

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Devletsiz Ulusun Kadınları

Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar

Shahrzad Mojab



DEVLETSİZ ULUSUN KADINLARI

SHAHRZAD MOJAB

avesta | KÜRT ARAŞTIRMALARI: 192 | 2

Women of A Non-State Nation The Kurds

(Devletsiz Ulusun Kadınları Kürtler)

Edited by Shahrzad Mojab

(Mazda Publishers, California, 2001)

İngilizceden Çevirenler: Fahriye Adsay, Sema Kılıç, Ekin Uşaklı

Editör: Abdullah Keskin

Kapak: Ahmet Naci Fırat

Tashih ve Mizanpaj: Avesta

Birinci Baskı: 2005

İkinci Baskı: 2013, İstanbul

Baskı: Berdan Matbaası

Sadık Daşdöğen Davutpaşa Cad.

Güven San. Sit. C Blok, No: 239

TOPKAPI / İSTANBUL

Tel: (0212) 613 12 11

© Avesta, 2005

Tanıtım amacıyla yapılacak alıntılar dışında yayınevinin izni olmadan hiçbir şekilde çoğaltılamaz

Sertifika no: 13193

AVESTA BASIN YAYIN

REKLAM TANITIM MÜZİK DAĞITIM LTD. ŞTİ.

Şehit Muhtar Mahallesi Atıf Yılmaz Caddesi Öğüt Sokak No: 7

BEYOĞLU / İSTANBUL

Tel-Fax: (0212) 251 44 80 - (0212) 243 89 75

Ekinciler Caddesi: Nurlan Apt. Giriş Katı No: 2

OFİS / DIYARBAKIR -

Tel-Faks: (0412) 223 58 99

www.avestakitap.com

<http://www.facebook.com/wesanenavesta>

<https://twitter.com/avestayayin>

avestayayinlari@yahoo.com

ISBN: 978-975-8637-95-9

DEVLETSİZ ULUSUN KADINLARI

KÜRT KADINI ÜZERİNE ARAŞTIRMALAR / FEMİNİST BİR YAKLAŞIM

SHAHRZAD MOJAB

İngilizceden Çevirenler: Fahriye Adsay, Sema Kılıç, Ekin Uşaklı

avesta | **KÜRT ARAŞTIRMALARI**

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

ROHAT ALAKOM-İstanbul Üniversitesi'nde gazetecilik ve Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi'nde psikoloji okudu. 1983'ten beri Stockholm'da yaşamaktadır. Alakom Kürt kadınları üzerine Kürtçe, İsveççe ve Türkçe olarak çeşitli kitap ve sayısız makele yayımladı; yayınları arasında, *Li Kurdistanê Hêzeke Nûh Jinên Kurd* (Kürdistan'da Yeni Bir Güç: Kürt Kadınları, İsveç, 1995) adlı çalışma da yer almaktadır.

CHRISTINE ALLISON-Londra Üniversitesi, Doğu ve Afrika Araştırma Okulu (SOAS), Yakın ve Ortadoğu Bölümünde İngiliz Akademisi doktora sonrası araştırma üyesidir. Philip G. Kreyenbroek ile *Kurdish Culture and Identity*, (London 1996) hazırladı ve *The Yezidi Oral Tradition in Iraq* *Kurdistan* (London) adlı bir çalışması bulunmaktadır.

ANNABELLE BÖTTCHER-Freiburg Üniversitesi'nden (Almanya) Siyaset Bilimi, İslami Araştırmalar ve Uluslararası Hukuk üzerine doktorluk payesine sahiptir. 1995 ve 97 arası, Şam'da (Suriye) Institut Francais d'Etudes Arabes de Damas'de Araştırma Görevlisi idi. 1997-98'de ve daha sonra 1999-2000'de, Harvard Üniversitesi, Ortadoğu Araştırma Merkezi'nde akademi üyesi oldu. Dr. Böttcher ayrıca 1998-1999'da Beyrut'ta (Lübnan) Doğu Enstitüsü'nde Araştırma Asistanı idi.

MARTIN VAN BRUINESSEN-Utrecht Üniversitesinde Doğu Dilleri ve Kùltürleri Bölümünde öğretim vermektedir. Profesör van Bruinessen ayrıca Utrecht Üniversitesi'nde Modern Dünyada Uluslar arası İslam Araştırma Enstitüsü başkanıdır. *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (London, 1992) ve Kürtler hakkında birçok makalenin yazarıdır. Devam etmekte olan araştırması şu konuları içermektedir: Türkiye ve Kürdistan'da etniklik ve milliyetçilik; din ve etnik kimlik olarak Alevilik; Kürt ulema, Tasavvufçu nizamlar ve kabul edilmiş doktrinlere aykırı dini topluluklar; Evliya Çelebi ve Kürtler üzerine diğer onyedinci yüzyıl yazarları.

MIRELLA GALLETTI-Bologna Üniversitesi'nde Siyaset Bilimini okudu. Dr. Galletti Bologna Üniversitesinde (1990-1991) ve Trieste Üniversitesi'nde (1996-1997) Kürt tarihi ve kültürü üzerine misafir profesör idi. Kürt tarihi, siyaseti ve kültürü üzerine çeşitli kitap ve makalelerin yazarıdır; bunlar arasında, *I Curdi Nella Storia* (Chitei İtalya, 1990) yer almaktadır.

AMIR HASSANPOUR-Kanada, Toronto Üniversitesi, Yakın ve Ortadoğu Uygarlıkları Bölümünde öğretim vermektedir. Araştırma alanlarını medya araştırmaları, dil, tarih ve kültürü oluşturur. *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1985* (San Fransisco, 1992) adlı kitabın yazarıdır.

JANET KLEIN-Princeton Üniversitesi'nde Yakın Doğu Araştırmaları Bölümünde Osmanlı ve Kürt tarihini araştıran bir doktor adaydır. Denizaşırı araştırma tezi için Fulbright-Hayes akademi üyeliğiyle ödüllendirildi. *International Journal of Kurdish Studies*'de (Yaz 2000) yirminci yüzyılın başında milliyetçi söylemle Kürt atasözlerinin kullanımı üzerine yazdı.

SUSAN McDONALD-Uluslararası hukuk ve insan hakları alanında çalışan bir avukattır. Göçmen kadınlar için yasal hizmetlerin dağıtılmasında eğitimin rolünü incelemek amacıyla feminist katılımcı araştırmaya yer vererek, Toronto Üniversitesi'nden Eğitim üzerine doktorasını tamamladı.

SHAHRZAD MOJAB-Toronto Üniversitesi'nde Ontario Eğitim Araştırma Enstitüsü, Erişkin Eğitimi, Toplumsal Gelişme ve Psikolojik Danışmanlık Bölümünde öğretim vermektedir. Araştırma ve öğretim alanları eğitim, kadınlar, globalleşme, vatandaşlık, savaş, şiddet ve kadınların eğitimi, devlet ve sivil toplumu içerir. Kürt kadınları üzerine çeşitli makalelerin yazarıdır. *Of Property and Propriety: The Role of Gender and Class in Imperialism and Nationalism* (Toronto, 2001) eserin ortak editörü ve yazarlarından biridir.

MARIA O'SHEA-Londra, Doğu ve Afrika Araştırma Okulunda (SOAS) Jeopolitik Araştırma Merkezi'nin Araştırma Asistanıdır. Doktora tezi *Maps, Myths and Reality: Geography and Perceptions of Kurdistan* (Haritalar, Mitler ve Gerçekler: Kürdistan'ın Coğrafyası ve Anlayışlar) adını taşır. Dr. O'Shea Ortadoğu üzerine, özellikle bölgenin kuzeye doğru olan devletleri ve halkları üzerine sayısız yayınların yazarıdır. Ayrıca bölge üzerine çok kitapları yazar.

HEIDI WEDEL-1998'de Berlin, Free Üniversitesi Siyaset Bilimi Fakültesi'nden doktorasını aldı. Tezi, *Gender and Local Politics: The Case of Migrants in Turkish Metropolises* 1999'da Almanya'da yayımlandı. Dr. Wedel sosyal hareketler, demokratikleşme ve Kürt sorununu cinsiyet açısından inceleyen çeşitli makaleler yayımladı. Son zamanlarda Londra'da Uluslararası Af Örgütü sekreterliğinde Türkiye, Yunanistan ve Kıbrıs üzerine araştırmacıdır.

Kurdistan: Homeland of the Kurds



İÇİNDEKİLER

Önsöz / Robert Olson / 9

Önsöz / 11

Sunuş

Devletsiz Olanın Yalnızlığı:

Feminist Bilginin Sınırında Kürt Kadınları / 13

Shahrazad Mojab

Kürtlere karşı Türk 'Feministleri' / 15, Türk Feminizmi: Milliyetçiliğin bekçi köpeği / 19, Kürt kadınları ve İran ile Irak'taki ulus-devlet / 21, Ataerkillik: Kürt milliyetçiliğinin süs köpeği / 25, Teorik Tuzak: 'Feminist milliyetçilik' / 26, Devletsizlik ve feminist araştırmalar / 27, Kitap ve içeriği / 31

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL PERSPEKTİF / 41

1. Milliyetçilik: Geç Osmanlı Döneminde Kürt Milliyetçi Söyleminde 'Kadın Sorunu' / 43

Janet Klein

'Yeni' ve 'modern' bir konu / 49, Milliyetçilik ve 'kadın sorunu' / 53, Farklı ve modern / 61, Tarihi an / 68, Sonuç / 71

2. Yirminci Yüzyılın Başlarında İstanbul'daki Kürt Kadınları / 75

Rohat Alakom

Kürt kadınlarının yarı-diplomatik seyahatleri / 77, İstanbul'daki Kürt kadınlarının durumu / 81, Duvarların yıkılması: Kadın-erkek cephesinin oluşması / 83, Kürt Kadınları Teali Cemiyeti / 89, Diğer bazı çalışmalar / 95

3. 1946 Kürt Cumhuriyeti'nde Kadınlar ve Milliyetçilik / 101

Shahrazad Mojab

Devletsiz bir ulusun milliyetçiliği / 102, Kürt Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve yıkılışı / 105, Ulusun kadınları / 107, Kürt Cumhuriyeti'nde ulus inşa etme süreci / 110, Ulusun Anası / 111, Kadın Partisi / 113, Evlilik kurumunda yapılan düzenlemeler / 119, Feminist bilinç sorunu / 121, Sonuçlar / 123

İKİNCİ BÖLÜM

POLİTİK VE LEGAL PERSPEKTİF / 129

4. Adile Hanım'dan Leyla Zana'ya:

Kürt Tarihinde Siyasi Liderler Olarak Kadınlar / 131

Martin van Bruinessen

Halepçeli Adile Hanım / 132, Daha erken dönemlerdeki kadın hükümdarlar / 136, Kürtler arasında kadınların eşit haklara sahip olduklarına dair bir gösterge? / 138, Girişken aşık olarak kadın / 141, Hangi eşitlik? / 145, Kürt milliyetçi hareketinde kadınlar / 147, Modern siyasi liderler olarak kadınlar / 149, Sonuç / 151

5. İstanbul'a Göç Eden Kürt Kadınlar: Cemaat ve Marjinalleştirilmiş Bir Sosyal Grubun Yerel Siyasete Katılımının İmkânları / 155

Heidi Wedel

...Kentsel araştırmalarda ve feminisizmdeki kadınların yerel siyasete katı-

lımı / 156, Mevcut bilgiler ve alan araştırması / 158, Gecekondu bölgelerindeki Kürt göçmenler: Cemaat eylemliliğini teşvik edici bir unsur olarak marjinalleşmiş yerleşimler / 159, Kürt gecekondu kadınlarının siyasi katılımının imkanları ve zorlukları: Dil bilme ve Kürt göçmen kadınlarının eğitim durumu / 162, Mesleki ve ekonomik durumları / 165, Aile durumları / 167, Mahallelerdeki sosyal ilişkiler ve etnik sınırlar / 169, Etnik kimlik ve siyasi yönelim: Güzeltepe'de Kürt kimliği önde geliyor / 171, İslamcı Refah Partisi'ne destek / 173, Alevi Kürtlerinin politik ikilemi / 174, Gecekondu kadınlarının yerel siyasete katılmalarının yeni biçimleri / 175, Sonuç ve genel bir bakış / 178

6. Kürt Kadınları ve Kendi Kaderini Tayin Etme:

Uluslararası Hukuka Feminist Bir Yaklaşım / 183

Susan McDonald

Uluslararası hukuk ve kendi kaderini tayin etme ve ayrılma hakkı / 184, Uluslararası hukuk ve kendi kaderini tayin etme ilkesine feminist bir bakış / 189, Kriterler / 196, Uygulama / 200, Sonuç / 210

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SOSYAL, KÜLTÜREL VE DİLBİLİMSEL PERSPEKTİFLER / 215

7. Doktor mu, Gizemci mi, Büyücü mü?

Bir Kürt Şehrinde Kadınların Sağlık Tercihleri / 217

Maria O'Shea

Ortam / 219, Tıbbi bilgi, teşhis ve tedavide kültürel etkiler / 221, Tıp mesleği / 224, Geleneksel hekimlik / 227, Gizemciler / 228, Muska, tılsım, nazar ve cin / 231, Dua yazıcılar (Do'anüs) / 233, Doğurganlık problemleri / 236, Ziyaret (hac) / 240, Sonuç / 240

8. Folklor ve Fantezi: Kürt Sözlü Geleneginde Kadınların Sunumu / 245

Christine Allison

Tür / 248, Kadınlar ve folklor / 249, Fantezi: Kadın şampiyon / 251, Gerçeklik: Strana folklori / 254, Sonuç / 260

9. Çağdaş Tasavvufta Kürt Kadın Portreleri / 265

Annabeile Böttcher

Suriye bağlamında tasavvuf / 267, Bir kadın tasavvufu var mıdır? / 268, 'Kız kardeşler' ve onların kadın modelleri / 270, Da'iya, yeni bir kariyer profili / 277, Sonuç / 278

10. Kürt Toplumunda Kadınların Rolü Üzerine Batılı Tasvirler / 283

Mirella Galletti

Eski seyyahların anlattıkları / 284, Kürt kadını tasvirlerinin işlevi / 289, Kürt kadınlarına dair şimdiki gerçekler / 296, Sonuç / 300

11. Kürt Dilinde Ataerkilliğin (Yeniden) Üretilmesi / 307

Amir Hassanpour

Kuramsal sorunlar / 308, Metodolojik nedenler / 314, Ataerkinin sözlüksel ve anlamsal inşası / 318, Sonuç / 350

Devletsiz Bir Ulusun Kadınları: Kürtler, tamamen Kürdistan ve Ortadoğu'daki Kürt kadınlarının statülerine ilişkin ilk akademik kitaptır. Farklı başlıklar altında ufuk açıcı bilimsel veriler sunan tek çalışmadır. Avrupalı seyyahların yazmış oldukları eserlerdeki Kürt kadınlarının tarihsel betimlemelerinden, yaşadıkları bölgelerde Osmanlı'nın son döneminden bugüne değin siyasi, dini, toplumsal ve sağlık alanlarındaki durumlarına dair katkılar sunuyor. Bu çalışmalar Kürt kadınlarının, Kürtlerin genelinde olduğu gibi, tarihleri, kendilik duyguları, özlemleri ve kimliklerinin artık inkar edilecek gibi olmadığını açığa çıkardı. Onları, çok zorlu bir mücadele. Birçok Kürt, daha on yıl öncesine kadar Kürtlerin varlığını reddeden ülkelerde yaşıyor. Türkiye, İran, Irak ve Suriye'de bu devletlerin "Kürt realitesini" tanımaya zorlamak silahlı mücadele ile geçen onlarca yıl sürdü. Aslında bu yönetilecek, kontrol altına alınacak ve yok edilecek bir şeyi ima ediyordu yoksa haklı bulmak, geliştirilecek veya kabul etmek anlamında bir şey değildi. "Kürt realitesi" tanınırken, Kürdistan kabul edilmiyordu. Kürdis-

tan'ın var olmayacağını sağlama bağlamak için Kürt realitesi tanındı. Kürdistan'ı hayata geçirmek, Kürtlerin yirmibirinci yüzyılın ilk yarısında karşı karşıya oldukları en büyük sınavdır. Bu kitap, bunun zorlu bir sınav olacağını ortaya koyuyor. Bundan sonra da onlarca yıl, Kürtler ulusal ve siyasal arzularını bastırmak, onları ekonomik açıdan sömürmek için can atan ve insan haklarını onlara çok gören devletlerle uğraşacaklar. Kürt kadınları da bununla eşzamanlı olarak, ulusal mücadelede yer alsalar da toplumsal, dini ve cinsel önyargılara ve kendi bölgelerindeki ve evlerindeki şiddete karşı mücadele etmek zorundadırlar.

Shahrazad Mojab, böylesine güçlü bir akademik grubu bir araya getirdiği için tebrik edilmelidir. Ortadoğu araştırmaları alanında yer alanların bildiği gibi, farklı teorik ve metodolojik perspektiflere sahip, dilleri hiç anmaya gerek yok, değişik yazılım biçimleri, fontlar ve diakritik sistemler kullanan farklı özelliklerde bir grup uluslararası bilim insanı arasında uyum sağlama görevi çok yorucudur. Dr. Mojab bunu büyük bir beceriyle başarmış.

Mazda Yayınları ve Kürt Araştırmaları Serisi bu kitabı ilgili bilim çevrelerine ve insanlara sunmaktan gurur duyar. Yeni akademik alanlarının kabul ve daha önemlisi sonuçlarının yayımlanması zordur. Kürt Araştırmaları Serisinin, Kürt Araştırmalarındaki yeni akademik çalışmaların bir buluşma yeri olmasını diliyoruz. *Devletsiz Bir Ulusun Kadınları: Kürtler* aynı zamanda, sadece Kürt kadınları ve Kürdistan konulu farklı başlıklar altında farklı analizler ve yorumlar getirmekle kalmayıp Ortadoğu ve İslam araştırmaları alanındaki konuları da kapsadığı gibi, antropoloji, tarih, siyaset bilimi, sağlık bilimleri ve dilbilimi ile de ilgili olmak gibi benzersiz bir özelliğe sahiptir. Bu bilim dallarından herhangi biriyle ilgilenen araştırmacılar ve başkaları bu eseri kitaplıklarının raflarında bulundurmak isteyecektir.

Robert Olson

University of Kentucky

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bu kitabı hazırlama fikri, 1996 Eylülünde Fransa'da Kürtler konulu bir konferansta oluştu. Avrupa ve Amerika'daki değişik yayınevleri, üniversite yayınevleriyle konuştum. Projenin önemini ve Kürt araştırmalarına ve feminist bilime katkılarını kabul ettiler. Ancak bununla beraber kitap, basım endüstrisinin pazar taleplerine ilişkin sorunlarla karşılaştı. Kitabı yayımlama isteksizliği başlığından dolayı değildi, daha ziyade dar bir pazarının olmasından kaynaklanıyordu. Kürt kadınlarının tarihi, kültürü, politikası, yaşamı ve cinselliğinin uzun süredir göz ardı edilmiş yazılı belgelerini "satmak" kolay bir iş değildi. Bu yüzden Mazda Yayınlarına, özellikle de Kürt Araştırmaları Serisini başlatan ve projeyi destekleyen Dr. Ahmad Jabbari'ye minnettarım. Ayrıca, serinin editörü Profesör Robert Olson'a da samimi desteğinden dolayı teşekkürlerimi sunmak isterim.

Bu uzun süreç boyunca birçok dost ve meslektaşım cömertçe yardımlarını esirgemediler. Bunların arasında başta gelenler, büyük bir minnettarlık duyduğum bu kitabın yazarlarıdır.

Art arda gelen ertelemelere sabırla anlayış gösterdiler; sayısız biçimsel, editöryal ve yazılım müdahalelerini kibarca kabul ettiler. Amir Hassanpour'a da, sadece bu kitaba sunduğu katkı nedeniyle değil, Kürtlerin karmaşık tarihleri ve kültürlerine ilişkin derin bilgilerini benimle paylaştığı için de teşekkür borçluyum.

Her bölüm farklı uzmanlarca tek tek incelendiler. Özellikle Himani Bannerji, Michael Chyet, B. Mardukhi ve James Reilly'nin incelemelerine minnettarım. Dr. Chyet'in, Rohat Alakom'un makalesini mükemmel bir şekilde çevirmesi Kürtçe'deki eşsiz hakimiyetinin bir diğer kanıtıdır.

Dara Aram'ın cömert katkıları unutulmazdı. Kitabın [İngilizce orijinal] önkapağındaki illüstrasyon, onun Kürt kadınlarının direniş dansını betimleyen çizimlerinden biridir. Kitabın meydana gelmesinde başkalarının da katkıları oldu. Toronto Üniversitesi Ontario Enstitüsü Eğitim Araştırmalarında Araştırma Asistanı olan Susan McDonald, Kate Robson ve Rahal Ogbagzy müsveddenin hazırlanışının farklı aşamalarında bana yardım ettiler. Ayrıca, Stephan Dobson'a da müsveddeyi sabırla okuduğu için teşekkür ederim.

Son olarak, Yetişkin Eğitimi Bölümü, Topluluk Gelişimi ve Danışma Psikolojisi ve Toronto Üniversitesi Ontario Enstitüsü Eğitim Araştırmaları bölümlerindeki meslektaşlarımın, Kürt kadınları araştırmaları alanına duyduğum ilgiyi desteklemeleri beni çok memnun etti. Bölümümün eski başkanı ve 2001 yılından beri Eğitim Fakültesi Dekanı olan Budd Hall'a, Victorya Üniversitesine, British Columbia'ya Kürt araştırmalarındaki akademik çalışmalarımı destekledikleri için özellikle teşekkür borçluyum.

Shahrazad Mojab
OISE, University of Toronto

Sunuş
Devletsiz Olanın Yalnızlığı:
Feminist Bilginin Sınırında Kürt Kadınları

Shahrzad Mojab

Devletsiz Bir Ulusun Kadınları: Kürtler. Bu, İngiliz dilinde Kürdistan kadınlarıyla ilgili yayımlanan ilk makaleler derlemesidir. Genellikle yayımlanmış bir çalışma için etkileyici bir başlık bulmak güçtür. Ne var ki, ben bu kitaba uygun bir düzine hatta daha çok başlık bulabilirim. Ama neden Kürt kadınları, Sufilerin sağlık seçimlerinden, dildeki cinsiyet ayrımcılığına dek geniş bir çerçevedeki konuları ele alan bir kitapta devlet ve ulus ile ve bunun üzerinden tanımlansınlar? Aslında, kitabın editörü olarak yazarlardan Kürt kadınlarının hayatını araştırırken devlet ve ulus öğelerine değinmelerini talep etmedim.¹ Davetsiz bir şekilde de olsa, devlet ‘sınırları tanınmayan’ bir bölge olan Kürdistan’da hayatın tam da merkezinde yer almaktadır. Ne var ki, bu ‘sınırsız’ topraklarda sınırlar, uluslararası platformda tanınanlara oranla çok daha belirgindir: O, ‘sınırları kanayan’ bir topraktır (Kashi 1992).

1 Tüm araştırma girişimleri siyasi olduğundan (Mojab 2000b) Kürtler hakkındaki her türlü yazı çeşitli çıkarlara hizmet emektedir. Editör olarak, bölümler için hiçbir teorik ya da siyasi çerçeve belirlemedim. Bu kitapta, birçok yayımlanmış kitapta olduğu gibi, her bir yazar kendi yazısının içeriğinden sorumlu olmuştur.

Kürtler dünyadaki en geniş devletsiz uluslardan biridir. Yaklaşık 25 milyonluk nüfuslarıyla Kürtler Ortadoğu'da Araplar, Türkler ve Farslardan sonra en geniş etnik halktır. 1918 yılında merkezîyetçi ulus-devletler olan Türkiye, İran, Irak ve Suriye arasında zorla bölünmüşler; yaklaşık bir milyonluk bir nüfus ise Ermenistan, Gürcistan ve Azerbaycan gibi Kafkas ülkelerine ve Orta Asya, Avrupa, Kuzey Amerika, Avustralya gibi eski ve yeni diasporalara dağılmıştır.

Her ne kadar 'uluslararası düzen' ve onun Birleşmiş Milletler'i Kürtlerin kendi geleceklerini saptama haklarını inkar etmişse de, onlara hâkim devletler, Leo Kuper'in egemen devletin 'soykırım hakkı' olarak tanımladığı siyaseti sergilemekte özgürdürler (1981: 161-85). Gerçekten de, Türkiye Mark Levene'in ifadesiyle (1998) 1878'den 1923'e dek Doğu Anadolu ve Ermeniler, Süryaniler ve Kürtlerin eski çağlardan beri bir arada yaşamış oldukları diğer bölgelerde çağdaş bir 'soykırım kuşağı' yaratarak, kendine modern bir ulus-devlet kurmuştur. Bu kuşakta, Ermeni ulusu öldürülmüş (1915), Süryaniler katledilmiş ve dağıtılmış (Levene 1999) ve Kürtler de çeşitli düzeylerde soykırım, etnikkırım ve dilkırımlarına maruz kalmışlar (bkz. örneğin, Fernandes 1998-99, 1924'ten 1998'e dek Kürtlerin Türkiye'de maruz kaldığı soykırım; White 1999, Kürtlerin vatandaşlıktan çıkartılması). Bölgedeki soykırım bir diktatörün yanlış yargılamaları ya da ordu komutanlarının hatalarının bir sonucu değil, daha çok devletin inşasının bir unsurudur; bu noktada 'soykırım temel unsurdur' (Levene 1999: 20-4). Anlaşılması güç olmayan nedenlerden ötürü, Batılı güçler ve bölge hakkında uzman olan bazı akademisyenler Türk hükümetinin, geçmişte ve bugünde, soykırımı desteklemeye 'eğilimli' olduğunu inkâr etmektedir. Irak rejiminin 1988'deki soykırım hareketi *Enfal*, ancak Saddam Hüseyin 1990 yılında onu Amerika Birleşik Devletleri'nin bir düşmanı kılan Kuveyt'i işgalinden sonra bir soykırım olarak kabul görmüştür.

Diğerlerinin yanı sıra feministler ve Marksistler de devletin tarafsızlığına dair ideolojik iddiayı reddetmektedir. Ne var ki, eğer devlet gücünün sınıfsal, cinsel, ulusal ve etnik unsurları

teorik olarak karşılaştırılırsa, Kürdistan'daki devletin ataerkil doğasının şüphe, ihtiraz kaydı ya da belirsizliğe uygun olmadığı görülecektir. Bir sonraki bölümde, çok-etnili Türkiye devletindeki cinsiyet gücü işleyişi konusuna değineceğim. Ardından Türk feministleri ve Kürt milliyetçilerinin ataerkil Kemalizm idaresine, 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran Mustafa Kemal Atatürk'ün milliyetçiliğine ne şekilde tepki verdiklerini inceleyeceğim.

Kürtlere karşı Türk 'Feministleri'

Türkiye, onu takdir edenlerin fikrinde, etkin bir laiklik, modern bir siyasi sisteme sahip 'tek Müslüman demokrasidir' (Lewis 1994). Bu devletin yapısı ve süren varlığı birçok Kürt için halkları ve anavatanları olan Kürdistan'ın yok olması ve dayatılan Türkleştirme manasına gelmiştir. Kürdistan'da Türk milliyetçilerinin devlet inşası projelerine büyük bir direniş gösterilmiştir. İlk büyük ayaklanma Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan iki yıl sonra 1925'te gerçekleşmiştir. Ayaklanmanın bastırılışı şiddetli olmuştur; bunu 1930'lardaki başka ayaklanmalar takip etmiştir. En önemli ayaklanma 1937 ve 1938'de Dersim'de meydana gelmiştir. Burada devlet siyaseti ve iradesi bir soykırım gerçekleştirmiştir (Beşikçi 1990, Bruinessen'de 1994a: 183; McDowall 2000: 210; bkz. özellikle, Bruinessen 2000a: 11, 1999a ve 1994b üzerine yorumlar).

Eğer Kemalist Türkiye'nin fiziksel şiddeti soykırıma varan ölçülere ulaştıysa, sembolik şiddeti de bundan daha acımasız kalmamıştır. Devlet propagandası, ki bu basılı medya, radyo ve okullar aracılığıyla yayılmıştır, Kürt direnişini dini bir fanatiklik, aşiretlere bağlı ve tepkisel siyaset, haydutluk, geri kalmışlık ve eğitime direniş olarak tanıtmıştır (bkz, Yeğen 1999). Önemli Batı medyası da bu propagandayı tekrarlamıştır. 'Eğitime direnen Kürtler' manşeti altında *The Times* (16 Haziran 1937) Başbakan ve General İnönü'nün şu sözlerine yer vermiştir: 'Rahatsızlıkların nedeni yerel halkın zorunlu eğitim ve diğer reformlara düşmanlığı olmuştur.' Böylece durum uygar

generallerince yönetilen medenileşmekte olan Türk ulusu ile fanatiklerce yönlendirilen gayrı medeni insanlar arasındaki bir ihtilaf olarak gösterilmiştir. Generaller Türk çağdaşlığı ile Kürt tepkisini ayıran büyük uçurumu vurgulamak için yakın bir zaman önce 'özgürleştirmiş' oldukları Türk kadınlarına başvurmuşlardır. Siyaset ve savaşta kadınların mevcudiyetinin inkâr edildiği bir ülkede kadınlar, 'Türklerin babası' Cumhurbaşkanı Kemal Atatürk evlat edindiği kızını nihai çözüm için görevlendirmiştir. İstanbul'dan bildiren *The Times* muhabirine göre (16 Haziran 1937):

Dersim operasyonları sırasında Atatürk'ün evlat edindiği kızlarından biri olan ve Türk Hava Kuvvetleri'ne katılan Sabiha Gökçen, kendini öylesine kanıtlamıştır ki, kendisine havacılık madalyası verilmiştir.

Sabiha Gökçen 22 yaşındadır ve bir Türk pilotu sertifikası vardır. Operasyonlar boyunca en büyük cesaret ve başarıyı göstererek, isyanı sonlandıran son bombayı atmıştır.

Bundan iki gün sonra, *The Times* 'Hükümet önemli tedbirler almaya karar vererek, bölgeye ve tüm civarına 30.000 erkek göndermiştir' diye yazmaktaydı. Ne var ki, 'yolların eksikliği ve ülkenin zor doğa koşulları nedeniyle hareketin bastırılması birkaç hafta almıştır.' Son olarak da şöyle yazar:

Keşif görevine gönüllü olan Sabiha Gökçen'in ayaklanmanın liderlerinden Seyyid Rıza'nın evini bombalayarak, o ve birçok önemli destekçisini öldürdüğü bildirilmiştir (*The Times*, 17 Haziran 1937).

Sabiha'nın hikayesinin propagandacı doğasını detaylı bir biçimde anlatmanın bir gereği yoktur. Gerçekte, Seyyid Rıza, Sabiha'nın zekice bombalaması sonucu ölmemiştir. Bu hikayenin *The Times*'da yayımlanışından iki hafta sonra, Rıza ayaklanmanın içeriğini açıklayan bir mektup yazarak, aracılık için İngiliz hükûmetine seslenmiştir. Mektubunda Kürtlerin isyan etme nedenini şöyle açıklar:

Yıllardır Türk hükümeti Kürt insanlarını asimile etmeye çalışmaktadır ve bu amaçla onlara baskı uygulamakta, Kürtçe yayınları ve gazeteleri okumalarını yasaklamakta, anadillerinde konuşanlara baskı uygulamakta, Kürdistan'ın verimli topraklarından göçmenlerin çoğunun öldüğü Anadolu'nun işlenmemiş topraklarına göçe zorlamaktadır... Ülkelerinde üç milyon Kürt yaşıyor ve bunlar yalnızca bir taraftan ırkları, dilleri, gelenekleri ve uygarlıklarını korurken, diğer taraftan da barış ve özgürlük içinde yaşamayı talep ediyorlar.²

Gerçekten de Rıza Eylül ayında hükümet ile bir anlaşmaya varmak için görüşmeler yapmaya başlamış ama Kasım ayında tutuklanarak mahkum edilmiştir (Kutschera 1979: 128-9).³ Ne var ki, direniş devam etmiş ve 1938 baharında geniş çaplı bir askeri operasyon başlatılmıştır. Bir diplomatik İngiliz raporu-
runa göre, 'askeri otoriteler Büyük Savaş sırasında Ermenilere karşı kullanılanlara benzer metotlar kullanmışlardır: Kadın ve çocuklar da dahil olmak üzere binlerce Kürt öldürülmüştür.'⁴

Bugün Sabiha, Türk Hava Kuvvetleri'nin web sitesi, 'Atatürk'ün Kızları' ve 'Gerçek/Asıl Havacılık' gibi sitelerde yüceltilmekte ve dünyanın 'ilk kadın savaş pilotu' olarak tanıtılmaktadır. Adı geçen son web sitesine göre, 'o Kürt aşiret reislerince başlatılmış bir isyanı bastırmak için dokuz uçaklık bir güce katılmıştır. Misyonu sırasında ona basında "Göklerin

2 Sonrakinin metni, İngiltere, Public Records Office (FO 371/20864/E5529, 30 Temmuz 1937) Meiselas'da verilmiştir (1997: 150); bkz. aynı zamanda, McDowall (2000: 208). *The Times* editöre mektup yayımlamıştır (Temmuz 22, 1937); yazar B. Nikitine, Urumiye'deki eski Rus konsülü ve Kürtler hakkında bir uzman: 'Kürtlerin eğitime direndikleri varsayımı yanlıştır; direndikleri şey, Türkleştirme politikalarıdır.' Ne var ki, *Le Temp*, ki bu da resmi Türk propagandası yapmaktaydı, Nikitine tarafından yazılmış benzer bir mektubu yayımlamayı reddetmiştir (1956-302-4).

3 *Vate: Kovara Kulturi* (10, Zimistan, 2000: 91) günlük *Cumhuriyet*'te yayımlanan (Kasım 16, 1937) infazla ilgili yazıyı yeniden basmıştır.

4 Trabzon'daki sefir yardımcısından Sir Percy Loraine'e, 'Dersim'deki askeri operasyonlara dair memorandum, 27 Eylül 1938) (İngiltere, Public Records Office, FO 371/21925), McDowall'da (2000: 209).

Amazonu" takma adı verilmiştir ve ülkesinde nam yapmıştır.⁵ Atatürk'ün Kızları da onu 'Savaş Tarihinin İlk Kadını' olarak anar.⁶ Kemalist devlet Birinci Dünya Savaşının hemen ardından,⁷ Mustafa Kemal'in önderliğindeki 'Kurtuluş Savaşı' ile doğmuştur. Bu savaş muhalefete karşı iç savaflara karşı, özellikle de Kürtlere karşı birleşmiştir. Ulusun inşacıları iş gücü hareketini, köylüleri, kadınları, öğrencileri ve sosyal ve siyasi aktivizmin diğer kaynaklarını kontrolü altına alarak, eski yapıyı daha da modernleştirmiştir. Resmi 'kadınların özgürleştirilmesi' siyaseti kadının ulus-devlet çatısı altında bir araya getirilmesinin bir aracı idi. Devletin 'feminizmi' ancak ataerkil olabilirdi.

Devletçe teşvik edilen 'kadınların özgürleştirilmesi' hareketinin kahramanı Sabiha, 'Türklerin babası' gibi erkeklerin savaş dünyasında doğmuştu ve mit ile hafızalarda da hâlâ orada yaşamaktadır. Kürt ayaklanmasının bastırılmasına dahil oluştundan yaklaşık on beş yıl sonra Sabiha bombardımanı savunarak şöyle demiştir: 'Bu genç cumhuriyetin koruması ve ayakta kalması için gerekliydi.'⁸

Türk milliyetçiliği, 1990'lı yıllarda Kürt kadınları Kürdistan İşçi Partisi (Kürtçe kısaltması ile PKK) saflarında yer aldıklarında ve onun gerilla savaşına katıldıklarında (daha ayrıntılı bilgi için, bkz. van Bruinessen, bu kitap; Galletti, bu kitap) tüm feminist savlarını değiştirmiştir. Partinin hedefi Kürtlerin kimliklerinin kabul edilmesini sağlamaktır. Eğer Sabiha'nın hikayesi bir yalansa, Kürt kadınlarının onun devletine karşı silahlı ayaklanmaları gerçektir. Kürt kadın gerillalar Batılı basılı medyanın sayfalarında, televizyon ekranlarında, videoda ve çeşitli web sitelerinde yer aldılar.⁹ Kürt kadınlarının eril Türk

5 'İlk Kadın Savaş Pilotu' 20 Haziran 2000.

6 20 Haziran 2000.

7 Kadınların hayatlarının askerleştirilmesi hakkında, bkz. Enloe (2000).

8 'Bu gerekli idi', Reuters temsilcisi Hidir Gojats ile röportaj, Ankara, 8 Şubat 1996; Randa'da (1999: 260).

9 Kadın gerillalar ve fotoğrafları için bkz. 'Mountain life prepares female Kurd guerrillas,' *Middle East Times* 10 (Nisan) 1992: 16; Border (1992); Ignatieff (1993a ve 1993b); bir video belgeseli için bkz. *Dreaming a Nation: The Kurds, Nati-*

devleti ordusuna karşı silahlı direnişleri tolere edilemezdi. Türkiye’de, ordu ‘demokrasinin’ koruyucusudur ve altmış yıldan kısa bir süre zarfında Kemalist milliyetçiliğin saflığını ‘yenilemek’ için üç askeri darbe gerçekleştirmiştir. Dahası, NATO’daki en geniş ikinci ordudur ve Amerika Birleşik Devletleri ile Batı’nın çıkarlarına hizmet etmiştir. Bu bağlamda, milliyetçi ve erkek şovenistlerin birleşik kuvvetleri kadın gerillalara karşı büyük bir propaganda başlatmıştır. Resmi milliyetçilik erkekleri ‘terörist’ olarak etiketlerken, onun ataerkil siyaseti de kadınları onların ‘fahişeleri’ olarak damgalamıştır. Şövanist bir bakış açısından kadınların birer eşkıya ya da terörist olarak tanımlanmaları imkansızdı; onların isyanı ‘Türk ulusunun görünmezliğine’ ve onun ‘sınırsal bütünlüğüne’ karşıydı ve cinsi terimlerle karalanmalıydı.

