu irade, onların pasif taşıyıcılar değil, kültürel sürekliliğin ve yeniliğin öznesi olarak konumlandığını göstermektedir.

Aslandere köyünün kültürel hafızasında Gülseren Özkaya'nın edindiği yer, onun yalnızca bir icracı değil, aynı zamanda kültürel belleğin taşıyıcısı ve dönüştürücüsü olduğunu ortaya koymaktadır. Susturulmamış, aksine desteklenmiş ve güçlendirilmiş kadın sesi olarak Özkaya hem bireysel bir varoluş mücadelesi hem de yerel toplumsal yapının kadınlara sunduğu ifade alanlarının bir göstergesi olarak okunmalıdır. Bu bağlamda, onun hikâyesi, kadınların yerel kültür içinde nasıl bir özneleşme süreci yaşadıklarını ve ataerkil sınırları aşma biçimlerini anlamak için önemli bir örnek sunmaktadır.

2.3. Toplumsal Hafızanın Ortak Taşıyıcıları: Aslandere’de Kadın-Erkek Kültürel Deneyimleri Üzerine Görüşmeler

Aslandere köyünde yürütülen saha çalışmasında yalnızca bireysel anlatılarla sınırlı kalmayarak, topluluğun genel eğilim ve tutumlarını daha bütüncül bir perspektiften anlayabilmek amacıyla farklı yaş ve cinsiyet gruplarından bireylerle de görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmeler, Nurten Topaloğlu ve Gülseren Özkaya'nın anlatılarında belirginleşen kültürel pratiklerin, köyün genelinde ortak bir hafızaya dayandığını göstermektedir. Kadınların müzikle kurdukları ilişki, horon gibi kolektif eylemlere katılım biçimleri ve kuşaklararası aktarım anlayışları yalnızca bireysel çabalarla sınırlı kalmamakta; topluluğun geniş kesimlerince paylaşılan ve desteklenen bir kültürel yapı olarak varlığını sürdürmektedir. Özellikle kadınların kültürel üretim alanlarında görünürlüklerinin meşru kabul edilmesi, erkek katılımcıların da benzer yöndeki tutumlarıyla desteklenmiş; bu da toplumsal cinsiyet temelli ayrışmanın belirginleşmediği, daha kapsayıcı bir yerel yapı olduğuna işaret etmiştir.

2.3.1. Bölgesel Dinamizm ve Toplumsal Baskılar

Aslandere köyü, Rize'nin Fındıklı ilçesinde, doğası gereği dağlık ve geleneksel tarım yapılan bir ortamda bulunmaktadır. Bu coğrafi izolasyon, erkeklerin tarım iş gücü için yaylalara ve mevsimlik iş göçlerine (gurbete) gitmesi anlamına gelir; kadınlar evde büyük oranda ev içi yükümlülüklerle baş başa kalır. Nitekim Rize’de –özellikle çay tarımı öncesi dönemde– erkekler arasında “gurbetçilik” geleneği yaygındır (Küçük yıldız Gözelce, 2021, s. 56). Cinsiyet temelli eşitsizlikler ise bu durumu pekiştirir: kırsal alanlarda aile

reisliği ve mülk yönetimindeki ataerkil iş bölümü kadınları yoksullaştırmaktadır (Türkiye Cumhuriyeti Kalkınma Bakanlığı [TCKB], 2012, s. 9). Bu bağlamda Aslandere kadınları, ekonomik ve sosyal açıdan dezavantajlı gruplar arasında görülmekte; kendilerinden beklenen geleneksel roller, toplumsal baskılarla örtüşmekte ve hak temelli güçlenme talebi ön plana çıkmaktadır. Örneğın kırsal kalkınma planına göre, geleneksel inanç ve örf-adetler kız çocuklarının eğitime engel olmakta, toplum bilinçlendirilmediğı sürece eğitim hakkı sınırlı kalmaktadır (TCKB, 2012, s. 9). Böylesi bir ortamda toplumsal cinsiyetçi baskı, kadınların kamusal hayatı tam anlamıyla yaşamalarını zorlaştırmaktadır.

2.3.2. Kültürel ve Sanatsal Yaşama Katılım

Aslandere’de kadınların sanatsal ve kültürel pratiklere katılımı, çoğunlukla geleneksel biçimlerde gerçekleşir. Köydeki kadınlar düğün, nişan veya imece gibi toplumsal törenlerde horon oynar, türkü söyler ve birlikte yemek pişirirler. Bu etkinlikler, kadınlar için bir tür eğlence ortamı olduğı kadar, günlük sorunlardan geçici kaçış ve dayanışma imkânı da sunar. Küçükyıldız Gözelce’nın (2021) çalışmasında yer verdiği, Rize’de kadın toplantılarındaki sofra kültürü, kadınların maruz kaldığı toplumsal baskıları bir süreliğine ertelemeye yarar; ev içindeki baskı, dışarıda birlikte yemek yapma ritüeline dönüştürülerek azaltılır (s. 59).

Bölgedeki el sanatları da kadınların ekonomik ve kültürel katkı yaptığı alanlardandır. Trabzon ve Rize çevresinde bilinen Kazaziye sanatı gibi geleneksel işlerde yöre kadınları atölye veya ev ortamında üretim yaparak aile bütçesine katkıda bulunmaktadır (Begiç ve Çapık, 2019, s. 175). Bu tür pratikler, kadınların hem kültürel miras taşıyıcısı hem de yarı-ücretli emekçi konumunda olduklarını göstermektedir. Özdemir’in (2024) feminist folklor analizine göre, kadınların müzik ve dans gibi kültürel üretim pratikleri, onların deneyim ve kimliklerini görünür kılmada anahtar rol oynar (s. 226). Böylece Aslandere kadınları, geleneksel halk oyunları ve el sanatları aracılığıyla hem toplumsal bağılıklarını sürdürür hem de bu deneyimleri üzerinden güç ilişkilerini gözler önüne seren bir mecra yaratırlar

Özellikle genç kızlar ve erkeklerin birlikte halk oyunları yarışmalarına katılması, köyün yalnızca bölgesel değil, ulusal düzeyde de temsiline olanak tanımış; bu da topluluğun kültürel sermayesini dışa açan bir araç işlevi görmüştür. Katılımcılardan biri, “köyün adının Türkiye’nin çeşitli illerinde bu yarışmalar aracılığıyla duyulduğunu” belirterek,

müziğin ve dansın sadece birer folklorik unsur değil, aynı zamanda yerel aidiyetin dış dünyaya taşınmasında işlevsel bir araç olduğunu vurgulamaktadır.

KARŞIYA ÇİFTE ÇAMLAR

Kaynak Kişi: Yöre Kadınları
Notaya Alan: Mehtap Uçar Tören

Yöre: Rize, Fındıklı, Aslandere
Derleme Tarihi: 03.02.2024
Derleyen: Mehtap Uçar Tören

$\text{♩} = 100$

Kar şî ya çif te çam lar Sa ki zi ye
re dam lar Naz lı yar sa kî zi ye
re dam lar

1
Karşıya çifte çamlar
Sakizi yere damlar
Nazlı yar sakizi yere damlar
2
Sevup alamiyanun
Yüreğune kan damlar
Nazlı yar yüreğune kan damlar
3
Funduği çok severler
Kırıp içini yerler
Nazlı yar kırıp içini yerler

4
Yar üstüne yar sever
Sora puşluk çekerler
Nazlı yar sora puşluk çekerler
5
Geç koyunün önüne
Koyın fınduk yemesun
Nazlı yar koyın fınduk yemesun
6
Sevduğini âlmayan
Ben evlendüm demesun
Nazlı yar ben evlendüm demesun



Şekil 11: Karşıya Çifte Çamlar (Horon Havası)

Kaynak: Yazar tarafından Finale programı kullanılarak oluşturulmuştur.

Öte yandan, Halk Eğitim Merkezi çatısı altında sürdürülen el sanatları kursları, kadınların bir araya gelerek hem üretim yaptıkları hem de türkü söyledikleri mevsimlik bir dayanışma mekânı yaratmaktadır. Özellikle kış aylarında yoğunlaşan bu etkinlikler, yalnızca zaman geçirme aracı değil; aynı zamanda kadınlar arası kültürel aktarım, deneyim paylaşımı ve kolektif hafıza inşasının canlı alanlarıdır. Kadınların hem üretkenliklerini hem de müzikal kimliklerini bir araya getirdikleri bu ortamlar, ataerkil yapılarda çoğu zaman görünmez kılınan kadın emeğinin ve sesinin meşru ve görünür bir ifade biçimine dönüşmesini sağlamaktadır.

2.3.3. Kadın Emeği ve Toplumsal Roller: Gündelik Hayatın Cinsiyetlendirilmiş Pratikleri

Kadınların anlattığı ortak deneyimlerde öne çıkan bir diğer tema, ev içi emeğin kadınlar üzerindeki ağırlığıdır. Görüşülen kadınlar, yemek yapma, temizlik, çocuk-bakımı gibi işlerin büyük oranda kendilerinin omuzlarında olduğunu vurgulamışlardır. Nitekim 2021 Türkiye İstatistik Kurumu (2025) verilerine göre Türkiye’de ev işleri çoğunlukla kadınlar tarafından üstlenilmektedir; yemek yapma, çamaşır, bulaşık yıkama gibi gündelik işleri kadınlar yaklaşık %90 oranında gerçekleştirmektedir. Bu durum, feminist analizlerle de paraleldir: Ev emeği, cinsiyete dayalı iş bölümünün sonucu olarak “ücretsiz”, “görünmez” bir emek kategorisinde yer alır (Gürsoy Çuhadar, 2024, s. 569). Pat Mainardi gibi feminist kuramcılar 1970’lerde bu gerçeği vurgulamış; ev içi işlerin politik bir mesele olduğunu ve çoğunlukla kadınlar tarafından yapıldığını belirtmişlerdir.

Aslandere köyündeki kadınların gündelik yaşam pratikleri, toplumsal cinsiyetin mekânsal ve mevsimsel olarak nasıl yapılandığını gösteren somut örnekler sunmaktadır. Kadınlar, ev içi emekle doğrudan ilişkilendirilen temizlik, çamaşır, yemek gibi işlerin asli sorumlusu olarak görülmekte; bu işler kadın kimliğinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, mevsimsel olarak değişen tarımsal faaliyetler –özellikle yaz aylarında yapılan Bağbaşı işleri– kadın emeğini ev sınırlarının ötesine taşıyarak, toplumsal üretim süreçlerinde de kadınların aktif rol üstlendiğini göstermektedir. Ancak bu katılım, genellikle “doğal bir sorumluluk” gibi içselleştirilmekte, böylece görünmez kılınan kadın emeği olağanlaştırılmaktadır.

Kadınların köydeki rolleri, “her şey olmak” şeklinde tanımlanırken, bu tanım hem bir sorumluluğu hem de bir gücü ifade etmektedir. Katılımcıların anlatımlarında, erkeklerin

ev işlerine zaman zaman yardımcı olmaya çalışmaları olumlu bir gelişme olarak görülse de “kadın eli değmeli” inancı, cinsiyetlendirilmiş iş bölümü algısının hâlen güçlü bir şekilde sürdüğünü göstermektedir. Bu söylem, yalnızca ataerkil yapılar tarafından değil, kadınlar tarafından da yeniden üretilen toplumsal cinsiyet rollerinin bir yansımasıdır. Kandiyoti’nin (1988) “paylaştırılmış ataerki” kavramı, bu durumu anlamak için işlevsel bir kavramsal çerçeve sunar: Kadınlar, sistem içindeki konumlarını belirli imtiyazlar ve sorumluluklar üzerinden müzakere ederken, ataerkilliğin yeniden üretimine de katkı sunarlar (s. 275-276).

Bu cinsiyetçi iş bölümü, kadın-erkek rollerini de belirler. Rize’de yaygın bir gözlem olarak, erkekler dışarıda “ekmek parası” kazanma rolünü üstlenirken; kadınlar mutfakta yemek yapma, sofrayı kurma gibi görevleri yerine getirmektedir (Küçük yıldız Gözelce, 2021, s. 65). Yaşlı kuşaklar kızlarını küçük yaşta mutfak işlerine alıştırır; “yaptuğun bana, ellerün sana” atasözü bu geleneksel ögeyi yansıtır (s. 59).

Bununla birlikte, Aslandere’de yalnızca ev içi ya da kültürel üretimle değil, ekonomik alanda da varlık gösteren emekçi kadınlar mevcuttur. Kadınların sanatın yanı sıra ücretli emek alanlarında da yer alması, bölgedeki kadın dayanışmasının ve kadın gücüne duyulan inancın bir başka boyutunu yansıtır. Kadınların bu çok yönlü emeği, yalnızca hane içinde değil, köyün kolektif yaşamında da belirleyici bir unsur hâline gelmektedir. Bu dayanışma ve destek anlayışı, köyde kadın kimliğinin yalnızca bir sorumluluk değil, aynı zamanda güç ve süreklilik taşıyan bir özne olarak kurulduğunu göstermektedir.

2.3.4. Kamusal Alan, Eğitim ve İfade Özgürlüğü

Köy yaşamında kadınlar genelde aile içinde veya kadın toplantılarında görünür olurken, siyasi veya ekonomik karar mekanizmalarından uzakta kalırlar. Eğitim hakkına gelince, ülke genelinde kız çocuklarının okullaşma oranı (zorunlu eğitimin sekiz yıla çıkarılmasıyla) önemli ölçüde artmış olsa da T.C. Kalkınma Bakanlığı tarafından hazırlanan Kırsal Alanda Kadının Güçlendirilmesi Eylem Planı (2012–2016) çalışmasında da belirtildiği üzere, kırsal alanda gelenekçi tutumlar halen kızların eğitimini engellemektedir.

Aslandere köyünde yapılan görüşmeler, yalnızca bugüne dair değil, geçmişte yaşanan yapısal eksiklikler üzerinden de kadınların farkındalıklarını ortaya koymaktadır. Katılımcıların ifadeleri, özellikle eğitim alanında yaşanan sınırlılıkların kadın yaşamını

nasıl etkilediğini gözler önüne sermektedir. Lisans düzeyinde eğitime ulaşamamanın temel nedenlerinden biri olarak küçük yerleşim yerlerinde kurumsal altyapının eksikliği gösterilmiştir. Bu durum, kırsal kadınların yaşadığı “yer temelli dezavantajları” (hooks, 2000, s.60) açıkça ortaya koyarken, aynı zamanda bu eşitsizlik karşısında geliştirilen toplumsal iradeyi de görünür kılar.