Türk Feminizmi: Milliyetçiliğin bekçi köpeği

Birçok feminist, devletin ataerkil doğasından şüphe etmez. Ne var ki, Türkiye’de feministler devlet ve ulusun ataerkilliğini daha teorik bir biçimde ele alırlar. Aynı zamanda da her yerde mevcut olan devlet sevgisi kültü ile kuşatılmışlardır. Direniş yerine, birçok Türk feministi sadık bir biçimde ulus-devlet doktrinini takip etmektedir: Kürtler yoktur; Kürt kadınları yoktur; tüm kadınlar Türktür.¹⁰ 1990’lara dek, feminist literatürde Kürt kadınlarına dair bir ölüm sessizliği hâkimdi (bkz.

anqlism. Blood and Belonging serisinin altı bölümünden biri; esir kadın gerillaların fotoğrafları için bkz. *Associated Press* Nisan 18, 1995’te yayımlanan fotoğraflar; ‘Turks get tough: 25,000 troops launch deadly assault on 500 Kurdish rebels,’ *The Toronto Sun*, 36.

10 Berktaş (1992:9, 109) ‘Türk milliyetçi tarih yazımında devleti tanı olarak’ gören devlet fetişizmini eleştirmiştir. Benzer bir şekilde, Doğu Ergil (1996) şöyle der: ‘Biz Türkler ulus devletten çok bir devlet-ulusa aidiz. Türk tarihinde devleti yaratan ulus değildir. En azından siyasi felsefemiz devletin ulus üzerindeki egemenliğini vurgulamaktadır. Bu bir gerçek olarak kabul edildiğinde, devlet baskıcı, her yerde kaim bir statüye sahip olur. Toplumu biçimlendirir, kültürün ne olduğunu belirler, ekonominin nasıl akacağına karar verir... Biz Türkler devleti ya da resmi politikaları samimi bir şekilde eleştiremeyiz çünkü o ‘kutsaldır’ (!) Devletin kutsallığı son tashihlere dek anayasada da yer almıştır’.

Alakom, bu kitap, geç Osmanlı döneminde kadın hareketinin Türkleştirilmesine dair örnekler için). Kürtler bu literatürlerde yer alsalar bile, tartışmanın boyutlarını ve söylemini, ierini ve sorunsallarını Kemalist siyaset belirlemektedir. Feministler genellikle devletin etnik azınlıkları ve Türkiye'nin milli çeşitliliği inkarı politikasından sapmazlar. Kürtlerin varlığı inkar edilmese bile, kendi kendini idare edebilecek, yasal haklara sahip bir ulus olarak değerlendirilmezler. Aynı şekilde, feminist literatür Ermeniler ve Kürtlere karşı yürütülen soykırım, etnikkırım ve dilkırım gibi uygulamaları da görmezden gelir (Türkiye'deki feminist çalışmaların bir zeti için, bkz. Arat 1993, 1997; Sirman 1988-89; Tekeli 1995). Örneğin, 'Güneydoğu Anadolu'da' kırsal bölgelerde yaşayan kadınların 'modernleştirilmesine' dair bir çalışma, devletçe yürütülen 'ulusal entegrasyon' projelerinin başarısızlığına değinirken (Ertürk 1995) bu 'geliştirme projelerinin' etnik temizlik (Esim 1999) ve zorunlu asimilasyon politikaları ile bağından bahsedilmemektedir.¹¹ Türkiye'nin Doğu'sunda, (rneğin, Türkiye Kürdistanı) kadınların cinselliğine dair bir makale Kürtleri bir aşiret olarak göstererek, onları bölgedeki 'en geniş etnik grup' olarak tanımlar ve Türklerle aynı kefeye koyar; ayrıca Kürt bölgelerinin 'çok-etnili karakterini' vurgular (Ilkaracan 1999: 101).

Feministlerin Kemalizme olan hayranlıklarına rağmen, Cumhuriyeti Türkiye'nin Kürtleri farklı bir halk olarak kabul etmeme projelerinin başarısızlığı, kadın hareketleri ve feministleri zor durumda bırakmaktadır. Kürt kadınları kendilerini ulusal bağımsızlık, demokrasi ve sosyalizm davasında ne sürmeye devam etmektedir. Sivil toplum ve kamusal alan yokluğunda devlete direnmeye devam eden Kürt kadınları sanat, medya, sokaklar ve parlamentoda aktiftirler (bkz. Wedel, bu kitap ve Bruinessen, bu kitap).

Baskıcı siyasetine rağmen, Osmanlı devleti Kürt ve Kürdistan adlarına karşı tolerans göstermiştir. Yirminci yüzyılın baş-

¹¹ 'Turkey and the Kurds: Ethnic cleansing', *The Economist* 333 (7894), 17 Aralık 1994, s. 52-3; bkz. ayrıca Helsinki Watch (1988).

larında parlak bir Kürt basını vardı ve Kürt kadınlarının örgütleri de çok canlıydı (bkz. Klein bu kitap) -ki tüm bunlar 1925 Cumhuriyet rejimi ile baskı altına alındı. Ne var ki, yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Diyarbakırlı Kürt kadınlar İstanbul'a diasporaya gitti ve bazıları feminist gazeteler kurdular (Karaça 1997; bkz. aynı zamanda son not 14). Bir Türk feministi Türkiye'deki kadın hareketini Kürt kadınları ile bir dayanışma kuramamakla eleştiriyordu. 'Kadınların İnsan Hakları İçin Kadınlar'dan Pınar Ilkcaracan örneğin, şöyle yazıyordu:

Türk kadın hareketi militarizme ve Doğu ve Güneydoğu Türkiye'de sürmekte olan savaşa, yeni bir milliyetçiliğin yükselişine ve devletin Türk kimliğine dair resmi söylemine, Türkiye sınırları içinde yaşayan tüm vatandaşların 'Türk' olduğu iddiasına eleştirel bir yaklaşım getirmekte başarısız olmuştur. Irkçılığı lanetleyen bazı inisiyatiflerin dışında, belirli problemlere çözüm getirmek için Kürt kadınlarıyla hiçbir ağ kurulmaya çalışılmamaktadır (1997: 21).

Böylece, milliyetçilik feministler için bir öncelik olmaya devam etmektedir; diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de bu kadınları etnik gruplara ayırır ve onları ataerkil, militarist devletin bireyleri kılar. Yine de, Kemalizme karşı bir feminist direniş canlanmaktadır; Müftüler-Bac (1999) Kemalizmi 'bir baskı unsuru' olarak kabul etmezken, Zehra Arat (1994) devlet feminizmini 'Cumhuriyetçi ataerkillikle' eleştirir ve Yeşim Arat (2000) feminist aktivizmin ayrımcılığını vurgulayarak, Türk ve Kürt feministlerini bir an önce diyalog kurmaya davet eder.

Kürt kadınları ve İran ile Irak'taki ulus-devlet

Kürdistan üzerinde egemen olan dört devletten üçü (Türkiye, Irak ve Suriye) Birinci Dünya Savaşının başlangıcında Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasının birer ürünüdür. Cumhuriyet Türkiye'si Osmanlı pastasının bir dilimine varis

olmuşken, İngiltere ve Fransa, 1917-18 yıllarında Türk Sultanı'nı yenilgiye uğrattıkları bölgeler olan güneydoğu bölgelerinde Irak ve Suriye'yi yaratmıştır. Bunun sonucu, çok küçük bir nüfusu Sovyetler Birliği'nde kalan Kürtlerin dört ülke arasında bölünmeleri olmuştur. Kürt kadınları da bu nedenle beş ayrı siyasi rejimin idaresi altına girmiştir.

Devlet yapılarının çeşitliliğine rağmen bu ülkelerdeki kadınlar devletin kontrol altında tutması gereken yeni bir sosyal ve siyasi güce dönüşmüştür. İran'da, Pehlevi Hanedanlığının kurucusu (1925-1979) Rıza Şah (1925-1941) devlet gücünün merkezileştirilmesi, Batılılaşma ve Fars milliyetçiliğine dayalı bir modernleşme politikası dayatmıştır. Türkiye'ye benzer bir şekilde monarşi kadınları devletin bir aracı olarak kullanmıştır -ve de bağımsız kadınların örgütleri ile gazetelerini baskı altında tutmuş, zorla başörtülerini açtırmıştır. Militarist, ataerkil Pehlevi devleti başörtüsüz, eğitilmiş, çalışan kadınları modern İran toplumunun birer ikonu olarak göstermiştir. Her ne kadar ülkede, kadınların başörtülerini çıkartmaları için baskı kullanılmışsa da, gizli hükümet raporları kırsal Kürt bölgelerindeki kadınların her zaman başörtüsüz olduklarını ve şehirlerdeki kadınların da onları örnek almaları gerektiğini belirtmiştir (İran Ulusal Arşivleri 1992: 240). Ne var ki, kadınların modernleştirilmesi yalnızca başörtüsünün çıkartılması ile sınırlı kalmamıştır; aynı zamanda bir örnek giyim, yani Avrupalı kostümler de mecburi kılınmıştır. Böylece 'Kürt ve aşiret kıyafetleri' 'çirkin ve pis' gösterilmeye çalışılmıştır (1992: 240; 1992: 249). Başörtüsüz kadınlar sokaklarda Kürt kıyafetleri giydiklerinden tutuklanırken, insanlar Kürtçe konuştukları için de gözaltına alınmaya başlanmıştır. Türkiye gibi, Pehlevi devleti de, Farslaştırma ve çok-uluslu devlet hedefiyle, bir dil ve etnik temizliğe başlamıştır. Bu koşullar altında, 'medeni dünyanın kostümlerini giyen' (1992: 249) Tahran'ın kentli, orta sınıf Fars kadınları devletçe desteklenen modernliğin öncüleri olarak yüceltilmiştir.

Doğrudan Batı idaresi altında (Irak'ta İngiliz idaresi, 1918-1932 ve Suriye'de Fransız idaresi, 1918-1946) yeni kurulmuş

Irak ve Suriye devletleri 'bağımsız' Türkiye ve İran'dan daha az Batılılaştırma çalışması yürütüyordu. Kolonyal devletler Türk ve Fars tarzı devlet feminizmleri ilan etmedi. Gerçekten de, Irak'ta devlet kadınların eğitimi için Kürtlerin talepleri ile başa çıkamıyordu. Kolonyal yöneticilerden biri şöyle yazıyordu:

Idaremizin başlangıcından beri kızlar için eğitim veren okulların açılmasına dair baskıcı ve yaygın bir talep vardı ve kasabalarda (hatta Koy gibi büyük bir şehirde bile) on iki on üç yaşına dek kızları erkek öğrencilerle birlikte okula göndermek aydınlanmış ebeveynler için oldukça sıradandı. Kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olmasına dair makaleler Kürt basınının süreli yayınlarında sık rastlanır bir konuydu. Siyasi karışıklıklar ve diğer uygunsuz koşullar nedeniyle kızlara açık halk eğitiminin gerçekleştirilmesi için gerekli hazırlıklar Irak'taki Kürt yerleşimlerinde ertelenmek zorunda kaldı... (Edmonds 1957: 15).

İngiliz idaresi eğitimi isyanların bir kaynağı olarak görüyordu ve daha çok okul için halktan gelen talebi gözardı ediyordu. İngiltere'nin 1929 tarihli, Irak'ın yönetimine dair yıllık raporu, ki bu Milletler Cemiyeti'ne gönderiliyordu, şöyle yakınıyordu:

Üç yeni Kürt ilkokulunun açılması Kürtlerin hükümetin genel eğitim politikasına dair memnuniyetsizliklerini gidermedi. Bu memnuniyetsizlik şikayet şeklini almaktadır:

- (a) Yeterli sayıda Kürt ilkokulu mevcut değil,
- (b) Kürt eğitim lisesi yok,
- (c) Yeterli sayıda Kürtçe okul kitabı yok...¹²

İngiltere daha çok okul açılması ya da bir Kürt lisesi açılması talebini geri çevirdi. 1923-24 yıllarında Irak'ın idaresine da-

¹² Report by His Majesty's Government in the United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland to the Council of the League of Nations on the Administration of Iraq for the year 1929. Londra, His Majesty's Stationary Office, 1930, Colonial No. 62: 139-49.

ir rapor herkesi 'eğitimin kontrolsüz bir biçimde yayılmasının' tehlikelerine dair uyarıyordu:

Hükümetin diğer faaliyetleri gibi, eğitimin Iraklılar tarafından kontrolünün artması da 'Iraklıların haberdar olmadıkları tehlikelerin üzerinde durulmasını gerekli kılmaktadır.' Tehlikelerden biri neredeyse herkesçe paylaşılan, eğitimin yapabileceklerinin sınırı olmadığı ve eğitime harcanacak paranın sınırsız olduğu inancıdır. Eğitime çok fazla para harcanmasında bir risk yoktur ama her hastanın çaresinin sınırsız eğitim olduğu inancı tehlikelidir. Eğitim sağlam yurttaşlık ve ahlakın, endüstriyel yetkinliğin yaratılmasında belki de en etkili araçtır. Ama dünyadaki en iyi eğitim sistemi bile anında elde edilecek sonuçlar yaratmaz ve bu nedenle de ülkenin hayali değil, gerçek ekonomik, siyasi ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır.

Eğitimin kontrolsüz bir biçimde yayılmasının sonuçlarından biri, siyasi eylemciler üreten bir sınıfta memurluk mesleğinin fazla kalabalıklaşması ve bunun sonucunda ortaya çıkan işsizlik olabilir....¹³

Her ne kadar İngiltere ve Fransa 'devlet feminizmi' ya da 'devlet milliyetçiliği' ilan etmiş olmasalar da Arap devletlerinin kurulmasını ve Kürtlerin Irak ya da Suriye vatandaşları olarak entegre edilmesini teşvik ettiler. Ne var ki, her iki durumda da (milliyetçi ve kolonyalist) devletin kuruluşunun, literatürün devlet merkezli modernleştirilmesi iddiasının aksine, genellikle kadın hareketlerinin ve cinsiyet ilişkilerinin dönüştürülmesine dair yaygın taleplerin arkasına sığındığını görmek zor değildir. Sömürge sonrası Irak ve Suriye devletleri İran ve Türkiye'nin devlet milliyetçiliği ve feminizmi siyasetini takip ederek, 1960'ların başından itibaren güçlü asimilasyon politikalarını yürütmüşlerdir.

1979'da İran'da gücün İslami devletin eline geçmesi Orta-

¹³ *Report by His Britannic Majesty's Government on the Administration of Iraq for the Period April. 1923-December 1924.* Londra, His Majesty's Stationary Office, 1925 Colonial No. 13: 214-5.

doğu ve bölgede milliyetçilik ile feminizm siyasetini etkilemiştir. Kürt halkının baskı altında tutulmasında, İslami rejim Pehlevi hanedanlığından daha da saldırgan olmuştur. Cinsiyet ilişkilerinde, zorunlu başörtüsü, zina yapılanların recmi ve kadınlara uygulanan diğer geleneksel şiddet biçimleri ile bir cinsel ayrımcılık sistemi empoze etmiştir.

Ataerkillik: Kürt milliyetçiliğinin süs köpeği

Kadınların özgürleştirilmesine desteğine rağmen, milliyetçilik bölgede feminist hareketlerin gelişimi için büyük bir engel teşkil etmiştir. Etnik gruplar ve her ülkedeki kadınlar arasında bir Büyük Bölünme yaratmıştır. Egemen ulusların feministleri, Türkler, Araplar ve Farslar devleti ve onun resmi feminizmini destekleyerek kendi ataerkil milliyetçiliklerinin çıkarlarına hizmet etmişlerdir.

Kürt feministleri de kadın hareketini Kürt milliyetçilerinin çıkarlarına teslim etmişlerdir. Kürdistan'ın tüm bölgelerinde, milli özgürlük kadınların özgürlüğünü gölgede bırakmıştır. Kürt milliyetçiliğinin gücü elinde tuttuğu kısa dönemde de (1920'lerin başında Irak'ta, 1946'da İran'da ve 1991'e dek Irak'ta) kayıtlar cinsiyet eşitliğine dair sahte bir bağlılıktan öteye gitmemiştir.

1920'lerin başlarında Şeyh Mahmud'un özerk hükümeti özellikle eril, ataerkil ve feodal bir rejimdi. 1946 Kürt Cumhuriyeti toplum hayatında kadınların özgürleştirilmesine dair adımlar attı, özellikle de eğitim ve idareyi elinde tutan siyasi partinin desteklenmesi için (bkz. Mojab, bu kitap). Bundan yaklaşık elli yıl sonra, Irak Kürdistanı Yerel Hükümet Parlamentosu Baas rejiminin kadın düşmanı kanunlarını (kişisel statü ve ceza yasaları) kaldırmayı reddederek geriye doğru adımlar attı. Aynı zamanda, yönetimdeki iki Kürt partisi, Kürdistan'da cinsiyet ilişkilerinin İslamlaştırılmasını güçlendirmek için İran ve Suudi Arabistan tarafından kurulan İslami gruplara göz yumdu. Irak Kürdistanı'nda kadınlara karşı şiddet, özellikle de kan davası, 1990'lardaki milliyetçi idare altın-

da görülmemiş boyutlara vardı (Mojab 2000a).

İran Komünist Partisi Kürt örgütü Komele hariç, bağımsız idare için mücadele veren diğer örgütler, tutucu cinsiyet politikaları da yürüttüler. Gelenek ve kültüre dayanarak milliyetçi partiler cinsiyet eşitliğini, bağımsızlığın kazanılmasından sonrasına bıraktılar. Kürt kadınlarının görece özgürlüğü mitini desteklediler (bu iddia için, bkz. van Bruinessen, bu kitap; Hassanpour, bu kitap). Milliyetçi davaya büyük sayılarda kadınların katılımı ile övünen PKK de genellikle geleneksel cinsiyet ilişkilerini uyguladı. Örneğin, dağlardaki gerilla kampları cinsiyete göre ayrılıyordu. Kadınlar ve erkeklerin yakın ilişkiye girmelerine ve geleneksel normlarla bile olsa evlenmelerine izin verilmiyordu. Örgütün cinsiyet siyasetine dair eleştiriler hemen engelleniyordu (PKK’de kadınların konumuna dair bilgi ve analizler için, bkz. van Bruinessen, bu kitap).

Teorik Tuzak: ‘Feminist milliyetçilik’

Kürt örneği feminizmi milliyetçilik ve ataerkillikle ilişkilendiren bağların bütününe aydınlatmaktadır. Milliyetçi karışıklıklar feminist ve kadın hareketlerinin kendilerini, kendi etnik kabuklarına hapsetmelerini ve diğer insanlara karşı milletin savaşına katılmalarını kolaylaştırmaktadır.

Yürmüncü yüzyılın sonlarında, eleştirel feminist teori milliyetçiliğin ataerkil dokusunu, özellikle de ‘vatandaşlığa bağlı’, yani daha demokratik formunu (bkz. Nelson 1998) açığa çıkartmıştır. Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri gibi tipik popüler demokratik rejimlerdeki iktidardaki milliyetçilik ataerkil olmuştur. Bunun aksine, diğer bir teorik eğilim milliyetçiliği kaldırarak feminist hareketi etnik, milliyetçi ve dini ataerkillik ile barıştırmayı amaçlar (bkz. West 1997).

‘Yerli feminizmlere’ giden yol genellikle iyi niyet taşları ile döşenir; bu kısmen Batılı bilgi ve siyasetin etnik odaklı yaklaşımına bir direniştir. Ne var ki, bu gündemin çoğu Batılı etnosentrizmin Batılı olmayan ortaklarınca kışkırtılmasından oluşur. Batı sömürgeciliğinin feminizm ile kaynaştığı noktada,

çoğunlukla kadının 'kendi' dini, ulusu, gelenekleri ve kültürüne baskı görmesine göz yuman bir 'doktrinciliktir'. Farklılığın bu şekilde yüceltilmesi sırasında, farklı geçmişlerden gelen kadınlar arasındaki dayanışma kaybolur ve ataerkil baskı haklı gösterilir. Ataerkilliğin haklı çıkartılması ve baskının evrenselliği tüm evrenselleri 'bütünselleştirme', 'gereklilik' ve hatta 'totalitarizm' olarak lanetlenmez. Feminizm uluslararası bir bilinç ve siyaset bünyesine yayılmış olmasına rağmen kimlik politikaları, post-yapısalcılık, post-modernizm ve kültürel izafiyet gibi teorik konumların parçalanışını dini, etnik, ulusal ve kültürel yarıklara ayırır (Mojab 1998).

Devletsizlik ve feminist araştırmalar

Post-yapısalcı teoriler ulusların ve ulus-devletlerin 'yok oluşunu' ve siyaset, bilinç ve toplumun tüm sınırlarının erozyona uğradığını kabul eder. Kürt örneğinde bu optimizmi destekleyen fazla kanıt yoktur. Gerçekten de, devletsiz olma durumu ya da diktatör devletlere zorla dahil edilmiş olma durumu Kürt kadınlarının hayatının her alanını etkiler. Bu ülkelerde Kürt kadınlarına dair araştırmalar yürütmek genellikle zor ve kimi zaman da imkansızdır. Tüm bu ülkelerdeki istatistiksel ve nüfus sayımı beyanları erkek merkezli olmasına rağmen, bu ülkelerin sınırları içinde yaşayan Kürtlere dair bir nüfus sayımı ya da istatistiksel veriler mevcut değildir. Bunun sonucu olarak, Kürt kadınları nüfus sayımı tablolarında ya da devletçe hazırlanan veri tabanlarında yer almazlar.

Kürtler dört yüz yıl evvel, Bitlis prensliğinin prensi Şerefhan Bidlisi *Şerefname*'yi kaleme aldığından beri -ki bu Kürdistan'a dair ilk ayrıntılı tarih metnidir- toplumlarını ciddi bir biçimde araştırmaya başlamışlardır. Bu iddiada bulunurken, komşu halklarca oluşturulmuş çalışmalarda Kürtlere yapılan dağınık ama aynı zamanda da sayısız göndermeyi gözönünde bulundurmuyorum. Yirminci yüzyılda Ermenistan ve eski Sovyetler Birliği'nin diğer bölgelerinde ve Kürtler üzerine yapılan araştırmaların devletçe tolere edildiği Irak'ta, ciddi bir

bilgi üretilmiştir. Cumhuriyet Türkiye'sindeki (1923'te kurulmuştur), İran'daki (özellikle 1930'lardan 1941'e dek) ve Suriye'deki (1960'ların ortalarına dek) yoğun baskılara rağmen Kürtler hayatlarını tehlikeye atarak, koşullar el verdiğinde yayınlar çıkartmaya çalışmışlardır. Araştırmacılar, yayıncılar, kitapçılar ve dağıtımcılar da baskının hedefi olmuşlardır.

Batı'da, Kürtlere dair bir araştırma geleneği vardır. Misyonerler, diplomatlar ve ordu görevlileri özellikle de Avrupa'da kapitalizmin yükselişinden itibaren Batı çalışmalarında büyük önem taşımışlardır. Bugün, bu literatür Körfez Savaşının patlak vermesiyle ve Türkiye'nin Kürt milliyetçi hareketini bastırmadaki başarısızlığıyla birlikte, hızlı adımlarla gelişmektedir. Bu yüzyılda sosyal bilimciler, özellikle de bir dizi antropolog (örneğin, Henry Field, Edmund Leach, Fredrick Barth, Henny Harald Hansen, Wolfgang Rudolph, Wolf-Dieter Hutteroth, Martin van Bruinessen ve Leszek Dziğgiel) daha çok Irak Kürdistanı'nda olmak üzere önemli saha çalışmaları yürütmüşlerdir. Yine de, henüz hiç kimse bu literatüre dair ciddi bir eleştiri yapmamıştır. Ne var ki, ilk dönemlerdeki literatürü genel olarak kolonyal çıkarların şekillendirdiği söylenebilir.

Sosyal bilimler literatürü, özellikle de antropolojik saha çalışmaları çok az bir eleştirel dikkat toplamıştır. Yine, bu araştırmaların tarihi ve entelektüel bağlamlarıyla şekillendirildiğini belirtmek de yerinde olacaktır. Kadınlara yapılan göndermelere rağmen, bu çalışmaların teorisi ve metodolojisi erkek egemendir. Yalnızca, Danimarkalı antropolog Henny Hansen'in 1950'lerin sonlarında yürüttüğü çalışması tamamıyla Kürdistan'da yaşayan kadınlara ayrılmıştır. Hansen'in *Kürt Kadınının Yaşamı* çalışması Kürt kadınlarının araştırılmasında kesinlikle bir kilometre taşıdır. Ne var ki, Hansen'in çalışması feminist bir bakış açısıyla kaleme alınmamıştır. Açıkça, o zaman, antropoloji ve diğer sosyal bilimler feminist teori ve metodolojiden etkilenmemekteydi. Gerçekten de, literatür aile ya da akrabalık gibi alanlarda, cinsiyet dengesinin eşitsiz dağılımını feminist teorik ve metodolojik çerçeveye olmaksızın incelemekteydi.

Kürt çalışmaları Kürtlerin devletsiz ulus statüsü üzerinden şekillenmektedir. Kürtler, Bağdat Üniversitesi ve Irak Kürdistanı'ndaki iki üniversitede Kürt dili ve edebiyatı kürsüleri bulunan Irak hariç, Ortadoğu'daki akademik kurumlarda bir öğretim ve araştırma konusu olarak yer almazlar. 1990'ların sonlarında İran'da Kürtçe eğitimi ve Kürtçe yayınlara daha fazla tolerans gösterilmiştir. Ne var ki, Kürdistan'daki üniversitelerde kadın çalışmaları programları ya da dersleri bile yoktur.

Batı'daki durum da daha iyi değildir. Birkaç istisna dışında, Kürtler özellikle de Kuzey Amerika'daki Ortadoğu çalışmaları programlarında yer almazlar. İstisnalar çok azdır ve hepsi Kürt dili ve tarihi hakkında derslerin sunulduğu Avrupa'dadır: Free University (Berlin), Institut National des Langues et Civilisations Orientales (Paris), Uppsala University (İsveç) ve Utrecht (Hollanda). Ortadoğu çalışmaları programlarına genellikle Türkçe, Arapça, Farsça ve İbranice çalışmaları egemendir ve bunlardan bazıları Ortadoğu ülkeleri ile yakından bağlantılıdır. Bu nedenle, çalışmalarda bir çifte standart vardır. Kürtler Ortadoğu çalışmaları yürüten kurumlardan dışlanmıştır ve Kürt kadınları da Ortadoğulu kadınların çalışmalarından dışlanmıştır. Bu dışlamanın üçüncü bir şekli de Avrupa ve Kuzey Amerika'daki kadın çalışmaları programlarında diasporadaki Kürt kadınlarının yer almamasıdır. Kürt (kadınları) çalışmalarının eksikliğinde, yayın sektörü konu hakkında literatür üretmeye daha az ilgilidir; yani araştırma ve akademik kütüphaneler araştırmalara yeterli kaynak temin edemez ve öğrenciler de Kürt kadınları hakkında araştırma yapmaya daha az eğitim gösterirler.

Ortadoğu'daki akademik çalışmalar devletçe denetlenmektedir ve genel olarak ifade edecek olursak, Ortadoğu devletleri Batılılara ve diğer ilgililere Kürtler hakkında araştırma yapma izni de vermemektedir. Diğer bir ilgili kısıtlama da Kürt araştırmaları çalışmalarını kabul etmeyen fon ve bursların dağılımındadır. Bu koşullar altında, Kürt kadın çalışmalarıyla ilgilenmek entelektüel baskıya karşı bir direniş sayılabilir.

Birçok radikal feminist siber alemde feminist aktivizmin po-

tansiyeline dair fazla optimist bir yaklaşıma sahiptir. Her ne kadar internet Kürt kadınlarının çalışmaları ve faaliyetlerini tanıtmakta fırsatlar sunsa da, Ortadoğu'daki kadınların bu aracı kullanım imkanları sınırlıdır. Siber alemdeki girişimlerin çoğu Batı'daki diasporalardaki Kürtlerden gelmektedir. Böylece, 2000'lerin başında kadın faaliyetleri basılı ve görsel-işitsel medyada, siber alemde olduğundan daha çarpıcı hale gelmiştir. Irak Kürdistanı, Türkiye ve Avrupa'da yaklaşık bir düzine basılı dergi mevcutken, Kürt kadınlarına dair yalnızca iki web sitesi bulunmaktaydı (Mojab; 2000b).¹⁴ Medyaya eşit olmayan erişim üç uydu televizyon kanalı olan bir ulus-devlet için daha az rastlanır bir durumdur.

14 Irak-KDP 1953'te *Dengî Afret*'in (Kadının Sesi) ilk sayısını yayımlamıştır, Kürdistan Kadınlar Birliği'nin bir organı (Yeketî Afretanî Kurdistan); 1953 ile 1990 arasında yalnızca altı sayı yayımlanmıştır (bkz. *Dengî Afret*, 13 [Ağustos 15] 1997: 34). Ne var ki, 1990'larda bir Kürt kadın medyası ortaya çıkmıştır; her ne kadar yayınların çoğu siyasi partilerle ilişkili kadın girişimcilerce sürdürülmüş olsa da.

Aşağıdakiler erişebildiğim süreli yayınların alfabetik bir listesidir. Türkiye'de 1996'da iki dergi yayımlanmıştır. *Jûjin* iki ayda bir çıkan bir Kürt kadın dergisiydi. (Yıl 1, No. 1, Aralık, Türkçe/Kurmanci, İstanbul, 40 sayfa). *Roza* da iki ayda bir yayımlanmaktaydı (Yıl 1, No. 4, Eylül-Ekim, Türkçe/Kurmanci, İstanbul, 40 sayfa).

1991'de Körfez Savaşının patlak veriş ile Irak Kürdistanı'nda daha aktivist bir gazetecilik başlamıştır. *Ayînde*, 'Gelecek' 1998 Kürdistan İslami Kardeşler Birliği (Yekgirtuy Xo'skanî İslamî Kurdistan) 'aylık kültür gazetesi' (Yıl 2, No. 19, Kürtçe/Arapça, Mart 1999, 8 sayfa). *Dengêk* (Arka kapak Dangek), 'Bir Ses' yılda dört kere yayımlanan 'kültürel dergi' Suleymaniye'de yayımlanmıştır (Cilt 2, Bo. 4, Temmuz 1997). *Dengî Afret* (bkz. yukanda) 1990'larda 'genel kültür dergisi' olarak yayımlanmıştır (No. 18, Kürtçe, Hewler, 1999, 42 sayfa). *Dengî Jinan* 'Kadının Sesi', 'Kürt Kadınlar Birliği-Jinan' (Yeketî Jinanî Kurdistan) aylık kültür yayını, Suleymaniye (Cilt. 4, Özel Mart sayısı, 1999, 4 sayfa, Kürtçe). *Jiyanewe* 'Diriliş' 1997'de Kürdistan Kadınlar Birliği Enformasyon Merkezi'nce kurulmuştur (Senterî Rageyandinî Yeketî Jinanî Kurdistan) iki haftalık 'kültürel dergi', Suleymaniye (1 [4] [Ağustos, 5], 1997, Kürtçe, Suleymaniye, 8 sayfa). *Mafî Afret*, 'Kadın Hakları', 1998 International Committee for European Security and Cooperation (Lijney Newdewletî Asayiş û Harîkarî Ewropî) 'aylık kültür dergisi' (1 [Mayıs] Kürtçe/Arapça, Hewler, 32 sayfa). *Tewar*, 'Female Goshawk' 1993 'üç aylık kültür dergisi' Kürdistan Kadınlar Birliği'nce yayımlanmıştır (Yeketî Jinanî Kurdistan) 1993 (8 [Eylül] 1994, Kürtçe, Suleymaniye, 94 sayfa). *Yeksanî*, 'Eşitlik', Bağımsız Kadın örgütü (Rexîrawî Serbexoy Afretan) 1990'ların ortası (39 [1 Ocak] 2000, Suleymaniye, 4 sayfa).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Bugün Kürt kadınları Kürt milliyetçi partilerinin ataerkil politikaları, İslami grupların kadın düşmanlığı, merkezi hükümetlerin siyasi baskıları, devam etmekte olan savaş ve büyük oranda entegre olmamış bir ekonomi ve toplum gibi bir dizi engelle karşı karşıyadır. Bu durum birçok kadını siyaset ve askeri faaliyetlere itiyorsa da, feminist bilinç ile ataerkil milliyetçilik arasındaki gerilim fark edilir boyutlardadır. Çağdışı cinsiyet ilişkileri geniş çaplı bir kentleşme ve 'modernleşme' sürecinden geçen bir toplumda varlığını sürdürmektedir. Kadınların çoğunluğu ev işlerine bağımlı iken ve kırsal bölgelerde ziraata bağlı faaliyetlerine zorunlu iken, kentlerde bir entelektüel ve meslek sahibi kadın tabakasının formasyonu Kürdistan'ın siyasi ve toplumsal hayatını yeniden şekillendirmektedir. Birkaç bin Kürt kadın gerillanın, önemli yazar gruplarının, şairlerin, ressamların, gazetecilerin, öğretmenlerin, fizikçilerin ve millet vekillerinin (Irak, Türkiye ve Avrupa'da) varlığı cinsiyet ilişkilerinin dönüştürülmesi için önemli bir bağlam teşkil etmektedir.

Kürt kadınının potansiyel siyasi gücü ise, kısıtlanmıştır ya da ulus-devletlerin Kürtlere empoze ettikleri vahşi savaşça tüketilmiştir. Hiçbir zaman kendini gösterme fırsatı tanınmayan bir toplumun kalıntıları üzerinde ayakta durmaya çalışan kadınlar, statükoya bireysel ve örgütlenmiş temellerde diren-

Avrupa'da bir dizi kadın gazetesi çıkmıştır. *Hanay Jin* 'Kadın Çağrısı' 'belgesel süreli yayın' İsveç, Kürdistan'da Kadınların Savunulması Merkezi (Senterî Parezgari Jinan le Kurdistan), Irak Komünist Partisi'nce yürütülmektedir (No. 1, Mayıs 2000, Sorani). *Jin*: Kurdisk Kvinnobulletin, 'Kadın: Kürt Kadınlar Bülteni', 1994-1995 (No. 1, 1994, İsveççe, Stockholm, 30 sayfa; yalnızca 3 sayı). *Jina Serbilind*, 'Mağrur Kadınlar' 1990'lar, Kürdistan'ın Vatansever Kadınları, (Yekîtiya Jinên Welatparêzên Kurdistan) aylık dergi (4 [Mayıs] 1993, Leverkusen, Almanya, Türkçe, 30 sayfa). *Jiyan* 'Hayat', Kürdistan Kadınlar Birliği (KOMJIN: Yekîtiya Jinên Kurdistan-Kurdishce Frauenzeitschrift) 1990'ların başları (1 [Mart] 1991, Almanca/Türkçe/Kürtçe, Köln, 12 sayfa). *Yekbûn*, 'Birlik' Kürt Kadınlar Birliği (Yeketî Afretanî Kurd) Hollanda (No. 2, Kürt yılı 2600, Zoetermeer, Sorani ve Kurmanci, 40 sayfa, 2, 1990).

mektedir.¹⁵ Bu direnişler özellikle de kadınların Türkiye ve Irak Kürdistan'ında düzenledikleri yürüyüşler, grevler ve protesto gösterileri gibi kampanyalarında gözlemlenmektedir.

Son 20-30 yıldır Batı'da bir feminist 'bilgi patlamasına' şahit olduk (Kramarae ve Spender 1992). Çeviri ve yerel girişimlerdeki feminist yaklaşım dünyaya yayılmaktadır. Ne var ki, yurtdışında da açıklanmış olan Kürt kadınının hayatına dair veriler ışığında, feminist teoriye dair hiçbir çalışma Kürtçeye tercüme edilmemiştir; ki bu dil dünyada konuşulan 6.600 dil arasında en çok konuşulan kırkıncı dil olarak sıralanmaktadır.¹⁶ Daha önce de belirtilmiş olduğu gibi, Kürt kadınlara dair araştırma yapma geleneğinin oluşumunu engelleyen bir çember vardır: Kürt kadınları çalışmaları yapan hiçbir akademisyen yoktur, bu konuda makale yazan öğrenci yoktur, kütüphane koleksiyonları, araştırma bursları ve yayın imkanı mevcut değildir.¹⁷

Kürt kadın çalışmalarının gelişimine ket vuran engellere rağmen, çok çeşitli donanımlardan bireysel araştırmacılar, kadın ya da erkek, Kürt ya da Kürt olmayan, bu alanda araştırma yapmaktadır. Bu kitap bu literatürün bir kısmına bir erişim sağlamaktadır ve umuyorum ki, ileride yayımlanacak bir bibliyografya ile birlikte (Mojab ve Hassanpour) bu alandaki araştırmalara katkıda bulunacaktır.

Bu kitaptaki 11 bölümün yazarları, Kürt toplumunda kadın çalışmalarına kişisel bir ilgi duyan farklı alanlarda uzmanlaşmış araştırmacılarıdır. Bunlardan sekizi kadın diğer üçü ise erkektir. Üçü Ortadoğulu, ikisi ise Kürttür. Bölümlerin çoğu ya-

¹⁵ 'Crushing of Kurdish civil society' yazı dizisi, *War Report, Bulletin of the Institute for War and Peace Reporting* 47 (Ekim-Kasım) 1996: 21-54.

¹⁶ Kürtçe veya Kürtçeye çevrilmiş kitap kaynaklarını referans veriyorum. Bu dilde yazılmış ya da bu dile çevrilmiş makalelerin sayısı de sınırlıdır.

¹⁷ Kürt kadınları çalışmalarının durumuna dair bazı bilgiler: Önemli bir Kanada feminist gazetesinin editörleri Kürt kadınlara dair özel bir sayı çıkartmayı kararlaştırmıştır. Ne var ki, konuk editör ve editörün yayım için 35,000\$ bulmaları gerekmektedir. Yayımlansa bile satacağından emin değildiler. Kanada'nın G7 ülkelerinden biri olduğunu belirtmeliyim, ama medya kültürü, akademik ve akademik olmayan yayınları Amerika Birleşik Devletleri'nin güçlü pazarnın baskısı altındadır. 1990'larda bazı Kanada gazeteleri yok olmuştur ya da güçlkle ayakta durmaktadır.

zarların kendi alanlarında sürdürmekte oldukları alanlar temelinde şekillenmiştir (Alakom; van Bruinessen; Klein; Mojab; Wedel; Galletti); kimi başlıklar (Böttcher; Hassanpour; McDonald; O'shea) henüz birer araştırma konusu olarak ele alınmamıştır. Editör olarak ben, teorik ya da metodolojik herhangi bir çerçeve sunmadım. Bölümler büyük ölçüde yirminci yüzyılın dönümünde Kürt kadınları araştırmalarını yansıtmaktadır.