Görüşme yapılan kadınlar, kendi kuşaklarının yaşayamadığı eğitim olanaklarını yeni nesiller için bir görev alanı olarak görmekte; kız çocuklarının eğitimi konusunda özel bir sorumluluk hissetmektedir. “Fırsat verilseydi, biz de daha fazlasını yapardık” düşüncesi, yalnızca bir serzeniş değil, aynı zamanda kendi yaşam deneyimlerinden yola çıkarak kurdukları gelecek tahayyülünün bir ifadesidir. Bu anlamda kadınlar, yalnızca geçmişteki eşitsizliklerin taşıyıcısı değil; aynı zamanda gelecek kuşaklar için dönüşümün öznesi konumundadır. Bu yaklaşım, feminist teoride sıkça vurgulanan “öznelliğin sürekliliği” (Butler, 2004, s. 40-44) ilkesini yerel bağlamda karşılamaktadır.

Toplumsal eşitsizliklerin farkında olan kadınların, bu eşitsizlikleri dönüştürme konusundaki ısrarlı kararlılığı, yalnızca bireysel değil, aynı zamanda kolektif bir feminist pratik olarak okunabilir. Eğitime dair duyulan umut ve yeni nesil için gösterilen destek, kırsal alanda kadınların toplumsal değişim ve kuşaklararası aktarımdaki belirleyici rolünü açıkça ortaya koymaktadır.

Kadınların toplumsal yaşamdaki varoluşları yalnızca bireysel anlatılarla sınırlı kalmaz; aynı zamanda kolektif biçimde inşa edilen kültürel pratiklerde de kendini gösterir. Bu bağlamda, folklor ve kadın örgütlenmeleri, kadınların hem bireysel hem de toplumsal deneyimlerini dışa vurdukları alternatif ifade kanalları sunmaktadır. Özellikle kırsal topluluklarda kadınların bir araya gelerek oluşturdukları türkü söyleme pratikleri, halk oyunları grupları ve el sanatları atölyeleri, sadece geleneksel bilgiyi aktarmakla kalmaz; aynı zamanda kadınlar arasında dayanışma ve ortak hafıza üretimi işlevi görür. Feminist bakış açısıyla değerlendirildiğinde, kadınların folklorik pratiği dile getirmesi –örneğin türkü söylemesi, masal anlatması veya elişlerini sergilemesi– onların seslerinin duyulmasını sağlayan bir araç olarak görülür (Özdemir, 2025, s. 226).

BU SENE YAYLALARDA PEMBE GÜLLER AÇAYI

Kaynak Kişi: Yöre Kadınları
Notaya Alan: Mehtap Uçar Tören

Yöre: Rize, Fındıklı, Aslandere
Derleme Tarihi: 03.02.2024
Derleyen: Mehtap Uçar Tören

$\text{♩} = 115$

Bu se ne yay la lar da Pem be gül ler a ça yi

Dün ya ma li dün ya da oy yo yoy yoy

İn cit ma ka rın ca yi Vah ay lar ol sun ba na

Bu sene yaylalarda
Pembe güller açayı
Dünya mali dünyada
Oy (y)oy (y)oy (y)oy
İncitma karincayı
Vah aylar olsun bana



Şekil 12: Bu Sene Yaylalarda Pembe Güller Açayı (Horon Havası)

Kaynak: Yazar tarafından Finale programı kullanılarak oluşturulmuştur.

Folklorik pratikler, çoğu zaman ataerkil sistemin görmezden geldiği kadın deneyimini görünür kılan bir mecra haline gelirken; yerel kadın örgütlenmeleri ise bu deneyimi

kolektif politik bilince dönüştürme potansiyeli taşır. Bu yapıların, gündelik yaşamın içinde üretilen bilgi ve duyguların yeniden anlamlandırılması sürecinde etkili olduğu söylenebilir. Nitekim Gülseren Özkaya'nın halk müziği yoluyla geliştirdiği kültürel aktarım arzusu ve Aslandere köyünde kadınların birlikte yürüttüğü sanatsal faaliyetler, bu tür örgütlü ya da yarı-örgütlü yapıların birer örneği olarak değerlendirilebilir.

Sonuçta, Aslandere'de kadınlık deneyimi; ataerkil normların yükünü taşıırken, bu yükü birlikte aşma yönündeki yerel kültürel stratejilerle de şekillenen bütüncül bir süreç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, toplumsal cinsiyet çalışmaları literatüründe vurgulandığı üzere, kadınların hem çekirdek aile içinde hem de kamusal olmayan kamusal alanlarda biricik bir kimlik ve hak mücadelesi verdiğini göstermektedir.

2.3.5. Erkek Katılımcıların Kadınların Sanatsal ve Kültürel Yaşama Katılımına Dair Olumlu Tutumları

Bu bölümde Aslandere köyünde yapılan nitel görüşmelerde ortaya çıkan, erkek katılımcıların kadınların toplumsal, kültürel ve sanatsal yaşama katılımına yönelik destekleyici yaklaşımları ele alınmaktadır. Katılımcıların ifadeleri, kadınların sanatsal üretim süreçlerine dahil edilmesi, kamusal alanda görünürlük kazanması, karar alma mekanizmalarına katılımı ve sahneye çıkması gibi konularda olumlu tutumlar içerdiğini göstermektedir. Elde edilen veriler bu dört ana tema altında özetlenebilir:

2.3.5.1. Sanatsal Üretim Süreçlerine Katılım

Katılımcıların çoğu, köyde kadınların halk oyunları, müzik ve el sanatları gibi sanatsal üretim faaliyetlerine katılmasını desteklemiş ve olumlu bulmuştur. Bu tutum, feminist literatürde kadınların yaratıcı üretim yoluyla toplumsal varlıklarını güçlendirmesi gerektiği görüşüyle uyumludur (Telseren, 2022). Bu çerçevede, erkeklerin kadın sanatçı veya el emeği projelerini desteklemesi, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasına katkı veren bir adım olarak değerlendirilebilir.

Köyde kadınların el sanatları alanında da Halk Eğitim Merkezleri bünyesinde yürütülen faaliyetlerde hem üretici hem de öğretici konumunda bulunmaları, onların bilgi ve becerilerinin hem topluluk içinde değer gördüğünü hem de kuşaklar arası aktarım sürecinde aktif rol oynadıklarını göstermektedir. Erkeklerin bu süreçte karşı destekleyici

ve iş birliğine dayalı bir tutum sergilemeleri, yerel kültürde cinsiyet temelli ayrımların daha esnek biçimlerde yaşandığını ortaya koymaktadır.

2.3.5.2. Kamusal Görünürlük

Görüşmelerde sıklıkla vurgulanan bir diğer husus ise, kadınların yalnızca köy içindeki değil, ilçe ve il dışındaki sahne performanslarına da destek verildiğidir. Literatürde de modern bir toplumda kadınların kamusal alandaki görünürlüğü ilerlemenin önemli bir işareti sayılmaktadır (Hancock, 2008, s. 167). Erkek katılımcılar, genç kızların ve kadınların halk dansları ekiplerinde sahneye çıkmalarının olağan karşılandığını ve yöresel değerlerin temsilinde kadınların önemli bir rol üstlendiğini belirtmektedir. Bu durum, kırsal Türkiye bağlamında sıklıkla gözlemlenen geleneksel cinsiyet normlarının ötesinde, daha kapsayıcı ve teşvik edici bir toplumsal yapının varlığına işaret etmektedir.

2.3.5.3. Karar Alma Süreçlerine Katılım

Görüşülen erkeklerden bazıları, kadınların aile içi ya da köy düzeyindeki idari ve kültürel karar mekanizmalarında söz sahibi olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu, UNESCO (2023) raporunun da belirttiği gibi karar alma süreçlerinde kadınların sınırlı temsilinin toplumsal eşitlik önündeki bir engel olduğunu gösteren bulgularla örtüşmektedir. Bu bağlamda erkeklerin kadınların karar alma süreçlerine dahil edilmesini destekleyici ifadeler kullanması, feminist teoride kadınların kamusal irade ve politika süreçlerine katılımı gerekliliği ile paralel bir fark olarak değerlendirilebilir.

2.3.5.4. Sahneye Çıkma ve Performans

Katılımcılar, kadınların düğün, şenlik veya köy etkinliklerinde türkü söylemesi ve halk oyunları ve benzeri performanslarda bulunmasını teşvik edici bir tavırla ele almıştır. Hancock'a (2008) göre Kadınların kamusal alanda seslerini duyurma ve sahneye çıkma hakkı, feminist teoride kadınların görünürlüğü ve ifade özgürlüğü bağlamında önemle vurgulanmaktadır (s. 167). Bu nedenle Aslandere'de erkeklerin kadınların sahne almasını desteklemesi, bölgesel düzeyde bile feminist düşünceyle uyumlu ilerici bir tutum olarak değerlendirilebilir.

Yukarıdaki bulgular, erkek katılımcıların kadınların kültürel-sanatsal yaşamdaki rolünü güçlendiren bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir. Bu tutumlar, feminist teori ile

örtüşen bir “fark” olarak okunabilir; zira toplumsal cinsiyet eşitliği her alanda kadın ve erkeğin eşit katılımını gerektirmektedir. Aslandere’de erkeklerin kadınlara yönelik destekleyici dili, feminist bakış açısıyla kadınların özgürce kendini ifade edebilmesi ve kamusal alana katılabilmesi anlamında olumlu bir adım olarak yorumlanabilir. Shaun Wiley ve Christine Dunne’nin (2019) ortaya koyduğu feminist müttefiklik yaklaşımına göre, erkeklerin kadınların eşitlik taleplerine “bağlılık göstererek” destek vermeleri, yani çözümleri kendi başlarına üretmek yerine kadınların özne olarak tanınmasına alan açmaları esastır (s. 657). Katılımcıların söylemlerinde bu yönde bir özen gözlenmesi, otonomiye dayalı bir müttefiklik biçimini akla getirmektedir. Diğer yandan, görüşmelerde ataerkil baskılar veya kısıtlamalar konusunda bir ifade yer almadığından, analizimiz bu konuda spekülative bir yorum içermemiştir. Aslandere’deki erkek katılımcıların söylemleri, bu anlayışa uygun bir tutumu yansıtmakta; kadınların sahneye çıkma, türkü söyleme veya el sanatı üretme gibi eylemlerinde aktif bir engelleyici değil, kolaylaştırıcı bir pozisyon üstlendiklerini göstermektedir.

Bulguların bölgesel kültürel dinamiklerle ilişkilendirilmesi önemlidir. Gündüz-Hoşgör ve Smits’in (2007) araştırmasında Türkiye kırsalında modernleşme sürecinin toplumsal cinsiyet dengelerini karmaşıkleştirdiği ve erkek göçünün kadınlara beklenmedik özerklikler kazandırdığı belirtilmiştir. Bu çalışmada verilen örneğe göre tarımsal modernizasyon, erkeklerin prestijini artırırken kadınları göreceli olarak dezavantajlı duruma düşürmüştür. Buna karşın, erkek nüfusun yoğun biçimde göç ettiği köylerde geride kalan kadınlar evin tüm sorumluluğunu üstlenerek belirli bir özerklik kazanmıştır (s. 2). Aslandere’de ise erkeklerin kadınların sanatsal ve kamusal rollerde aktif olmasını desteklemesi, bu dinamiklerin farklı bir evresine işaret ediyor olabilir. Özetle, köyün kendi kültürel kodları (örneğin güçlü aile bağları, topluluk dayanışması) ile modernleşme süreçleri bir arada düşünüldüğünde, elde edilen olumlu tutumlar yerel bir dönüşümü yansıtmaktadır. Gelenekçi yorumlar her ne kadar hâkim olsa da, uygulamada kadınların sanat ve kültür alanında görünürlüğünün teşvik edilmesi, bölgesel dinamiklerle feminist eşitlik ideallerinin kesiştiği bir gelişme olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, Aslandere köyündeki erkek katılımcıların kadınların kültürel ve sanatsal hayata katılımına dair olumlu tutumları, feminist teorik yaklaşımlarla uyumlu bir farklılık olarak yorumlanabilir. Bu tutumlar, cinsiyet eşitliğini kadınların her alana eşit katılımıyla tanımlayan feminist literatüre paralel biçimde değerlendirildiğinde, kadınların kamusal

görünürlüğünün ve özerkliğinin artışına işaret etmektedir. Bölgesel kültürel dinamiklerle birlikte ele alındığında, söz konusu bulgular yerel topluluktaki toplumsal cinsiyet rollerinde olumlu bir değişim umudunu ortaya koymaktadır.



SONUÇ

Bu çalışma, Fındıklı ilçesine bağlı Aslandere köyünde gerçekleştirilen saha araştırması aracılığıyla, kadınların müzikle kurduğu ilişkiyi yalnızca bireysel bir ifade biçimi olarak değil; aynı zamanda yerel kültürün, toplumsal rollerin ve tarihsel mirasın şekillendirdiği, çok katmanlı bir deneyim alanı olarak ele almaktadır. Elde edilen bulgular, kadınların müzikal pratiklerinin hem gündelik yaşamda hem de toplumsal konumlarında önemli bir görünürlük kazanmalarını sağladığını göstermektedir. Bu pratikler, kadınların özneleşme süreçlerini anlamak açısından yerel bağlamın sunduğu kültürel olanaklar üzerinden değerlendirilmiştir.

Fındıklı'nın tarihsel birikimi, yerel gelenekleri, sosyal yapısı ve ekonomik koşulları, kadınların müzikle kurduğu ilişkide belirleyici unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Müzik, kadınlar için yalnızca sanatsal bir faaliyet değil; aynı zamanda toplumsal aidiyetin yeniden üretildiği, dayanışma kurulan, duygusal ifadenin sağlandığı ve yerel hafızanın aktarıldığı bir araç hâline gelmektedir. Bu yönüyle müzik, sadece bireysel bir ifade alanı değil, aynı zamanda kadınların toplumsal varlıklarını kurdukları bir zemin olarak işlev görmektedir.

Köyün ekonomik yapısı ve tarımsal üretime dayalı yaşam tarzı, kadınların müzikle etkileşim biçimlerini doğrudan etkilemektedir. Toplu üretim süreçleri, mevsimsel döngüler ve ritüeller, müziğin gündelik yaşamla iç içe geçmesini sağlamaktadır. Kadınlar, bu çerçevede müziği yalnızca eğlence amacıyla değil; çalışma sürecinin bir parçası, kolektif dayanışmanın sembolü ve kimi zaman da toplumsal eleştirilerin dile getirildiği alternatif bir iletişim biçimi olarak kullanmaktadır. Müzik, bu bağlamda sosyal ilişkilerin yeniden üretildiği bir platforma dönüşmektedir.

Geleneksel değerler, kadınların müzikle kurduğu ilişkide hem sınırlayıcı hem de güçlendirici biçimlerde tezahür etmektedir. Kadınların kamusal alandaki temsilleri geleneksel rollerle belirli ölçüde sınırlandırılrsa da, bu sınırlar içinde geliştirilen yaratıcı ifade biçimleri ve kolektif üretim pratikleri, ataerkil normlara karşı yalnızca pasif bir direnişi değil; yerel bağlama uyumlu, aktif ve özneleşmiş bir müzikal ajansın inşasını göstermektedir. Bu durum, feminist literatürde sıkça vurgulanan “baskı-direniş” ikiliğini aşarak, kadınların yerel kültürel sermayeyi dönüştürerek kullandıkları özgün yolları görünür kılmaktadır.