Ortadoğu toplumlarında okur-yazarlık ve çeviri, aşılması gereken bir engeldir. Katılımcılar Arapça, Kürtçe, Farsça ve Osmanlı Türkçesi gibi dillerde yazılı ve sözlü metinlere yer vermişlerdir. Katılımcılarla kullanılan Latin alfabesine aktarım sistemlerinin standartlaştırılmasına dair bir çaba sarf edilmemiştir. Yine de, Kürtçe metinlerin çoğu (kimi zaman özel isimler bir istisna olmak üzere) küçük değişikliklerle genel olarak Latin Kürt yazısı ile verilmiştir. Osmanlı Türkçesi ile yazılmış olan metinlerin Latin alfabesine aktarılmasında 1928'den itibaren kullanılmakta olan modern Türkçeye sadık kalınmıştır. Arapça ve Farsça metinler sayıca daha azdır (Böttcher'in bölümündeki Arapça materyal hariç) ve daha basitleştirilmiş bir transkripsiyon sistemi ile aktarılmıştır. Avrupa ve Kuzey Amerika'nın değişik bölgelerinde yaşayan yazarlarca kullanılan farklı kelime işlemcileri ve bölümlerin nihai bir şekilde Microsoft Word'e aktarımı, aksanlı harflerin yazımında bazı karışıklılara neden olmuştur. Bu karmaşıklığı asgariye indirmeye çalıştım. Kitaptaki bölümler arasındaki referansların çoğundan da ben mesulüm.

Bölümler 1993 yılından beri devam eden ve 1999'da Türkiye'nin Kürdistan İşçi Partisi (PKK) lideri Abdullah Öcalan'ı kaçırmasıyla Türkiye'deki Kürt milliyetçi politikalarının değişiminden evvel kaleme alınmıştır (bkz. Gilbert 1999). Bu gelişme kitaptaki çalışmaların yeniden kaleme alınmasını gerektirmemektedir.

İlk üç bölüm Osmanlı İmparatorluğu ve İran'da Kürt kadın hareketlerinin tarihi unsurları üzerine yoğunlaşmaktadır. Janet Klein 'kadın sorunu' üzerine milliyetçi söylemi analiz et-

mek amacıyla Osmanlı İmparatorluğu'nun son yirmi yılında yayımlanan Kürt basınından etkin bir biçimde faydalanmıştır. Cumhuriyet Türkiye'si'nin etnik siyaseti nedeniyle, bu kaynaklar yakın zamanlara kadar erişilebilir değillerdi ve tarihçiler tarafından yeterli bir biçimde kullanılmamaktaydı. Klein ilk kuşak milliyetçilerin ulus inşası projelerinde kadınların konumunu ne şekilde tasavvur ettiklerine ışık tutan bu taze malzemeleri açığa çıkartmıştır. Dönemin milliyetçi ve feminist söylemlerinin özellikle Kürtçe anlamlarını açıklayarak, bunların evrenselliğini vurgular ve milliyetçilik tarihi bağlamının içine yerleştirir.

Alakom'un İstanbul'da yirminci yüzyılın başlarında Kürt kadınlarına dair araştırması öncelikle hem Kürtçe hem de Türkçe kaynaklara dayanmaktadır, ki bunların arasında bir Türk kadın dergisi de yer almaktadır. Klein milliyetçi söylem üzerine yoğunlaşırken, Alakom bu milliyetçilerin, erkek ya da kadın olsun, kim oldukları ve ne yaptıklarına dair bilgi temin eder. İstanbul'da kurulan ilk Kürt kadın örgütüne dair de taze bilgiler sunar (İstanbul, 1919). Aynı zamanda geç Osmanlı dönemindeki kadın hareketlerine dair Kemalist tarih yazımında, Kürtlerin dikkate alınmamış olmalarına da dikkati çeker. Kürtçe yazılmış bu bölüm Dr. Michael Chyet tarafından tercüme edilmiş ve üslup uyumu için redakte edilmiştir.

Benim bölümüm 1946 Kürt Cumhuriyeti'nde kadınların özgürleştirilmesi siyaseti ve ulus üzerinedir; ki bu dönem milliyetçilerce modern Kürt tarihinin en önemli dönemi olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışma Kürt kadınlarının İran'daki örgütlenmelerinin hür irade rejimi altında, İstanbul'daki sürgündeki ilk kadın örgütünün kuruluşundan çeyrek yüzyıl sonra başladığını göstermektedir. Bölüm milliyetçilik ve feminizm arasındaki ikilemin altını çizer ve 1946'da feminist bilincin milliyetçi bilincin gölgesinde kaldığını belirtir. Kadınlar ve 'onların' ulusu, dini ile kültürünün ataerki düzeni arasındaki siyasi uzlaşmayı temin eden kültürel rölativist tutumları eleştirir.

Üç bölüm 'toplumsal, kültürel ve yasal perspektifler' altında

yapılandırılmıştır. Martin van Bruinessen'in birer siyasi lider olarak kadınlar hakkındaki çalışması, onun geleneksel Kürt toplumundaki 'büyük kadın yöneticilere' dair bir önceki çalışmasına dayanmaktadır ve Kürt haklarına destek vermek nedeniyle hapis yatmakta olan eski Türkiye parlamento üyesi Leyla Zana ile sonlanır. Bu kadınların başarılarını vurgulayan van Bruinessen, bu göstergenin Kürt toplumunda bir cinsiyet eşitliği olduğunun kanıtı olamayacağını iddia eder.

Heidi Wedel'in İstanbul'daki göçmen Kürt kadınlarına dair araştırması geniş bir saha çalışmasına dayanmaktadır. Klein ve Alakom İstanbul'da yirminci yüzyılın başlarında Kürt kadınlarının hayatlarını incelerken, Wedel hikayeyi yüzyılın sonuna dek taşır ve radikal bir dönüşümden geçen koşulları açıklar. Hayatın yirminci yüzyıl başlarındaki İstanbul'da olduğundan çok daha karmaşık olduğu 'gecekondu yerleşimlerinde' kadınların siyasete katılımlarını araştırır. Onun araştırma kayıtları etnisite, din, dil, devlet ve Kürt milliyetçiliğinin değişken ve şaşırtıcı biçimlerde etkileşim halinde olduğu milli ve yerel siyasette siyasi katılımın derecelerini sıralar. Bu çalışma göçmen kadınların sosyal ve siyasi dünyalarını feminist bilinçten çok akrabalık, etnisite ve dinin belirlediği saptamasında bulunur.

Susan McDonald Kürtlerin özgürlük mücadelesindeki cinsiyet boyutunu inceleyen ilk çalışmayı yapmıştır. Ayrıntılı bir biçimde, yeni uluslararası hukuktaki erkek merkezli yaklaşımlara dair feminist eleştirileri, özellikle de kişisel ifade sorununun inceler. Bu çalışma Kürt kadınının özerklik arayışı içinde olduğunu belirtir ve 'kadının sesini duyurabilmesi' için gerekli feminist çerçeveyi sunar.

Bölüm III'teki beş bölüm kadınların hayatının kültürel, toplumsal ve dilsel bağlamlarını ele alır. Maria O'Shea hastalıkların tedavisinin baskın bir şekilde erkeklere ait olduğu bir toplumda kadınların 'sağlık seçimlerine' dair araştırma yapan ilk kişidir. Modern Batılı tıp ile geleneksel tıbbın bir arada bulunduğu İran'daki Kürt kenti Sine'ye dair veriler temin eder. Din ve büyü ile donatılmış erkek merkezli geleneksel tıp kadınların seçeneklerini sınırlandırmaktadır. Birkaç geleneksel dok-

tor kentte çalışıyor olsa da, onların hayatlarına dair fazla bir veri yoktur.

Christine Allison Kürt sözlü geleneğinde kadınların 'karmaşık ve türlü' tanıtımını inceler. Kadınların folklorda önemli bir yer tuttuklarını ve bu anlatımın oluşturulmasında ve sergilenmesinde aktif bir rol aldıklarını gözler önüne serer. Ne var ki, fantezi ya da 'statü ile denklenen öneme' dair gerçekliğe karşı durarak, kadınların tecrübe ettikleri yüksek statü ve güç olgularını sorgular.

Mirrela Galletti, Kürdistan'ı ziyaret etmiş ve Kürt kadınları üzerine yazmış Batılıların çalışmalarını ele alır. Bu seyyahların genellikle 'Arap, Fars ve Türk kadınlarına karşı gibi gösterilen bir Kürt kadını tanımı' ile karşılaştıklarını ve onları 'inanılmaz özgür' bulduklarını belirtir. Milliyetçilerce sadık bir 'gerçeklik' tanımı olarak kabul gören bu iddia, bu kitaptaki bazı bölümlerde eleştirilmiştir. Yazar çalışmaları pek araştırılmamış olan İtalyan seyyahların metinleri de dahil olmak üzere çeşitli kaynaklardan faydalanmıştır.

Annabelle Böttcher'in bölümü Suriye'deki Sufi grupları ya da tarikatlarda aktif olan Kürt kadınları inceler. Bu Caferi Sufi tarikatının bir kolu olan kadınlar hakkında bir çalışmadır. 'Sıra dışı sosyo-politik koşullar altında' kadınların Sufi tarikatının liderleri olarak bile kabul gördüklerini belirtir. Bu kadın kardeşliğinin faaliyetleri hükümet tarafından 'militan İslamın yayılışına' karşı bir 'güvenlik şeridi' olarak desteklenmektedir.

Kitap Amir Hassanpour'un Kürt dilinde ataerkilliğin yeniden üretimi üzerine çalışması ile sonlanır. Kürt toplumu, siyaseti ve kültüründe ataerkil gücün egemenliğini göstermek amacıyla, dil ile sözlü ve yazılı edebiyattan kanıtlar kullanır. Dilde cinsel hiyerarşinin varlığını inkar eden post-yapısalcı iddiaları eleştirir ve *egemenlik* dinamikleri ile *farklılık* sorunsalını yeniden belirleyerek, liberal güç teorilerini çürütür. Bölüm cinsiyet ve dil arasındaki ilişkiyi diyalektik bir biçimde ele alır: Dil ataerkilliğe karşı hem belirleyici ve başvuru alan, hem açık ve kapalı, hem değişken ve sabit, hem birlik hem ihtilaf yaratan bir unsurdur. Dilin ataerkilliği yeniden üretme gücüne da-

ir bilinç, onun çalışmasına göre, Kürdistan bağlamında oluşmakta olan bir bilinçtir.

Bu çalışmalar Kürt kadınlarının hayatlarına dair karmaşık bir portre çizer. Kürdistan'da kadınların özgürleştirilmesine dair mücadele, bu kitaptan gördüğümüz kadarıyla, Batı'daki feminist hareketlerden etkilenmiştir; aynı zamanda da onların feodal, aşiret ve modern ataerkillik biçimlerine dair direnişi ile biçimlenmiştir. Kanımca, bu durumda Batılı olmayan feminizmler için salt yerli ya da milli kökenlere dair konum sorgulanmalıdır. Kadın hareketlerinin 'otantik' (milli ya da yerel) ve 'türevsel' (Batılı) olarak tasnifi de etnik merkezli politikalarından kaynaklanmaktadır.

Bazı bölümlerin eski versiyonları (van Bruinessen, Galletti ve Wedel) başka yerlerde ve farklı dillerde yayımlanmıştır. Kitap kadınların hayatına dair bu yeterince araştırılmamış alana dair bilgilerimizi zenginleştirse de, Kürt kadınları feminist bilginin sınırlarında kalmaya devam etmektedir. Ironik bir şekilde, modern devlet bir taraftan ataerkillik ve milliyetçiliği besleyen temel kaynak olmaya devam ederken, devletsizlerin konumu da Kürdistan'da ulus/ataerkillik egemenliğini güçlendirmektedir. Ne var ki, Kürt kadınları kendi milli ataerkilliklerine karşı bilinçli bir feminist mücadele başlatarak, kendi tarihlerini yaratmışlardır. En geniş uluslararası, devletsiz, ulusu dünyanın dört bir yanına dağılmış bir ulusun bireyleri olarak, uluslararası kadın hareketinde potansiyel açıdan çok etkin bir gücü teşkil etmektedirler.

BİBLİYOGRAFYA

- Arat, Yeşim (1993). "Women's Studies in Turkey: From Kemalism to Feminism." *New Perspectives in Turkey* 9: 119-35
- , (1997). "The Project of Modernity and Women in Turkey" In S. Bozdo and R. Kasaba (eds.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, 95-112. Seattle: University of Washington Press.
- , (2000). "From Emancipation to Liberation: The Changing Role of Women in Turkey's Public Realm." *Journal of Interna-*

- Arat, Zehar (1994). "Kemalism and Turkish Women." *Women and Politics* 14 (4):57-80
- Berktaş, Halil (1992). The Search for the Peasant in Western and Turkish history/historiography." In H.Berktaş and S. Faroqhi (eds), *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History*, 109-184. London:Frank Cass.
- Beşikçi, İsmail (1990). *Tunceli Kanunu (1935) ve Dersim Jenosidi*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Border, Jake (1992). "Orphan Guerillas: Lonely Struggle of Kurdish freedom Fighters." *Soldier of Fortune* (October):38-43,80.
- Bruinessen, Martin van (2000a). *Kurdish Ethno-nationalism Versus Nation-Building States: Collected Articles*. İstanbul: The Isis Press.
- , (1994a). "Genocide of Kurds." In Israel W. Charny (ed). *The Widening Circle of Genocide*. New Brunswick, NY: Transaction Books, pp. 165-91. Reprinted in Bruinessen 2000a: 97-124).
- , (1994b). "Genocide in Kurdistan? The Suppression of the Dersim Rebellion in Turkey (1937-38) and the Chemical War against the Kurds (1988)." In George Andreopoulos (ed), *Genocide: Conceptual and Historical Dimensions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. Reprinted in Bruinessen 2000a:67-96.
- Edmonds, C.J.(1957). *Kurds, Turks and Arabs: Politics, Travel and Research in Northeastern Iraq, 1919-1925*. London:Oxford University Press.
- Enloe, Cynthia (2000). *Maneuvers: The International Politics of Militarizing Women's Lives*. Berkeley: University of California Press.
- Ergil, Doğu (1996). "We, the Turks", *Turkish Daily News*, August 4, reproduced in Institut Kurde de Paris, *Information and Liaison Bulletin*, No. 137-7, July-August, 1996, pp.138-9.
- Ertürk, Yakin (1995). "Rural Women and Modernization in Southeastern Anatolia." In S. Tekeli (ed), *Women in Modern Turkish Society: A Reader*, 141-52. London: Zed Books.
- Esim, Sinan (1999). "Nato's Ethnic Cleansing: The Kurdish Question in Turkey." *Monthly Review* 50(7):20-7.
- Fernandes, Desmond (1999). "The Turkish Genocide in Turkey, 1924-1998." *Armenian forum* 1(4):57-107.

- Gilbert, Geoff (1999). "The arrest of Abdullah Ocalan", *Leiden Journal of International Law* 12(3):565-74.
- Helsinki Watch (1998). *Destroying Identity: The Kurds of Turkey*. A Helsinki Watch Report New York: Helsinki Watch.
- Ignatieff, Michael (1993a). "The Company of Women." *The Independent on Sunday: Sunday Review* (October 31):18-21 [excerpt from Ignatieff 1993b].
- , (1993b). "Kurdistan", Chapter 5 of *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, 135-61. Toronto: Viking
- Ilkcaracan, Pinar (1997). "Women's Movement(s) in Turkey: A Brief Overview. Revised. Women for Women's Rights Reports, 2. Istanbul.
- , (1999). "Exploring the Context of Women's Sexuality in Eastern Turkey." *Women Living Under Muslim Law*, Dossier 20:100-3.
- Iran National Archives (1992). *Khoshunat va Farhang: Asnād-e mahramān-e-ye kashf-e hejāb 1313-1332*. [Back cover: *Violence and Culture: Confidential Records about the Abolition of Hijab 1313-1332 H.Sh.*]. Tehran: Sāzmān-e Asnād-e Melli-ye Irān.
- Karaca, Sevinç (1997). "Kurdish Women's Foundation Opened in Istanbul", *Türkisch Daily News*, March 19.
- Kashi, Ed (1994). *When the Borders Bleed: The Struggle of the Kurds*, London: Chatto&Windus.
- Kramarae, Cheris and Dale Spender (1992). *The Knowledge Explosion: Generations of Feminist Scholarship*. New York: Teachers College Press.
- Kuper, Leo (1981). *Genocide: Its Political Use in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Kutschera, Chris (1979). *Le Movement National Kurde*, Paris: Flammarion.
- Levene, Mark (1998). "Creating a Modern "Zone of Genocide." The Impact of Nation and State Formation on Eastern Anatolia, 1878-1923." *Holocaust and Genocide Studies* 12(3):393-433.
- , (1999). "A Moving Target, the Usually Suspects and (Maybe) A Smoking Gun: The Problem of Pinning Blame in Modern Genocide." *Patterns of Prejudice* 33(4):3-24.
- Lewis, Bernard (1993). "Why Turkey is the Only Muslim Democracy." *Middle Eastern Quarterly* (March): 41-9.
- McDowall, David (2000). *A Modern History of the Kurds*, Second Edition

tion. London: I.B. Tauris.

Mojab, Shahrzad (1998). "Muslim Women and Western Feminists: The Debate on Particulars and Universals." *Monthly Review* 50(7):19-30.

———, (2000a). "The Feminist Project in Cyberspace and Civil Society." *Convergence* 33(1-2):106-19.

———, (2000b). "Doing Fieldwork on Women in Theocratic Islamic States." *Resources for Feminist Research*, Summer 2000.

(forthcoming). 'The Politics of 'Cyberfeminism' in the middle East: the case of Kurdish Women' *Race Gender and Class*

Mojab, Shahrzad and Amir Hassanpour (forthcoming). *In Search of Kurdish Women: A Multilingual Bibliography*. Westport. CT: Greenwood.

Müftüler Bac, Meltem (1999) 'Turkish Women's Predicament' *Women's Studies International Forum* 22(3)303-15

Nelson, Dana (1998) *National Manhood: Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White Men*. Durham: Duke University Press.

Nikitine, Basile (1956) *Les Kurdes: Etude sociologique et historique*. Paris:Imprimerie Nationale, Librairie C. Klincksieck.

Randal, Jonathan (1999) *After Such Knowledge What Forgiveness? My Encounters with Kurdistan*. Boulder CO: Westview.

Sirman, Nuket (1988) 'Turkish Feminism: A Short History' *Women Living Under Muslim Laws Dossier* 5/6 (December-May):20-5

Tekeli. Sirin (1995a) 'Introduction: Women in Turkey in the 1980s' In S.Tekelli (ed)1-21

———, (1995b) *Women in Modern Turkish Society: A Reader*. London: Zed Books.

West, Lois (ed) (1997) *Feminist Nationalisms* New York: Routledge

White, Paul (1999) 'Citizenship Under the Ottomans and Kemalists: How the Kurds Were Excluded.' *Citizenship Studies* 3(1):71-102

Yegen Mesut (1999) 'The Kurdish Question in Turkish State discourse.' *Journal of Contemporary History* 34(4)555-68

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL PERSPEKTİF

1 Milliyetçilik: Geç Osmanlı Döneminde Kürt Milliyetçi Söyleminde ‘Kadın Sorunu’

Janet Klein

Birinci Dünya Savaşı öncesinde yayımlanan oldukça milliyetçi bir Kürt-Osmanlı gazetesi olan *Jîn*’de tuhaf bir ilan çıkmıştır:

Anladığımız kadarıyla bazı okuyucularımız ‘jîn’ kelimesinin manasını anlamakta güçlük çekmektedirler. Bazıları bu ismi, Kürtçede *kadın* anlamına gelen ‘jin’ olarak anlamışlardır. Ne var ki, başlığın altındaki ‘hayat’ kelimesi ‘jîn’ kelimesinin eşanlamlısıdır; imlâda ‘j’ ile ‘n’ arasında bir ‘y’ vardır [bir î] -diğer bir deyişle, belirgin bir *kesre* vardır. Farsça ‘zan’ kelimesinin karşılığı olan ‘jin’ ‘y’siz [î] yazılır ve *kesre* ile okunur. Harflerin yazılışındaki küçük bir belirsizliğin ne denli tuhaf ve anlamsız anlamlara neden olabileceğine dair bu örnek gerçekten de trajiktir. Peki ne yapabiliriz? Sami alfabesi ile yazılan bir Hint-Avrupa dilinin yararı da budur. Dikkat ediniz!¹

Bu yalnızca bir tesadûf de olsa, standart olmayan imla nede-

1 Bkz. örneğin, ‘Kan’lerimize [okuyucularımıza], *Jîn* 21 (18 Haziran 1335/1919): 17.

niyle karışan bu kelimeler 'hayat' ve 'kadın'dır; ne var ki, Kürt entelektüellerin milliyetçi söylemle birlikte kadına verdikleri önemin yirminci yüzyılın başlarında artmış olması bir tesadüf değildir.

Bir Kürt yazarının okuyucularına tüm Batı'yı ve Doğu'nun çok küçük bir bölümünü, basını, tüm sosyal bilimcileri kısaca herkesi meşgul eden 'kadın sorunu'nu bildirmesi ile modern Kürt-Osmanlı siyasetinde 'kadınlar' 1913 yılında ilk defa sahneye çıkmışlardır. Gerçekten de, 'çağımızı, yüzyılımızı "kadınların asrı" olarak nitelendiren düşünürler vardır... Bizim konumuz Kürtler içinde kadın sorunudur... Amacımız kadın sorununu böylelikle de Kürtler için hayati bir önemi olan aile sorununu, gençlerin dikkatine sunmaktır.'²

Kadının ya da daha doğrusu 'kadın sorununun' yirminci yüzyılın başlarında Kürt siyasi söylemine girişi, bir Kürt feminizminin başlangıcını belirlediğinden ya da kadınların Kürt siyasetine girişini ilan ettiğinden değil, Kürt-Osmanlı entelektüellerince desteklenen ve neşredilen farklı bir siyasi söylemin parçalarını teşkil eden yeni konularının ve faillerinin kesiştiği noktada ortaya çıkmasından ötürü önemli bir olaydır -sosyal, siyasi ve ekonomik gerçekliklerden doğan ve bunu geliştiren yeni bir söylem. Kürtlerin durumunda, diğer birçok çağdaş milliyetçi harekette olduğu gibi,³ 'kadın sorunu', önemi genellikle kadınlarca değil de, erkeklerce tanımlanan bir konu ve diğer konular için bir sembol olmuştur -toplumun karşı karşı-

2 Ergenî Madenî Y.C., 'Kürdlerde Kadın Meselesi', *Rojî Kurd* (30 Ağustos 1329/12 Eylül 1913): 10-11.

3 Yer kısıtlaması nedeniyle, Kürt milliyetçi söyleminde kadınlara nasıl muamele edildiğini ayrı bir bölümde karşılaştırmak yerine, makalem boyunca dipnotlarda karşılaştırmalı bilgilere yer vereceğim. Kürt milliyetçiliğinin ve diğer çağdaş milliyetçi akımlarla benzerliklerinin tarihselliğini vurgulayarak, Ebu el-Hac tarafından savunulan konuyu sizlere sunmayı umuyorum. Hac şöyle yazmaktadır; 'eğer tarih bir bilim ise, Osmanlı tarihini (ve diğer tarihleri) diğer bölgelerin tarihinin çalışılmasında geliştirilen kriterlerle ele almak ve analiz etmek mümkün olmalıdır;' ve Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihçesinin (ve diğer Batılı olmayan toplumlarının) toplumlar ve tarihlerinin 'özelliklerini, tuhaflıklarını ve kendine haslıklarını vurgulamaya devam eden' eğilimi kırmak da mümkün olacaktır (Ebu el-Hac 1991: 1).

ya kaldığı diğer önemli sorunların savaşının verildiği bir savaş alanı.⁴

Bu makale de yalnızca Kürt kadınları ile ilgili değildir ve bu nedenle de 'kadın çalışmaları' kapsamında ele alınamaz.⁵ Erken dönem Kürt milliyetçi söyleminde kadınlara ne şekilde davranıldığını analiz etmesi ile, daha çok dalgalı bir biçimde üretilen cinselleştirilmiş sosyal ilişkilerin bir incelemesidir - özellikle de görece küçük bir seçkin Osmanlı Kürt grubunun (çoğu erkektir) milliyetçi bir hareket yaratmaya çalıştıkları ve bir dizi örgütsel proje ve yazı ile liderliğini iddia ettikleri bir çeşitlilik içinde. Mevcut tartışmanın amacı da o halde, 'kadın sorununun' Kürt entelektüellerince ne şekilde ele alındığını ve tartışıldığını analiz etmek ve geç Osmanlı döneminde sosyal ve siyasal Kürt tarihinin hangi unsurlarının Kürt-Osmanlı bağ-sınında 'kadın sorununun' çalışılması yoluyla kavranabileceğini ortaya çıkartmaktır.⁶ Bu tür bir teşebbüste bulunmak için, iki birbiriyle bağlantılı bağlamda kadınlar üzerine yapılan tartışmaların ortaya konulması şarttır: İlkin, diğer sosyal ve poli-

4 Bu noktada, bkz. ayrıca, Badran (1991: 227); Baron (1993); ve de Groot (1993).

5 Bu bakış açısı Scott tarafından yerinde eleştirilen (1988: özellikle 20-1) 'onun hikayesi' yaklaşımıyla ilgilidir. Scott'a göre, 'onun hikayesi' yaklaşımı kadının ve toplumda cinsiyetin öneminin araştırılmasını meşrulaştırır, taşıdığı risk şudur ki, 'kimi zaman iki ayrı işlemi birleştirir: kadınların deneyimlerinin değerlendirilmesi (ki bunu çalışmaya değer görür) ve kadınların söyledikleri ya da yaptıkları her şeyin olumlu değerlendirilmesi... bu kadını, farklı sorular sorulsa da, farklı analiz kategorileri önerilse de, farklı dokümanlar incelense de; tarihin ayrı ve özel bir konusu kılar: 'Onun hikayesi' yaklaşımı böylece, tarihteki kadınların 'uzun zamandır kadın cinsi ile ilişkilendirilen "aynı dünyasında" değerlendirilmesine' neden olur (20-1). Bu makale ana tema olarak cinsiyet ilişkilerini değerlendiriyor olsa da, benim amacım cinsiyet politikalarının bir tarihi anda entelektüellerce nasıl daha geniş bir sosyal, ekonomik ve siyasi amaçların bir aracı olarak kullanıldığını ortaya sermektir, ki bu noktada kadınlara da dönüşümün birer aracı muamelesi yapılır, dönüşümün bir parçası olarak değil.

6 Bu çalışmada başvurulan gazeteler şöyledir: *Kurdistan* (1889-1902); *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi* (1908-1909); *Rojî Kurd* [Kürt Günü] (1913); *Hetawî Kurd* [Kürt Güneşi] (1913-1914); *Jîn* [Hayat] (1918-1919); *Kurdistan* (1919). Bu gazetelerin üçü için (*Kurdistan* [1889-1902], *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi* ve *Jîn*) M. Emin Bozarslan tarafından derlenen ve yeniden yayımlanan koleksiyonlardan faydalandım.

tik konular hakkındaki makalelerin yanı sıra, 'kadın sorunu' üzerine makalelerin ortaya çıkışı ele alınmalıdır.⁷ İkinci olarak, bu konuların birbirleri ile ilişkili oluşları belirtilmeli ve bunlar daha geniş tarihi bağlamlarına yerleştirilmelidir. 'Kadın sorunu' daha geniş bir siyasi söylemin bir parçası olarak analiz edildiğinde, bu sorunun geç Osmanlı döneminde Kürt toplumunun karşı karşıya kaldığı daha büyük konular ile içinden çıkılmayacak biçimde birbirine dolandığı görülecektir -dinin rolü, medeniyetin 'yönlendirilmesi', ekonomi ve en önemlisi milliyetçilik. İkinci olarak, Kürt basınında 'kadın sorununun' nasıl ve ne zaman yer almaya başladığını not ederek, bu dönemde (1908-1919) yalnızca entelektüeller ve devlet adamlarınca tartışılan konuların değiştiğini değil, ama dahil oldukları siyasetin doğasının da bir dönüşüm sürecinden geçtiğini görebiliriz.

Milliyetçiliğin ortaya çıkışı bu tür yeni politikaların bir yan ürünüydü. Osmanlı İmparatorluğu içinde ve ötesindeki diğer birçok milliyetçi hareket gibi Kürt milliyetçiliği de, yirminci yüzyıla girişle başlamıştır. Diğer milliyetçi akımlarla aynı zamanda ortaya çıkışı ve kurucularınca üretilen söylemlerin diğer milliyetçi akımlarınıninkine benzerliği, onu küresel milliyet-

7 Birçok dilbilimci ve edebiyat teorisyeni okuyucuların eldeki metnin anlamına yaptıkları katkının önemine ve onu edebiyatın önemli bir bileşeni olarak "algıladıklarına" işaret etmişlerdir. Örneğin Jean-Paul Sartre, edebi metnin onun potansiyel tüketicisinin algılaması üzerine inşa edildiğini, her şey onun içinde kodlandığından hitap ettiği kişinin algılamasını içerdiğini, okuyucunun onun her satırında verilmek istenen mesajı bulduğunu belirtiyor. Diğer üretim tarzlarında olduğu gibi edebiyatta da "tüketim", üretim sürecinin bir parçasıdır. (Eagleton on Sartre in Eagleton 1996:72-3) Bu nedenle özel olarak Kürt meseleleriyle ilgili olmayan Kürt basınındaki makaleler "Kürt" tüketiciye hitap etmeleri bakımından Kürt olarak algılanır. Benedict Anderson, okuyucunun basındaki önemine özellikle de ulusal kimlik inşasının tarihi sürecindeki önemine işaret etmiştir. Kurum üzerine "Matbaa Kapitalizmi" olarak ileri sürdüğü argümanının bizi ilgilendiren kısmı, sosyal cemaatlerin kendilerini ulusal temelde algılamalarına katkıda bulunduğu ve bir araç olarak gördüğü gazetelerin çoğalması ile okuyucunun şu ya da bu şekilde kendilerine ait olan konuları belli bir dilde okuma eylemi sonucunda birbiriyle ilintili bir okuyan toplum oluşturmalarına dair bilinçlilik sonucu kendini diğer okuyucularla birlikte algılaması arasında bir bağ olduğuna işaret etmesidir. Bkz. Anderson (1993:33-6)

çilik tarihinde bir yere oturtur. Her şeyden öte, entelektüel tarih açısından dil, ırk, vatandaşlık, sosyal ilişkiler ve bilim üzerine geliştirilen çağdaş teorilerin çoğu dünyanın pek çok yerinde eğitilmiş okuyucuların erişimine açıktı; bunların farklı toplulukların eylemcilerince ne şekilde yorumlandığı ve kullanıldığı ise başka bir konudur. Elbette, aynı zamanda Kürt milliyetçiliğinin de kendi tarihi özellikleri vardı: Osmanlı Kürdistanı'ndaki sert sosyal ve ekonomik değişikliklerin ortasında suyüzüne çıkmıştı; ki bu değişiklikler kısmen Osmanlı İmparatorluğu'nun ondokuzuncu yüzyılda imparatorluğun uzak bölgelerini merkezileştirmek için yaptığı girişimlerle ortaya çıkan yerel güç yapısındaki dönüşümden kaynaklanmaktaydı. Kürt milliyetçiliği, kısmen bu süreç içerisinde güçleri ellerinden alınmış yerel ileri gelenlerin çabaları ile ortaya çıkmıştır; bunlardan bazıları kendilerine güce giden başka bir yol açmak için milliyetçiliğe sarılmışlardır. Aynı zamanda, Osmanlı toplumu bir bütün olarak yeni bir siyasi, ekonomik ve sosyal dönüşüm sürecinden geçerken (başka yerlerde bundan 'modernleşme' diye de bahsedilir) ve milliyetçilik ilkesi siyasi çıkarları ajite etmek için en yasal platforma dönüşmüşken, bu figürlerle yeni beliren profesyonel sınıflar da eklenmiştir (gazeteciler, tıp doktorları, veterinerler, ordu mensupları gibi). Ulus büyük ölçüde modern kurumlar ve 'süreç' ile yakından ilişkilendirildiğinden, milliyetçilik aynı zamanda birçok entelektüelin toplumlarına refah getireceğine inandıkları daha geniş çaplı bir entelektüel projenin de bir parçası idi.⁸

Fikirlerini kendi Osmanlı vatandaşları, özellikle de Kürtlerle yaymak hedefi ile, Osmanlı egemenliği altında ve Avrupa'da sürgünde yaşamakta olan Kürt düşünürleri, çoğu çift dilli

8 Bu fenomeni takdirle karşılayanlar yalnız Kürtler değildi. Son dönemlerde tamamıyla dünyanın farklı bir bölümünü ilgilendiren enfes bir çalışma buldum. Ki bu çalışmada yazar, benzer bir eğilimle ulus-devlet ve modernitenin refahla eş kılındığını belirtiyor. David Nugent'in *Modernity at the Edge of Empire: State, Individual, and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935* (1997) adlı çalışması, "ticaret, modernite ve ulus-devlet" gibi şeylerin tehdit edici kuvvetlerden ziyade nasıl özgürleştirici olduklarını -dolayısıyla karşı koymaktan ziyade benimsenmesi gereken şeyler- ortaya koyuyor. (12-3).

olan, hem Kürtçe hem de Osmanlıca Türkçesi ile yazılmış farklı konularda makaleler içeren çeşitli gazeteler yayımlandılar. Bu yayınlarda, toplumda dinin yeri, bilimsel gelişmeler, tarih, edebiyat, siyaset, güncel olaylar, milliyetçilik, eğitim, dil reformu ve 'kadın sorunu' gibi çeşitli konularda tartışmalar yapıyordu. Biçim ve içerik açısından bu Kürt-Osmanlı gazeteleri yalnızca Osmanlı yayınlarına değil, tüm dünyada milliyetçiler ve diğer sosyal düşünürlerce de yayımlanan gazetelere benziyordu. Bu açıdan küresel teknolojik eğilimler (örneğin, matbaa kapitalizmi)⁹ ve entelektüel akımların da bir parçasıydılar. Ne var ki, belli açılardan da özellikle Kürtlere özgüydüler -Kürtçe kaleme alındıklarından dilsel açıdan ve Kürtlere değindiğinden ve özellikle Kürtleri etkileyen konuları ele aldığından da siyasi açıdan.¹⁰

Toplum ya da siyaset üzerine herhangi bir söylemi analiz etme girişiminde, ki burada milliyetçi söylemdir, elbette milliyetçilerin en çok üzerine akıl yordukları temel konuları, -yayınlarda sürekli tekrarlanan temalar ve başlıklar- incelemek önemlidir. Kürt basını için bu projeyi başka bir yerde gerçekleştirdim ve burada yine aynı çabaya girmeyeceğim.¹¹ Ne var ki, aynı zamanda basında daha az bir sıklıkla yer alan ama milliyetçilerin ilk bakışta göze çarpmayan görüş ve planlarına ışık tutabilecek konuları incelemekte fayda vardır. 'Kadın sorunu' da bu konulardan biriydi. Diğer konulardan çok daha az dile

9 Bkz. Benedict Anderson'un matbaa kapitalizmi ve milliyetçilik üzerine düşünceleri (1993: 33-6).

10 Ermeni milliyetçi hareketini sarmalayan birbiriyle bağlantılı bölgesel olaylar ile Ermeni başkaldırılarına karşı Doğu Anadolu'yu korumak için Sultan II. Abdülhamid tarafından 1890-1891 yıllarında oluşturulan ve Rus Kazak müfrezeleri tarzında örgütlendirilen düzensiz askeri birlikler, Hamidiye Alayları gibi sadece "Kürtlere" özgü konuları içeren bir dizi makale vardır. Bu birlikler, Kürt aşiretlerinden oluşuyordu. Sultan'ın tebaasının bir kısmından olan rahatsızlığı ve bunlara karşı diğer bir bölümünü ödüllendirmesi, Kürt gazetelerinde yerini bulmuştur. Bunlar bölgedeki temel aktiviteler olduğundan Kürt yazarlar yaklaşık 1890'dan savaş öncesi döneme kadar bunlar üzerinde yoğunlaşmışlardır.

11 Bkz. yazının *Claiming the Nation: The Origins and Nature of Kurdish Nationalist Discourse/A Study of the Kurdish Press in the Ottoman Empire* (1996). Makaledeki kimi hususlar bu çalışmada daha detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

getirildiği halde, 'kadın sorunu' daha az tutkuyla da tartışılmıyordu. Birazdan resimlendirmeye çalışmayı umduğum gibi, 'kadın sorunu' bu geniş kônularla yakından ilişkiliydi ve dolaşısıyla dikkate değerdir.

'Yeni' ve 'modern' bir konu

1913'te, 'kadın sorunu' Kürt basınına -çözümü Kürtlerin ilerlemesine, modernleşmesine, başarısına ve ulusa katkıda bulunacak bir sorun olarak- önemli bir toplumsal mesele olarak yansımıştır. Bir yazarın da ortaya koymuş olduğu gibi, 'toplumun mihenk taşlarından biri kadının toplum içindeki konumu ve kazandığı başarıdır. Medeni uluslarda, kadın gerçekten de o toplumun yarısıdır; erkeklerin sahip olduğu her türlü hak ve ayrıcalık, saygı ve önem ve kimi zaman daha fazlası kadınlara da verilmektedir.'¹² 'Kadın sorunu'nu ele alan yazarlar kadının toplum içindeki konumunun toplumun karakterinin bir yansıması olduğunu iddia etmişlerdir -ilerici ya da gerici-; bu sonraki yazarlarca da pek çok şekilde geliştirilen bir nosyondur. Ne var ki 'kadın sorunu' Kürt-Osmanlı entelektüellerinin değişen toplumla iletişim kurmaya ve genel olarak Osmanlılara özelde de Kürtlere fayda sağlayabilecek olan toplumsal dönüşüm kanallarını açmaya dair daha geniş projelerinin yalnızca küçük bir parçasını teşkil ediyordu. Basında yer alan diğer konulara kısa bir bakış, 'kadın sorununun' bu söylem içinde kavramsallaştırılmasına yardımcı olacaktır.

Yüzeyde, geç Osmanlı döneminde Kürt basınındaki konular, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp gibi önceki Türkçü yazarların kendi 'ikilemlerini'¹³ açıklamakta kullandıkları 'uç tarz-ı siyaset' klişesini tekrarlamaktadır (ki bu daha sonraki tarihçi-

¹² Vanlı M[emduh] Selim Beg, 'Kürt Hanımı', *Jîn* 14 (Mart, 1335/1919), 6.