Kadınların müzikal üretim süreçlerinde edindikleri söz hakkı, aynı zamanda topluluk içindeki konumlarını da güçlendirmektedir. Bu görünürlük, yalnızca bireysel yetenekle değil, aynı zamanda bu yeteneğin yerel toplum tarafından nasıl karşılandığı, onaylandığı ve yeniden üretildiğiyle de ilişkilidir. Erkeklerin ve diğer toplumsal aktörlerin sergilediği destekleyici veya düzenleyici tutumlar, kadın ajansının yalnızca kadınlara ait bir özerklik değil; aynı zamanda kolektif yapılarla iç içe geçmiş bir süreç olduğunu göstermektedir.

Çalışmanın temel bulguları, kırsal bağlamda kadınların kültürel üretim alanlarında geliştirdikleri yaratıcı stratejilerin, yerel normlarla müzakere hâlinde şekillendiğini ortaya koymaktadır. Kadınlar, geleneksel olarak sınırlandırıcı kabul edilen rollerin içinde, kolektif dayanışma ve kültürel üretim aracılığıyla kendilerine söz alanları açmakta; böylece edilgen konumlar yerine, aktif toplumsal aktörler olarak varlık göstermektedir. Bu bağlamda müzik, kadınların yalnızca kendilerini ifade ettikleri bir araç değil, aynı zamanda toplumsal rollerini dönüştürdükleri bir pratik olarak önem taşımaktadır.

Kadınların müzik alanında geliştirdikleri ajans, yerel yaşam pratiklerine içkin bir biçimde; ev içi ortamlardan köy içi etkinliklere, törensel ritüellerden sosyal dayanışma anlarına kadar geniş bir yelpazede görünür hâle gelmektedir. Bu ajans, baskın modernleşme söylemlerinin veya kent merkezli kadınlık anlatılarının ötesinde, kırsalın kendine özgü ritmi içinde biçimlenmekte; kadınların üretkenliğini sahne veya kurumsal başarılarla değil, gündelik hayatın sürekliliği içindeki yaratıcılıkla değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

Bu çalışma, feminist teorinin evrenselci genellemeler yerine yerel bağlamların özgünlüğüne odaklanan çoğulcu yaklaşımıyla uyumlu bir çerçeve sunmaktadır. Yerel normların ve kültürel kodların kadın öznesi tarafından yeniden anlamlandırılması; yalnızca bir direniş biçimi değil, aynı zamanda aidiyet, üretkenlik ve toplumsal hafıza ile kurulan karmaşık ilişkiler bütünüdür. Aslandere köyünde müzikle kurulan bu bağ, kadınların kırsal yaşam içinde sadece kültürel belleği taşıyıcı değil, aynı zamanda dönüştürücü bir rol üstlendiklerini göstermektedir.

Sonuç olarak, Fındıklı Aslandere’de kadınların müzikle kurdukları ilişki; geleneksel ile modernin, yerel ile bireyselin, toplumsal normlarla kişisel öznenin kesişiminde şekillenen dinamik ve çok katmanlı bir yapı sergilemektedir. Kadınların kültürel üretimdeki bu özgün deneyimleri, feminist literatüre yalnızca maruz kalınan baskılarla değil; aynı zamanda yerel kültürle örülen yaratıcı stratejilerle açıklanabilecek zengin bir

katkı sunmaktadır. Bu bağlamda, kadın öznelliği yalnızca dirençle değil, kolektif aidiyetle, gündelik üretkenlikle ve yerel hafızayla kurulan bir ilişki üzerinden yeniden düşünülmelidir.

Öneriler

Bu araştırma, yerel kültürel ve toplumsal dinamiklerin kadınların müzikal ifadeleri üzerindeki etkisini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda, benzer kırsal bölgelerde kadınların kültürel üretim alanlarındaki varlığını artırmak amacıyla bazı öneriler geliştirilmiştir. Kadınların müzik alanındaki üretimlerinin desteklenmesi için, toplumsal cinsiyet eşitliğini gözeterek yerel kültür politikaları oluşturulmalı; kadınlara yönelik müzik atölyeleri, bellek projeleri ve kolektif etkinlikler teşvik edilmelidir. Topluluk içinde kadınların söz sahibi olmasını artıracak taban örgütlenmeleri ve sivil toplum girişimleri desteklenerek, kültürel üretim süreçlerine aktif katılımları sağlanmalıdır.

Kadınların geleneksel müzik bilgilerini yeni kuşaklara aktarabilmeleri için, teknik eğitimin yanı sıra anlatı ve hafıza temelli eğitim programları hayata geçirilmelidir. Kadınların hangi sosyal ve kültürel alanlarda yer aldığını ortaya koyacak yerel kültürel haritalandırma çalışmaları yapılmalı; bu çalışmalar, toplumsal cinsiyet odaklı politikaların şekillendirilmesinde bir araç olarak kullanılmalıdır. Ayrıca kırsal kültür politikalarında kadınların yalnızca katılımcı değil, karar verici aktörler olarak konumlanması sağlanmalı; müzik festivalleri ve kültürel etkinliklerde kadın temsiliyeti artırılmalıdır.

Bu çalışmanın sınırlı bir bölgeye odaklanmış olması, daha geniş kapsamlı araştırmaların gerekliliğini ortaya koymaktadır. Farklı bölgelerde karşılaştırmalı çalışmalar yapılarak, kadın ajansının yerel ve evrensel boyutları daha iyi anlaşılabilir. Uzun dönemli etnografik araştırmalarla kültürel aktarım süreçleri izlenmeli; erkeklerin bu süreçlerdeki rolleri de toplumsal cinsiyet ilişkileri bağlamında analiz edilmelidir. Ayrıca, kültürel ajans, yerel direnç biçimleri, özneleşme ve aidiyet gibi kavramlarla feminist bir perspektiften yeni metodolojik yaklaşımlar geliştirilmelidir. Son olarak, kadınların yaşam öykülerini ve müzikal hafızalarını merkeze alan sözlü tarih çalışmaları, bireysel anlatılar üzerinden toplumsal yapının daha derinlikli şekilde çözümlenmesine katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Acat, N. S., & Ek, F. İ. (2023). Kültürel üretim mekânlarında kenti üreten kadınlar: Kadifekale örneği. *İdealkent*, 15(2), 338–375. <https://doi.org/10.31198/idealkent.1260208>
- Afetinan, A. (1982). *Tarih boyunca Türk kadınının hak ve görevleri*. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- Ağatekin, E. (2016). Türkiye’de kadın gözüyle kadın olmak sorunsalı ve çağdaş Türk seramik sanatından izlenimler. *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, (15), 77–90. <https://doi.org/10.17484/yedi.51256>
- Ağçoban, S. (2016). Kadın olgusunun kültürel gelişimi ve İslam’da kadının yeri üzerine tartışmalar. *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2(1), 14-24.
- Akdemir, S. (1997). *Tarih boyunca ve Kur’an-ı Kerim’de kadın*. İslamî Araştırmalar, 4, 263.
- Aktaş, C. (1991). Kadının toplumsallaşması ve fitne. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 5(4), 251-259.
- Altındal, A. (1977). *Türkiye’de kadın*. Havass Yayınları.
- Arat, Y. (1994). Toward a democratic society: The women's movement in Turkey in the 1980s. *Women's Studies International Forum*, 17(2–3), 241–248. [https://doi.org/10.1016/0277-5395\(94\)90030-2](https://doi.org/10.1016/0277-5395(94)90030-2)
- Arat, Y. (1997). *Türkiye’de kadın ve siyaset: Neoliberal dönemde kadın hareketi*. Metis Yayınları.
- Arat, Y. (1998). Türkiye’de modernleşme projesi ve kadınlar. İçinde (A. B. Hacımirzaoglu Ed.), *Türkiye’de modernleşme ve ulusal kimlik* (ss. 82–98). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Arıkan, T. (1984). *Atatürk’ün Türk kadını hakkındaki görüşlerinden bir demet*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Armaner, N. (1967). VII. yüzyılda İslam kadınının sosyal durumuna mukayeseli bir bakış. *Kadının Sosyal Hayatını Tetkik Kurumu Aylık Konferansları (1953-1964)*.
- Atatürk Araştırma Merkezi. (2024). *Atatürk’ün söylev ve demeçleri* (Cilt 2: 1922-1924). Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Atılğan, D. K. (2016). *18. ve 19. yüzyıllarda Osmanlı kadın giyim-kuşamında yasaklar* (Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi). YÖK Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>