¹³ Yusuf Akçura'nın çalışması Osmanlı dönemi çağdaşlarının Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük olarak seçebilecekleri siyasi/medeni seçenekleri tanımlamaktadır; o sonuncusunu savunmuştur. Ziya Gökalp'in çalışmalarının çoğu 'ikilemi' benzer terimlerle ortaya koyar ve Türkçülüğün sözcülüğünü yaparken Gökalp yeni bir 'medeniyet' yaratmak için üçünü bir araya toplamıştır. Bu konudaki yazıların bir koleksiyonu için, bkz. Niyazi Berkes (1959).

lerin geç Osmanlı dönemindeki siyasi ve entelektüel akımları incelemelerinde de bir paradigmaya dönüşmüştür).¹⁴ Böylelikle, daha geniş Osmanlı basınındaki tartışmalar, toplumun 'İslam', 'Batıcılık' ya da 'Milliyetçilik (Türkçülük)' ilkeleri etrafında nasıl örgütlenmesi gerektiğine dair tartışmaları içerecek şekilde genişlemiş ve bu üçüne şu öğeler de eklenmiştir: 'Meşrutiyetçilik', 'Modernizm' ve 'Osmanlıcılık'. Kürt basınında, bu aynı konulara geniş yer verilmiştir. Hızlı bir sosyal, ekonomik ve siyasi dönüşüm döneminde Kürt entelektüelleri Osmanlı vatandaşlarını da, inşa etmeyi hayal ettikleri toplumun doğasına dair tartışmalara dahil etmişleridir. İslamın rolü; toplumun Batılılaşması gereken düzey; eğitim (modern okullar, araştırma metotları ve merkeziyetçiliğin kaldırılması), siyaset (yapılaşmalar, merkezileşme ya da merkezden uzaklaşma) ve alfabe reformuna dair modern sistemlerin adaptasyonu ve diğer konuları tartışan makaleler, 1898 yılında Kürt basınında yer almaya başlamış ve 1919'a doğru giderek yoğunluk kazanmıştır.

Bunlar 'modern' ve 'yeni' konularken, aynı zamanda da bunların yeni bir ortamda da ifade edildiklerini gözönünde bulundurmalıyız -basın, ki ortaya çıkışı tek başına değişen toplumsal ve siyasi gerçeklikleri yansıtmaktadır. Devletçe finanse edilmeyen ilk gazeteler ve gazeteciler 1860'lardaki Genç Osmanlılar hareketinin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır; ente-

¹⁴ Türkiye'nin ileri gelen akademisyenlerinden bir kısmı Akçura ve Gökalp tarafından oluşturulan ipuçlarını örnek almışlardır ve bu paradigmanın bir versiyonunu sunarak Osmanlı'nın son dönemi ile Modern Türkiye tarihleriyle ilgili yirminci yüzyıl sonu akademisyenliğinin çoğunun şartlarını belirlemişlerdir. Örneğin, bkz. Tunaya'nın doktora rezi (1948), yine onun *Türkiye'de Siyasal Partileri* (1984); Mardin'in *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political* (1962) ile Niyazi Berkes'in *The Development of Secularism in Turkey* (1954). Batılı akademisyenler tarafından yapılan birçok çalışma daha bu listeye dahil edilebilir. Bunların o dönem düşünürler tarafından tartışılan baskın ideolojiler oldukları kabul edilmekle beraber imparatorluğun değişik kısımlarında hüküm süren önemli sosyo-ekonomik değişimler sonucu meydana gelen daha önemli güç mücadelelerini açıklamak için kullanılan terimler olarak da görmek gerekiyor. Aynı şekilde "kadın sorunu" ve milliyetçi söylem stratejik olarak bu değişik güç mücadelelerine girişen kişiler tarafından retorik hileler olarak kullanılmışlardır.

lektüeller ve siyasetçiler özgürlük, Meşrutiyetçilik ve Osmanlıcılık etrafında gelişen konuları kamu önünde tartışmaya başlamıştır.¹⁵ 1890'lara gelindiğinde, çoğu bir şekilde Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ile (bundan sonra İTC olarak kullanacağım) ilişkili olan sayısız birey ve örgüt, bir arada yirminci yüzyıla gelinirken birçok okur yazar Osmanlı'nın dikkatini çeken canlı basına katılmıştı. İlk Kürt gazetesi olan *Kurdistan* (1898-1902) da bu bağlamda ortaya çıkmıştır ve İTC'nin himayesinde yayımlanmıştır. Kurucuları Bedirhan kardeşler Mikdad Midhat ve Abdurrahman, Sultan II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi ve Osmanlı Meşrutiyetçiliğinin yeniden canlandırılmasına dair daha geniş hareketin de parçasıydılar.¹⁶ Benzer bir şekilde 1908-1909 Jön Türk devriminin heyecanıyla yayımlanan Kürt Teavün ve Terakki Gazetesi de Osmanlı İmparatorluğu'ndaki daha geniş çaplı siyasi akımların bir yansımasıydı ve toplumla ilgili önemli sorunları ele alıyordu. Bu yazarlar gazete tartışmalarına tüm imparatorluğu ilgilendiren daha acil sorunları da eklemişlerdi -Parlamentonun faaliyetleri, Büyük Güçler çatışması sorunu, Avusturya mallarının boykotu ve Balkan sorunu gibi. Bu Kürt gazeteleri, bu nedenle, Osmanlı sosyal ve siyasi akımları dahilinde değerlendirilmelidir. Bu dönemde Osmanlı egemenliği altındaki bölgelerde (ve yurtdışında) yaygınlaşan diğer birçok gazete ve dergi gibi, bu yayınlar da hem çevreleri hem de mesajları ile bu dönem Osmanlı siyaseti ve toplumunun doğasını yansıtıyordu.¹⁷

¹⁵ Bu konudaki Osmanlı gazeteciliğinin ortaya çıkışı için bkz., örneğin, Mardin (1962: özellikle bölüm 7-10) ve Lewis (1968: özellikle 146-50).

¹⁶ Hanioglu erken dönem İTC'yi 'birbirine sıkı bir biçimde bağlı olmayan hiziplerin şemsiyesi' olarak tanımlamıştır ki, bu şemsiye 'bir ortak paydaya sahip değildi... Jön Türk Weltanschauung [bilim ve gelişme] ve II. Abdülhamit'i devirmek dışında' (1995: 13).

¹⁷ Arap milliyetçiliği üzerine çalışan iki akademisyen bu konuyu çok iyi ortaya koymuşlardır. İlkini, Rashid Khalidi, özellikle de İkinci Meşrutiyet döneminde basın ve kamuoyunun önemi -kamuda tartışılma konusuna vurgu yapan yeni bir politik süreç- ile aynı dönemde siyaset gündemine yeni sosyal faktörlerin girmesi ve Almandan ödünç alınan terim "Siyasi açıdan önemli tabakalar" temelinde siyaset alanının genişlemesine işaret ediyor (bkz Khalidi 1984). James Gelvin, ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda hakim olan geniş sosyal

Gazete çevreleri ve verdiği mesajları daha geniş Osmanlı bağlamının bir parçasıysa da, Kürt gazetelerinin yeni unsuru olan Kürt oldukları gerçeği de inkar edilemez -Kürtçe adlar taşıyorlardı, Kürt okuyucusuna hitap ediyorlardı ve hem Osmanlı Türkçesi hem de Kürtçe kaleme alınmış yazılar sunuyorlardı. Her ne kadar yayımladıkları makaleler geniş çapta Osmanlı toplumunu ilgilendiren konular olsa da, bu sorunlar özellikle Kürtler ve Kürdistan'ı etkileme biçimleri ile sunuluyor ve değerlendiriliyordu. 'Kürt' ve 'Kürdistan' kelimelerini içermeyen konuları tartışan makaleler bile, artık kendilerini Kürt olarak tanımlayan ve özellikle Kürt okuyucusuna seslenen Osmanlı entelektüellerince yayımlanan gazetelerde yer alışları dolayısıyla, aslında Kürtlere dairdir.¹⁸ Ne var ki, 'milliyetçi' tonlar taşıyan bu yeni söylemin gücüne rağmen, 'ulusal' karakteri daha geniş Osmanlı ve/veya İslami bağlam altında geri planda kalıyordu ve Kürtlerin gelişmesi Osmanlılar ve Müslümanların gelişmesi hedefine hizmet ediyordu.

Yine de, bu yönelişteki bir değişim Birinci Dünya Savaşının patlak vermesinden hemen önce çıkarılan gazetelerde fark edilebilir -*Rojî Kurd* (1913) ve *Hetawî Kurd* (1913-1914). Makaleler daha milliyetçi sesler taşımaya başlamış ve okuyucular halk ya da ulusun gelişmesi ile daha geniş boyutlu gelişme koşulları arasındaki ilişkide bir dönüşüme şahit olmaya başlamışlardır. Daha önce yazarlar Kürtlerin modernleşmesi ve eğitimi ile daha sağlıklı bir Osmanlı ve/veya İslam siyaseti/toplumu için dilin geliştirilmesi gerektiğini savunurken, eğitim ve 'modernlik' unsurlarının Kürt ulusunu yaratmak için ne şekilde geliştirilebileceğine dair fikirler görülmeye başlanmıştır. Bu nedenle 'hedeflerin' değişimi, 'kadın sorunu'nun neden 1898 ya da 1908'de değil de, 1913'te ele alındığını açıklamaya yar-

ve ekonomik değişimlerin var olan sosyal ilişkiler ile kurumların dönüşmesine nasıl katkıda bulunduklarını ve sosyal örgütlenmenin nasıl artan bir şekilde sürebileceğini yeni bir "popülist siyasal sosyalleşme" yaratarak "Suriyelileri birbirlerine bağlayan ideolojik etkenler"den esinlenen yatay kurumsal ve milliyetçi temel esaslı şekillendiğini gösterdi. (Gelvin 1994)

¹⁸ Bkz. yukarıda not 3, Benedict Anderson'un matbaa kapitalizmi ve milliyetçilik düşünceleri için.

dımcı olabilir.¹⁹ Birazdan açıklayacağım gibi, 'kadın sorunu' her iki 'sorunun' da artan bir aciliyet ihtiyacı ile tartışıldığı Birinci Dünya Savaşının hemen öncesi ve savaş sonrası dönemde milliyetçilik sorunu ile ilişkilendirilmiştir.

Milliyetçilik ve 'kadın sorunu'

'Milliyetçilerin kararlı oldukları ve kabul gördükleri bir dönemdeyiz' diye yazmıştı 1913²⁰ yılında Dr. Abdullah Cevdet, savaştan sonra daha da alenileşecek olan bir gözlemini dile getirerek -dünyada insanlar ve güçlerin örgütlenişi giderek daha çok milliyetçilik ilkesinde temelleniyordu. Kürt entelektüelleri bu yeni dünya düzeninin bilincindeydiler ve daha büyük güç çatışmalarına girdikçe, siyasi davalarını dile getirmek ve değişimi hızlandırmak için kısa zaman önce meşrulaşmış milliyetçilik terminolojisini kullanıyorlardı. Ulus söyleminde, modernlik ve ilerlemeyi çevreleyen konulara değiniliyordu. Kürt entelektüelleri modernliğe bir ulus olarak girilmesi gerektiğini, çünkü modern dünyada siyasi temsilin anahtarının ulus olduğunu ileri sürüyorlardı. Yine de aynı zamanda, Kürtlerin bir ulus olarak kabul görmesi ve 'ulusal haklarını' kazanabilmeleri için, entelektüellerinin Kürtlere milliyetçi duygular aşılama ve dünya güçlerine Kürt ulusunun 'objektif' bir gerçeklik olduğunu ve Kürtlerin bir ulus olarak modern gelişimin tüm 'gerekliklerini' karşıladıklarını kanıtlamaları gerekiyordu. Kürt entelektüellerince tasarlanan ve basın yoluyla okuyucu halklarına yayılan sayısız milliyetçi proje ve reform, Kürt seçkinlerinin bir kısmının modern çizgilerde kendi Kürt ulusunu yaratma ve yenileme ve dünya güçlerine Kürtleri 'çağın gerekliklerini karşılayan' farklı bir ulus olarak kabul ettirme çabalarını yansıtmaktaydı. Milliyetçiler savaştan önceki dönemde Abdullah Cevdet'in yukarıdaki sözlerini kanıtlayan

19 *Kurdistan* (1898-1902) ya da *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesinde* (1908-1909) kadınlar üzerine hiçbir makale bulamadım.

20 Doktor Abdullah Cevdet, 'Bir Hitab', *Rojî Kurd* I (2 Haziran, 1329/ 15 Haziran 1913: 3).

bu algılayışı yazılarında vurgulamaya başladılar ama Kürt eliti-
nin belirli bölümlerinin Ortadoğu'daki savaş sonrası bölün-
meler savaşına katılımları Woodrow Wilson'un 'On dört il-
ke'²¹ deklarasyonundan sonra gerçekleşti.

'Kürt kadınlığının' ilerleyişi, Kürt ulusunun ikiz hedefi ve
modern gelişimin başarısı için oldukça kritik bir unsur olarak
görülmüyordu; çünkü her şeyden önce, diye yazmıştı bir Kürt
yazarı 'bir ulusun kadınları o ulusun gelişmişlik derecesinin
aynasıdır. Ulusların ve halkların gelişmişlik düzeyleri daima
kadınlarının konumu ile orantılıdır.'²² Modern dünyada 'kadın
sorununun' artan önemini fark eden Kürt entelektüelleri Kürt
kadınları ve ailelerine, böylelikle Kürt ulusuna 'çağın standart-
larına' ulaşma fırsatı verecek reformları savunmaya başladılar.

Reformun önde gelen alanı eğitim idi. 1913'te bir yazar Kürt
kadınlarına 'karakterine uygun bir eğitim ve ilim' verilmesi ge-
rektiğini söylüyordu.²³ Savaş sonrası dönemi yazarları kadın-
lar için de 'aydınlanma ve modern eğitimsel kuralların' geniş-
letilmesi gerekliliğini vurguluyorlardı.²⁴ Eğitim kadının 'yeni-
lenmesi' ve böylelikle gelişme ve ulus hedeflerinin gerçekleşt-
tirilmesinin anahtarı olarak görülmüyordu. Ne var ki, aynı za-
manda eğitim ve aydınlanma yani modernliğin önplana çıkar-
ılması yalnızca kadınlara uygulanmıyordu, genel olarak top-
luma da uyarlanıyordu; özellikle de Kürt gençliği ve Kürt alt-
sınıflarına. Geç Osmanlı dönemindeki çoğu Kürt örgütü diğer
unsurların yanı sıra büyük ölçüde 'Kürt gençliğini' aydınlat-
mak için kurulmuşsa da, ulusun inşasında eğitimin rolü mis-
yonları arasında en önde eğitim ve ulusal eğitim gelen savaş
sonrası eylemcilerince daha güçlü bir şekilde vurgulanıyordu;

21 Yirminci madde çeşitli Osmanlı grupları için belirsiz bir şekilde tanımlanmış bir
özerklik tanımlıyordu: 'Osmanlı İmparatorluğu'ndaki mevcut Türk kesimlerine
kesin bir özerklik verilmelidir, ama şu anda Türk idaresi altında bulunan diğer
milletlere de yaşama ve özerk gelişme hakkı tanınmalıdır' (Fromkin'den alınmış-
tır 1989: 258).

22 Ergenî Madenî Y.C., 'Kürtlerde Kadın Meselesi', 12.

23 Ergenî Madenî Y.C., 'Kürtlerde Kadın Meselesi', 12.

24 Bkz. örneğin, [Vanlı] Memduh Selim Bey, 'İki Eser-i Mebrur: Kürt Kadınları Te-
ali Cemiyeti [ve] Kürt Talebe Hevi Cemiyeti', *Jîn* 20 (4 Haziran 1335/1919).

milliyetçi bir yazarın ifadesiyle 'nasıl bir birey besin almadan yaşayamazsa, bir ulus ve bir ülke de eğitim olmadan yaşayamaz.'²⁵ Birçok eğitim toplumu, programı ve planında ve Kürt entelektüellerince eğitimin genişletilmesi için yapılan çağrılarda da açık olduğu üzere, iç içe geçmiş olan modern gelişim ve ulus hedefleri için eğitim şartı.²⁶ Kadın ve genç kızların eğitimi de, bu daha geniş milli eğitim bağlamı içerisinde yer alacaktı.

Kürt milliyetçileri için Kürt 'ulusu'nun mevcudiyeti ve başarısı için kadınların eğitiminin önemi açıkken, onlar bir taraftan da Kürt kadınına hem 'ulusal uyanışta' hem de genel olarak ulusal hayatta öğretmenler olarak birincil bir rol yüklüyorlardı. Birer okul öğretmeni kapasitesinde olmasa da, benzersiz Kürt ahlakı ile çocuklarını yetiştirecek anneler olarak kadınların milli eğitimdeki önemi milliyetçilerce açıkça dile getiriliyordu. Bir yazar şöyle yazıyordu: 'Gelecek nesiller için temelleri kadınlar oluşturacaktır. Bu demek oluyor ki, kadınlarını iyi yetiştirmeyen (ve) annelik ödevinin önemini takdir etmeyen uluslar, öksüzdürler.'²⁷ 'Kürt kadınının çocuğun tek eğitmeni' olduğunu ve 'her Kürt çocuğunun ruhunda annesinin elleri ve ruhu ile örülmüş bir karışım'²⁸ olduğunu iddia eden yazar, kadınların iyi, 'milli' anneler olarak eğitilmelerinin önemini vurguluyordu.²⁹ Okuyucusuna, makalesinde değindiği

25 Bedirhan Mehmed Osman, 'Kürtlük ve Kürdistan'ı Yaşatabilmek', *Kurdistan* 8 (29 Mayıs 1335/1919: 98).

26 Örneğin, Kürdistan Teali Cemiyeti Kürt Toplumunu Eğitimin Yayılması için dirlittikten sonra [Kürd Tamim-i Maarif Cemiyeti] (ki savaştan önce kurulmuştur) *Jîn*'de entelektüellerin toplumda eğitimin önemini nasıl ele alabilecekleri ve bunu nasıl başarabileceklerine dair bir program yayımlamışlardır. *Jîn*'de yayımlanan yirmi maddelik plan Kürtçe gramer kitapları ve sözlükler yayımlamak, çalışan Kürtler için akşam okulları düzenlemek, kütüphaneler ve eğitim kurumları kurmak, yetim kızlara ev işleri öğretmek gibi çalışmaların içermekteydi. Programın tamamı için, bkz. 'Kürd Tamim-i Maarif Cemiyeti Beyannamesi', *Jîn* 10 (2 Şubat 1335/1919: 14-6).

27 Vanlı M[emduh] C. Selim Bey, 'Kürt Hanımı', 6.

28 M[emduh] C. Selim Bey, 'Kürt Hanımı', 9.

29 Bu fenomen için bkz. Örneğin, Sen (1993); Najmadi (1998) ve Shakry (1998). Sonuncusu bu fenomeni özellikle kolonyal bağlamda ele almaktadır. Gaitskell ve Unterhalter'in makalesi (1989) değişen annelik ödevleri ve bu değişimleri sosyo-ekonomik tarihi bağlamda ele alışı açısından önemlidir.

eğitsel ve pedagojik kurallar oturduğunda, 'Kürt kadınının cemedini ve yetiştirdikleri çocukların kuracakları ülke için ne kadar gıpta edilir bir temel oluşturduğunu' göreceklerini söylüyordu.³⁰

Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti, 1919 yılında Kürdistan Teâli Cemiyeti'nin bir kolu olarak, kadınların 'ulusal uyanış'a katılımlarını sağlamak amacıyla kurulmuştu. Cemiyetin kuruluşunu tebrik ettiği bir makalesinde yazar Ezîz Yamulkî birer eğitmen olarak annelerin sorumluluğunu vurguluyordu:

Bugünün zorluklarıyla kuşatılmış Kürt gelişmesi ve ilerlemesinin bu son aşamalarında Kürt kadınının medeni cesareti minnettarlıkla karşılanmayı hak etmektedir, çünkü her ulus gibi Kürt medeniyetinin de gelişimi ve ilerlemesinin en önemli sütunları kadınların gelişimi ve ilerlemesi ile temin edilecektir. Bu ilkelerin gerçekleştirilmesi onların yetiştirdikleri çocuklarda yatmaktadır; çocuklara annelerinin kucaklarında dini ve ulusal ahlak ile geleneklerin telkin edilmesi, onların ulus ve ırklarına daha sonraki bağlılıklarının tohumlarını besleyecek ve altı bin yıllık tarihi uluslarına sadık bağlılıklarını gösterecektir. Bu tohumların filizlenmesi için, kutsal kucaklarını açanlar, anavatanın yıllardır maruz kaldığı yıkımın önüne bir bariyer çekecektir; onlar yıllardır çektikleri acıları ve kanayan yaraları iyileştirecek ve yorulmaz bir güç ile çözülmez bir çalışkanlık edineceklerdir.³¹

Kürt Kadınları Teâli Cemiyeti'nin çabalarını öven diğer bir makale de eğitim, milli annelik ve ulus arasındaki ilişkiyi açıklamaktaydı:

Eğer medeniyet arenasında seslerimizi duyurabileceğimiz bir güç tahtına sahip olmak istiyorsak, bilgi, sanat, teknoloji ve Amerika ile Avrupa'dan gelen diğer tüm değişiklik-

30 M. C. Selim Bey, 'Kürt Hanımı', 10.

31 'Eziz Yamulkî, 'Kürt Kadınları Teali Cemiyeti Müsameresi Münasebetiyle', *Jîn* 25 (2 Teşrin-i Evvel 1335/ 2 Ekim 1919: 14-5).

leri olduğu gibi benimsemeliyiz ve bunları kendi milli niteliklerimize aşılmalıyız. Hiçbir şey kadınlarımızın bu gerçekliği benimsemelerinden daha büyük bir gelişme olamaz. Yani kadınlarımız bir gösterişe eğilimli olmayacak, bunun yerine ailedeki tüm kadınlar çocuklarına vatanseverlik ve görev sorumluluğu aşıl原因 anneler olduğu gün, 'Kürt kadınlığının modern bir görünüş ile ilerleyişleri' hedefini gerçekleştirmiş olacaklardır.³²

Kürt kadınları cemiyetinin açılışını kutlayan bir Kürtçe şiirinde, şair Abdurrahim Rehmî milli annelik rolünü de yüceltmıştır:

Çağımıza sorulmuştur: 'Bilim ve gelişimini
kime borçlusun?' Cevap verir, 'kadınlara'
Böylece, günler ve geceler boyu çalışmaya ara vermezler
Ki, çocuklarını yetiştirebilsinler; ülkenin var oluşu
onlara bağlıdır
İnsanoğlu, yaratılışından bu yana, ne iyi ne de
kötüdür
Kişinin iyiliği ya da kötülüğü annenin yetiştirmesine
bağlıdır
Bu Peygamberin buyruğudur: 'Cennet annelerin
ayaklarının altındadır'
Böylece, deha ve akıl onların yetiştirmesinden gelir
Çocuğun gelişimi annenin bilgisinden ve
erdemlerinden gelir
Onları mükemmel bir annelik ahlakı ile donatın
Zirveye ulaşınca ya dek ilerleyeceğiz
Vakti gelinceye dek durmayacağız
Annelerin büyük bir cemiyet açtıklarını söylediler
Tanrının, ona başarı ver, kutsal yardımlarını onlardan
esirgeme...³³

Eğitim, özellikle de milli eğitimin başarılı olabilmesi için

32 [Vanlı] Memduh Selim Bey 1919: 6-7.

33 'Ebdurrehim Rehmi (ji mala Hekariyan), 'Ji bo Civata Dayikan [Anneler Birliği için] *Jîn* 22 (2 Temmuz 1335/1919: 16).

tüm Kürtlerin okur yazarlık oranının büyük oranda yükseltilmesi gerekmektedir³⁴ ama arzulanan şey yalnızca okur yazarlık değil, özellikle Kürtçe okur yazarlıktı. Bu nedenle, milliyetçi düşünürler için dil reformu önemli bir konuydu ve kadınlar burada da önemli bir rol oynayacaktı.

Kürt düşünürler kişinin anadilinin gelişiminin insanların başarılı bir şekilde eğitimi için vazgeçilmez bir unsur olduğunu gözlemlemişlerdi. 1908 yılında bir düşünür şöyle yazıyordu:

Herkesçe bilindiği gibi, dil bir eğitim aracıdır; bilim ve teknoloji, gelişme ve medeniyetin aracıdır.... Yazılı bir dili ya da iyi derlenmiş çalışmalara sahip olmayan bir kişi bir dilsizden farksızdır; düzgün konuşmaktan ve düşüncelerini ifade etmekten acizdir.³⁵

Dil, eğitim ve özellikle de milli eğitim arasındaki bağ bu konuda yazılar kaleme alan tüm yazarların çalışmalarında görülebilir. Daha önceki yıllarda, dil eğitim ile ilişkili olarak ele alınıyordu; Kürt entelektüelleri giderek artan bir milliyetçi manzarayı desteklemeye başladıklarında ise dil hakkındaki görüşleri de buna göre değişti. Dil yalnızca eğitimin anahtarı değil, aynı zamanda ayırt edici bir milli eğitimin de anahtarıydı ve Kürt dili yalnızca Kürtleri milliyetçi bir yaklaşımla kendi dillerinde eğitmek için değil,³⁶ dünyaya Kürtlerin de başlıca yazılı literatür ve yazılı tarih olmak üzere farklı ulus 'niteliklerine' sahip olduklarını göstermek için de geliştirilmeliydi. Bir yazara göre, 'bu medenileşmiş çağda, bir ulusun kanıtı ve pa-

34 Osmanlı İmparatorluğu'nda okur yazarlık yüzde ondan fazla değildi ve Kürdistan'da da bu oran muhtemelen daha düşüktü. (Bkz. Cuinet'in Kürtlerin çoğunlukta olduğu kasabalardaki okullara dair istatistikleri [1891: Özellikle 412-3, 526, 534, 764, 781-2]). Bu istatistikler ondokuzuncu yüzyılın sonları için olsa da, okur yazarlık oranında sonrasında da büyük bir artış görülmemiştir.

35 Baban[zade] İsmail Hakkı, 'Kürtçeye Dair', *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi* 3 (6 Kanun-i Evvel 1324/ 19 Aralık 1908: 18).

36 Baban[zade] İsmail Hakkı, 'Kürtçeye Dair', *Kürd Teavün ve Terakki Gazetesi* 3 (6 Kanun-i Evvel 1324/ 19 Aralık 1908: 18-9).

tenti onun dil ve edebiyatıdır. Kanıtı ve patentı olmayan bir ulus dinlenmez; kimse ona kulak vermez.’³⁷

Birçok milliyetçi ulusun inşasında eğitimin önemi hakkında hemfikir dilerse de, Kürtçeyi ne şekilde reform edecekleri, koruyacakları ve geliştirecekleri konusunda derin tartışmalara giriyorlardı. Standartlaştırma ve alfabe reformu Kürt entelektüellerinin en çok önem verdikleri konulardan biriydi. Her iki konu da, oldukça siyasaşmış konulardı çünkü her ikisi de tek başına dilbilimcilerin çözüm bulabileceği konular değildi; hangi diyalektin standartlaştırılacağına karar verilmesi, hangi Kürt topluluğunun en ‘otantik’ ya da yaygın olduğuna da karar verilmesi anlamına gelmekteydi. Standartlaştırma, milliyetçilerin aynı ‘milli’ dili konuşan tek bir ulus yaratma projeleri için büyük önemi haizdi. Benzer bir şekilde, her ne kadar milliyetçiler ikincisinden yana tavırlarını ortaya koymaya çalışsalar da, Arap alfabesinin korunması ya da Latin harflerine geçilmesi konusu da, yaratılacak medeni Kürt ulusunun yönelişi ile ilgiliydi; yalnızca Kürtçe için hangisinin uygun olduğuyla değil.³⁸

Milliyetçi söylemde, kadınlar da dil reformunda rol oynuyorlardı –biri dilbilimci ya da akademisyen olarak değil, daha çok ulusun en değerli ‘doğal kaynakları’ olarak. Kadınlar ve ‘soylular’ milliyetçi düşünürler ve eylemcilerce ‘saf Kürtler’ olarak değerlendiriliyorlardı. Kırsal bölgelerde yaşayan kadınların Kürtçe konuşmayanlar ile çok az iletişimleri olduğundan, milliyetçiler onların konuştuğu Kürtçenin saf ve katışksız olduğuna, yabancı dillerden etkilenmemiş olduğuna inanıyorlardı. Sonuç olarak, kadınlar standartlaştırma projelerinde dil reformcuları için milli bir hazinediler. Özellikle dil reformu konusunda aktif olan milli düşünür Xelîl Xeyalî, dili geliştirmek ve bir standart yaratmak çabalarında dil reformcularını

37 Müküslü Hamza’nın milliyetçilerin yalnızca edebi özellikleri için değil, ‘milliyetçi’ içeriğinden dolayı da kullanmaktan hoşlandıkları ünlü Kürt epiği *Mem û Zîn*’in 1919 baskısı için yazdığı önsöz (Bozarşan’ın *Jînî* sunuşunda yer verilmiştir 1919: 157).

38 Bkz. örneğin yukarıda *Jîn*’de (1919) belirtilen nokta.

yazılı ve sözlü Kürt edebiyatı örneklerini toplamaya çağırıyordu; ama ona göre en önemlisi, 'Ulusun bireylerinin belleğinde yatan sözcük hazinesi idi... Bugün genel bir kabul gören bir kural vardır; "ulusun saf dili entelektüel olmayan kalabalıklarca konuşulan dildir ve özellikle de kadınlarca."'³⁹

O halde, kadınlara ulusun inşasında açık bir rol biçilmekteydi. Onlar ulusun kültürel göstergeleri ve ulusun çocuklarının anneleri/eğitmenleri olacaklardı. Ne var ki, Kürt kadınının bu milliyetçi projede faydalı olabilmesi için, yani Kürt saflığının kaynağı olmaya devam edebilmesi ve çocuklarını milliyetçi bir üslupla yetiştirebilmesi için, milliyetçilerin Kürt kadınlarının 'Kürtlüklerinin' devamını temin etmeleri gerekmektedir. Milliyetçiler için özel rahatsızlık kaynaklarından biri bazı Kürt kadınlarının 'yabancı' etkilerle 'ahlaklarını kaybettikleri' kent bölgelerinde ikamet ederek Kürtlüklerini kaybettikleri iddiasından kaynaklanmaktaydı. Bu sorun savaştan önce bile en az iki yazarca ele alınmıştı. Harput'u tanımlayan bir yazar, Kürt kadınlarının 'Türkleştirilmesi'nden duyduğu üzüntüyü dile getiriyordu:

Buradan şehre gelen yolcuların sayısı artmaktadır, ki bunların arasında taşıdıkları odunun ağırlığıyla omuzları çökmüş eşeklerin arkasından gelen kadınlar dikkati çekmektedir. Kentli kadınları (Türkleşmiş kadınlar) bu köylü kadınlardan ayıran bir dizi özellik vardır. Köy kadınıni ayırt edici kılan ciddiyet ve güç, eylem ve özgürlük ya da daha doğrusu ahlaki nitelikler, kentli kadınlarda nadir rastlanan özelliklerdir. Köylerden gelmiş olan, orijinal ve ırksal özelliklerini kaybederek çelimsizleşen, solgunlaşan ve zayıflayan bu köylü kadınların bu yozlaşmasının nedenini merak etmekteyim. Bunu uluslarını terk eden, onu küçümseyen ve bir uygarlaşma sürecinden geçtiğini iddia eden erkek-kadınların yanlış yönlendirilmiş düşüncelerine bağlıyorum.⁴⁰

39 Kuridye Bitlisi (Xelil Xeyalî), 'Kürtçeye Dair 2' *Jîn* 15 (30 Mart 1335/1919: 14).

40 [Anonim] 'Kürdistan Mektupları 3', *Hetawî Kurd* 3 (29 Kanun-i Ewel 1329/10 Ocak 1914; 15-6, parantezler orijinalinden). Bkz. aşağıda Türkleştirme politikaları ve Kürtlerin buna tepkileri.

Bu nedenle, 'kadın sorunu'nun çözümü ve Kürt toplumunda kadın reformu, milliyetçilere göre modern Kürt kadınının önünü açmalıydı ama Kürtlere özgü ya da ulusal öğelerin korunması şartıyla. 'Kürtlerde kadın sorunu' üzerine bir makalesinde Ergenî Madenli Y.C. şöyle yazıyordu; 'Kürt bilinci ve özelliklerini kaybetmiş olan kentli kadının reformu mümkündür ama (yalnızca) daha çok çaba ve enerji harcanması yoluyla.⁴¹

Farklı ve modern

Ne var ki, milliyetçiler bir taraftan Kürt kadınını saf ve Kürt tutarken, diğer taraftan da Kürt kadınını ve geniş alanda Kürt toplumu ve ulusunu 'çağın standartlarına' yükseltmek arasındaki dengeyi sağlamakta güçlükle karşılaştılar. Bu ikilemi, yukarıda da açıklandığı gibi, Kürt toplumunda kadının konumunun zaten çağın gerekliliklerini karşıladığını ileri sürerek, Kürt kadınının yalnızca modern bir eğitime ihtiyacı olduğunu söyleyerek çözdüler. Makalelerinde, milliyetçi yazarlar Müslüman-Osmanlı vatandaşları ile kıyaslandığında Kürt kadınlarının üstün olduklarını ve aslında çok daha özgür olduklarını söyleyecek denli ileri gittiler. Dahası bu 'gerçek' Kürt ulusunun farklı bir ulus olduğunu ve ulus-devletler dünyasına katılmak için gerekli olan koşulları taşıdığını kanıtlamak üzerine geliştirilen milliyetçi projenin önemli bir ögesi idi.

Milliyetçiler, Kürt ulusunun bir ulus olarak var olduğunu ve farklı bir ulus olduğunu kanıtlamak için tarih, edebiyat ve dili kullandıkları gibi, ulus olma davalarını inşa etmek için de Kürt kadınının 'eşsizliğini' diğer Müslümanlar ve/veya Osmanlılara karşı kullanıyorlardı. Ayrıca bu, milliyetçilerin Kürt kadınlarının 'Kürtlüklerini' korumalarını şiddetle vurgulamalarının ve 'orijinal özelliklerini kaybetmiş olan' ve 'uluslarını inkâr eden' kentleşmiş kadınları 'yeniden Kürtleştirmek' istemelerinin de bir diğer nedeniydi; çünkü eğer ulusun en 'saf

41 Ergenî Madenli Y. C., 'Kürtlerde Kadın Meselesi', 12.

unsuruna dair bir şüphe doğarsa, tüm ulusun ayırt ediciliği de şüpheyeye maruz kalırdı. Milliyetçilerin Kürtlüğün 'saflığı' ve ayırt ediciliğini güvence altına almak ve göstermek çabaları kadınlarla sınırlı değildi; her ne kadar söylemlerinde milliyetçiler için kadınların yer alışı ve statüsü özel bir yere sahiptiyse de, bu yalnızca Kürt milletini gerçek ve farklı göstermek hareketi bağlamında gerçeklik kazanıyordu.⁴² Gerçekten de, 'kadın sorununun' ortaya çıkışı ve kadınların Kürtlerin siyaset ve toplum üzerine tartışmalara dahil edilmesi kendi milliyetçi söyleminde diğerlerinin Kürtlerin farklı bir ulus olduklarını inkar etme çabalarına yanıt vermenin bir parçası olarak görünmekteydi.

Bir Kürt milliyetçisi olan Abdullah Cevdet, 'milletlerin kararlı oldukları ve kabul gördükleri bir çağda' yaşadığını kabul eden tek Osmanlı değildi; diğer bir deyişle, Kürt seçkini modern dünyada milliyetçiliğin artan gücünü ve buna göre davranılması gerektiğini fark eden tek Osmanlı grubu değildi. Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında ortaya çıkan ve yirminci yüzyılın başlarında kültür ve siyaset üzerine Osmanlı söyleminin egemen bir gücüne dönüşen Türk milliyetçiliği de ideologlarınca benzer bir metotla geliştirilmişti; Kürtler ve diğer Osmanlı halklarının milliyetçi akımları ile pek çok ortak yönü vardı. Ne var ki, Türk milliyetçiliğinin savunucuları ve Osmanlı devletini Türk olmayan ve kimi zaman ayrımcı milliyetçiliklerden ayırt eden şey, Türk milliyetçilerinin, en azından bir düzlemde, mevcut devlete entegrasyona yatırım yapmaları ve bu nedenle de ayrılıkçı akımların bir sonucu olarak siyasetlerini parçalanmadan uzak tutmaları idi.⁴³ Bu gerekliliğe ilk

42 Kadınların milliyetçi hareketlerin kültürel otantikliği ile ilişkileri çeşitli gruplarla ilgilenen akademisyenlerce geniş bir ele alınmıştır. Deniz Kandiyoti (1991) örneğin Türk milliyetçilerinin ve Osmanlı İslamcılarının kadını 'Osmanlı kültürel bütünlüğünün' ve 'kültürel otantikliğin' bir göstergesi olarak ele alışlarına işaret eder. Diğer bağlamlardaki benzer konular için, bkz. örneğin Chatterjee (1993) ve (1990); Varikas (1993).

43 Bu bir taraftan genel bir kaide gibi görünürken, birçok istisna da vardı. Diğer etnik grupların özellikle de seçkinlerin üyeleri, imparatorluğun sınırsal bütünlüğünü korumaya çalışıyorlardı çünkü bu onların çıkarlarına hizmet ediyordu. Bu

yanıt Osmanlıcılık ya da resmi bir milliyetçilik idi⁴⁴ ama Türk milliyetçiliği Osmanlı devletinde gücü elinde bulunduranlar arasında yaygınlaştıkça kimlik ve birlik üzerine 'resmi' söylem de Türk milliyetçi tınıları taşımaya başladı. Bu 'tınılar' etnik birlikler ve resmi dil üzerine devlet siyasetine de yansıyor; örneğin, 1908'deki Balkan kriziyle başladı ve 1913'e varıldığında Balkanlar'ın kaybıyla yoğunlaştı ve Birinci Dünya Savaşı'nı takip eden dönemde işgal edilmiş ve yabancı güçlerce paylaşılmış olduğu dönemde ise daha da yoğunlaştı.

Diğer Osmanlı gruplarından entelektüeller gibi Kürt düşüncülerini de,⁴⁵Kürtlerin ve tarihlerinin Türkleştirilmesine yönelik gördükleri siyasetten ve bir ulus olarak Kürtlerin varlığının inkar edilmesinden şikayet ediyorlardı. Yukarıda da anlatıldığı gibi, 'Türkleştirmenin' sorun olması 1913 gibi erken bir yılda başlamıştı,⁴⁶ ama savaştan sonra yoğunlaşmıştı. Kürt entelektüelleri öncelikle örneğin, Kürdistan'dan "'Doğu illeri", "Doğu bölgeleri", "Doğu Anadolu", "sınır" ve hatta "Ermenis-

çoğu Osmanlı Müslüman grubundaki seçkinler için, Kürtler de dahil olmak üzere, Birinci Dünya Savaşının sonuna dek geçerliydi.

44 Benedict Anderson, resmi milliyetçiliğin daha ziyade devletin toprak bütünlüğünü tehdit eden etnik, lokal ve özel yönelimli milliyetçi hareketlerin sonucu olarak ortaya çıktığını belirtiyor. (Özellikle bkz. *Imagined Communities* [1993] Bölüm 6) Bu anlamda Osmanlıcılık kısmen ondokuzuncu yüzyılın başında Balkanlar'daki Hristiyan azınlıklar arasında başlayan ayrılıkçı hareketlere karşı devletin bir cevabı olarak görülebilir. İmparatorluktaki tüm grupları, müslim ve gayrimüslimleri, bir arada tutmak için bir çeşit "milliyetçilik üstü" olarak geliştirilen Osmanlıcılıkla imparatorluğun daha da bölünmesinin önünün alınması umuluyordu. Tanzimat reformları bu bağlamda görülmelidir.

45 Kürtler, Türkleştirme politikalarından şikayetçi olan tek grup değildi. Stavro Skendi'ye göre Arnavutlar da "merkezileştirme" ve "sadece Türkçe" dil politikalarına karşı koyuyorlardı (1967: ör. 90,144). Ve birçok yazar da Arap gruplarının da bu politikalara şiddetle karşı çıktıklarını belirtiyorlar. (Ör. bkz. Khoury 1983: özellikle 58-9). Bununla birlikte diğer yazarların Arap milliyetçiliğinin, Hanioglu'nun Türk milliyetçiliği 1908'den çok önce İTC çevrelerine hakim olmuştu şeklindeki tespitinde de olduğu gibi, bu dönemde gelişen Türk milliyetçiliğine bir tepki olarak ortaya çıktığının boyutlarını sorgulamaya başladıklarını belirtmek gerekiyor (bkz. Hanioglu 1991). Tüm "sadece Türk" politikalarının altında milliyetçilik duygusunun yattığı iddiaları konusunda dikkatli olmak gerekiyor.

46 *Rojî Kurd* ve *Hetawî Kurd*'de 'türkleştirilmiş' kadınlara dair yukarıda verilen örneklerle bakınız.

tan" olarak bahsedilmesi gibi Kürtlüğü inkar eden faaliyetlere itiraz ederek karşılık verdiler.⁴⁷

Ne var ki, Kürt milliyetçileri yalnızca Türkleştirme politikalarını kınamakla kalmadılar, Kürtlerin ayrı bir ulus teşkil ettiklerini ve Türk olmadıklarını göstermek için de bir dizi çabada bulundular.⁴⁸ Kürt kadınlarının Türkler, Araplar ve diğer Müslüman Osmanlı gruplarından farklılıklarını göstermek, Kürt entelektüellerinin aksini iddia edenlerin argümanları ve siyasetlerini kınama projelerinin ve dünyaya Kürtlerin ayrı bir ulus olarak özel bir statüyü hak ettiklerini kanıtlama çabalarının önemli bir parçasıydı. Aynı zamanda bu, İslamcılara ya da milliyetçi iddiaları reddetmek için dini bütünlük söylemini kullananları eleştirmek için de bir fırsattı. Memduh Selim Bey yazılarında bu gruplardan bahsediyordu:

Kadınların İslamda sahip oldukları haklar ve statülerinin (İslamın erken dönemlerinde) bugünkünden çok daha yüksek olduğu bilinen bir gerçektir; (ama hatta bugün bi-

47 Hızanîzade Kemal Fevzi, "Hükümet-i Hazıraya Açık Mektup", *İn* (13[10 Mart 1335] 1919:2). Kürt entelektüellerinin öfkeleri, Aşiretler ve Muhacirler Genel Müdürlüğü tarafından muhtemelen savaştan sonra yayımlanan Kürtlerle ilgili bir bildirden kaynaklanıyordu. Kurdiye Bitlisî, bildiriye kendi makalesinde Aşiretler ve Muhacirler Genel Müdürlüğü'nün "Kürdler neşriyatı açısından Dehak Efsanesi" adıyla ortaya serdi. [Kurdiye Bitlisî (Xelil Hayalî), Muhacirin Müdüriyeti Neşriyatından "Kürdler" Münasebetiyle Dehak Efsanesi", *İn* (1 [7 Teşrin-i Sani 1334] 1918:7-11) Ve diğer bir yazar Baban ailesi üzerine kaleme aldığı tarihi bir derlemesinde Muhacirin Müdüriyeti tarafından yayımlanan "*Kürdler*" kitabında geçen Türkçede çocuk anlamına gelen "bebe" kelimesinin bu [Baban] hanedanlığının Türk olduğunun güçlü kanıtı olduğu ve bu nedenle İran'dan geldikleri gerçeğini gözardı ederek Türkçülük ve Turancılık çalışmalarını destekler bir tarzla onların Türk oldukları belirlemesinin ne kadar garip olduğunu belirtiyor (Y. Ziya, "Kürd Tarihinden Baban Hanedanı", *İn* (9[16 Kanûn-i Sani 1335] 1919:2). Başka yerlerde de resmi dili bilmedikleri için hükümet yetkililerine [muhacirler ve aşiretlerle ilgilenen] boyun eğmeyen, Türkleştirme operasyonlarına ve askerlik hizmetine karşı çıkan çok sayıda Kürt muhacirin bulunduğu iddia ediliyor. Bunlar, [Ahmed] Agayev, Ziya Gök[alp] ve Süleyman Nazif'in görüşlerine göre Kürt olarak sayılamazlar. ([İsimiz], *Kurdistan*, (8[29 Mayıs 1335] 1914:4).

48 Kurdiye Bitlisî (Xelil Hayalî) tarafından kaleme alınan bir dizi makale, "Kürdler İranî Değil midir?", *İn* ((18,19,20 ve 21) bu tür yazılara bir örnektir.

le, bu (alt) konumun hak ettiklerinden fazla olduğuna ve (aynı zamanda) haklarının gerektiğinden çok daha geniş olduğuna inananlar mevcuttur. Ulema ve din eğitmenlerinin görevi dini hakları korumak değil, bu hakları çağın ihtiyaçlarına göre geliştirmek ve bugünkü kullanışıyla bir kısıtlama haline getirmemektedir... (Nosyonun) İslamda ne denli yanlış algılandığını anlamak, kadın haklarının İslam ile çelişmediğini ve bu nosyonun günümüzde ne denli yanlış uygulandığını anlamak için, öyle düşünüyorum ki çeşitli Müslüman uluslarda ve bu ulusların çeşitli sınıflarında kadının (konumunun) incelenmesi yeterli olacaktır.⁴⁹

Türban üzerine yoğun ilgiye itiraz ederek, başka bir yerde şöyle yazıyordu; 'eğer bugüne dek kadınlara yüksek bir eğitim verilmesine ve nasıl giyinmelerine dair eğitilmiş bir tavır belirlemelerine aynı derecede önem verilseydi, o zaman sorununuz çözümlenmiş ve amacımız çok daha önce hedefini bulmuş olurdu.'⁵⁰ Memduh Selim Bey 'kadın sorununu' Kürtlerin diğer Osmanlı Müslümanlarıyla farklarını anlatmak için de kullanmıştır ve Kürtler Müslüman oldukları halde, İslamı kendi ihtiyaçları doğrultusunda 'millileştirdiklerini' iddia etmiştir.⁵¹ Dahası, Kürtlerin yalnızca İslamı kendilerine göre uyarlamadıklarını aynı zamanda komşularından daha gelişkin bir süreçten de geçirdiklerini ileri sürmüştür. Bu noktaya parmak basmak için, Kürt toplumunda kadınların statüsünü kullanmıştır. Örneğin şöyle demektedir:

Kürt kadını özgürdür ve evin reisidir. İslama özgü alçakgönüllülük geleneklerinin yanı sıra, gereksiz örtünmelerden de sıyrılmıştır. Erkeklerin de onları saygıdeğer buldukları sosyal hayatın içinde yer almaktadır.⁵²

Kürt kadınlarının görece özgürlüklerinin bir kanıtı olarak

49 Vanlı M[emduh] C. Selim Bey, 'Kürt Hanımı', 6.

50 Vanlı M[emduh] C. Selim Bey, 'İki Eser-i Mebrur...' , 5.

51 Vanlı M[emduh] C. Selim Bey, 'Kürt Hanımı', 7.

52 Vanlı M[emduh] C. Selim Bey, 'Kürt Hanımı', 8.

Kürdistan'daki düşük boşanma oranı ve çokeşlilik oranlarından da bahseder.⁵³ 'Kürt kadınlarının kocasının sorumluluklarını da üstlendiğini, örneğin erkekler ile sosyal ilişkilerde tıpkı erkekler gibi, misafir kabul ederek onları kendisinin ağırladığını' belirterek, Kürt kadınlarının özgürlüğüne dair argümanını sürdürür.⁵⁴ Bu notta, yazar renkli bir 'gerçek hikayeye' değinir; bunun doğruluğunu bir dipnotla da vurgular. Hikaye şöyledir:

(Bir gün) kocası evde yokken, Kürt olmayan bir yabancı (eve) gelir. Bir yaz günüdür. Genç Kürt hanımı misafiri evin önündeki bir ağacın altına buyur eder ve adet olduğu üzere, ona yemek ikram eder. Misafir yemeğini yerken, genç hanım hakkında hayal kurmaya başlar ve yemeği unuttur. Hanım ciddiyetini bozmaz. Adam yemeğini bitirir. Şimdi isteklerini hayata geçiremez mi?! Kendini kaybeder. Ahlakı kadar güçlü kollarıyla genç hanım bu nankör adamı ağaca bağlar. Adamı orada alıkoyar ve akşam evin reisi geldiğinde, şaşkınlıkla sorar:

- 'Kim bu adam?'
- Hanım: 'Malını çalmak isteyen biri.'
- 'Hırsızlık için mi gelmiş? Onu kim bağladı?'
- Hanım: 'Evet, onurunu çalmak istedi ve ben de onu bağladım.'

Kadın bir Kürdün gururunu gösteren şu sözlerle hırsızın hayatını kurtarır:

'Sabahtan beri çektiği ceza ona yeter; gerisi için beni affet.'⁵⁵

Hikayeyi şöyle bitirir: 'Bu, yüksek karakterin sağlamlığının sıradışı bir örneğidir. Bunun gibi örnekler Kürt toplumunda

53 Vanlı M[emduh] C. Selim Bey, 'Kürt Hanımı', 9.

54 Vanlı M[emduh] C. Selim Bey, 'Kürt Hanımı', 8.

55 Vanlı M[emduh] C. Selim Bey, 'Kürt Hanımı', 8-9. Kürt kadınının onurunu çiğneyenin bir Kürt değil, bir yabancı olduğunu belirtmeliyiz. M. C. Selim Bey şöyle diyordu: 'Bir Kürt köyünde bu olayın meydana geldiğini duydum. Bunu İstanbul'un bir yüksek öğrenim kurumundan meşhur ve güvenilir bir akademisyenden duyduğumdan gerçekliği kuvvetle muhtemeldir.'

öyle yaygındır ki, (istisna yerine) kaide olarak tanımlanabilir... Bu sosyal bir dengedir ve medeniyetin temelidir; (ve) Kürt ulusunun değerli bir erdemi olarak değerlendirilebilir.⁵⁶

Kürt kadının komşularınıninkine kıyasla özgürlüğü milliyetçilerce öncelikle Kürtlerin komşularından ne denli farklı olduklarını göstermek, sonra da modern söylemde anahtar kelimesi 'özgürlük' olan çağın standartlarını ne denli benimsemiş olduklarını göstermek için kullanılmıştır. Savaştan bile önce, Ergenî Madenli Y.C. bu öğeleri bir araya toplayarak, buna bu unsurların Kürtler arasında zaten var olduğu iddiasını eklemiştir; 'ister aile ister toplum içinde olsun... kadının ve ailenin hastalıklı bir biçimde değerlendirilmesi sorunu hızlı, kolay bir süreçle çözümlenecektir. Alfabe konusunda olduğu gibi, Kürtler kadın reformunu da (hareketini de) kolaylıkla çözeceklerdir.'⁵⁷ Kadınların çatışan gruplar arasındaki arabuluculuk rollerine de değinerek, argümanına şöyle devam ediyordu; 'eğer orijinal özelliklerini kaybetmiş olduğumuz kent merkezlerini gözönünde bulundurmazsak, çoğunluk için çoğunlukta, köy hayatında kadının konumu ilkelliğine rağmen oldukça sıradışıdır.' Şunu da belirtmektedir, 'Kürt köy ve kentlerinde, kapanma da görece olumludur. Din ve mantıkça tanımlanmış olan başörtüsünden fazlası yoktur. Kürt kadınları hiçbir zaman kalın ve ağır çuvallara hapsedilmezler; mükemmel bir özgürlük içerisinde dolaşabilirler...' Çünkü 'Kürt kadını, gerçekte, eğitimsiz ve kabadır ama güçlü bir ahlaki karaktere sahiptir', diyerek, kolaylıkla modernleştirilebilecekleri sonucuna varır. 'Eksik olan şey, çağın ve bugünün gerektirdikleri ile uyum içinde olan bir eğitim ve bilimdir. Eğer bunlar Kürt kadınına verilirse, bir başka deyişle, eğer karakterine uygun bir eğitim ve bilim (seviyesi) ile yönlendirilirse, kadın sorununun çözümü oldukça kolay olacaktır.'⁵⁸

56 Vanlı M[emduh] C. Selim Bey, 'Kürt Hanımı', 9.

57 Ergenî Madenli Y.C., 'Kürtlerde Kadın Meselesi,' 11.

58 Ergenî Madenli Y.C., 'Kürtlerde Kadın Meselesi,' 11-2.

Buraya dek, geçen yüzyılın dönümünde Kürt-Osmanlı entelektüellerinin 'kadın sorununu' yayınlarına kadın ağırlıklı olarak değil de, bu sorunun karşı karşıya kaldıkları geniş sorunlar düzleminde (modernlik, din ve özellikle de milliyetçilik) nasıl kullanılabileceğine ağırlık vererek kattıklarını açıkladım. Ne var ki, aynı zamanda milliyetçiler toplum içinde kadınlar için biçtikleri rollerin özelliklerini de belirtmek durumundaydılar.

Burada Kürt-Osmanlı yazarların genel olarak toplum üzerine ve özelde kadın üzerine görüşlerinin, zamanın egemen entelektüel akımları ile uyumlu olduğunu da belirtmekte fayda vardır. Bunlardan başlıcası, bilim ve onun 'kanunlarına' (biyolojik determinizm ve 'doğal kanun') neredeyse ruhani bir bağlılıktı.⁵⁹ Kürt entelektüelleri son bilimsel 'buluşların' sosyal siyasete insan ilişkilerine hakim olacak bir biçimde dönüştürülmesinde, dünyanın çeşitli yerlerindeki meslektaşlarına katılıyorlardı. Avrupa ve Kuzey Amerika'da ırk, cinsiyet ve sınıf hakkında mevcut sosyal eşitsizlikleri meşrulaştırmak ve yenilerini yaratmak üzerine (ya da alternatif olarak, bunlara karşı durmak için) 'bilimsel' teoriler kolonyal/emperyalist girişimler, değişen ekonomik koşullar ve göç dalgalarının yaşandığı toplumlarda ortaya çıkmıştı. Bu değişiklikler, sorulan soruların türünü ve sonuç olarak belirli sosyal siyasetleri desteklemek ya da çökertmeye hizmet eden teoriler ve buluşlar üreten

⁵⁹ *The Young Turks in Opposition* (1995) isimli çalışmasında Hanioglu, son yüzyılın dönümünde Jön Türkler yazılarında sosyal Darwinizm ve Biyolojik materyalizm konularının nasıl yüzeye çıktığı konusunda ayrıntılı bir tasvir çıkıyor. Hanioglu'na göre "ITC'nin ilk üyelerinin çoğunun düşüncelerine Jön Türklerin sosyal gerçekliği anlamada bir araç olarak gördükleri sosyal Darwinizm teorisi damgasını vuruyor. İlk yazılarında ağırlıklı olarak bu yazılara dayanıyorlar ve sonrasında da Jön Türk çevrelerinde bu gerçeklikleri sosyal hayata uyarlama popülerleştirdi" (21-2). Kürt entellektüeller bu daha geniş Osmanlı entelektüel trendin bir parçasıydı ve bazı önde gelen Kürt "milliyetçi"lerinin de (Miqdat Midhat Bedirxan, Abdurrahman Bedirxan ve Abdullah Cevdet gibi) Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ya da Jön Türkler Hareketi'nin aktivisti oldukları ve Hanioglu'nun "bilim ve gelişmenin" Genç Türk *Weltanschauung*'unu paylaştıkları (13).

bilim adamlarınca ele alınan projeleri pekiştiren yeni siyasi fikirlerin ortaya çıkmasına yardım ediyordu. Diğer bir deyişle, 'liberal düşüncenin yükselişinde çok önemli bir rol oynayan' 'doğa' 'siyasetin üstünde' yer alacak kanunlarla bir arada anılıyordu (Schiebinger 1987: 43). Ve yine, sayısız bilim adamı ve sosyal düşünür 'doğanın kendisini siyasi eşitsizlik suçunda suç ortağına' dönüştürüyordu.⁶⁰

Birçok Kürt entelektüeli bilimi yücelten ve pratik olarak 'doğal kanuna' tapınan geniş entelektüel çevrenin bir parçasıydılar. Milliyetçiliğin tarih ve 'sosyal kanunların'⁶¹ açtığı yolda kendiliğinden ortaya çıktığını ve 'milli dava'yı güçlünün ayakta kalma yarışının sosyal bir unsuru olarak gördüklerini belirtiyorlardı.⁶² Böylece, bir anlamda Kürt (ve diğer Avrupalı olmayan, beyaz olmayan Kuzey Amerikalı) entelektüelleri kendi toplumlarını aynı (örneğin, küresel) 'doğal kanun' standartlarına teslim etmek yoluyla Batılı ırksal üstünlük ve egemenlik söylemini yıkabiliyorlardı; ki bu da herkesin demokratik bir biçimde 'medenileşmesini'⁶³ ve bu yolla bir çeşit eşitsizliği ortadan kaldırmasını mümkün kılıyordu. Aynı zamanda söylemlerinde o günün kendi toplumları içinde yeni tür eşitsizlikler yaratma teşebbüsünü taşıyan egemen bilimsel söylemi de kullanıyorlardı -bu noktada bu, yeni modern ve ulusal düzende kadının konumuna hakim olmaktır.

60 Gould (1981: 21) Condorcet'e yer verir.

61 Bkz. Örneğin, Lütfi Fikri, 'Kürt Milliyeti', *Rojî Kurd* 4 ([30 Ağustos 1329/ 12 Eylül] 1913: 3).

62 Bkz. Örneğin, Bulgaristanlı Doğan, 'Milletinize Karşı Vazifeniz', *Rojî Kurd* (2 [6 Temmuz 1329/19 Temmuz] 1913: 2).

63 Bkz. Örneğin, 'Kürdlerde Kabiliyet-i Temeddün', *Rojî Kurd* (2 [2 Haziran 1329] 1913:11-2) Batılı olmayan halkların biyolojik (ırksal) olarak modern (siz bunu medeni olarak okuyun) olamayacakları görüşü yerine yazar, 'insanoğlunun hayatında sürekli sözkonusu olan bu doğal tarihi kanunun Kürt ulusu arasında böylesi bir medenileşme gücü başarısızlığının onların medenileşme kabiliyetsizliklerinden çok ulusların gelişmelerini ve medenileşmenin belirli safhalarına ulaşmalarını sağlayan faktörlerin gelişiminin azlığından kaynaklandığını gösterdiğini yazdı. Bununla birlikte doğal kanun bakış açısıyla olayı ele alırsak, yani yerel koşullardan kaynaklanan zorlukların ortadan kaldırılması olayı ve gelişimin yeni faktörlerini girmesi, o zaman Kürtlerin başarabilecekleri ne şekil bir gelecek -bir yükselme ve gelişme geleceği- sahibi olabileceklerini göreceğiz.

Kürtler mevcut bilimsel araştırmayı büyük ölçüde Batılı meslektaşlarına bırakarak, projelerinde bilimi değil ruhu kullanıyorlardı. Bu nedenle, kadınların yeni düzende oynayacakları rol de kadın ve erkeğin eşit roller için eşit zekayı paylaştıkları inancına dayanmıyordu. Batılı bilimsel çevrelerde, insan bedeninin çeşitli bölgeleri ölçülüyor ve Siyahlar, kadınlar, göçmenler ve dünyadaki 'yerlilerin' kontrol altına alınmasını meşrulaştırmak için pozitif bilimin 'reddedilemez gerçekliği'ne temellendirilen araştırmalar yapılıyordusa da, zeka ile olan aleni ilişkisinden dolayı en yoğun analizler kafatası üzerinde yapılıyordu. Bu grupların, Kuzey Amerikalı ve Avrupalı bilim adamlarının 'bulgularında' zeka ile eşitlenen kafatası kapasiteleri, elbette Beyaz adamınki ile karşılaştırılıyor ve bu şekilde sınıflandırılıyordu.⁶⁴

“Doğal’ olarak dikkati kadının entelektüel kapasitesinden çok, onu kendi üretici yeteneklerine yerleştiren ‘küçük bir kafatası’na sahip kadın fizyolojisinin geniş pelvise ek özellikleri vardır.⁶⁵ Böylece, kadının yeni sosyal düzende üstlendiği rol, entelektüel bir rolden öte, kültürün annesi ve taşıyıcısı olarak üretici bir roldü.⁶⁶ Bir kadın, ‘kendi karakterine uygun’ ve milliyetçi amaçlara yarayan aktivitelerin içine girmeye başlıyordu. Kadın zekasının değerini düşürmekle ve bu suretle kadını evrim merdiveninin daha alt basamağına indirerek Kürt milliyetçileri ve modernistleri, mevcut cinsiyete dayalı eşitsizlikleri ‘ilerleme’ ve ‘ulus’ başlıkları altında yeni bir yönde yasalaştırmaya çalışan kadın olma paradigmasını inşa ve istismar etmekte yüzündeki benzerlerine katıldılar.

64 Bkz. Gould (1981). Hanioglu, ayrıca Osmanlı aydınlarının ‘toplumun tüm bileşenlerini fizyolojik üstünlük hiyerarşisine göre sınıflandıran’ Avrupalıların ırksal ve Pirenoloji çalışmalarının, özellikle de Le Bon’un ‘aydınların köylü ve kölelerden daha fazla kapasite sahibi oldukları’ çıkarımının farkındalardı. Aslında çok iyi bilinen Kürt milliyetçisi Abdullah Cevdet, bu tür teorilerin en önde gelen abo-nelerindendi (Bkz. Hanioglu 1991:özellikle 23).

65 Bu noktaya Schiebinger’de yer verilmiştir 1987.

66 Chetterjee’nin kelimeleri (1993: 236).

Kürt entelektüellerinin, Batı düşüncesiyle tanışırken, yalnızca onların kendi toplumlarının geçmişi, bugünü ve geleceği tartışmalarıyla değil, -Hanioğlu'nun da işaret ettiği gibi- onların dünya görüşleriyle (*weltanschauung*) de tanıştıkları açıktır. Aynı zamanda onların sadece taklitçi değil, Avrupalı fikirleri ve kurumları körü körüne ödünç alan kişiler olduğu da vurgulanmalıdır. Böylece, sistematik olmayan ve eklektik gibi görünen bu söylem, bu düşünür ve aktivistlerin 'gelenek' ve 'modernite' tezleriyle birlikte, bugün ve gelecekte kendi kaderlerinin sahibi olma teşebbüsleri olarak kendilerine özgü 'ideolojik süzgeç'ten⁶⁷ geçirilerek düşünüldüğünde daha iyi anlaşılabilir. Bu bağlamda, yer değiştirmiş Kürt eliti ve uzman sınıflarının bir ögesi olarak gelişen 'kadın sorunu', değişen iktidar yapısı içinde kendileri için yeni pozisyonlar ortaya koymaya çalıştı.

Milliyetçilik tümü tarafından izlenen bir patika olmamakla birlikte, gittikçe genişleyen bir ulusal dünyada meşruluk elde etmek için bu aktivistlerin pek çoğunun at koşturduğu bir alandı. Eğer Kürt-Osmanlı düşünürlerinin nasıl kendi tarihsel zamanlarının bir ürünü ve inanç ve davranışlarında ne özel ne de egzotik olduklarını kavransak bu noktayı küçümseyemeyiz. 'Kadın sorunu' milliyetçi/modernist söylem içinde önemli bir ögeyde. Bu yazıda ümitle ortaya kayduğum gibi; kadın sorunu, farklı düşünürler tarafından farklı yollarla, toplumsal cinsiyet düşüncelerini güçlendirmek ve kendi milliyetçilik ve modernitelerini yaratmak için kullanıldı.

67 Bu noktanın gözden kaçırılmaması gerekir. Milliyetçilik çoğu kimse tarafından benimsenirken bile hiçbir halükarda ne yeni bir toplumun tek vizyonu ne de kaçınılmaz ve önceden belirlenmiş bir hareketti. Bu konuda, Balibar ve Wallerstein (1991: özellikle de 89) ve Abou-el Haj (1991:63-4)'ın yaptıkları çalışmalara bakınız. Bir 'milliyet'e tabi bireylerin zorunlu olarak 'kendisi' ulusal hareketlerine katılmadıkları, onun yerine başka bir tanesinin çatısı altında hareket ettiklerinin belirtilmesi gerekiyor. Süleyman Nazif ve Ziya Gökalp'in her ikisi de, ki ikincisi Türk milliyetçiliğinin kurucusu olarak görülüyor, Kürt kökenlidir. Fakat farklı bir yol seçmişlerdir. Sonuç olarak bunlar Kürt milliyetçileri tarafından daha çok "hain" olarak görülüyorlar.

- İlk kaynaklar*: Osmanlı'nın son döneminde Kürt gazeteleri
Hetawî Kurd (1913-1914).(1:2:3:4/5:10) İstanbul
Jîn (1918-1919)(1-25) İstanbul: Republished by M.Emin Bozarslan
 Uppsala: Weşanxana Deng 1985
Kürd Teavûn ve Terakki Gazetesi (1908-1909)(1-9) İstanbul: Repub-
 lished by M. Emin Bozarslan .Uppsala: Weşanxane Deng 1998
Kurdistan (1898-1902) (1-9.11.:13-16:20-31) Cairo, Geneva, Lon-
 don: Folkestone. Republished by M.Emin Bozarslan. Uppsala:
 Weşanxana Deng 1991
Kurdistan (1919)(8-9) İstanbul
Rojî Kurd (1913)(1-4) İstanbul

İkincil kaynaklar

- Abou-El-Haj, Rifa'at 'Ali (1991) *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire Sixteenth Centuries*. Albany: Suny
 Akçura, Yusuf(1907) *Üç Tarz-ı Siyaset*. Cairo Matbaa-y İctihad
 Anderson, Benedict (1993), *Imagined Communities: Reflections On the Origins and Spread of Nationalism*. Revised. London:Verso.
 Badran, Margot (1991). "Competing Agenda: Feminists , Islam and The State in Nineteenth and Twentieth-Century Egypt." In Deniz Kandiyoti (ed), *Women, Islam and the State*. Philadelp-
 hia: Temple University Press.
 Balibar, Etienne and Immanuel Wallerstein (1991). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London:Verso.
 Baron, Beth (1993). "The Construction of National Honour in Egypt" *Gender&History* 5(2).
 Berkes, Niyazi (1964). *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.
 ———, (1959) *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*. London: George Allen and Unwin.
 Chatterjee, Partha (1993). *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*. Princeton: Princeton University Press.
 ———, (1990) "The Nationalist Resolution of the Women's Question" In Kumkum Sangary and Sudesh Vaid (eds), *Recasting Women: Essays in Indian Colonial History*. New Brunswick: Rutgers University Press.

- Cuinet, Vital (1891). *La Turquie de l'Asie*, 2. Paris: Imprimerie A. Burdin.
- De Groot, Joanna (1993). "The Dialectics of Gender: Women , Men and Political Discourses in Iran c.1890-1930." *Gender&History* 5(2).
- Eagleton, Terry (1996). *Literary Theory: An Introduction Second Ed.* Minneapolis University of Minoseta Press.
- Fromkin, David (1989). *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East.* New York: Avon.
- Gaitskel, Deborah and Elaine Unterhalter (1989). " Mothers of the Nation:A Comparative Analysis of Nation, Race and Motherhood in Afrikaner Nationalism and The African National Congress." In Nira Yuval-Davis and Floya Anthias (eds), *Women-Nation-State.* London: MacMillan.
- Gelvin, James (1994). "The Social Origins of Popular Nationalism in Syria: Evidence for A New Framework." *International Journal of Middle Eastern Studies* 26.
- Gould, Stephan Jay (1981). *The Mismeasure of Man.* New York: W.W. Norton.
- Hanioglu, M.Şükrü (1991). " The Young Turks and The Arabs Before the Revolution of 1908." In Rashid Khalid et al (eds), *The Origins of Arab Nationalism.* New York: Columbia University Press.
- , (1995). *The Young Turks in Opposition.* New York: Oxford University Press.
- Kandiyoti, Deniz (1991). "End of Empire Islam, Nationalism and Women in Turkey." In Deniz Kandiyoti (ed) *Women, Islam and the State.* Philadelphia Temple University Press.
- Khalidi, Rashid (1984). "Social factors in the Rise of the Arab Movement in Syria" In Said Amir Arjomand (ed), *From Nationalism to Revolutionary Islam.* Albany: SUNY.
- Khoury, Philip S. (1983). *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920.* New York: Cambridge University Press.
- Klein, Janet (1996). *Claiming the Nation: The Origins and Nature of Kurdish nationalist Discourse/A Study of the Kurdish Press in the Ottoman Empire.* M.A. Thesis: Princeton university
- Lewis, Bernard (1968). *The Emergence of Modern Turkey Second ed.*

London Oxford University Press.

Madenli, Y. C. Ergeni (1913). "Kürdlerde Kadın Meselesi." *Rojî Kurd* (30 Ağustos 1329/12 Eylül 1913).

Mardin, Şerif (1962). *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton: Princeton University Press.

Najmabadi, Afsane (1998). "Crafting An Educated Housewife in Iran." In Lila Abu Lughod (ed), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.

Nugent, David (1997). *Modernity at the Edge of Empire: Stage, Individual, and Nation in the Northern Peruvian Andes*. Stanford: Stanford University Press.

Schiebinger, Linda (1987). "Skeletons in the Closet: The First Illustration of Female Skeleton in Eighteenth-Century Anatomy." In Catherine Gallagher and Thomas Laqueur (eds), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*, Berkeley: University of California Press.

Scott, Joan Wallach (1988). *Gender and The Politics of History*. New York: Columbia University Press.

Sen, Samita (1993). "Motherhood and Mothercraft: Gender and Nationalism in Bengal." *Gender & History* 5(2).

Shakry, Omnia (1998). "Schooled Mothers and Structured Play: Child Rearing in Turn of the Century Egypt." In Lila Abu-Lughod (ed), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.

Skendi, Stavro (1967). *The Albanian National Awakening*. Princeton: Princeton University Press.

Tunaya, Tarık Zafer (1948). *Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Fikir Cereyanları*. Unpublished Ph. D. Dissertation. Istanbul University.

———, (1984). *Türkiye'de Siyasal Partiler*, 1. Second ed. Istanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları

Varikas, Eleni (1993). "Gender and National Identity in fin de siècle Greece." *Gender & History* 5(2).

2 Yirminci Yüzyılın Başlarında İstanbul'daki Kürt Kadınları*

Rohat Alakom

Yirminci yüzyılın başlarındaki modern Kürt milliyetçiliğinin önemli bir merkezi Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'du. İstanbul'a giden Kürtlerin büyük bir çoğunluğunu erkekler oluşturmalarına rağmen, birçok Kürt çocuk ve eşleriyle birlikte buraya gelir. Çağımızın başında kadınların durumu, gücü ve mücadelesi gibi konular, yapılan tartışmaların önemli gündem maddelerinden birisini oluşturur. Bu konuda yeni ve farklı görüşler üretilir. Kürt kadınlarından bir kesiminin ilk kez modern yöntem ve örgütlenmeler yoluyla İstanbul'da ulusal etkinliklere katıldığını görüyoruz. Bir kesimi yeni sözcüklerle ilk kez burada tanıştı, örneğin *teşkilat*, *cemiyet (komel)*, *nizamname*, *aza*, *miting (civîn)*, *tebliğ (belavok)*, *mücadele*, *gazete*, *mecmua*... Bu sözcüklerin kullanımı ve yaşama geçirilmesi yeni bir sürecin işareti olarak ele alınabilir, çünkü eskilere nazaran mücadele biçimleri tamamen değişir. Bu yıllarda gö-

* Bu araştırma, yazarın "*Eski İstanbul Kürtleri, 1453-1925*" (Avesta, 1998) adlı kitabından alınmıştır.

rülen önemli bir gelişme kadınların erkeklerle birlikte toplumsal, kültürel ve siyasal yaşamda yer almış olmasıdır.

İstanbul'da birçok kültür ve medeniyet vardı. Bu büyük şehir Doğu ve Batı'yı birleştiriyor, Asya ve Avrupa'yı kucaklıyordu. Kùltürlerin oluşturduğu bu renklilik, kuşkusuz yeni düşüncelerin gelişimini de etkiliyordu. Diğer yandan İstanbul, etnik uyanış ve başkaldırı ateşinin yükseldiği bir merkez haline gelmişti. Buradaki etnik topluluklar, Rum, Ermeni, Kürt, Arnavut gibi gruplar birbirlerinin tecrübelerinden çok şey öğrenmişlerdir ve bu durum Kürtler için de sözkonusudur. Bu bakımdan İstanbul mozayiği Kürtler açısından son derece eğitici olmuş. Bu halkların kadınları önemli ölçüde bu etkileşimin etkisinde kalırlar. Bunlar arasında Kürt kadınları da vardır. Diyebiliriz ki İstanbul şehir olarak modern Kürt kadın hareketinin çekirdeğini ve merkezini oluşturur. Zaten ilk kadın örgütünün 1919 yılında burada kurulması bir rastlantı değildir. Kısacası, bu yıllarda İstanbul'da Kürt kadın tarihinde yeni bir sayfa açıldı.

Son yıllarda Türkiye'de, Osmanlı kadın hareketi üzerine bir dizi kitap ve makale yayımlandı. Özellikle İstanbul'daki kadın örgütlenmeleri konusunda aydınlatıcı yeni belgelerin ortaya çıktığını görüyoruz. Ama ne yazık ki bu çalışmalarda Kürt kadınları henüz ele alınmış değildir, bunun çeşitli nedenleri var. Ortaya çıkan bazı yeni belge, araştırma ve kaynaklar sayesinde gördüğümüz gibi bu sayfa yavaş yavaş aydınlanıyor ve Kürt kadınları konusunda çok ilginç ve yararlı bazı bilgilere sahip oluyoruz. 1995 yılında Kürtçe olarak yayımlanan bir başka incelememizde bu çalışmalar üzerinde kısaca duruldu.¹

Kürt kadın hareketi tarihinin yazımı yenidir. Özellikle 1980'lerden sonra bazı belge ve bilgilerin ortaya çıkması sonucunda, Kürt kadın hareketinin geçmişi önemli ölçüde aydınlanmaya başladı. Özellikle 1919 yılında İstanbul'da kurulan

1 Rohat Alakom, *Li Kurdistanê Hêzeke Nû: Jinên Kurd* (Kürdistan'da Yeni Bir Güç: Kürt Kadınları), Stockholm, 1995, 145 sayfa (Bu kitabın sonunda yüz fotoğraf, illüstrasyon ve karikatürden oluşan geniş bir albüm yer almaktadır). Rohat Alakom, Kürt Kadınları Teali Cemiyeti, *Tarih ve Toplum*, no 171, 1998.

Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin varlığı, bu çalışmalar sonucunda birçok insan açısından yeni bir haber oluşturdu. 1980'lere kadar çok az kişi tarafından sadece bu derneğin adı biliniyordu. İlerde göreceğimiz gibi, Kürt Kadınları Teali Cemiyeti hakkındaki bilgilerimiz günden güne artmaktadır.

Kürt kadınlarının yarı-diplomatik seyahatleri

Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul sadece yirminci yüzyılın başlarında değil, daha eski yıllarda bazı Kürt kadınlarının yarı-diplomatik ziyaretlerine tanık olur. Cesaretleriyle tanınan bazı Kürt kadınları padişahın huzuruna çıkarak, yarı-diplomatik bazı görüşmelere katılırlar. Cizre beyi Mir Muhammed öldüğünde eşi, oğluyla birlikte başkente gider, kendi beyliğinin yönetimi konusunda bir karar çıkartır ve daha sonra ülkesine döner. Tanınmış Kürt tarihçisi Şerefhan bu kadını; "faziletli, akıllı, azim sahibi ve tedbirkar" birisi olarak tanımlar.² Böyle mücadeleci bir kadın da Salih Bey'in eşidir. Salih bey, Sekeman Beyliğinin önde gelen liderlerinden birisidir. Bu beyin eşi İstanbul'a giderek, kendi beyliğinin durumunu yetkili kişilere sunar.³

Bu eski örnekler dışında, ondokuzuncu yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'u ziyaret eden en karizmatik Kürt kadını, hiç kuşkusuz Kara Fatma'dır. 1853 yılında Kırım Savaşının başladığı sırada 300 atlısıyla birlikte İstanbul'a giderek padişahın huzuruna çıkan Kara Fatma, böylece padişahla dayanışma içinde olduğunu göstermek ister. Kara Fatma'nın bu seferi özellikle Avrupa medyasında geniş bir yer tutar. Bu yıllarda ata binerek bir erkek gibi Üsküdar meydanlarında dolaşmak her kadının kârı değildir. Ama Kara Fatma bu cesareti gösterir ve bir grup erkekle birlikte İstanbul'a gider. Örneğin *The Illustrated London News*, *Globus*, *Le Tour du Monde*, *Svenska Familj-Journalen*, *Kadınlar Dünyası* gibi İngi-

2 Şerefhan, *Şerefname-Kürt Tarihi*, İstanbul, 1971, Arapçadan çeviren: M. Emin Bozarslan, s.153.