- Ayaz, N. (2018). *Toplumsallık ve tarihselliğin taşıyıcı ana aktörü ve ögesi: Dengbêj kadınlar ve ağıt* [Yüksek lisans tezi, İstanbul Arel Üniversitesi]. Yükseköğretim Kurulu Ulusal Tez Merkezi. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=sr8wCBkTFk9dLe9An_v2Bg&no=2Q0zrOZYfFSRj7OLkFJR7w
- Aytekin, F. (2021). *Kadın kimliği ve Pazartesi dergileri bağlamında kadın meselesi* (Yüksek lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi). Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>
- Baltacı, C., Eser, B., & Tekin, N. (2001). Tarihsel süreç içinde Türkiye’de kadınların siyasal haklarını elde etmesi ve siyasete katılımı. *Uluslararası Davraz Kongresi: Küresel Diyalog* (24-27).
- Beauvoir, S. de. (2019). *İkinci cinsiyet* (G. Savran, Çev., 1. bs). Koç Üniversitesi Yayınları.
- Begic, H. N., & Önal Çapık, H. (2019). Trabzon’da geleneksel kazaziye sanatı. *Karadeniz Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 5(8), 175–190. <https://doi.org/10.31765/karen.668122>
- Berkem, G. (1995). Sosyal değişme sürecinde demokratik değerler, toplumsal katılım ve hizmet programları. In T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu (Ed.), *Aile kurultayı: Değişim sürecinde aile, toplumsal katılım ve demokratik değerler* (pp. 123–145). T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları.
- Berktaş, F. (2003). Tarihin cinsiyeti. Metis Yayınları.
- Bora, A. (2010). Kadınların sınıfı (3. baskı). İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (1986). The forms of capital. In J. G. Richardson (Ed.), *Handbook of theory and research for the sociology of education* (pp. 241–258). Greenwood.
- Braun, V., & Clarke, V. (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3(2), 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Britannica Sözlüğü. (t.y.). Woman. İçinde: *Britannica sözlüğü*. 20 Ocak, 2025 tarihinde <https://www.britannica.com/dictionary/woman>
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. Routledge.
- Calasanti, T. M., & Slevin, K. F. (2001). *Gender, social inequalities, and aging*. AltaMira Press.
- Caporal, B. (1982). *Kemalizmde ve Kemalizm sonrasında Türk kadını*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Chamberlayne, P., Bornat, J., & Wengraf, T. (2000). *Biographical methods and professional practice: An introduction*. Routledge.
- Chodorow, N. (1974). Family structure and feminine personality. In M. Z. Rosaldo & L. Lamphere (Eds.), *Woman, culture, and society* (pp. 43–66). Stanford University Press.
- Clauson, G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford University Press.
- Collin, F., & Kaufer, I. (2015). *Feminist güzergâh* (G. A. Savran, Çev.). Dipnot Yayınları. (Orijinal eser 2005 yılında yayımlanmıştır)
- Connerton, P. (1989). *How societies remember*. Cambridge University Press.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241–1299. <https://doi.org/10.2307/1229039>
- Cunbur, M., Engünün, İ., & Özdemir, C. (1983). *Millî Mücadele’de Türk kadını*. Türk Ticaret Bankası Yayınları.
- Çakır, S. (1996). *Osmanlı kadın hareketi* (2. baskı). Metis Yayınları.
- Çakır, S. (2006). *Cumhuriyet döneminde kadın hareketi*. Metis Yayınları.
- Çakır, S. (2006). Fatma Aliye (1862–1936). In F. de Haan, K. Daskalova, & A. Loutfi (Eds.), *A Biographical Dictionary of Women's Movements and Feminisms: Central, Eastern, and South Eastern Europe, 19th and 20th Centuries* (pp. 21–24). Central European University Press. <https://doi.org/10.1515/9786155053726-007>
- Çığ, M. İ. (2008). Tarih boyunca kadın. *Anafilya Dergisi*, 63, Mayıs. <https://anafilya.org/makale63>
- Davis, F. (2009). *Osmanlı hanımı* (B. Tırnakçı, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- de Lauretis, T. (1987). *Technologies of gender: Essays on theory, film, and fiction*. Indiana University Press.
- Demir, N. Ö. (1999). II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı feminizmi. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 16(2), 107–115.
- Demirdirek, A. (2011). *Osmanlı kadınlarının hayat hakkı arayışının bir hikâyesi*. Ayizi Kitap.
- Denzin, N. K., & Lincoln, Y. S. (Eds.). (2011). *The SAGE handbook of qualitative research* (4th ed.). Thousand Oaks, CA: SAGE Publications.

- Deveci, Ü. (2016). Karadeniz türkülerinde kadın olmak. In O. Köse (Ed.), *Geçmişten günümüze şehir ve kadın: 5. Uluslararası Canik Sempozyumu bildirileri* (ss. 155–161). Canik Belediyesi Kültür Yayınları.
- Doerfer, G. (1990). *Untersuchungen zur Sprachentwicklung der Turksprachen*. Akademie Verlag.
- Doğramacı, E. (1992). *Türkiye’de kadının dünü ve bugünü*. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Doğramacı, E. (1993). *Atatürk’ten günümüze sosyal değişimde Türk kadını*. Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.
- Doğramacı, E. (1997). *Türkiye’de kadının dünü bugünü*. İş Bankası Kültür Yayınları.
- Erendil, M. (1981). *Evrensel yönüyle Atatürk*. Genelkurmay Basımevi.
- Eroğlu, S. (2018). *Bağlama çalıp söyleyen kadınların müzik performansının toplumsal cinsiyet açısından incelenmesi* [Doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi]. İTÜ Akademik Arşiv. <https://polen.itu.edu.tr/items/32de2233-2c59-4819-bb90-96a04ab84dfb>
- Faroqhi, S. (2000). 18. yüzyıl Anadolu kırsalında suç, kadınlar ve servet. İçinde M. C. Zilfi (Ed.), *Modernleşmenin eşiğinde Osmanlı kadınları* (N. Alpay, Çev., ss. 7–26). Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. Vintage Books.
- Fraser, N. (1990). Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. *Social Text*, (25/26), 56–80. <https://doi.org/10.2307/466240>
- Fraser, N. (2008). *Scales of justice: Reimagining political space in a globalizing world*. Columbia University Press.
- Fraser, N. (2013). *Fortunes of feminism: From state-managed capitalism to neoliberal crisis*. Verso.
- Gelgeç Bakacak, A. (2009). Cumhuriyet dönemi kadın imgesi üzerine bir değerlendirme. *Atatürk Yolu Dergisi*, 11(44), 627–638. https://doi.org/10.1501/Tite_0000000306
- Gökalp, Z. (2012). *Türk ahlakı*. Toker Yayınları.
- Gökalp, Z. (2015). *Türk medeniyeti tarihi*. Ötüken Yayınları.
- Gökçimen, S. (2008). Ülkemizde kadınların siyasal hayata katılım mücadelesi. *Yaşama Dergisi*, 10, 6–59.
- Göksel, A. (1999). *Türkçenin etimolojik sözlüğü*. Bilgi Yayınevi.

- Göksel, B. (1984). Atatürk ve kadın hakları. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 1(1), 213–235.
- Göle, N. (1998). Modernleşme bağlamında İslami kimlik arayışı. İçinde (S. Bozdoğan & R. Kasaba, Ed.), *Türkiye’de modernleşme ve ulusal kimlik*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Gömeç, S. (2007). *Türk kültürünün ana hatları*. Akçağ Yayınları.
- Gültekin, L. (2013). Geçmişten günümüze kadının yazarlık serüveni. İçinde L. Gültekin, G. Güneş, C. Ertung & A. Şimşek (Ed.), *Toplumsal cinsiyet ve yansımaları* (ss. 102-126). Atılım Üniversitesi Yayınları.
- Gümüş, T. (2021). Kültür aktarımı ve kadın: Sözlü anlatı türleri üzerinden bir değerlendirme. *YAZIT Kültür Bilimleri Dergisi*, 1(1), 10–17. <https://doi.org/10.29228/yazitdergisi.51233>
- Gündüz-Hoşgör, A., & Smits, J. (2007). The status of rural women in Turkey: What is the role of regional differences. In V. M. Moghadam (Ed.), *From Patriarchy to Empowerment: Women's Rights, Movements, and Participation in the Middle East, North Africa, and South Asia* (pp. 234–259). Syracuse University Press.
- Gürkan, Ü. (1978). Türk kadınının hukuki statüsü ve sorunları. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 35(1), 381-396. https://doi.org/10.1501/Hukfak_00000000866
- Gürsoy Çuhadar, S. (2024). Ev içi emek bölüşümü: Kabuller ve çatışmalar. *Çalışma ve Toplum*, 2(81), 565–588. <https://doi.org/10.54752/ct.1461501>
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory* (L. A. Coser, Trans.). University of Chicago Press. (Orijinal eser 1950 yılında yayımlanmıştır.)
- Hancock, C. (2008). Spatialities of the secular: Geographies of the veil in France and Turkey. *European Journal of Women's Studies*, 15(3), 165–179. <https://doi.org/10.1177/1350506808091502>
- Harding, S. (1987). *Feminism and methodology: Social science issues*. Indiana University Press.
- Haynes, K. (2010). Other lives in accounting: Critical reflections on oral history methodology in action. *Critical Perspectives on Accounting*, 21(3), 221–231. <https://doi.org/10.1016/j.cpa.2009.11.002>
- Hooks, B. (1989). *Talking back: Thinking feminist, thinking Black*. South End Press.
- hooks, b. (2000). *Feminism is for everybody: Passionate politics*. South End Press.
- İlbars, Z. (1988). Ankara gecekondü ailelerinde genel durum değerlendirmesi. *Ankara Üniversitesi Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 32(1-2), 23–31.

- Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with patriarchy. *Gender & Society*, 2(3), 274–290. <https://doi.org/10.1177/089124388002003004>
- Karataş, H. (2022, Mayıs). Anadolu-Türk sözlü kültüründe hatırlamanın mekânı olarak kadın: Ağıt ısmarlama geleneği. *1. Uluslararası Türkoloji Kongresi: Arayışlar ve Yönelimler* (ss. 438–455), 16–18 Mayıs 2022, Karabük, Türkiye.
- Kaşgarlı Mahmut. (2006). *Divanü Lûgat-it-Türk* (Besim Atalay, Çev.). TDK Yayınları. (Orijinal eser 1072 yılında yazılmıştır).
- Kaya, G. (2010). *Kadın derneklerinin kadın siyasal yaşama etkisi: KA-DER örneği* (Yüksek lisans tezi, Kadir Has Üniversitesi). Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/giris.jsp>
- Kırkpınar, L. (1998). Türkiye’de toplumsal değişme sürecinde kadın. İçinde (A. B. Hacimirzaoglu, Ed.), *75 yılda kadınlar ve erkekler*. Tarih Vakfı Yayınları.
- Kırkpınar, L. (1998). *Türkiye’de toplumsal değişme ve kadın* (Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi) Ulusal Tez Merkezi. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=LIRMLkFJrCv7ghciBeqj-g&no=LIRMLkFJrCv7ghciBeqj-g>
- Kırkpınar, L. (2010). *Türkiye’de toplumsal değişme ve kadın*. Zeus Kitabevi.
- Koçer, H. A. (1972). Türkiye’de kadın eğitimi. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 5(1), 81–124. https://doi.org/10.1501/Egifak_00000000335
- Kolay, H. (2015). Kadın hareketinin süreçleri, talepleri ve kazanımları. *EMO Kadın Bülteni*, (3), 5–11.
- Köprülü, F. (1963). *Türklerin tarihi*. Dünya Kitapları.
- Kurnaz, Ş. (2013). *Osmanlı kadınının yükselişi (1908-1918)*. Ötüken Yayınları.
- Kurtoğlu, A. (2000). Tanzimat dönemi ilk kadın yayınında dinin yer alış biçimleri. İçinde Y. Ramazanoğlu (Ed.), *Osmanlıdan Cumhuriyete kadının tarihi dönüşümü* (ss. 21-52). Pınar Yayınları.
- Küçükyıldız Gözelce, D. (2021). İşlevsel halkbilimi kuramı bağlamında Rize sofrası kültürü. *Culture and Civilization*, 1(1), 51–77. <https://doi.org/10.5281/zenodo.10203164>
- Mainardi, P. (1970). *The politics of housework*. Erişim tarihi 13 Şubat 2025, <http://www.laborhistorylinks.org/PDF%20Files/Politics%20of%20Housework.pdf>
- Massey, D. (1994). *Space, place and gender*. Polity Press.
- Michel, A. (1984). *Feminizm* (Ş. Tekeli, Çev.). Kadın Çevresi Yayınları.