3 Şeref Han, *Şerefname*, s.200.

liz, Alman, Fransız, İsveç ve Osmanlıca gazete ve dergilerinde Kara Fatma'ya ilişkin bir dizi haber çıkar. Kara Fatma'nın bu gezisi konusunda ilk haber *The Illustrated London News* adlı gazetede "Kara Fatma İstanbul'da" başlığıyla yayımlanır (22 Nisan 1854). Bu yazıda Kara Fatma'nın Maraş yöresinde bulunan bir Kürt aşiretinden olduğu yazılıdır.⁴ Ama diğer bazı kaynaklarda Kara Fatma'nın geldiği yöre Rewandız⁵ ve Malatya⁶ olarak gösteriliyor. Kara Fatma'nın bu İstanbul ziyareti dışında, kaynaklarda Kara Fatma'nın cesareti ve kahramanlığı üzerinde duruluyor. Bu kez Kara Fatma'yı Erzurum yöresinde Ruslara karşı yürütülen 1877-1878 savaşında görüyoruz.⁷

Diğer yandan Kara Fatma'nın birçok illüstrasyonu Avrupa'da yayımlanan *The Illustrated London News*, *Globus*, *Le Tour du Monde*, *Svenska Familj-Journalen*, *Kadınlar Dünyası*... gibi gazete ve dergilerde çıkar. Kara Fatma bu yayınlarda "Kürdistan Aslanı",⁸ "Kürt Prensesi"⁹ ve "Kürdistan Kahramanı" diye tanımlanır. Bir İsveç dergisinde 1881 yılında Kara Fatma üzerine *Bir Amazon* adlı bir yazı yayımlanır. Yazıda yüzyılımızda Tassos Clorinda'nın Kürt Kara Fatma adlı bir benzerinin ortaya çıktığı belirtilmekte, ayrıca Kara Fatma ve Jeanne d'Arc arasındaki benzerliğe dikkat çekiliyor. Aynı dergide ayrıca Kara Fatma'nın A. Wanjura tarafından çizilen bir illüstrasyonu yer almaktadır.

Le Tour du Monde dergisinin 1867 yılında çıkan bir sayısında Kara Fatma'nın erkeğimsi başka bir illüstrasyonu yayımlanır. Bazı Türkçe kaynaklarda bu resim bir "Türk" kadını olarak gösterilir. Aynı resim Aynur Mısıroğlu'nun *Kuva-yı Milliye'nin Kadın Kahramanları* adlı kitabında Türk kadını olarak yer almaktadır. *Le Tour du Monde*'de yayımlanan bu illüstrasyonun bir orijinali, 1997 yılının baharında İstanbul'u ziyaret

4 *The Illustrated London News*, 22 Nisan 1854.

5 Amand v. Schweiger-Lerchenfeld, *Qvinnan bland skilda folk* (Farklı Halklar Arasında Kadın), Stockholm, 1881, s.59.

6 Halil Hamid, *Alem-i Nisvan-Kürt Kadınları*, Siyanet, no 15, 1914.

7 Bak. Siyanet dergisinin aynı sayısı.

8 İlhami Yazgan, Kara Fatma İstanbul'da, *Özgür Gündem* 12.9.1993.

9 "Les Kurdes - Les Yezidis", *Le Tour du Monde*, cilt:16, 1867, s.92.

ettiğimde eski kitaplar satan bir kitapçada çerçevesi bir halde antika olarak yüksek bir fiyatla satışa çıkarılmıştı. İllüstrasyonun altına yazılan “Kürt Prensesi” (*La princesse kurde*) ifadesi öyle yerinde duruyordu. Böylece Kara Fatma uzun yıllar sonra tekrar İstanbul’da idi! Bu illüstrasyonla birlikte eski kaynaklarda Kara Fatma’nın dört değişik illüstrasyonuna rastlıyoruz. Bunlardan birisi de renklidir. Bu kez Kara Fatma’yı at sırtında değil, ayakta görüyoruz. Aynı resmin altında “Kara Fatma - Kürdistan Kahramanı” (*Kara Fatma- l’héroïne du Kurdistan*) ifadesi yer almaktadır. Bu illüstrasyonun bir kopyası Pars Tuğlacı’nın *Osmanlı Döneminde İstanbul Kadınları* adlı kitabında yer almaktadır. Kara Fatma’nın bu pozu değişik halkların giysilerinin sergilendiği toplu bir resimden alındığı anlaşıyor. Resmin “*Costumes Turks et Orientaux*” biçimindeki Fransızca üst başlığı, bu resmin Fransızca bir kaynaktan alındığını gösteriyor ama Pars Tuğlacı kitabında bu konuda herhangi bir bilgi vermiyor. Diğer yandan resmin orijinalinin altında yer alan “Kara Fatma - Kürdistan Kahramanı” (*Kara Fatma - l’héroïne du Kurdistan*) ifadesi sadece “Kara Fatma” olarak çevrilmiş, aynı sayfada yer alan bir “Kürt Süvarisi” adlı resim altına “Doğulu Süvari” ifadesi konulmuştur.

Eski Kürt kaynaklarında Kara Fatma’nın adına pek az rastlıyoruz. Bildiğimiz kadarıyla ilk kez Kamıran Bedirhan’ın 1937 yılında Almanya’da yayımlanan *Adler von Kurdistan* adlı kitabında kendisinden övgü ile söz edilir. Padişah, Kara Fatma’ya sorar: “Senin gibi böyle kahramanlıklar gösteren birisi, nasıl olur da Türkçe bilmez?”, bu soruya karşılık Kara Fatma şu yanıtı verir: “Padişahım eğer siz Kürtçe bilseydiniz, sizin Türkçe bilmenize gerek kalmazdı.” Bazı Türk yazarları, örneğin Ahmed Cevdet Paşa ve Mithat Efendi yapıtlarında Kara Fatma konusunda bilgi verirler. Görüldüğü gibi ondokuzuncu yüzyılda Kara Fatma’nın adı dünya medyasında çok yayılıyor. Türk kadınları konusunda bir inceleme kaleme alan Aynur Mısıroğlu, Kara Fatma’yı bir “Türk” olarak kabul eder, ayrıca İstanbul’da 1913-1921 yılları arasında çıkan *Kadınlar Dünyası* adlı dergide yer alan ve Kara Fatma’yı tanıtan bilgileri tahrif

eder. Aynur Mısıroğlu 1976 yılında yayımladığı bir kitabında *Kadınlar Dünyası*'nda çıkan bu yazıya tümüyle yer vermiş ama Kara Fatma'nın Kürt olduğunu belirten ilk paragraftaki bölümü bilinçli olarak koymamış. Bu paragrafta Kara Fatma'nın Malatya yöresindeki bir Kürt beyinin kızı olduğu belirtiliyor. Bazı Türk tarih kaynaklarında bu tür çarpıtmalara sık sık rastlıyoruz. Yazıda yer alan ilginç bir noktaya göre, Kara Fatma'nın İbo adında bir danışmanı varmış ve kendisinden çok çekinirmiş.¹⁰ Fransa'da yayımlanan *Le Tour du Monde* adlı dergi, Kara Fatma'nın geleceği konusunda son olarak şunları söyler: "Birkaç hafta 'İstanbul Aslanı' olduktan sonra kara prenses kendi dağlık bölgesine geri döndü ve kendisinden daha fazla ses çıkmadı. Kürdistan dışında İstanbul'da hakkında daha fazla söz edilmedi."

Hem Kara Fatma'nın bu İstanbul seferi, hem de bu konuda çıkan haberleri, Kürt kadınları açısından bir onur ve övünç kaynağı olarak değerlendirebiliriz. Kürt kadınlarının yüzyıllar

10 Son senelerde zengin bir Kara Fatma bibliyografyası oluştu, bu konuda bkz.

* Kara Fatma at Constantinople, *The Illustrated London News*, 22 Nisan 1854.

* Les Kurdes-Les Yezidis, *Le Tour du Monde*, cilt:16, s.92, 1867.

* Dscharidat al-waqā' al - masriyah, no 730, 4.11.1877 (bkz. Cemal Nebez, *Die kurdische Zeitschrift "Nischtiman"*, Stockholm, 1985, s.133).

* Amand v. Schweiger-Lerchenfeld, *Qvinnan bland skilda folk*, Stockholm, 1881, s.59.

* En amason, *Svenska Familj-Journalen*, no 11, 1881.

* Kara Fatma, *Kadınlar Dünyası*, no 100, 1913.

* Halil Hamid, "Alem-i Nisvan: Kürt Kadınları", *Siyanet*, no 16, 1914.

* Kamuran Bedirhan&Herbert Örtel, *Adler von Kurdistan*, Berlin, 1937.

* Türk yazarı Mithat Efendi'nin çıkartmış olduğu *Kırkanbar* adlı dergide Kara Fatma'ya ilişkin olarak bir yazı yer almıştır (bak. Mehmed Çağlayan, *Şark Uleması*, İstanbul, 1996, s.309).

* Ahmed Cevdet Paşa, *Ma'rûzât*, İstanbul, 1980 (Ahmed Cevdet Paşa göre Kara Fatma, Cerîd aşiretine mensuptur, s.147).

* N. Medyalı, "Kürt Aşiret Lideri Kara Fatma Hanım İstanbul'da Osmanlı Sultanı ile Görüşüyor", *Berhem*, no 5, 1989.

* Martin van Bruinessen, "Matriarchy in Kurdistan? Women Rulers in Kurdish History", *The International Journal of Kurdish Studies*, cilt: no 1-2, 1993.

* Aynur Mısıroğlu, *Kuva-yı Milliye'nin Kadın Kahramanları*, İstanbul, 1994, s.45.

* Rohat Alakom, *Li Kurdistanê Hêzeke Nû: Jinên Kurd*, Stockholm, 1995.

* İlhami Yazgan, "Kara Fatma Efsanesi" I-II, *Özgür Politika* 31.5.1996 -1.7.1996.

önce İstanbul'da gerçekleştirdikleri bu yarı-diplomatik girişimlerin tarihi önemi büyüktür. İstanbul'a yapılan bu yolculuklar kuşkusuz kendi döneminde önemli olaylardır, özellikle bu son sefer Kürt kadın tarihinde büyük bir önem taşıyor.

İstanbul'daki Kürt kadınlarının durumu

İstanbul'da kalan Kürt kadınlarının çoğunluğu "ev hanımı" olarak yaşamlarını sürdürür, çocuk ve ev işleriyle uğraşırlar. Bir kesimi de öğretmenlik, çocuk bakıcılığı, temizlik, terzilik ve diğer işlerde çalışırlar. Yoksul ailelerden gelen kadınlar İstanbul'da birçok güçlüklerle karşılaşır. Böyle büyük bir şehirde Türkçeyi bilmemek ve diğer nedenler yüzünden bu kadınların başına acayip şeyler geliyordu. Örneğin Bitlisli bir Kürt, günün birinde eşini kaybeder, günlerce uğraşır bulamaz ve konu gazetelere yansır. Ahmed adındaki bu kişi Zeyrek yöresinde oturuyormuş, eşinin adı Nimet Hanım imiş.¹¹

Türk yazarlarından Halide Edib-Adıvar, anılarında bir Kürt kızının kendi ailesinde çocuk bakıcılığı yaptığını ve romanlarından birisinde kadın kahraman olarak kendisine yer verdiğini belirtir.¹² Diğer yandan Halide Edib-Adıvar anılarında İstanbul'da yaşayan başka bir Kürt kızından söz etmektedir. Mahmure adındaki bu kız Bedirhanilerden Ali Şamil Paşa'nın kızıdır. Bu kızın annesi ve Türk yazarı Halide Edib-Adıvar'ın anneleri bir, babaları ayrıdır, bir bakıma kızkardeş sayılırlar. 1906 yılında Rıdvan Paşa'nın öldürülmesi olayına adı karışan Bedirhani erkeklerin tümü, 12 yaşındaki erkek çocuklar dahil sürgüne gönderilir. Tüm Bedirhaniler İstanbul'dan uzaklaştırılır. Kadınlardan bazıları küçük çocuklarıyla birlikte tek başına kalır ve perişan olur. Bunlardan birisi Mahmure'dir. Kocasını

11 "Kanımı Kaybettim; Haberiniz Var mı?", *Cumhuriyet* 25.7.1930.

12 *Memoirs of Halide Edib*, London, 1926, s.104. Halide Edib -Adıvar, *Kalp Ağrısı* adlı romanında İstanbul'da yaşamakta olan Zeyno adlı bir Kürt kızının aşk öyküsüne yer veriyor, bu konuda bak. Doç. İnci Enginün, *Halide Edib Adıvar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, İstanbul, 1978, s.218-220. Bahriye Çeri, *Türk Romanında Kadın*, İstanbul, 1996, s.42-45. Bu roman ilk kez 1924 yılında *Vakit* gazetesinde tefrika edilir, aynı yıl kitap olarak yayımlanır.

Kudüs'e sürgüne gönderirler. Kendisi sürekli göz hapsinde tutulur ve polis sürekli kapılarında nöbet tutar. Gebe olan Mahmure'nin ayrıca dokuz aylık bir bebeği de vardır. Halide Edib-Adıvar'ın ifadesine göre, Mahmure Hanım'ın amcalarından birisi yurtdışına çıkarken, ona; "Sen de bizimle gel, Kürdistan Kraliçesi olursun" der, Halide Edib-Adıvar'a göre Mahmure Hanım bu isteği geri çevirir; "Ben bu bayrağın altında doğmuş bir Türk kadınıyım. Burada yaşadım, burada öleceğim" der.

İlginç bir nokta da, Adıvar'ın anıları daha önce 1926 yılında İngilizce yayımlandığı zaman, böyle propaganda amaçlı ifadeler pek yer almaz. Bu anılar daha sonraları 1950'lerde *Mor Salkımlı Ev* adıyla Türkçe yayımlandığı zaman bazı nazik konular kitaptan çıkartılır, yerine başka ekler konulur. Öyle görülüyor ki, bu anılar Türkçe çıktığında yazar kitabın içeriğini tekrar gözden geçirmek zorunda kalmıştır. Halide Edib-Adıvar'ın bazı yapıtlarında İstanbul'daki Kürtlerin yaşamı konusunda ilginç bilgiler yer almaktadır.

İstanbul'da çıkan *Jîn* dergisinde Kürt kadınları tarafından kaleme alınan bazı mektuplara rastlıyoruz, örneğin H. Aziz adlı bir kız öğrenci ve Midyalı Tanin Molazade adlı bir öğretmenin mektupları *Jîn*'de yayımlanır. Bu iki okuyucu mektubundan anlıyoruz ki Kürt kadınları arasında öğrenci olan ve öğretmenlik yapan kadınlar da vardır. Yine bu mektuplar sayesinde Kürt kadınları arasında sınırlı olarak ulusal ve yurtsever duyguların yayıldığını, bu kadınlardan bir kesiminin Kürt ulusal hareketine yakınlık duyduğunu öğreniyoruz.¹³ Ayrıca Hidayet ve Güzide adlı kadınlar burada büyümüş, daha sonraları öğretmenlik mesleğinde çalışmışlardır.

Acaba bu sırada ne kadar Kürt kadını İstanbul'da yaşıyordu? Bu konuda kesin bir rakam veremiyoruz ama sayıları kesinlikle binleri aşıyordu. Bazı eski kaynaklarda İstanbul'da yaşayan Kürt kadınlarının sayısı konusunda zaman zaman bazı rakamlar verilmektedir. Örneğin İstanbul Belediyesi'nin 1931-

¹³ H. Aziz'in mektubu için bkz. *Jîn*, no 16, 1919, Midyalı Tanin Molazade'nin mektubu için bkz. *Jîn*, no 9, 1918. Arap harflerinden Latin harflerine çeviren: M.Emin Bozarslan, Stockholm, 1985-1988.

1932 kayıtlarına göre de 411 kadın İstanbul'da bulunmaktadır. 1950'lerde yapılan nüfus sayımına göre Doğu ve Güneydoğu'dan gelen ve İstanbul'da yaşamakta olan kadınların sayısı 21 bin olarak gösterilir. 1950'lerde İstanbul'daki toplam Kürt nüfusu 60 bin civarındaydı, yani kadınların oranı toplam Kürt nüfusunun yaklaşık 1/3 oluşturunuyordu. Bu orandan hareket ederek yüzyılımızın başlarında yaklaşık olarak 10 bin civarında Kürt kadınının İstanbul'da yaşadığını söyleyebiliriz. Daha önceleri değindiğimiz gibi İstanbul'daki toplam Kürt nüfusu sözkonusu yıllarda 30 bin civarında tahmin edilmektedir.

Duvarların yıkılması: Kadın-erkek cephesinin oluşması

Yirminci yüzyılın başlarında toplumda kadının yeri ve rolü konusu, Osmanlı İmparatorluğu'nda ilk kez böyle geniş ve bilinçli olarak tartışılır. Bu konuda yeni düşünceler ortaya atılır. Politik, kültürel ve etnik bir güç olarak Kürt kadınlarının varlığı bu sıralarda yeni yeni keşfedilir. Kadınların durumu İstanbul'daki Kürt eliti arasında bilinçli olarak ilk kez ele alınır. Sadece kadınlar değil, erkekler de bu kadın hareketiyle dayanışma içinde olurlar. Etnik kökenleri bakımından Kürt olan birkaç aydın, ayrıca Osmanlı kadınlarının uyanmasında büyük bir rol oynarlar. Örneğin Abdullah Cevdet, Kasım Emin, Ziya Gökalp ve Mevlanzade Rifat bunlardan bazılarıdır.

Kürt aydınlarından Abdullah Cevdet yazılarında sürekli kadın haklarını savunur, toplumların gelişmesinde kadınların ve anaların rolünün büyük olduğunu vurgular; "...bizler manen babalarımızdan ziyade annelerimizin hayat uzantısıyız..¹⁴ Kürt aydını Abdullah Cevdet, İshak Sükuti ile birlikte Elazığ'da erkek ve kızların beraber gidebileceği bir okul açar. Kadınlar konusunda birçok yazısı değişik gazete ve dergilerde yayımlanır. Örneğin Abdullah Cevdet'in kızı Gül'ün bir öyküsü *İctihat* dergisinde yer almakta, öykünün hemen altında Abdullah Cevdet'in *Kadın ve Siyaset* adlı bir yazısı yayımlanır. Abdullah Cevdet bu yazısında kadınlar konusundaki görüşlerini özetle-

¹⁴ Dr. M. Şükrü Hanioglu, *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, 1981, s.174.

meye çalışır.¹⁵ 1997 yılında İstanbul'da eski Kürt mekanlarını ziyaret ettiğimde, bir ara Abdullah Cevdet'in uzun yıllar kaldığı ve çalıştığı *İçtihat* Evi'ni de ziyaret ettim. Kızı Gül daha sağdı ve burada yaşıyordu, ilerleyen yaşına rağmen evinin tamiri ile uğraşıyordu.

Kasım Emin (1860-1903) uzun yıllar Mısır'da yaşamış olan Kürt aydınlarından birisidir. Kadınlar üzerine yazdığı çalışmaları hem Arap dünyasında, hem de Avrupa'da büyük bir yankı uyandırır. Süleymaniyeli Kürt bir aileden gelen Kasım Emin, Fransa'da hukuk eğitimi gördü ve uzun yıllar Mısır'da hakimlik yaptı. Kasım Emin'in *Kadınların Özgürlüğü* adlı kitabı *Hürriyet-i Nisvan* adıyla 1908 yılında Türkçeye çevrilir ama Dr. Bernard Caporal'a göre bu kitap zamanın hükümeti tarafından 1915 yılında yasaklanır. Böylece Kasım Emin İstanbul'daki aydın çevreler tarafından tanındık bir şahsiyet haline gelir.

Kasım Emin'in bu incelemesi daha sonra değişik dillere çevrilir ve önemli bir başvuru kaynağı haline gelir, örneğin 1928 yılında Stuttgart'ta Almancaya çevrilir. Yazarın ayrıca *Yeni Kadın* adlı başka bir çalışması da bulunmaktadır. Kasım Emin'in Kürt olduğunu ilk kez belirtenlerden birisi, Kürt tarihi üzerine araştırmalarıyla tanınan M. Emin Zeki Bey'dir.

Ziya Gökalp her ne kadar etnik kökeni bakımından Kürt ise de, daha sonra Türk milliyetçiliğinin babası olur ve Kürt davasından uzaklaşır. Ama kadınlara ilişkin görüşleri, kendi dönemindeki bazı kişilere göre çok ilerdedir. Çağımızın başında zaman zaman İstanbul'da kalan Ziya Gökalp, burada diğer Kürt aydınlarıyla tanışır ve Kürt dili üzerinde incelemelerde bulunur. Bir incelemesinde; "Kürtler arasında da bazen kadınlar erkekler gibi yiğitlik ve kahramanlık örnekleri gösterirler" der.¹⁶

Ziya Gökalp aynı incelemesinde şu meşhur Kürt atasözünü

¹⁵ Dr. Abdullah Cevdet, "İçtimai Hayatta Kadın", *Süs*, no 42, 1924, 'İçtimai Hayatta Kadın: J.M. Köyü ve Kadın', *Süs*, no 43, 1924. Abdullah Cevdet'in kadınlara ilişkin yazdığı yazıları için bkz. *Kadın Dergileri Bibliyografyası*, İstanbul, 1992. Yine bkz. Abdullah Cevdet, "Kadın ve Siyaset", kızı Gül'ün bir öyküsü aynı sayıda yer almaktadır: "Küçük Satıcı," *İçtihat*, no 298, 1930.

¹⁶ Ziya Gökalp, *Kürt Asiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul, 1992, s.38.

tekrarlar; “Şêr şêr e çi jin çi mêr e” (Aslan aslandır ha dişi, ha erkek). Ziya Gökalp’in daha Meşrutiyet ilan edilmeden önce bir dönem başkent İstanbul’da bulunan bazı Kürt yazarları ve aydınlarıyla ilişkileri olur. Kürtçe gramer üzerinde çalışır, Halide Edib-Adıvar’a göre daha sonra bu işten vazgeçer.

İstanbul’daki en ilginç Kürt şahsiyetlerinden birisi kuşkusuz Mevlanzade Rıfat’tır. Süleymaniye Kürtlerinden olan Mevlanzade Rıfat uzun yıllar İstanbul’da kalır, burada gazeteci olarak çalışır. Birçok gazete çıkaran Mevlanzade Rıfat muhalif düşünceleriyle tanınır. Bu nedenle birçok kez tutuklanır, sürgüne gönderilir ve bir dizi siyasi baskıya hedef olur. Sonunda 150’likler listesine dahil edilir ve sürgüne gönderilir. Ölünü tarihi olan 1930 yılına kadar yaşamını Suriye’de sürgün koşullarında geçirir. Mevlanzade Rıfat daha Suriye’ye sürgüne gönderilmeden önce, Ulviye adında bir kız ile evlenir. Ulviye Hanım, evlendikten sonra Ulviye Mevlan (1893-1964) adını alır. Ulviye Mevlan öncülüğünde 1913 yılından itibaren İstanbul’da *Kadınlar Dünyası* (*Monde Feminin*) adında bir kadın dergisi çıkmaya başlar. Bazı ara vermelerle birlikte 1921 yılına kadar yayınıni sürdüren *Kadınlar Dünyası* yaklaşık olarak 194 sayı yayımlanır.

Kadınlar Dünyası, Osmanlı kadınları arasında din, mezhep ve etnik ayrılıkları gözetmeden tüm Osmanlı kadınlarının sesi haline gelir. Bu dönemde kadınların çıkardığı periyodikler arasında en ciddi ve en tanınan dergilerden birisi *Kadınlar Dünyası*’dır. Derginin aynı adla anılan bir matbaası vardır. Daha sonra üzerinde duracağımız gibi 1919 yılında kurulan Kürt Kadınları Teali Cemiyeti’nin Nizamnamesi burada basılır. Bu da gösteriyor ki derginin kapısı tüm Osmanlı kadınlarına açık tutulur, Rum, Ermeni, Kürt, Arnavut, Çerkez kadınları ve bu gazete arasında değişik ilişkiler oluşur.

Kadınlar Dünyası’nın çıkışı büyük yankılar uyandırır. Bazı Avrupa medya organları bu derginin çıkışına yer verirler, örneğin Almanya’da çıkan *Berliner Tageblatt*, İsveç’te yayımlanan *Dagny* gibi.

Alman gazeteci Odette Feldmann, Ulviye Mevlan’la bir rö-

portaj yaptığında, Ulviye Mevlan böyle bir dergi çıkarma düşüncesinin ilk kez kocası tarafından ortaya atıldığını belirtir.¹⁷ İlginç bir konu da, 163. sayıdan itibaren derginin müdürlüğünü Mevlanzade Rifat'ın üstlenmiş olmasıdır. Diğer yandan erkeklerin sorumluluklarını kendilerine tekrar hatırlatmak amacıyla, Mevlanzade Rifat bu kez 1914 yılında *Erkekler Dünyası* adında bir başka dergi çıkarır. Derginin en büyük amaçlarından birisi *Kadınlar Dünyası* ve *Erkekler Dünyası* arasında bir yakınlaşmanın sağlanmasıdır. Dergi toplumda bir *İnsanlar Dünyası* zihniyetini yaymayı hedefler.¹⁸

Kadınlar Dünyası 28 Mayıs 1913 yılında kurulan ve kadınların erkeklerle eşit haklara sahip olması gereğini savunan Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti'nin yayın organı olarak çıkar. Tüm Osmanlı kadınlarına kapılarını açan bu dernek, din ve mezhep ayrımı gözetmeksizin tüm Osmanlı kadınlarına yönelik çalışmalarda bulunur. Derneğin aktif üyelerinden olan Ulviye Mevlan'a bazı eleştirilerde bulunan Nezihe Muhittin adlı başka bir kadın hakları savunucusu, bu derneğin Ulviye Mevlan'ın eşi Mevlanzade Rifat tarafından kurulduğunu öne sürer, böylece Ulviye Mevlan'ı küçümsemeye çalışır. Özetlemek gerekirse, hem Müdafaa-i Hukuk-ı Nisvan Cemiyeti, hem de bu derneğin çıkardığı *Kadınlar Dünyası* adlı dergi konusunda yapılan çalışma ve eleştiriler bağlamında, bir Kürt aydını olan Mevlanzade Rifat önemli bir kişilik olarak karşımıza çıkmaktadır.

17 "Kadınlar Dünjasse och Nurieh Hanoum-En Turkisk kvinnotidning och dess redaktor", *Dagny*, no 33, Stockholm, 1913 (İsveççe kaleme alınan bu yazıda Ulviye Mevlan'la yapılan bir röportaj yer almaktadır. Öyle görünüyor ki yazı Almancadan çevrilmiş. Çünkü bu röportajı yapan *Berliner Tageblatt* gazetesinin çalışanlarından birisidir. Yazı daha önce bu gazetenin *Frauen Rundschau* adlı ekinde yayımlanır).

18 Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul, 1994, s.38. Serpil Çakır, II. Meşrutiyet Kadın Hareketi ve Osmanlı Kadın Hareketi konusunda 1991 yılında bir doktora tezi hazırladı ve "Osmanlı Kadın Demekleri" adlı bir makale kaleme aldı. Bkz. *Toplum ve Bilim* no 53, 1991, s.139-157. Ulviye Mevlan hakkında bazı ayrıntılı bilgiler, Serpil Çakır'ın "Kadın Tarihinden İki İsim: Ulviye Mevlan, Nezihe Muhittin" adlı makalesinde yer almaktadır, bak *Toplumsal Tarih*, no 46, 1997.

Kadınlar Dünyası adlı bu dergide zaman zaman Kürt kadınları konusu veya kadın konusunda Kürtlerin görüşlerine yer verilir. Derginin bir sayısında Kürt kadınlarının yüzlerini kapamadıkları ve Kürdistan'da kadın giysilerinin ayrıcalığına dikkat çekilir.¹⁹ Bu yıllarda Belkis Hanım adında bir kadın ilk kez uçağa binerek İstanbul semalarında uçar. Bu konu o yıllarda büyük bir olay haline gelir. Derginin başka bir sayısında belirtiliyor ki iki Kürt aydını Mevlanzade Rifat ve Süreya Bedirhan, devlet yetkilileriyle ilişkiye geçmiş ve Belkis Hanım'a bu uçuş imkanını sağlamışlar. Bu olay hakkında Diyarbakır'da yayımlanan *Dicle* gazetesinde Zülfizade Adil Bey adında bir Kürdün yazısı çıkar. *Kadınlar Dünyası*, Fransızca yayımlanan ekinde *Dicle* gazetesinde yayımlanan bu yazıya Kürtlerin görüşü olarak yer verir.²⁰ Derginin 100. sayısında daha önceleri kendisinden söz ettiğimiz Kürt kadını Kara Fatma'nın yıllar önce İstanbul'a yaptığı seferi üzerinde duran bir yazı çıkar ve yazıda Kara Fatma'nın Kürt olduğu belirtilir. Ayrıca Kara Fatma'nın 1867 yılında *Le Tour de Monde* dergisinde çıkan bir illüstrasyonu derginin bu sayısında kapak olur.

Kadınlar Dünyası adlı derginin bazı sayılarında zaman zaman atasözleri ve meşhur sözlere yer verilir, örneğin gazetenin 123. sayısında tanınmış Kürt simalarından Abdullah Cevdet, Kamıran Bedirhan ve Ehmedê Xanî'nin bazı önemli sözleri yayımlanır ve Ehmedê Xanî burada bir Kürt şairi olarak tanıtılır. *Kadınlar Dünyası*'nın 122. sayısında Fato Nali adlı bir Kürt kadının bir yazısı çıkar. Fato Nali yazısında esir düşen bir Kürtten söz etmektedir. Adı Kasım olan bu Kürt garibanı Balkan Savaşlarında Bulgarların eline esir düşer. Gazetede Kasım'ın resmi de yer almaktadır, çektiği ızdırap resimden iyi anlaşılıyor. Fato Nali yazısında dikkatleri Kasım ve Kasım gibi insanların çileşine çekmek ister.

Kürt kadınları açısından *Kadınlar Dünyası* ayrı bir inceleme

19 Aynur Demirdirek, *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, Ankara, 1993, s 106.

20 "Ce qu'on pense au Kurdistan du vol de Belkis Hanoum", *Kadınlar Dünyası*, no 127, 1914.

konusu olmaya değerdir. Serpil Çakır 1994 yılında Kadınlar Dünyası üzerine kapsamlı bir çalışma kaleme alarak, *Osmanlı Kadın Hareketi* adıyla İstanbul'da yayımladı. Kitap, Serpil Çakır'ın hazırladığı doktora tezinden oluşmaktadır. Çakır, bu ilginç çalışmasında Osmanlı Kadın Hareketi'ni ayrıntılı bir biçimde analiz eder ve diğer etnik toplulukların kadın hareketlerine de kısaca değinir. Ama araştırmacı bu yıllarda Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinde yaşayan Kürt kadınlarının durumuna nedense pek değinmez. Bu "minus" tarafları bir yana, Serpil Çakır'ın bu çalışması Osmanlı Kadın Hareketi ve özellikle *Kadınlar Dünyası* adlı bu gazeteyi tanımak isteyenler açısından son derece yararlı bir kaynak olma özelliğini taşıyor.

Periyodik yayınlardan söz açılmışken, bu yıllarda İstanbul'da çıkan diğer bazı dergi ve gazetelere de değinmek gerekir. Yirminci yüzyıl başlarında İstanbul'da birçok Osmanlı kadın dergileri çıkar. Hem bu yayınlarda, hem de burada çıkan Kürt yayın organlarında Kürt kadınları konusunda birkaç önemli inceleme yayımlanır, örneğin *Kadınlar Dünyası*, *Rojî Kurd*, *Siyanet*, *Jîn*. Yukarıda da değindiğimiz gibi *Kadınlar Dünyası* adlı dergide yayımlanan *Kara Fatma* adlı yazı Kürt kadınları üzerine yazılan ilk yazılardan birisidir. 1913 yılında Hêvî-Kürt Talebe Cemiyeti tarafından çıkarılan *Rojî Kurd* dergisinde Ergani-Madenli Y.C. imzalı "Kürdlerde Kadın Meselesi" başlıklı bir yazı yer almaktadır. Yazıda Kürt toplumunda kadının yeri analiz edilmekte ve okuyucuların dikkati bu konuya çekilmektedir. Bu yazı Kürt kadınları konusunda çıkan ilk yazılardan birisi olarak bilinmektedir.²¹ 1914 yılında bu kez *Siyanet* dergisinde "Kürd Kadını" diye bir başka yazı yayımlanır. Yazı Halil Hamit tarafından kaleme alınır. Yazının ilginç yönü ilk kez bazı meşhur Kürt kadınları tek tek burada

21 Ergani-Madenli Y.C., "Kürdlerde Kadın Meselesi", *Rojî Kurd*, no 4, 1913. (Janet Klein, "Claiming the Nation: The Origins and Nature of Kurdish Nationalist Discourse - A Study of the Kurdish Press in the Ottoman Empire", June, 1996. A Thesis presented to the Faculty of Princeton University in Candidacy for the Degree of Master of Arts. s.112). Yukarıda sözü edilen makalenin İsveççe çevirisi konusunda bkz. Malmisanij, En Artikel om Kvinnofragan i "Rojî Kurd", *Jîn* Dergisi no 2-3, Stockholm, 1995.

tanıtılıyor olmasıdır. Örneğin Kara Fatma, Mir Muhammed'in annesi gibi..²² Böylece Kürt kadınlarının tarihsel geçmişine dikkat çekiliyor. Bunlar dışında, 1919 yılında *Jîn* dergisinde Memduh Selim'in "Kürd Hanımı" adında bir yazısı çıkar.²³ Bu dört yazı, Kürt kadın tarihinin yazımı konusunda kaleme alınan ilk belgeler olarak büyük bir önem taşıyor.

Kısacası çağımızın başında İstanbul'da Osmanlı ve Kürt medyası sayesinde Kürt kadınları konusu, ilk kez belli okuyucu kitlesinin dikkatlerini çeker ve medyatik bir konu haline gelir. Bu konu araştırmacı Janet Klein'in da ilgisini çeker. Araştırmacı hazırladığı bir master tezinde Osmanlı İmparatorluğu yıllarında çıkan Kürt yayınlarını inceler ve çalışmasının bir bölümünü Kürt kadınları konusunda bu yayınlarda başlayan tartışmalara ayırır.²⁴

Kürt Kadınları Teali Cemiyeti

Kürt kadın hareketi tarihinde en önemli adımlardan birisi hiç kuşkusuz 1919 yılında İstanbul'da kurulan Kürt Kadınları Teali Cemiyeti adlı derneğin kuruluşudur. 80'li yıllara kadar bu dernek az kişi tarafından sadece ismen biliniyordu. Bazı belgeler ortaya çıktıktan sonra birçok okuyucu bu derneğin varlığından ilk kez haberdar oldu. Özellikle bu derneğin ileri gelenleri konusunda bazı yeni biyografik bilgiler ortaya çıktı. Kısacası, derneğin varlığı, kuruluşundan uzun yıllar sonra Kürtler tarafından yeniden keşfedildi diyebiliriz. İlk Kürt kadın kuruluşu olma sıfatını kazanan bu derneğin tarihi ve özellikle derneğin kurucuları konusunda biyografik ve başka araştırmaların yapılması gereği ortadadır. Kürt Kadınları Teali Cemiyeti yakın bir gelecekte 80. yaşına basmış olacaktır. Kürt

22 Halil Hamid, "Alem-i Nisvan: Kürt Kadınları", *Siyanet*, no 16, 1914.

23 Memduh Selim, "Kürd Hanımı", *Jîn*, no 14.

24 Janet Klein, *Claiming the Nation: The Origins and Nature of Kurdish Nationalist Discourse - A Study of the Kurdish Press in the Ottoman Empire*, June, 1996. A Thesis presented to the Faculty of Princeton University in Candidacy for the Degree of Master of Arts.

Kadınları Teali Cemiyeti kurulduktan uzun yıllar sonra Kürdistan'da kadınların kurumsal yaşamında bir sessizlik gözlenir. Bu durum İran Kürtleri açısından 1946 yılına kadar ve Türkiye Kürtleri açısından 1970 yıllarına kadar devam eder.

Tüzüğünde görüldüğü gibi, bu ilk Kürt kadın derneği İstanbul'da kurulur. Bu nedenle Kürt kadın hareketi tarihinde şehir olarak İstanbul'un özel bir önemi vardır. Derneğe ilişkin olarak *Jîn*, *İstiklal*, *Zarya Vastoka* gibi dergi ve gazetelerde kısa bazı not ve bilgiler yer almaktadır. Kürt Kadınları Teali Cemiyeti konusunda bizi aydınlatan en önemli belgelerden birisi, o yıllarda İstanbul'da yayımlanan *Jîn* adlı Kürt periyodik yayın organıdır. *Jîn* dergisine göre derneğin kuruluşu münasebetiyle İstanbul'da bir toplantı yapılır ve bir *mevlûd* okunur. Bu toplantıda Encûm Yamulki adlı bir kadın, derneğin kuruluş amacı ve çalışma biçimleri, Kürtlerin durumu konusunda bir konuşma yapar. Derginin diğer bir sayısından öğreniyoruz ki dernek artık çalışmalarına başlamış, Şişli Çocuk Hastahanesi'nde birçok Kürt çocuğunu parasız sünnet ettirmiş ve bu münasebetle bir tiyatro gösterisi düzenlemiştir. Bu piyes hakkında Aziz Yamulki'nin bir yazısı *Jîn* dergisinde yayımlanır.²⁵ Piyenin gösterimi derneğin ilk kültürel çalışmalarından birisi sayılabilir. *Jîn* dergisinin birkaç sayısında Memduh Selim'in hem dernek çalışmaları, hem de Kürt kadınları konusunu ele alan bazı yazıları yayımlanır.²⁶ Kürt şairlerinden Ebdurrehim Rehmi bu derneğin kuruluşu münasebetiyle "Anneler Derneği İçin" (Ji bo Civata Dayikan) adlı bir şiir kaleme alır.²⁷ Görüşümüz gibi Aziz Yamulki, Memduh Selim, Ebdurrehim Rehmî adındaki Kürt yazarları bu derneğin kuruluşunu önemli bir olay olarak görmüş ve kutlamışlardır. *Jîn* dergisinde Kürt kadınları tarafından kaleme alınan bazı mektuplar da çıkar, H. Aziz ve Midyalı Tanin Molazade'nin mektupları gibi. Kısacası

25 Aziz Yamulki, "Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin Müsameresi Dolaysıyla," *Jîn*, no 25.

26 Memduh Selim, "Kürd Hanımı", *Jîn*, no 14. "Kürdlükte İlericilik Akımları", *Jîn*, no 17. "İki Hayırlı Eser", *Jîn*, no 20.

27 Ebdurrehîm Rehmi, "Ji bo Civata Dayikan", *Jîn*, no 22.

1918-1919 yılları arasında çıkan *Jîn* dergisinde yayımlanan bu önemli belgeler, Kürt Kadınları Teali Cemiyeti konusunda bize yararlı bilgiler sunarlar.

Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin kuruluş toplantısında bir konuşma yapan Encüm Yamulki kimdir acaba? Bu derginin koleksiyonunu 1986 yılında yeniden yayımlayan M. Emin Bozarıslan, bu konuda şunları söyler: "Acaba Encüm Yamulki kimdir? Ne yazık ki onun kimliği hakkında birşey bilmiyoruz. Kürt ileri gelenlerinden birisi Mustafa Paşa Yamulki, diğeri de *Jîn* yazarlarından Aziz Yamulki idi. Büyük bir olasılıkla Encüm Yamulki onlardan birisinin yakınıydı, belki de Mustafa Yamulki'nin karısıydı" der.²⁸ M. Emin Bozarıslan'ın tahmin ettiği son olasılık, doğru değildir. Abdülaziz Yamulki'nin anılarını incelediğimizde, Encüm Yamulki'nin Mustafa Paşa'nın eşi değil, kızı olduğunu görüyoruz. Mustafa Paşa'nın eşinin adı Sa-fiye Hanım, Abdülaziz Yamulki'in eşinin adı Güzide Hanım'dır. Mustafa Paşa'nın eşi, Said Paşa'nın kız kardeşidir. Said Paşa bilindiği gibi meşhur Şerif Paşa'nın babasıdır.²⁹

Acaba Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin başkanlığını kim yapmıştır? Bu konuda 9.7.1919 tarihli *İstiklal* gazetesinde ilginç bir haber çıkar, bu habere göre Paris'te bulunan Şerif Paşa'nın eşi Emine Hanım, Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin başkanlığını kabul etmiştir. Dernek Emine Hanım'a bir telgraf çekerek çalışma ve gayretlerinden dolayı teşekkürlerini sunmuştur.³⁰ Bu haber sonucunda diyebiliriz ki Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin başkanlığı konusunda en güçlü adaylardan birisi Emine Hanım'dır ve kısa bir zaman da olsa başkanlık görevini o yürütür. Yukarıda sözü edilen haberde Emine Hanım'dan yanlışlıkla "Leyla Hanım" diye söz edilmiştir.

Emine Hanım kimdir? Emine Hanım, tanınmış Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunudur, babasının adı Halim

28 *Jîn* dergisinin yeni basımı için M. Emin Bozarıslan'ın hazırladığı sunuş yazısı, cilt I, 1985, Stockholm, s.64.

29 *Bîrewerîkanî Abdulazîz Yamulki* (elyazmasıdır, Ferhad Şakelî'nin arşivinde bulunuyor).

30 Zeki Sanhan, *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, Ankara, 1993, s. 373.

Paşa'dır. Bir ara sadrazamlık yapan Said Halim Paşa aynı zatın oğludur, yani Emine Hanım'ın kardeşidir. Emine Hanım, 1868 yılında Kahire'de dünyaya gelir ve 1890'da Şerif Paşa ile evlenir. 1898-1908 yılları arasında Osmanlı elçisi olan Şerif Paşa ile birlikte İsveç'in başkenti Stockholm'de yaşar. Burada yaşadığı sırada, önemli ölçüde İsveç kadın hareketinin etkisinde kalır. Entelektüel birisi olan Emine Hanım bu yıllarını okumakla geçirir. Özellikle iki İsveçli yazar ve kadın hakları savunucusu Fredrika Bremer (1801-1861) ve Pof. Ann-Margret Holmgren (1850-1940), Emine Hanım'ı çok etkilerler.. İngilizce, Fransızca ve İsveççeyi hem yazı dili olarak, hem de konuşma dili olarak iyi bilen Emine Hanım diğer yandan bilgili, ağır başlı ve fazilet sahibi bir kişi olarak tanınır. Emine Hanım'ı görenler, kendisinden övgü ile söz ederler.³¹ Eşi Şerif Paşa ile birlikte 1909 yılında Paris'e giderek, oraya yerleşir. Emine Hanım'ın eşi Şerif Paşa 1919-1920 yılları arasında bilindiği gibi Sevr Barış Görüşmeleri'nde Kürt temsilcisi olarak görev yapar ve Fransa'da Kürtlerin istemlerini savunur. Bu yıllarda Kürdistan Teali Cemiyeti, Şerif Paşa'yı destekler. Böyle nazik bir dönemde büyük bir olasılıkla Emine Hanım da eşi gibi Kürtlerin davasına katkıda bulunmak ister ve bu nedenle Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin başkanlık önerisini kabul eder.

Yukarıda da görüldüğü gibi özellikle Mustafa Paşa Yamulki ve Said Paşa gibi Güney Kürdistan'dan gelen Kürtlerin yakın aile üyeleri, Kürt kadın hareketine öncülük ederler. 1920 yıllarından sonra İstanbul'daki Kürt topluluğunun ileri gelenleri buradan göç etmek zorunda kahlrlar, bunlardan bir kısmı aileleriyle birlikte Irak Kürdistanı'na gider, oraya yerleşirler. Bu kez burası Kürt kadın hareketi açısından yeni bir merkez haline gelir. İstanbul'da oluşan Kürt kadın hareketi Kürdistan'ın bu parçasında çalışmalarını sürdürür. Fatma Mihyettin, Süleymaniye kentinde *El-Zehra* adında genç kızlar için bir okul açar. Bu okul "Anne" (*dayik*) adında bir tiyatro hazırlar. Bu tiyatro oyunu, kadınlar tarafından oynanan ilk oyunlardan biri-

31 Rohat Alakom, *Bir Kürt Diplomatinin Fırtınalı Yılları: General Şerif Paşa*, Stockholm, 1995, s.28-31.

si sayılmaktadır. Abdülaziz Yamulki'nin eşi Güzide Hanım ve Mustafa Paşa'nın diğer kızı Zehra Hanım bu okulda görev alırlar.³² Mustafa Paşa'nın kızlarından Encüm Yamulki yukarıda değindiğimiz gibi Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin öncülerinden birisidir. Kısacası Kürt kadın hareketi tarihinde Güney Kürdistanlı kadınlar büyük bir rol oynarlar.

Kürt Kadınları Teali Cemiyeti konusunda diğer önemli bir belge de, derneğin tüzüğüdür. "*Kürt Kadınları Teali Cemiyeti Nizamnamesi*" adıyla yayımlanan tüzüğe göre, dernek 1919 yılında İstanbul'da kurulur. Tüzüğün kapağında yer alan bir nota göre tüzük Divanyolu'nda bulunan Kadınlar Dünyası Matbaası'nda basılır. Yukarıda da değindiğimiz gibi *Kadınlar Dünyası* adlı bu dergi tanınmış Osmanlı kadın dergileri arasında yer almaktadır. Böylece Kürt Kadınları Teali Cemiyeti ve diğer Osmanlı kadın dernekleri arasında değişik ilişkilerin var olduğu ortaya çıkıyor. Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin tüzüğü ilk kez 1986 yılında Irak'ta Abdülsetar Şerif tarafından, Kürt örgütleri üzerine hazırlanan ve Irak'ta basılan bir kitapta yer alır.³³ Tüzük 46 maddeden oluşuyor. Birinci maddede İstanbul'da Kürt Kadınları Teali Cemiyeti adında bir dernek kurulduğu belirtilir. İkinci maddede genel olarak derneğin amaçları sıralanır. Bu maddede yer alan en önemli nokta Kürt kadınlarının çağdaş bir zihniyetle yetiştirilmesinin vurgulanmış olmasıdır: "Kürt kadınlığının çağdaş anlayışla yükseltilip geliştirmesini sağlamak, aile yaşamında köklü sosyal reformlar gerçekleştirmek, göç ettirme ve kitle halinde öldürmeler dolayısıyla sefalet içine düşen Kürd öksüz ve dullarına iş bulmak ve nakti yardımda bulunmak suretiyle yoksulluktan kurtarmaktır." Tüzüğün bu ikinci maddesi, Memduh Selim'in *Jîn* dergisinde yayımlanan bir yazısında da yer almaktadır ama yazıda bu ifadenin tüzüğün kaçınıcı maddesinden alındığı belirtilmiş değildir. Bu ifadelerden anlıyoruz ki Kürt aydınlanması bu yıl-

32 Kemal Mezher Ehmed, *Çend Rûpel Ji Dîroka Gelê Kurd*, Stockholm, çeviren: Elî Şêr, s.219.

33 Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin tüzüğünü Osmanlıcadan Latin harflerine Ethem Coşkun transkripte etmiştir, kendisine teşekkür ederim.

larda çağdaş bir zihniyetin dışında başka bir zihniyeti artık kurtuluş yolu olarak göremiyor, bu nokta çok önemlidir. Dernek ilk etapta üç toplumsal kesime hizmet götürmeyi amaçlıyor: Göçmenler, yetimler ve dul kimseler. Toplumun örgütlenmesi açısından bu adımlar kuşkusuz büyük bir önem taşır. Tüzüğün üçüncü maddesinde derneğin hangi yöntemlerle çalışmalarını yürüteceği üzerinde durulur. Kürt Kadınları Teali Cemiyeti gazete, dergi, kitap, broşürlerin yayımlanması, okul ve kitaplıkların kurulması, konferans, ders verme gibi bir dizi etkinliğin hazırlanmasını hedefler. Dördüncü maddenin sonunda ulusal uyanışın önemi dile getirilir. Altıncı maddede Kürt kadınları dışında, Kürtlere saygılı olan başka milletlerden kadınların da derneğe üye olabileceği belirtilir. Tüzüğün onbeşinci maddesinde dernek yönetiminin şu kişilerden oluştuğunu öğreniyoruz: Başkan, iki başkan yardımcısı, altı asıl üye, sekreter ve kasadar. Bu maddeye dayanarak ilk yönetim kurulunun 11 kadından oluştuğunu söyleyebiliriz. Maalesef dernek kurucularının adları tüzüğün altında belirtilmiyor. Bu nokta, yani dernek kurucularının kim olduğu sorusunun yanıtı, aydınlanması ve üzerinde daha fazla araştırma yapılması gereken konuların belki de en önemlisidir.

Kürt Kadınları Teali Cemiyeti konusunda bazı açıklamaların yer aldığı diğer bir kaynak da, Gürcistan'ın başkenti Tiflis'te çıkan *Zarya Vastoka* adlı gazetedir. 1928 yılında yayımlanan bir sayısında "Kürt Kadın Komitesi" adlı bir haber yer almaktadır. Bu haber derneğin kuruluşundan on yıl sonra kaleme alınır. Haberin kim tarafından kaleme alındığı burada belirtilmiyor. Ama büyük bir olasılıkla bu sıralarda Tiflis'te yaşayan Kamil Bedirhan tarafından kaleme alınır. Çünkü bu sıralarda aynı gazetede Kamil Bedirhan'ın başka yazıları da yayımlanır. Kamil Bedirhan bu yıllarda Tiflis'te yaşıyordu. Eşi Dilber Hanım derneğin kuruluş yıllarında İstanbul'da kalıyordu. Dilber Hanım, Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin aktif üyelerinden veya kurucularından birisidir. Bu haberden anlaşıldığı üzere, haberi kaleme alan kişi, en azından derneğin tüzüğünden haberdar olan birisidir. Çünkü bu haberde yer alan bazı

şeyler, yaklaşık olarak derneğin tüzüğünde yer almaktadır. Bu haberde derneğin adı “Komite” olarak geçiyor. Tarihi önemi nedeniyle haberi burada olduğu gibi yayımlıyoruz:

Büyük olayların meydana geldiği 1919 yılında, Kürt aydınları birkaç kültürel örgütün kurulması için çaba harcadı. İleri adımlardan birisi de Kürt Kadınları İlerleme Komitesi'nin kurulmasıydı. Bu komite, Kürt kadınlarının entellektüel düzeyini geliştirmek, maddi durumlarının ve toplumsal yaşamlarının değişmesi için onlara yardımcı olmayı hedeflemişti. Diğer yandan derneğin amaçları arasında şehid yakınları, yetimler ve dullara yardım konusu da vardı. Amaçlarına ulaşmak için, komite para toplamak dışında, kitap ve bröşür yayımlamak, okuma salonları ve kütüphaneler açmak için çaba harcadı. Bu münasebetle raporlar okundu. Komite, Kürt işçileri arasında her alanda ilerici düşüncelerin propagandasını yapmak için, her okumuş Kürdü sorumlu sayıyordu. Komitenin tüzüğüne göre sadece Kürt kadınları değil, aynı biçimde Kürt halkının bacıları ve hayır dileyenleri, diğer millet ve dinlerden kişiler de derneğe üye olabilirdi. Ama bu komitenin çalışmaları uzun sürmedi. Constantinopolis milliyetçilerinin hilekarlıkları ve soruşturmaları yüzünden dernek tüm şubeleriyle birlikte kapatıldı.”³⁴

Bu haber sonucunda Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin bazı şubelerinin olduğunu da öğreniyoruz.

Diğer bazı çalışmalar

Yirminci yüzyılın başlarında İstanbul'daki Kürtler arasında kurumsal yaşam büyük bir gelişme gösterir. Onlarca dernek kurulur, bu yıllardaki önemli bir nitelik değişme Kürt kadınlarının bu örgütlü yaşama katılmış olması ve diğer tüm Kürt derneklerinin bu katılımı özendirmiş olmalarıdır.

Yüzyılımızın başlarında İstanbul'da Bedirhanilere mensup

³⁴ Kürt Kadın Komitesi (Rusça), *Zara Vastoka*, no 297, Tiflis, 1928.

yüzlerce kişi yaşıyordu. Sonunda İstanbul'da Bedirhani Aile Derneği adında bir dernek kurulur. Bedirhanilerden bazı kadınların bu derneğin haftalık toplantılarına katıldığını görüyoruz. Dernek 1920 yılında kurulur ve 18 toplantı yapar. Her toplantının sonunda bir tutanak kaleme alınır. Bu tutanaklara göre toplantılara katılan Bedirhanili kadınlar şunlardır: Advıye Hanım, Belkis Hanım, Edibe Hanım, Zeynep Hanım, Halıdiye Hanım, Nazlı Hanım. Bedirhani Aile Derneği'nin ilk toplantısına sadece erkekler katılır. İkinci toplantıda kadınların çalışmalarına katılması Emin Ali Bey tarafından önerilir ve bu konuda bazı tartışmalar çıkar. Dokuzuncu toplantıdan itibaren kadınların bu toplantılara katıldığı görülür, son toplantı olan 18. toplantıya kadar yukarıda adları verilen kadınlardan bazıları toplantılarda hazır bulunurlar. Erkek ve kadınların birlikte toplantılarına katıldığı bu ilginç dernek belli bir süre sonra çalışmalarını yavaşlatır. 1922 yılında derneğin kadınlar tarafından tekrar aktif hale getirilmesi ve canlandırılması gündeme gelir. Bundan sonra derneğin çalışmalarını sürdürüp sürdürmediği bilinmiyor. Bedirhani erkeklerin çoğunluğu bildirildiği gibi bu sıralarda başkenti terkeder, öyle görülüyor ki derneğin işleri büyük ölçüde kadınların omuzuna yüklenir.³⁵ Bedirhani ailesinden bazı kadınlar tüm yaşamlarını İstanbul'da geçirmişlerdir. Cumhuriyet kurulduktan sonra Çınar soyadını alan bu kadınlarından birisi Bedirhan Paşa'nın oğullarından Osman Paşa'nın eşi Nesrin Çınar idi. İstanbul'un Feneryolu yöresinde oturan Nesrin Çınar yaklaşık olarak altmışbeş sene İstanbul'da kalmasına rağmen Türkçeyi öğrenmemiştir. 1949 yılında ölen Nesrin Çınar 80 yaşlarında idi. Eşi Osman Paşa, Abdülhamit'in baş mâbeyncisi olarak görev yapmıştır. Uzun yıllar İstanbul'da kalmış Bedirhanilerden diğer bir kadın Hidayet Hanım'dır. Bedirhanilerden Aziz Bey'in kızı olan Hidayet Hanım, muallim mektebini bitirmiş ve İstanbul'da ilkokul öğretmeni olarak görev yapmıştır. 1975 yılında vefat eden Hida-

³⁵ Mehmed Uzun, "Bedirhanilerin Haftalık Aile Toplantıları", I-II, *Özgür Gündem* 21-22. 3.1994. Aynı şekilde bak. Malmîsanij, *Cızıra Botanlı Bedirhaniler ve Bedirhani Ailesi Demeğinin Tutanakları*, Stockholm, 1995, s.12-39.

yet Hanım İstanbul'da öğretmenlik yapan ilk Kürt kadınlarından birisi sayılabilir. Yıllarını İstanbul'da geçiren başka bir Kürt kadını Meziyet Çınar'dır. Modern Kürt milliyetçiliğinin gelişimine büyük katkıları dokunmuş olan Süreya, Celadet ve Kamıran Bedirhan'ın kızkardeşi olan Meziyet Çınar İstanbul'da yaşamakta olan Kürtler ile sıcak ilişkiler geliştirir. Şişli Rum Mezarlığı'nın arkasında bulunan bir apartmanda kalmış olan Meziyet Çınar'ın evi daha sonraki yıllarda İstanbul'da öğrenim görmekte olan Kürt gençlerinin ziyaret yerlerinden birisi haline gelir.

Kürt dilbilimcilerden Halil Hayali'nin kızı Naciye Hanım, İstanbul'da bulunan Saint Benoit Koleji'ni bitirdikten sonra uzun yıllar Dışişleri Bakanlığı'nda çalışmıştır. Aynı okulu bitiren başka bir kadın Zehra Bucak'tır. Kürt aydınlarından Mustafa Remzi Bucak ile evlenen Zehra Hanım daha sonraları eşiyile birlikte Amerika'ya yerleşir.

Daha önceleri değindiğimiz gibi kız çocukların eğitimi konusu özellikle okumuş ve aydın erkek kesim açısından büyük bir önem kazanır. Kürtlerin İstanbul'daki temsilcileri kadınlara bu olanağın sağlanması için çaba harcar. 1919 yılında İstanbul'da Kürd Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti adında kurulan başka bir derneğin tüzüğünde yer alan 18. madde, Kürt kızları için bir gece okulunun açılmasını ön görmektedir. Tüzükte yer alan 19. maddede kadın ve erkekler tarafından kullanılan eşyaların gösterileceği bir serginin açılması gereği üzerinde durulur.³⁶

Bu yıllarda kadın sözcüğünün dernek tüzüklerinde tek başına geçmesi bile, sembolik olarak başlı başına büyük bir olay olarak kabul edilmelidir. Bu yıllarda az çalışma yapılmış ama atılan adımlar ve yapılan çalışmalar kendi döneminde tarihi bir öneme sahiptirler. Gelecekte Kürt kadın tarihi yazıldığında, kent olarak İstanbul'un adı kuşkusuz hep anılacaktır.

36 Kürd Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti Beyannamesi, *Jîn*, no 10.

- Adivar, Halide Edip (1926), *Mor Salkımlı Ev*, İstanbul.
- Alakom, Rohat (1995a) *Li Kurdistanê Hêzeke Nû: Jinên Kurd* (Kürdistan'da Yeni Bir Güç: Kürt Kadınları), Stockholm.
- , (1995), *Bir Kürt Diplomatının Fırtınalı Yılları: General Şerif Paşa*, Stockholm.
- , (1998), Kürt Kadınları Teali Cemiyeti, *Tarih ve Toplum*, no 171.
- Anonim (1854) Kara Fatma at Constantinople, *The Illustrated London News*, 22 Nisan 1854.
- , (1867), "Les Kurdes - Les Yezidis", *Le Tour du Monde*, cilt:16.
- , (1881), En amason, *Svenska Familj-Journalen*, no 11.
- , (1913), Kara Fatma, *Kadınlar Dünyası*, no 100.
- , (1914), *Die Welt des Islams*, 2. Berlin.
- , (1928), Kürt Kadın Komitesi (Rusça), *Zara Vastoka*, no 297, Tiflis.
- , (1930), "Karımı Kaybettim; Haberiniz Var Mı?", *Cumhuriyet* 25 Temmuz.
- Bedirhan, Kamuran&Örtel, Herbert, (1937), *Adler von Kurdistan*, Berlin
- Bruinessen, Martin van (1993), "Matriarchy in Kurdistan? Women Rulers in Kurdish History", *The International Journal of Kurdish Studies*, cilt: no 1-2.
- "Ce qu'on pense au Kurdistan du vol de Belkis Hanoum", *Kadınlar Dünyası*, no 127, 1914.
- Cevdet, Abdullah (1924), "İçtimai Hayatta Kadın", *Sûs*, no 42.
- , (1924), "İçtimai Hayatta Kadın: J.M. Köyü ve Kadın", *Sûs*, no 43.
- , "Kadın ve Siyaset"
- Cevdet Paşa, Ahmed (1980), *Ma'rûzât*, İstanbul.
- Cevdet, Gül (1930), "Küçük Satıcı," *İçtihat*, no 298.
- Çağlayan, Mehmet (1996), *Şark Uleması*, İstanbul.
- Çakir, Serpil (1994), *Osmanlı Kadın Hareketi*, İstanbul.
- , (1997), "Kadın Tarihinden İki İsim: Ulviye Mevlan, Nezihe Muhittin", *Toplumsal Tarih*, no 46.
- Çeri, Bahriye (1996), *Türk Romanında Kadın*, İstanbul.
- Demirdirek, Aynur (1993), *Osmanlı Kadınlarının Hayat Hakkı Arayışının Bir Hikayesi*, Ankara.

- Ebdurrehîm Rehmi, "Ji bo Civata Dayîkan", *Jîn*, no 22.
- Edip, Halide (1926), *Memoirs of Halide Edip*. London.
- Ehmed, Kemal Mezher (1991), *Çend Rûpel Ji Dîroka Gelê Kurd*, Stockholm, çeviren: Elî Şêr.
- Enginûn, İnci (1978), *Halide Edib Adivar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi*, İstanbul.
- Ergani-Madenli Y.C., "Kürdlere Kadın Meselesi", *Rojî Kurd*, no 4, 1913.
- Feldmann, Odette (1913), "Kadınlar Dünjasse och Nurieh Hano-um-En Turkisk kvinnotidning och dess redaktor", *Dagny*, no 33, Stockholm.
- Gökâlp, Ziya (1992), *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, İstanbul.
- Hamid, Halil (1914), *Alem-i Nisvan-Kürt Kadınları*, *Siyanet*, no 15.
- Hanioglu, Şükrü (1984), *Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*.
- Jîn*, Arap harflerinden Latin harflerine çeviren: M.Emin Bozarslan, Stockholm, 1985-1988.
- Kadın Dergileri Bibliyografyası*, İstanbul, 1992.
- Klein, Janet, "Claiming the Nation: The Origins and Nature of Kurdish Nationalist Discourse - A Study of the Kurdish Press in the Ottoman Empire", June, 1996. A Thesis presented to the Faculty of Princeton University in Candidacy for the Degree of Master of Arts. s.112). Yukarıda sözü edilen makalenin İsveççe çevirisi konusunda bkz. Malmisanij, En Artikel om Kvinnofragan i "Rojî Kurd", *Jîn Dergisi* no 2-3, Stockholm, 1995.
- Kürd Tamim-i Maarif ve Neşriyat Cemiyeti Beyannamesi, *Jîn*, no 10.
- Malmisanij, (1995) *Cızıra Botanlı Bedirhaniler ve Bedirhani Ailesi Derneği'nin Tutanakları*, Stockholm.
- Medyalı, N., "Kürt Aşiret Lideri Kara Fatma Hanım İstanbul'da Osmanlı Sultani ile Görüşüyor", *Berhem*, no 5, 1989.
- Memduh Selim, "Kürd Hanımı", *Jîn*, no 14.
- , "Kürdlükte İlericilik Akımları", *Jîn*; no 17.
- , "İki Hayırlı Eser", *Jîn*, no 20.
- Mısıroğlu, Aynur (1994), *Kuva-yı Milliye'nin Kadın Kahramanları*, İstanbul.
- Nebez, Cemal, *Dscharidat al-waq'a'i al - masriyah*, no 730, 4.11.1877 (bkz. Die kurdische Zeitschrift "Nischtiman", Stockholm, 1985).
- Sarıhan, Zeki (1993), *Kurtuluş Savaşı Günlüğü*, Ankara.

- Schweiger-Lerchenfeld, Amand v. (1881), *Qvinnan bland skilda folk* (Farklı Halklar Arasında Kadın), Stockholm.
- Şerefhan, (1971) *Şerefname-Kürt Tarihi*, Arapçadan çeviren: M. Emin Bozarslan, İstanbul.
- Uzun, Mehmed Uzun (1994) "Bedirhanilerin Haftalık Aile Toplantıları", I-II, *Özgür Gündem* 21-22. 3.1994.
- Yamulki, Aziz, "Kürt Kadınları Teali Cemiyeti'nin Müsameresi Dolaysıyla," *Jîn*, no 25.
- , *Bîrewerîkanî Abdulazîz Yamulkî* (elyazmasıdır, Ferhad Şakelî'nin arşivinde bulunuyor).
- Yazgan, İlhami (1993), *Kara Fatma İstanbul'da*, *Özgür Gündem* 12 Eylül.
- , (1996), "Kara Fatma Efsanesi" I-II, *Özgür Politika* 31.5.1996 -1.7.1996.

3
1946 Kürt Cumhuriyeti'nde
Kadınlar ve Milliyetçilik¹

Shahrzad Mojab

Kürtler, dünyanın en büyük 'devletsiz' ulusu ya da ulus-devletsiz olarak bilinmelerine rağmen, uzun bir egemenlik tarihine sahipler. İlk Kürt tarihi, *Şerefname*, güçlü Bitlis emirliği hükümdarı Şerefhan tarafından 1597 yılında yazıldı. Tarihçiler 'Kürdistan hükümdarları tarihini ve durumlarını' hep gözardı ettikleri için bu tarihi yazdı. Bu bol övgülü kaynağa göre, Kürt devlet geleneği, saltanatlıktan, yarı-bağımsız emirliklere kadar farklı egemenlik biçimlerinden oluşmuştur. Bu durum, Osmanlı ve İran devletlerinin askeri güç kullanarak son altı büyük emirliğe son verdikleri onaltıncı yüzyıl ortalarına kadar sürdü.

Yirminci yüzyıl boyunca da tüm Kürt ulusal hareketlerinin odak noktasını devlet kurma mücadelesi oluşturmuştur. Modern öncesi devlet oluşumlarından farklı en önemli deneyim, şimdi kuzey doğu İran bölgesinin parçası olan kuzeydoğu

¹ Bu çalışma, konuyla ilgili devam eden araştırmamın sonuçlarından biridir. 'Komeley JK'in yayınları, Kürt Cumhuriyeti gazetesi, elyazıları, röportajlar ve ikincil kaynaklardan yararlandım.

Kürdistan'da 1946 yılında kurulan Kürt Cumhuriyetidir. Bu devlet, sadece siyasi bir parti ve bir kabine tarafından idare edilen cumhuriyetçi yönetim yapısından dolayı değil, modern eğitim sistemi, modern basın, ulusal ordu, vergi sistemi, ulusal marş, ulusal bayrak, ulusal dil ve kadınları eğitim, kültürel ve siyasi yaşama katmasıyla modern-öncesi öncüllerinden ayrılmaktadır.

Kürt Cumhuriyeti'nin eğitim ve siyasi yaşamında kadınların görünürlülüğü onu modern-öncesi Kürt hükümlerliklerinden ayırırken, bu çalışma her iki alanda da devlet iktidarının erkek cinsiyetçi olduğunu ileri sürmektedir. Aslında, Kürtlerin kendi kaderlerini tayin etme hakkını destekleyen uluslararası yasaların birçoğu gibi, ulusal egemenlik mücadelesinin kendisi bütünüyle eril bir siyasettir.

Bu bölümde, Kürt Cumhuriyeti'nde, kadınların siyasetin geleneksel ataerkil alanlarına olan ilgileri mercek altına alınacaktır. Devlet yayınları ve belgeleri, Cumhuriyette yaşamış olan kadın ve erkeklerle yapılan görüşmeler esas alındı. Yönetim, kısa ömrü içinde, kadınların kamusal yaşama katılımlarını arttırmaya yönelik bir dizi adımlar attı. Ne var ki, kadınlar bir kadın hareketinde veya iktidar partisinin lider veya aktif kadrosunda yer almaktansa, ulusal davayı desteklemekte daha evcimen alanlarda varlık gösterdiler. Ulusal hareketin erkek liderleri kadınlara, modernleşen bir ulusun ikonları ve 'anavatanın kutsanmış anneleri' olarak 'kurallara bağlı' ve 'namuslu' bir rol biçmişlerdi.

Devletsiz bir ulusun milliyetçiliği

Onaltıncı yüzyıl ortalarında emirliklerin düşüşünden sonra, bir Kürt devleti arzusu, köklerinden kopmuş soylu ailelerin gündeminde kalmaya devam etti. İstanbul'a yerleşmiş bir din adamı ve şair olan Hacî Qadirî Koyî (1818-1897) Kürtlere, ayağa kalkarak kendi devletlerini kurmaları çağrısında bulunuyordu. Kürtleri, kendi dillerini kullanmaları, sözlü ve yazılı edebiyatlarını derleyip basmaları, modern seküler bilime sa-

hip olmaları, kadınların eğitimine fırsat tanımaları ve gazete ve dergi çıkarmaları konusunda cesaretlendirmeye çalıştı. Bunun yanı sıra, Osmanlı ve İran devletlerinin kurmuş oldukları modern okullarda eğitim görmüş yeni bir aydın sınıfı oluşuyordu. Başkent İstanbul ve diğer büyük kentlerde bu aktivistler yayıncılık ve örgütlenme işleriyle uğraşıyorlardı. Yirminci yüzyıl başlarında Avrupa ve Asya'daki ulusal ve demokratik hareketler kadar, Genç Türk hareketi de modern bir Kürt ulusu ve ulusal devlet fikrinin gelişmesine vesile oluyordu. İlk Kürt gazetesi 1898 yılında basıldı. Onu 1908'de ilk siyasi örgüt takip etti. Ancak, bu aktivistlerin liderliği topraklı aristokrasinin elindeydi.

Birinci Dünya Savaşı, Kürdistan'a büyük bir yıkım getirdi. 1915'te Ermenilerin soykırımından sonra, Osmanlı devleti yüz binlerce Kürdü Türkiye'nin batısına sürdü. Birçoğu gidecekleri yere varmadan yolda öldüler. Ardından, imparatorluk savaşta yenildi ve topraklarının önemli bir kısmı işgal edildi. Yeni kurulan Irak ve Suriye devletleri sırasıyla İngiltere ve Fransa tarafından oluşturuldu ve sonuç olarak Osmanlı Kürdistan'ı yeni kurulmuş devletler ve Türkiye arasında bölündü. Savaşın galipleri 1920 Sevr Antlaşmasıyla bağımsız bir Kürdistan sözü verdiler. Fakat bu devlet kurulmadan önce, Osmanlılar yenilginin üstesinden geldiler ve Mustafa Kemal tarafından yeniden örgütlenen kuvvetler imparatorluktan artakalan yerlerde, diğer bir deyişle günümüz Türkiye topraklarında etkin bir güç kurdular. Değişen güç dengesi koşullarında, Sevr Antlaşmasının yerini, Kürtlerin bahsinin hiç geçmediği Lozan Antlaşması aldı. 1923'e gelindiğinde Türkiye, Cumhuriyeti ilan etti ve kısa bir süre sonra zor kullanarak Kürtleri, oluşmakta olan etno-milliyetçi rejime entegre etmeye başladı.

Kürt egemenlik mücadelesi savaş yılları sonrası 'modernleşen' ve merkezileşen devlet yönetimleri altında süregeldi. 1925 ve 1942 yılları arasında İran, Türkiye ve Irak'ta meydana gelen ayaklanmalar şiddetle bastırıldı. Irak'taki İngiliz işgali ve manda yönetimi altında, dini bir lider ve feodal bir bey olan Şeyh Mahmud tarafından kurulan özerk yönetim 1910

sonları ve 1920 başlarında iktidar sahibi oldu. Şeyh Mahmud, Britanya tarafından dayatılan kısıtlamalara direnerek kendisini Kürdistan'ın kralı ilan etti. Bir kabinesi, kısmen eğitilmiş ordusu ve hükümet yayın organları olmasına rağmen, kurduğu yönetim, yine de feodal düzene göre örgütlenmiş beyliklere benziyordu. Siyasi parti yoktu ve iktidar Şeyh Mahmud ve onun atadığı feodal soyluların elindeydi. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan kadınların ve köylülerin yaşamında herhangi bir değişiklik olmadı.

Kürdistan'ın yeniden bölünmesi, bir ulus olarak Kürtlerin gelişiminde çelişkili etkilere sahip oldu. Kürdistan'ın kırsal kesimlerinde feodalizm ve aşiretçilik hakim iken, Sovyet Ermenistanı'ndaki Kürt topluluğu, Karabağ'daki kendi otonom bölgelerinde (1923-1929) sosyalist bir dönüşüm geçiriyordu. Türkiye ve İran, Kürtleri, *dil kırım* ve *etnik kırım*ın sert yöntemlerine maruz bırakırken, Irak'ta, Milletler Cemiyeti gözetimindeki İngiliz Mandası Kürtlere yayıncılıkta ve ilköğretimde kendi dillerini kullanma özgürlüğünü veriyordu. Yakın tarihe kadar, yetişkin Kürtlerin çoğunluğu okuma yazma bilmezken, Sovyetler Birliği Kürtlerinin daha 1930'larda tamamı okur yazar olmuştu. 1918'den beri Kürt halkı, Fransız (Suriye, 1920-1946) ve İngiliz (1920-1932) manda yönetimlerinden seküler monarşilere (İran, 1925-1970, Irak, 1932-1957), cumhuriyetçi rejimlere (1923'ten beri Türkiye, 1963'ten beri Irak, 1963'ten beri Suriye) kadar farklı siyasi sistemler altında yaşadılar.

Modern bir yapıya sahip ilk özerk yönetim, 1946 Kürt Cumhuriyeti İran'da kurulduğunda, Kürt toplumu ağırlıklı olarak, gelişkin feodal ilişkiler sistemi ve güçlü ancak azalmakta olan aşiretsel yapısı, yavaş ancak istikrarlı gelişen kent nüfusu, küçük tüccar burjuvazisi ve oluşmakta olan aydın sınıfıyla kırsal bir yapıya sahipti. Kürdistan'ın kıyılarında yer alan Kerkük ve Kirmanşah'taki petrol sanayiini saymazsak modern bir endüstriyel gelişim ve proletaryanın varlığına dair bir iz yoktu. Ulusal hareketin, ulus-devlet sınırlarının neden olduğu kırılganlığı, Kürt ulusal hareketini ulus ve devlet inşa projesiyle daha da karmaşık bir hale geldi.

Kürt Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve yıkılışı

Yukarıda çerçevesi çizilmiş olan jeostratejik koşullar altında bir Kürt devletinin oluşumu imkansız gibi görünüyordu. Ancak, İkinci Dünya Savaşı bölgedeki güç dengesini değişikliğe uğrattı ve İran'da ulusal hareket için elverişli şartlar yarattı. 1941 yılında, Almanya Sovyetler Birliği'ne saldırdıktan az bir süre sonra, iki müttefik güç İngiltere ve SSCB, ülkenin bir Alman işgaline uğramasını önlemek için, Rıza Şah yönetimi altında Almanya'ya yakın duran İran'ı işgal ettiler. İngiltere güneyi kontrolüne alırken, Sovyet güçleri de arada küçük bir tampon bölgeyle ayrılan kuzeyi işgal ettiler.

Kuzey Kürdistan Kürtleri Kızıl Ordunun gelişini memnuniyetle karşıladılar, çünkü Rıza Şah yönetiminin polis ve jandarmasının baskıcı yaptırımlarının zayıflamasına yol açtı. Pehlevi devletinin zayıflaması, Kürtler ve komşu Azerbaycan Türkleri arasında ulusal bilincin açığa çıkması sonucunu doğurdu. Sovyet işgal güçleri, ülkeyi işgal ettikleri savaş boyunca toprak bütünlüğüne saygı göstermeye söz verdiler. Ayrıca, Stalingrad'dan Leningrad'a kadar tüm muharebelere acil yardım göndermek için İngiltere ve ABD tarafından rota olarak kullanılan Kürdistan ve Azerbaycan'da düzeni korumaya çalışıyorlardı. Bu yüzden, Sovyetler Birliği Kürt ve Azerbaycan milliyetçiliklerini, özellikle 1941'den 1945'e kadar desteklemekten uzak durdular. Tüm bu kısıtlamalara rağmen, Kürt ve Azerbaycan milliyetçilikleri bir rönesans yaşadılar.

Savaşın bitmesine az bir süre kala dahi, ABD yeni İran Şahına ordu ve jandarmayı yapılandırması için yardım ediyordu. İran'ın her yerinde halk demokrasi ve İngilizlere ve yeni yeni gelişen Amerikan hegemonyasına karşı bağımsızlık mücadelesi veriyordu. Amerikan petrol şirketleri, İran yönetiminden, Kuzey İran'da petrol için ayrıcalık verilmesini, Bakü'deki petrol sahalarının kapatılmasını istedi. SSCB, bunu, Amerika'nın Kafkas cumhuriyetleri sınırlarında gizli gözetleme üsleri kurma planı olarak gördü.

Batılı güçler, özellikle Birleşik Devletler Almanya'nın yenil-

gisi üzerinde durmalarına rağmen, Sovyetler Birliği'nin kazandığı zaferlerle ve komünist partilerin Yunanistan, Arnavutluk, Yugoslavya, Çin ve dünyanın diğer bölgelerinde kazandıkları başarılarla harekete geçtiler. Bu zaferler, İran ve diğer Asya ülkelerindeki sosyalist ve ulusal özgürlük hareketlerinin ivme kazanmasını sağlamıştı. Savaşın son yılında değişen siyasi şartlar altında, Batılı güçler anti-sömürgeci hareketlerdeki artışı engellemeye çalışıyorlardı. Birleşik Devletler, İran, Türkiye ve Yunanistan'ı, Sovyetler Birliği ve Balkanlar'da ve Batı Asya'daki komünist hareketlere karşı temel stratejik bölgeler olarak görüyordu. Avrupa'da, SSCB ve Avrupalı güçler arasındaki birtakım eski ve yeni diğer anlaşmazlıklar da 1945 yılında savaşın bitmesiyle suyüzüne çıkıyordu.