- Nişanyan Sözlük. (2002). Kadın. İçinde: *Türkçe etimolojik sözlük*. 20 Ocak, 2025 tarihinde <https://www.nisanyansozluk.com/kelime/kadin> adresinden edinilmiştir.
- Okiç, M. T. (1981). *İslâmiyette kadın öğretimi*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2009). *Osmanlı toplumunda aile*. Timaş Yayınları.
- Özdemir, T. (2025). 2014–2024 yılları Türkiye’deki kadın folkloru çalışmaları üzerine bir değerlendirme. *Türk Folklor Araştırmaları*, (370), 216–239. <https://doi.org/10.61620/tfa.51>
- Özel, I. (1996). 1930’ların İstanbul basınında kadın. *Toplumsal Tarih*, 6(31), 30–38.
- Pelizzon, S. M. (2009). *Kadının konumu nasıl değişti? Feodalizmden kapitalizme* (İ. E. Sadi & C. Somel, Çev.). İmge Kitabevi.
- Saktanber, A. (2006). *Living Islam: Women, religion and the politicization of culture in Turkey*. I.B. Tauris.
- Scott, J. W. (1986). Gender: A useful category of historical analysis. *The American Historical Review*, 91(5), 1053–1075. <https://doi.org/10.2307/1864376>
- Scott, J. W. (1999). *Cinsiyet: Bir Faydalı Düşünce*. (Çev. A. Yılmaz). Agora Kitaplığı.
- Scott, J. W. (1999). *Gender and the politics of history* (Rev. ed.). Columbia University Press.
- Şapolyo, E. B. (1958). *Kemal Atatürk ve Millî Mücadele tarihi*. Rafet Zaimler Yayınevi.
- Şükûfe Nihal Başar. (2008). *Bütün eserleri 5: Yazılar (1909-1966)* (Y. Zihnioğlu, Ed.). Kitap Yayınevi.
- T.C. İçişleri Bakanlığı Araştırma ve Etütler Merkezi (AREM). (2008). *Kadın hakları ve yerel yönetimler: Kadın dostu kentlere doğru*. Yalçın Matbaacılık.
- Taşkıran, T. (1973). *Cumhuriyetin 50. yılında Türk kadın hakları*. Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Yayınları.
- Tekeli, Ş. (1983, 4 Mart). 8 Mart ve yeni-feminizm. *Yazko Somut*, (57), 4. <https://www.tustav.org/sureli-yayinlar-arsivi/somut-yazko-somut/>
- Tekeli, Ş. (Ed.). (1995). *1980’ler Türkiye’sinde kadınlar: Kadın bakış açısından*. İletişim Yayınları.
- Tekin, S. (2010). Osmanlı’da kadın ve kadın hapisaneleri. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 29(47), 83-102. https://doi.org/10.1501/Tarar_00000000457
- Tekin, T. (2001). *Türk dilleri tarihi*. Bilge Kültür Yayınları.
- Tezel, S. (1983). *Atatürk ve kadın*. Türk Ticaret Bankası Yayınları.

- Timur, S. (1972). *Türkiye'de aile yapısı*. Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Tolliver, N. D. (2022). Cyborg liberation: Donna Haraway's cyborg feminism as an emancipatory model of identity. *Columbia Social Work Review*, 20(1), 141–153. <https://doi.org/10.52214/cswr.v20i1.9646>
- Toprak, B. (1981). *Islam and political development in Turkey*. Brill.
- Tuna, S. (2009). Köy Enstitüleri'nde kadın olmak. *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*, 1(1), 18–29. https://doi.org/10.1501/Fe0001_00000000004
- Tuncer, H. (1989). Türk kadınının geçirdiği evrimin tarihçesi ve bugünkü durumu. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 6(16).
- Türk Dil Kurumu. (1932). Kadın. İçinde: *Türk Dil Kurumu sözlükleri*. 20 Ocak, 2025 tarihinde <https://sozluk.gov.tr/?ara=kadın> adresinden edinilmiştir.
- Türk Dil Kurumu. (2015). Kadın. İçinde: *Türk Dil Kurumu etimolojik sözlüğü* (5. baskı). Türk Dil Kurumu.
- Türkiye Cumhuriyeti Kalkınma Bakanlığı. (2012). *Kırsal alanda kadının güçlendirilmesi eylem planı (2012–2016)*. Kuzey Anadolu Kalkınma Ajansı. https://www.kuzka.gov.tr/dosya/kirsal_alanda_kadinin_guclendirilmesi_eylem_plani_2012-2016.pdf
- Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK). (2023, Mart 7). *İstatistiklerle kadın, 2022* (Bülten No: 49668). <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Kadin-2022-49668>
- Umari, J. A. (1990). Woman in Islam. *Aliyarah*, 19. http://www.islamicstudies.info/literature/Woman_and_Islam.pdf.
- UNESCO. (2023, Ocak 17). *Gender inequality persists in the world of culture, underlines a new report*. <https://www.unesco.org/en/articles/gender-inequality-persists-world-culture-underlines-new-report>
- User, H. Ş. (2011). Runik Türk yazıtları çerçevesinde katun ve kunçuy. İçinde M. Ölmez, E. Aydın, P. Zieme & M. S. Kaçalın (Ed.), *Ötüken'den İstanbul'a Türkçenin 1290. yılı (720-2010) sempozyumu bildiriler* (ss. 281-294). İstanbul Büyükşehir Belediyesi.
- van Os, N. A. N. M. (2001). Osmanlı Müslümanlarında feminizm. İçinde T. Bora & M. Gültekingil (Eds.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Cumhuriyet'e devreden düşünce mirası – Tanzimat ve Meşrutiyet'in birikimi* (Cilt 1, ss. 335–347). İletişim Yayınları.
- Velidedeoğlu, H. V. (1970). Atatürk ilkeleri ve Türk kadınının çilesi. *Konferans sunumu, İzmir Meslek Kadınları Kulübü*, İzmir.

- Wiley, S., & Dunne, C. (2019). Comrades in the struggle? *Feminist women prefer male allies who offer autonomy- not dependency-oriented help*. *Sex Roles*, 80(9–10), 656–666. <https://doi.org/10.1007/s11199-018-0970-0>
- Wilkens, J. (2007). *Das Buch von der Sündentilgung. Edition des alttürkisch-buddhistischen Kšanti Kılğuluk Nom Bitig*. Teil I–II. Brepols.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2018). *Sosyal bilimlerde nitel araştırma yöntemleri* (11. baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yuval-Davis, N. (1997). *Gender and nation*. SAGE Publications Ltd.
- Zihnioğlu, Y. (1997, Nisan). Feminizmin ilk günleri – IV (1981–1982): Öznel bir tarihçe denemesi. *Pazartesi*, (25), 20–21.
- Zihnioğlu, Y. (2019). *Kadınsız inkılap: Nezihe Muhiddin, kadınlar halk fırkası, kadın birliği*. Metis Yayınları.

EK

Ek 1: Nurten İlkey Topaloğlu 3 Şubat 2024



Ek 2: Nurten İlkey Topaloğlu 03 Şubat 2024



Ek 3: Gülseren Özkaya 3 Şubat 2024



Ek 4: Gülseren Özkaya ve Nurten İlkay Topaloğlu 3 Şubat 2024



Ek 5: Kadınlar Hep Birlikte Türkü Söylerken 3 Şubat 2024 (Hatice Seyhan, Gülseren Özkaya, Nurten Topaloğlu, Meryem Seyhan, Nilüfer Özkaya, İlkay Seyhan)



Ek 6: Aslandere'nin Güçlü Kadınları 3 Şubat 2024



ÖZ GEÇMİŞ

Ad Soyad: Mehtap UÇAR TÖREN	
Eğitim Bilgileri	
Lisans	
Üniversite	Sakarya Üniversitesi
Fakülte	Devlet Konservatuvarı
Bölümü	Türk Müziği Bölümü
Makale ve Bildiriler	
1. Uçar Tören, M., & Sazak, N. (2024). An evaluation of the societal acceptance of female vocalists in the entertainment sector. <i>Online Journal of Music Sciences</i>, 9(1), 316-328. https://doi.org/10.31811/ojomus.1470454 2. Uçar Tören, M., Erkılınç, A., & Demir, S. (2024). Geleneksel değerlerin modern dönemdeki dönüşümü: Sebahat Akkıiraz'ın 'yeşil ipek' eserinin icrası. <i>Journal of Music and Folklore Studies</i>, 1(2), 128-143.	