Bu koşullarda, savaş bitiminden sonra SSCB, güçlerini kuzey İran'dan geri çekmeyi reddetti. Moskova bir yandan da, Azerbaycan ve Kürdistan milliyetçilerini, İran anayasası çerçevesinde kendi özerk yönetimlerini kurmaları için destekliyordu. 'Ulusal Azerbaycan yönetimi' Aralık 1945 yılında kuruldu ve 'Kürdistan Cumhuriyeti de 22 Ocak 1945'te Mahabad'da ilan edildi.² İki özerk yönetim, İngiltere ve Birleşik Devletler liderliğindeki Batı, İran monarşisi, SSCB ve Kürtler ve Azerbaycanlılar arasında bir çatışma alanı oldu. Batı'nın da yardımıyla, İran, Sovyetler'in geri çekilmeyi reddetmelerini yeni oluşturulmuş Birleşmiş Milletler'e götürdü. Son Sovyet birliği 1946 Mayıs'ında İran'dan geri çekildi ve altı ay sonra, İran ordusu her iki hükümete, yaklaşmakta olan İran parlamentosu seçimleri öncesinde "kanun ve düzeni sağlamak" iddiasıyla saldırdı. SSCB yardımıyla ayakta duran bu özerk yönetimler direnemediler ve 1946 yılının Aralık ayında, yüzlerce lider ve

2 İktidar partisi tarafından basılan *Kurdistan* gazetesinde 'cumhuriyet' kelimesi kullanılmış ve partinin ve hükümetin lideri Qadi Muhammed 'cumhuriyetin başkanı' olarak adlandırılmış. Kürt Demokratik Partisi Merkez Komitesi, herkesin, Qadi Muhammed'e hitaben 'Kürdistan Cumhuriyeti Başkanı' (*re'îsî cumhûrî Kurdistan*) unvanını kullanması için bir bildiri yayımladı (*Kurdistan*, [1946] 14, 13 Şubat, s.4). Ancak, Sovyet baskısı altında bu unvan resmi bağlamda kullanılmadı ve onun yerine 'lider' (*pêşewa*) unvanı kullanıldı. Kürtler hâlâ 'cumhuriyet' olarak adlandırıyorlar.

bu hareketlere katılan kişinin idamıyla sonuçlanan askeri operasyonlarla devrildiler.

Ulusun kadınları

Kürt Cumhuriyeti, Kürtçede '*Komeley JK*' olarak bilinen dağınık 'Kürdistan'ın Dirilişi Örgütü' adlı milliyetçi partinin yanı sıra 1945 yılı Ağustos ayında kurulan Kürt Demokratik Partisi (KDP) tarafından kuruldu. *Komele* örgütü gizliydi ve büyük Kürdistan'ın tüm parçalarını içine alan bir Kürt devleti kurma propagandası yapıyordu. Siyasi konulardaki tavrını açıklayan sayısız bildiri bastı, Ulusal şiirler, Kürtçe takvimler ve geniş kitlelere ulaşan bir dergi, *Nişتمان*'ı (Anavatan) çıkarıyordu. Modernist bir bakış açısıyla bakıldığında, çoğunlukla bu parti ilk Kürt partisi olarak ele alınıyor. Kurucuları kentli küçük burjuvazi ve burjuvazinin erkek mensuplarıydı; örgüt, aşiretçiliği ve feodalizmi, daha doğrusu ulusal olmayan aşiret ve feodal beyleri, Kürt ulusunun ilerleyişi ve onun siyasi hareketi önünde ciddi engeller olarak görüyordu. Toprak reformu çağrısında bulunmamasına rağmen, köylülerin yaşam koşullarının iyileştirilmesi gerektiği propagandası yapan ilk örgüttür.

Komele'nin başlıca dış düşmanları, Kürdistan'a hakim olan ve Kürtlerin ulusal haklarını reddeden İran, Türkiye, Irak ve Suriye'ydi. En büyük iç düşmanlarsa aşiretçilik, eğitimsizlik, ekonomik ve endüstriyel az gelişmişlikti. Bu çerçevede içerisinde, kadınlara, çok nadiren erkeklere katılmaları ve yurdun özgülleşmesinde yer almaları çağrısı yapılıyordu. *Nişتمان*'da yayımlanan (Anonim 1943-1944: 23-4) 'Kız ve Erkek Kardeşin Sohbeti' adlı bir şiirde; bir kız, erkek kardeşine boyunduruk altında kalmaya tahammül etmemesi gerektiğini, çünkü tüm halkların özgürleştiklerini ve onun da kendi yaşamını ve milliyetini anavatanın kurtuluşu için feda etmesi gerektiğini söyler. Erkek kardeş şöyle karşılık verir:

Sevgili *dêde* [kızkardeş], akıllı ve güzel Kürt kızı,
Umarım saflığın hiçbir zaman lekelenmez.

Lenin ayaklandı ve baskı perdesini kaldırdı;
Ne yazık ki, sen hâlâ perdenin altında hapissin,
Tüm halkların genç kızları özgür şimdi,
Hakları ayaklar altında çiğnenen sadece Kürt kızlarıdır,
Sevgili *dêde*, kardeşinin yardımıyla!
Anavatanın hatırı için, Allah'ın da yardımıyla,
Gel kız ve erkek kardeşler gibi beraber çalışalım,
Jan d'Arc gibi, erkeklerle ayaklan,
Düşmanı sök at Kürt topraklarından!

Aynı tema, bu yüzyılın Kürk milliyetçi şiirinde sürekli tekrarlanır. Kürt kadını saf ve güzeldir, fakat erkekler gibi o da düşman baskısı altındadır. Erkeklerin yardımıyla, Jan d'Arc gibi ülkesini özgürleştirebilir. Derginin aynı sayısında, 'Kürt kadın şairi, Heyran Xanimi Dunbli' (1943-1944: 29-30) hakkındakı kısa bir yazı yer alıyor. Farsça yazan şairden belli ki, Kürt kadınlarının şiirdeki başarısını göstermek için söz edilmiş.

Nişman'ın son sayısında (7-8-9 [Bahar] 1944: 10), Türkiye'de idam edilen iki Kürt kadınına ait bir fotoğraf da yer almış. Fotoğrafın altına yazılmış dizeler, milliyetçilerin kadınlar hakkındaki tipik bir betimlemesi niteliğinde:

Kim bir başkasına küfretse; 'hadi ordan,
Bir kadın kadar korkaksın, şalvarın kadınlarınkine
benziyor!' der
Nerde hani bu dünyada bu iki kadına benzeyen,
Anavatanı uğruna siyasi bir sembol olacak erkek?
Bu iki fidan Kürt anavatanları için kurban edildiler,
Ne mutlu bu iki genç kıza benzeyebilecek erkeğe!

Bu şiir, düşmana karşı savaşan kadınları yüceltiyor, ancak tüm kadınları, sembolik ataerkil şiddete tabi kılıyor -onları, hatta kıyafetlerini 'korkaklıkla özdeşleştirip', reddederek. Kadınlar ve erkekler sadece ulusal özgürlük mücadelelerinde eşitliği sağlayabilirler; üstelik kadınlar açısından cinsellik de ulus inşa etme projesinden bağımsız ele alınamaz. Ulusun sağlığı ve onun gücü kadınlarının onuru ve namusundan (*dawên-*

pakî be namûstî) ayrı düşünülemez. Eğer anavatan yabancı hegemonyasından arınacaksa, ideal kadın da bakir ve yasal sahipli olmalıdır.

Komeley JK'in amacı Büyük Kürdistan'a hakim bir devlet kurarak tek bir Kürt ulusu inşa etmektir. Örgütün 'demokrasiyi anayasasının (*meramname*) maddelerinden biri olarak kabul edeceğini' ilan etmesine rağmen, bu devletin yapısı net bir şekilde izah edilmiyordu.³ Diğer yandan, diğer birçok ulusal hareket gibi, *Komele* de, demokrasinin sadece bir tek prensibini, yani bağımsızlığı önemsiyordu. Örgüt, cinsler arası eşitlik gibi demokrasinin diğer gerekliliklerine inanır gibi yapıyor ancak feodal ilişkilerin lağvedilmesini dahi düşünmüyordu. Kadınlar, ulusun malı ve temiz, pak anasıdır.

Yazılı basın ve şiir yoluyla yapılan propagandaya ilaveten, *Komele*, ulusal davanın ilerleme kaydetmesi için tiyatroyu başarıyla kullandı. İran Kürdistanı'nın kuzey bölgesinde ilk tiyatro gösterisi *Daykî Niştman*, yani 'Vatanın Anası' *Komele* tarafından yazıldı ve sahneye kondu. Bu oyunda, Anavatan zincire vurulmuş, siyah kıyafetler giymiş, ak saçlıdır ve acı içinde 'evlatlarına' kendisini İran, Türkiye ve Irak'ın boyunduruğundan kurtarmaları için çağrıda bulunur. Oyunu izleyenler göz yaşlarına hakim olamamaktadır. Bir sonraki perdede, evlatları çağrıya cevap vererek silahlara sarılırlar, işgalcileri kovar ve onu özgürlüğüne kavuştururlar. Son perde, Anavatanın gücünün iktidara gelmesini -Kürt devletinin kuruluşunu- betimler. Oyunun altı perdesi ve geçişlere Hacı Qadirî Koyî'nin şiirleri ve birçok ulusal şarkılar serpiştirilmiştir. Mahabad ve diğer kentlerde sürekli dolu salonlarda sahnelenen oyunun etkisi çok büyük oldu. Bölge halkının hafızasında bir zafer abidesi olarak yer aldı. Oyunun yapımcısı *Komele*'nin, Anavatan rolünü üstlenecek bir kadın oyuncu bulmaya çalışmaması veya bulamaması şaşırtıcı değildir. Tüm oyuncular erkekti. Hatta bazı genç oyuncular, eğlenceyi hor gören ve sanat icra etmeyi aşağı sınıfların

3 *Komele*'nin doktrini demokrasidir ve insanoğlunun hayatının mutluluğu için çalışır' (*Niştman* [1946] 6:6'da basılan programın 8. maddesi; daha uzun olan bu programın sadece üç maddesi basıldı).

bir meşguliyeti ve kendi sınıflarının onuru ve ünüyle bağdaşmaz bulan zengin babalarının engellemeleriyle karşılaştılar.⁴

Kürt Cumhuriyeti'nde ulus inşa etme süreci

Modern yapıda bir özerk yönetim oluşturmakta ilk Kürt deneyimi olan Cumhuriyet fiili olarak İran devletinden bağımsızdı. Cumhuriyetin kurucusu bir aşiret lideri veya feodal bir bey değil, *Komele*'nin değişikliğe uğramış bir versiyonu olan yeni bir partiydi. Örgütteki en önemli değişiklik, büyük bir Kürdistan talebinin olmamasıydı. Bu, büyük ölçüde bölgedeki Azerbaycan ve Kürdistan özerk yönetimlerini destekleyen ancak İran'ın toprak bütünlüğünü koruma sözü veren Sovyet varlığından kaynaklanıyordu.

Başkent Mahabad, demografik olarak, aşiret liderleri ve feodal toprak sahiplerinin hakimiyetinde olan kırsal bölgelerce kuşatılmıştı. Kürdistan Demokratik Partisi, toprak reformu bir yana, köylüleri kölelik koşullarına mahkum eden feodal düzeni ortadan kaldırmak için adım atmadı. Feodal düzeni değiştirmekte başarısız olması, yıkımına neden oldu. Nüfusun çoğunluğu, siyasi olarak feodal ve aşiretçi beylerin doğrudan kontrolü altında kalmaya devam etti; bu yüzden, köylüler başkentin sakinleriyle aynı eşit haklara sahip Cumhuriyet vatandaşları konumunda değillerdi. Buna ek olarak, aşiret liderleri ve feodal beylere, askeri ve idari yönetimde önemli makamlar verilmişti. Rıza Şah yönetimi altında büyük baskılara maruz kalmış olsalar da, Cumhuriyeti gönülsüzce desteklediler ve yıkılmasını ve merkezi hükümetin idaresine girmeyi bekliyorlardı. Sovyetler'in varlığından, komünizm tehdidinden ve kentli Kürt siyasetçilerin artıp kendilerine müdahale etmelerinden korkuyorlardı. Kentli milliyetçiler feodalizm ve aşiretçiliğin lağvedilmesi çağrısında bulunmamalarına rağmen, kırsaldaki baskıcı koşulları eleştiriyor ve aşiret liderlerine ulusal harekete sadık olmadıkları için kızgınlardı.

⁴ Oyunun metni bugüne kalmamış. En ayrıntılı tasvir Farshi (1995) tarafından yapılmış. Eagleton da kısaca bahsetmiş (1963).

Cumhuriyet, Mahabad ve çevresinde İran devleti tarafından yaratılan yönetim sistemini devraldı. Ordu ve jandarma dağıtılarak yerine, Irak ve İran silahlı kuvvetlerinden ayrılmış Kürt subayların çoğunlukla yer aldığı 'ulusal ordu' kurulurken, parti sivil bürokrasiyi Kürtleştirdi. Bir kabine ve konsey oluşturuldu ve kütüphane, radyo istasyonu, sinema, yazılı basın ve gazetecilik gibi kültürel kurumlar kuruldu. Parti, bir gençlik kolu ve bir kadın derneği kurarak faaliyet alanını genişletti. Küçük ve yoksul esnafın durumunu düzeltmeye yönelik önlemler alındı. Ne var ki, hem köylülerin hem de toprak sahiplerinin çıkarlarına aracı olma sözü verilmiş olmasına rağmen köydeki feodal ilişkiler aynı kaldı.⁵

Ulusun Anası

Cumhuriyet toprakları, İran Kürdistanı'nın kuzey bölümüyle sınırlıydı. Başkent, 16,000 kişilik nüfuslu Mahabad kentiydi ve en önemli kentleri Bokan, Nagada ve Şino idi. Hükümet kayıtlarına göre, 1948 yılı sonunda Mahabad'ın nüfusu, 8,189'u kadın ve 8,266'sı erkek olmak üzere 16,455 civarındaydı.⁶ İran ordusunun 1951 yılı verilerine göre nüfusu 15,971'dir.⁷ Aynı kaynak, Bokan nüfusunu 3,704 ve Şino'nunkini de 2,212 olarak vermektedir.

Bu döneme ait nüfus sayımı kayıtları olmadığı için, kadınların yaşamına dair sağlıklı bilgi elde etmek zordur. İran'da ülke genelinde 1956 yılında, yani Cumhuriyetin yıkılışından tam on yıl sonra, yapılan ilk nüfus sayımı kentin ve tüm ülkenin sağlıklı istatistiki verilerini sunmaktadır.

Mahabad'ın fiziki yapısı geçen on yıla rağmen görünürde değişmemiş. Kentin nüfusu 20,332'ye yükselmiş. Bu verilere göre, Cumhuriyetten on yıl sonra, on yaş ve üzerindeki kadın nüfusunun sadece %10'u okur yazardı. Bu nüfus sayımı veri-

5 Buna parti anayasasında yer verilmişti (9. dipnota bkz.); ayrıca bkz. Eagleton (1963: 70-1).

6 *Ketāb-e Asāmi-ye Dehāt-e Keshvar* [Bölge Köy Kayıtları] (1950:26).

7 *Farhang-e Joghrafiya'i-ye İran* (1951: 512).

lerini kullanarak, 1946 yılındaki yetişkin kadınların (15 yaş ve üzeri) okur yazarlık oranlarına biraz göz atmak mümkündür. Örneğin, 1956 yılında 25-34 yaş arasındaki nüfus, 1946'da 15-24 yaş grubunu oluşturunuyordu. Bu yaş grubunun okur yazarlık oranının bu on yıl içinde değişmiş olması pek mümkün görünmüyor. 1956 yılında 25-24 yaş grubundaki kadınların sadece %6,4'ü (1,321 kişiden 85'i) okur yazardı. 1956 yılı okur yazarlık oranı, 35-44 yaş grubunda hızla 3,7'ye (738 kişiden 27'si) ve 45-54 yaş arası grubunda da 0,8'e (765 kişiden 6'sı) düşüyor.⁸ Bu veriler, 1946'daki yetişkin kadınlardaki (15 yaş ve üzeri) okur yazarlık oranının %4'ten fazla olmadığını gösteriyor. Diğer kaynaklardan anlaşıyor ki, okur yazarların çoğunluğu, 1930'lardan sonra kurulmuş olan modern okullarda eğitim görmüşler.

Kürdistan Demokratik Partisi, Cumhuriyetin kuruluşundan iki aydan az bir süre önce, Aralık 1945'te basılan anayasasında, Kürtlerin yaşadığı tüm illerde olduğu gibi Kürdistan'da 'halk kitlelerinin çıkarlarının demokrasi temelinde korunması gerektiğini' ilan etti (Bölüm 2, Madde 4). *Komele* anayasasına hakim dilin kullanıldığı belgede, 'partinin amacının demokrasiyi insanoğlunun refah mücadelesi temelinde genişletmek olduğu' belirtiliyordu (Madde 5). Kadın erkek eşitliği çok belirgin olmasa da şu şekilde yer bulmuştu: 'Tüm siyasi, ekonomik ve sosyal konularda erkeklerle eşit haklara sahip olmalıdırlar' (bölüm 4, Madde 21).⁹

Parti, kısa ve çalkantılı ömrü boyunca anayasada söz verilen kongreyi toplayamadı. Seçim ve parlamenter demokrasinin mekanizmalarını da oluşturamadı. Parti hem yasama, hem yürütme hem de yargı gücünü temsil ediyordu. Cinsiyet politikası, erkek liderliğin milliyetçi bakış açısına ve lider ve kadınların dönemin toplumsal, siyasi, kültürel ve siyasi bağlamında statükoyu değiştirme yöntemlerine bağlıydı.

⁸ İran hükümeti kaynaklı bilgi (1961: 14-5).

⁹ *Maramname-ye Hezb-e Demokrat-e Kordestan* (1970: 30-1).

Cumhuriyet liderleri, nüfusun çoğunluğunu oluşturan köylüleri ve onların demokratik haklarını görmezden gelirken, nüfusun diğer yarısı kadınlara, başkent yaşamında önemli bir yer vermiştir. *Kurdistan* gazetesinin birçok sayısında sözü edilen 18 Ocak 1946'da 'Kürdistan'ın bağımsızlığı (*serbexoyî*) kutlamaları sırasında, Cumhuriyetin önde gelenlerinden yirmi-üç kişi katılımcılara seslendiler. Konuşma yapan on altı kişiden ikisi dışında tümü kadındı ve yurtsever şarkılar söyleyen dört okuldan biri kız okuluydu.¹⁰ Kadın konuşmacılar ve okul öğretmenlerinden ikisi Kürdistan'ın bağımsızlığını kutlayarak mücadelede kadınların aktif katılımlarının gerekliliğine vurgu yaptılar. Öğretmenlerden Xecicey Sadıqi şöyle konuştu:

Şimdi, sevgili kız kardeşlerim, sevgili erkek kardeşlerimize bakıp onlara elimizi uzatalım. Çünkü görüyorum ki, anavatanımız kızlarının da harekete geçip eğitim görmelelerini bekliyor, ki biz de erkek kardeşlerimize yetişelim; bugünün dünyasında kızlar ve erkekler hep beraber kardeş gibi anavatanın özgürleşmesi için mücadele etmelidirler.¹¹

Komele'nin yayınlarında da yer alan bu politik çizgi, hem erkek hem kadınların konuşmalarında, basında ve şiirlerde tekrar tekrar dile getiriliyordu.¹²

Yaklaşık iki hafta sonra, kız okulunun öğretmenleri, 'bağımsızlığı kutlamak ve Kürdistan liderini selamlamak' için

¹⁰ *Kurdistan* (1946) 10 (6 Şubat):1, 4.

¹¹ *Kurdistan* (1946) 13 (11 Şubat): 1.

¹² Örneğin çocuk dergisi *Girûgalî Mindalanî Kurd* (Kürt Çocukları Konuşuyor) şu şiiri yayınlamış:

Kızlara

Ey Kürt kız! Sen de ağabeyin gibi eğitim almalısın

Hiçbir zaman eğitimden geri kalma sevgili kızım.

Ağabeyinin yardımına ihtiyacı var,

Senin güzel fikirlerine muhtaç.

Beni mahcup etme, eğitim al,

Çünkü, okuma yazma bilmeyen hayvan gibidir. (1946: 7)

okulda bir toplantı düzenlediler.¹³ (Kadın partisinin kurulmasından sonra çıkan) gazetenin haberine göre, Kürdistan Liderinin eşi (yay *Pêşeway Kurdistan*), çok sayıda KDP (DPK) üyesi ve halkın her kesiminden insanlar bu toplantıda yer aldılar. Liderin eşi, yaptığı konuşmada 'kadınların ilerlemesi ve yol göstericiliği' üzerinde durdu. Ardından, okul müdiresi, Vilma Sayadiyan'a bir çift altın küpe hediye etti. Konuşmasında, 'Büyük Savaşta kocalarına büyük destek olan kadınlar'dan çok şey öğrenilmesi gerektiğini hatırlattı:

Kocalarımızdan her zaman para, giysi ve altın (vermelerini) beklememeliyiz. Sevgili Kadınlar, çocuklarımızı evde dört duvar arasına kapatarak zavallılaştırmayalım (*bedbext kirdin*); onları okula gönderelim, ki eğitimsiz kadın ve erkeklerle benzemesinler, kendi ulusal haklarını savunabilsinler ve özellikle medeni kadınlarla aynı seviyeye gelebilsinler.

Bir sonraki konuşmacı, kız okulu müdiresi, kadınların eğitimine ve uluslarının ilerlemesine katkıda bulunabilmeleri için erkeklerle bir olmaları gerektiğini belirtti. Üçüncü konuşmacı, 'Kürdistan liderinin kızı, İsmat Kazi', kadınların özgürlüğümüzün şerefine birçok kutlama yapmaları gerekir ki 'bütün dünya, Kürt kadınlarının özgürlüğü erkeklerden daha çok sevdiklerini anlasınlar' dedi. Dördüncü konuşmacı, öğretmen Kübra 'Azimi, Mahabad kadınlarını şiddetle eleştiriyordu:

Biz daha geri (*le paşîn*) olduğumuz için, görevimiz daha zor ve yükümüz daha ağır olacaktır. Bu yükü nasıl sırtlanacağımızı bilmeliyiz. Tabii ki, akıl ve bilimin gücüyle sırtlanacaktır bu yük. Ancak, maalesef Mahabad halkı doğru yolun bu olduğunu anlamıyor. Mesela, kızlarını okutmuyorlar; onlara çorap örmelerini veya elbise dikmeyi ve benzeri şeyler yapmalarını telkin ediyorlar: 'Kızımı okula göndermiyorum çünkü, kötü alışkanlıklar kazanır'

¹³ *Kurdistan* (1946) 27 (25Mart): 2-3

diyorlar. Sevgili kadınlar, nedir kötü alışkanlıklarımız? Bu şekilde düşünenler gerçekten çok uzaklar ve meseleyi kavrayamamışlar demektir. Örneğin ben kendim, bizi gördükleri birçok toplantıda şöyle dediklerini duydum: 'İşte bunlar öğretmen' diyerek bizi küçümsüyorlar. Yabancıların yazdıkları yazılara ve kitaplara baktığımızda, çok keuderlenip, 'Tanrım, biz de onlar gibi insan mıyız acaba? Neden bizim de Mahabad gibi bir şehirde kadın cerrah, doktor, diş hekimi veya diplomalı ebelerimiz yok?' diye soruyoruz.

Ardından, konuşmacı kadınlara, Rıza Şah diktatörlüğünün devrilmesine sevinmeleri ve anadilin öğretileceği okullara kızlarını göndermekte tereddüt etmemeleri çağrısında bulundu. Sonrasında katılımcılar KDP için para bağışı yaptılar. Gazete, partiye para ve altın yardımında bulunan 41 kadının listesini yayımladı.¹⁴ İronik bir şekilde, tüm kadınlar köçalarının isimleriyle adlandırıldılar; Bay Salih Şatri'nin eşi Bayan... gibi. Bir hafta sonra *Kurdistan*, Mahabad'da kadınlar konferansı yapıldığını haber veriyordu:

Kürt-Sovyet Kültür Derneğinde Kadınlar Konferansı

8 Mart 1946 Cuma günü, Liderin (Cumhurbaşkanı) eşi tarafından Kürt-Sovyet derneğinde, Kürdistanlı kadınların zihinlerini aydınlatmak için bir konferans düzenlendi; bu konferansa Merkez Komite (Kürdistan Demokratik Partisi'nin) üyelerinin eşleri, öğretmenler ve kız okulunun öğrencileri, Demokratik Parti görevlileri ve hükümet görevlileri, tüccar ve esnaflar (*kesebe*) davet edildi. İlk olarak, Kürdistan liderinin eşi, kadın ve kızların eğitilmesinin ve Sovyet Kadınlar Birliği'nin önemi ve onlarla tanışmış olmanın verdiği memnuniyete dair bir konuşma yaptı. Onu çok sayıda öğretmen ve öğrenci ve diğer kadınların yaptığı konuşmalar takip etti. Konferans saat 02:00'de başlayıp 05:00'te sona erdi.¹⁵

¹⁴ *Kurdistan* (1946) 29 (30Mart): 4.

¹⁵ *Kurdistan* (1946) 24 (13Mart): 7.

Sovyetler Birliği'nde her zaman kutlanan 8 Mart Uluslararası Kadınlar Günü'ne dair bir şey söylenmedi. Bir hafta sonrasında kadınlar örgütü kuruldu. Buna dair *Kurdistan*'da kısa bir haber vardı.

(*Kürdistan kadınları tarafından*)

Demokratik Parti'nin kuruluşu

15 Mart 1946 Cuma günü çok sayıda düşünen Kürdistan kadını, Kürdistan'ın Lideri tarafından davet edildi ve Kültür Derneği'nde saat 3'te, Kürdistan Liderinin eşinin (*Lady Mina...* [bir kelimesi okunamadı] başkanlığında, Kürdistan Kadınları Demokratik Partisi'ni kurdular; pek çok kadın üye kaydını yaptırdı ve her ayın birinden onuna kadar aidatları ödemeyi kabul ettiler.¹⁶

Örgüt için, gazetenin farklı sayılarında değişik isimler kullanılmış; Kürdistan Demokratik Kadınlar Birliği (*Yeketî Jinanî Demokratî Kurdistan*)¹⁷ ve Kadın Partisi (*Hizbî Yayan*) gibi.¹⁸

Örgüt, KDP'nin kadınlar koluydu. Kadın Partisi, feminist bir hareketin sonucu olmaktan çok, tamamen erkek egemen bir siyasi yapı tarafından kurulmuştu. Önde gelen şahsiyet, Cumhuriyet Liderinin eşi Yay Mina idi.

Açıktır ki, kadın partisi gevşek bir örgütlenmeye sahipti. Örgüt kurucusu Yay Mina'nın yanı sıra, Mahabad'ın on mahallesinin (*gerok*) temsilcileri (*serok*) de vardı. Kadın Partisinin baharın üçüncü ayına (*cozerdan*, Mayıs-Haziran) ait gelir ve giderleri, temsilcilerin isimleri ve her mahallenin geliri (üyelik aidatları) şöyleydi¹⁹

1. Gülsüm Sultanyan	Hermaniyan	1,305.0
2. Hurşidi Şatri	Bazar	282.0
3. Xecicez Qazi	Çom-e	227.5
4. Seyid 'Aşyay Şatri	Hacı Hasan	822.5

¹⁶ *Kurdistan* (1946) 24 (13Mart): 3.

¹⁷ *Kurdistan* (1946) 79 (22 Ağustos [20 Ağustos olmalı, 29 Gelawêj]): 4.

¹⁸ *Kurdistan* (1946) 85 (5 Ekim [12 Ekim olmalı, 21 Xermanan]): 1.

¹⁹ *Kurdistan* (1946) 77 (15 Ağustos): 4.

5. Sadıke Valizade	Hir-e	936.5
6. Ziba Hanım	Kolakebran	230.0
7. Aminey Davudi	Kibla	210.0
8. Zayay Mewlewi	Rızgayan	200.0
9. Pirozay Mişiri	Cami'a	120.0
10. Mawzeri Bilazade	Yahudyan	95.0
<i>Toplam</i>		4,429.0

Baharın ilk iki ayının geliri 9,291 Riyal idi. Kira gideri (1,200 R.), mobilya ve masa örtüleri (5,200 R.), bir kadın çalışanın üç aylık ücreti (600 R.), mangel kömürü (80 R.) ve çarşı (çarçi) giderleri toplamda 7,540 R. ediyordu.²⁰ Parti ilk başta bir ilkokulda çalışıyordu, ancak kısa bir süre sonra kiralık bir ev olan yeni ofisine taşındı. Okur-yazar kadınlara aşağıdaki görevlerde çalışmak üzere başvuru yapmaları için kısa bir duyuru yapılmıştı: Muhasebe (*hisabdar*), sayman (xazanedar), sekreter (*munşî*) ve veznedar (*sindûqdar*).²¹

Kadın Partisi'nin öncelikli amacı yetişkin kadınları, Cumhuriyeti ve ulusu desteklemeleri yönünde harekete geçirmekti. Kadınların çoğunluğu okur-yazar olmadıkları için, parti bilgilendirici toplantıların yanı sıra okuma yazma kursu da açmıştı. Diğer faaliyetleri ulusal ordu için maddi yardım toplama, yürüyüş ve gösterilere katılma ve gazetede yazı yazmaktı. Ulusal orduya yardım faaliyetleri Pêşmergelere, 'askerlere' kıyafet dikme ve çorap örme gibi kadınlara özgü işleri de kapsıyordu. Kadın Partisi, Cumhuriyete, kadınların ilerleyişiyle ilgilenen modern devlet görüntüsü veriyordu.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, milliyetçiler, eğitime ulusal özgürlüğün ana koşulu olarak sürekli vurgu yaptılar. Yirminci yüzyıl boyunca kadın erkek birçok entelektüel kadınların eğitiminin şart olduğunu dile getirdiler. Buna rağmen, Mahabad'daki anneler dahil bazı ebeveynler kızların okula gönderilmelerine direndiler. Kübra 'Azimi'nin, yukarıda alıntılanan, kızlarını okula göndermeyi reddeden ebe-

²⁰ *Kurdistan* (1946) 77 (15 Ağustos, 1946): 4.

²¹ *Kurdistan* (1946) 85 (5 Eylül [12 Eylül olmalı, 21 Xermanan]): 1.

veynlere yönelttiği eleştiri, kadınları ulusal mücadeleye dahil etmeye çalışan milliyetçi yaklaşımla kapitalizm öncesi toplumsal düzeni ve onun cinsiyet ilişkilerini yeniden üretecek olan geleneksel yaklaşım arasında bir çatışmanın varlığına işaret ediyordu. Esasında, Cumhurbaşkanı'nın kendisi başta olmak üzere tüm erkek lider kadrosu, birçok kadından daha fazla kadınların eğitimiyle ilgileniyorlardı. Örneğin, KDP başkanı Şino kentindeki ilk kız okulunun açılışını bizzat kendisi yaptı. Okul müdürü Hasan Kazımî'nin okulla ilgili yazdığı bir yazıda, 'tüm kent halkının bu önemli hizmet için başkana (KDP başkanı) müteşekkire olması ve büyük bir heves ve arzıyla kızlarını bu okula göndermeleri gerektiği...'ni²² belirtiyordu. Özgür bir Kürdistan'ın eğitilmiş kadınlara ihtiyacı olduğu dile getiriliyordu. Özgürlük ve eğitim birbirinin ayrılmaz parçalarıdır. En büyük başarı erkekler gibi olmaktır. Eğitimsiz kadın, ulus ve eğitilmiş erkek için bir yükür. Bu yazıda 'eğitilmiş kadınlar' hakkında şöyle deniyordu:

Bir gün okuldan eve gidiyordum. Kürdistan Demokratik Partisi binasının önünde bekleyen bir kadın gördüm. Yüzünü bana dönerek bizim eğitimsiz ve sıradan kadınlarımıza özgü bir dille 'kardeş, bu nedir?' diye sordu. Düşündüm ki, bunun Kürdistan Demokratik Partisi'nin merkezi olduğunu söylesem, ne 'merkez' ne 'parti' ne de 'demokrasi'nin ne olduğunu anlamayacaktı. Çaresizce, bir an düşündüm ve 'Burada bazı önemli Kürt şahsiyetler toplanıp memleketin işleriyle uğraşıyorlar' dedim.

Sonrasında da, yazar, kadınlar eğitilmedikçe ve kendi siyasi ve sosyal haklarının bilincine varmadıkça Kürtler özgürlük ve medeniyet yolunda büyük bir aşama kaydettiklerini düşünmesinler, diyor (Mika'ili 1946: 4).

Parti üyeleri, üye olmayanlardan bağış toplayarak hükümete destek oldular. Bir keresinde Cumhurbaşkanı, Yay Mina'ya, 'Fransa kraliçesi yüzüğünü Fransız halkına bağışlamıştı, niçin

22 *Kurdistan* (1946) 24 (13 Mart): 5.

sen de aynı şeyi yapmıyorsun? Eminim bu diğer kadınları da, cumhuriyeti desteklemeleri için yüreklendirecektir.' demişti.

Evlilik kurumunda yapılan düzenlemeler

Hiç kuşkusuz, Kadın Partisi'nin kuruluşu, parti liderliğinde kadınları ulus-inşa sürecine katmakta en önemli aşamaydı. Diğer faaliyetler, geleneksel cinsiyet ilişkilerine müdahale edilmeye çalışıldığını gösteriyor. Bunlardan biri, aşığına kaçmanın belli türlerinin yasadışı ilan edilmesi ve cezalandırılma politikasıydı. Ulusal Konsey'in aldığı bir karar gazetenin değişik sayılarında düzenli olarak yayımlandı:

(Uyarı)

Genç kızların ve kadınların kaçmaları (redükewtin) yasaklandı

Kürdistan Ulusal Kongresi'nin aldığı karara göre, evli bir kadını zorla kaçırın erkek veya [kocasının evine] gitmeyen bir kadın ölümle cezalandırılacaktır; genç bir kızı kaçırın erkek öldürülmelidir; fakat erkek bir kızı istediği halde reddedildiyse ve evliliklerine bir mani yok ise ve kız evli olmayıp rıza gösteriyorsa o takdirde ceza verilmeyecektir, yoksa üç aydan üç yıla kadar hapis cezası verilecektir. 13 Şubat 1946, Kürdistan Ulusal Konseyi Başkanı, Hacı Baba Şeyh.²³

Alınan diğer kararlarla birlikte bu karar, Cumhuriyetin İran devleti yasal sisteminden bağımsız olduğunu gösteriyordu. Öncelikle, kız kaçırımların/kaçmaların yaygın olduğu aşiretsel ve kırsal bölgelere yönelik bir karardı. Başkent merkezli bir dini otorite tarafından bu kararın yayımlanması, kentin gücünün, aşiretsel-feodal liderlerin hakimiyetinde olan kırsal bölgeler üzerindeki etkinliğinin bir ifadesiydi. Ayrıca, İslami ilkelere, dinin gücüne direnen cinsiyet ilişkileri sistemi üzerine empoze edilmesiydi. Metnin dili net bir şekilde ataerkildir

23 *Kurdistan* (1946) 16 (18 Şubat): 4.

(Bkz. Hassanpour'un bu kitaptaki yazısı). Uyarının başlığında, uygulamanın erkek yanlı bir tanımlaması olan kız kaçırma (*jin helgirtin*) terimi kullanılmamış. Cumhuriyet liderliğinin, feodal örgütlü köylerde sömürgeci ve kadınların toprak sahibi olma haklarına saygı göstermeyen taşradaki toprak ilişkilerine benzer bir müdahalede bulunmaması önemlidir. Aslında, kadınların toprak mirasından yararlanma hakkını reddetmenin kendisi, kadının erkeğin yarısı kadar miras almasını öngören İslami şeriat kuralının da ihlal edilmesidir. Ancak, kaçırma/kaçmanın yasaklanması dahi tam olarak başarıya ulaşmadı.

Nadiren dile getirilen ve Cumhuriyetin askeri yönetiminde görev yapmış Muhammed Emin Menguri'nin de desteklediği yoruma göre kaçırma/kaçma yasasının uygulanmasında, Mahabad'ın batısında yaşayan Bilban aşiret konfederasyonunun gelenekleriyle karşı karşıya gelindi. Bölge halkı, yasanın, 'aşk, flört, aşık olma, kızlı erkekli halay çekme ve kaçma özgürlüğüne mani olduğu, gençliği münzeviliğe (*wişkesofti*) sevk ederek aşk dünyasından uzaklaştırdığı için baskıcı ve nahoş' olduğunu düşünüyorlardı. Menguri'ye buna benzer çok eleştiri vardı, çünkü aşığına kaçma bir onur meselesi olarak nitelendiriliyordu. Bir kadın kaçmıyorsa saygı da görmezdi. Aynı şey erkekler için de geçerliydi: 'Eğer adam bir kadını kaçırıyor, "sen adam değilsin, olsaydın kadını kaçırırdın" deniyordu. Menguri, 'Kürtlere ihsan eylenen en önemli şey "sevmek ve cinsel arzu ve aşık olma özgürlüğü" (*dildarî w 'elaqey cinsî*)' olduğunu ve Avrupa halklarından, bu özgürlüklerden yararlananların başında Kürtlerin geldiğine inanıyor. Ayrıca bu tür uygulamaların ekonomik işlevinin de olduğunu ekliyor. Kaçma her zaman çok risk taşır, taraflar uzlaşmaya varmanın yollarını bilirler. Kaçan erkek ve kadın, anlaşma sağlanıncaya kadar güvenle kalabilecekleri bir yer (bir aşiret ağası veya toprak sahibi, dini bir lider veya bağımsız ve saygın bir kişi) ararlar; genelde kızın babasına 'başlık parası' veya 'süt parası' (*şîrbayî*) adı verilen bir miktar para verilir ve böylece diğerleri de maddi açıdan kazançlı çıkmış olur.²⁴

24 Muhammed-Emin Menguri tarafından yazılmış elyazmalar (1958: 176-7) esas

Cumhuriyet liderliğinin başlatmış olduğu yeniliklerden biri, Cuma namazlarında ilk kez Kürtçe vaaz verilmesi oldu. Bu vaazlarda değinilmesi gereken bir dizi konu belirlendi. Bunlardan biri; 'kadınlar toplum içinde nasıl olmalıdır.' Diğer başlıklar; batıl inançlarla savaş, dini kurallara saygı, sağlık kurallarına uyma ve hastane inşa etmek, memleketin ilerleyişinde güvenliğin etkisi ve eski Kürdistan medeniyetiydi.²⁵

Komşu Azerbaycan özerk yönetiminde kadınlar ilk kez oy hakkı elde ettiler. Kürdistan Cumhuriyeti'nde ise oy kullanma hakkı gündeme taşınmamasına rağmen, Cumhurbaşkanı genel oy hakkına sıcak bakıyordu. Qadı Muhammed'e bir gazete röportajında sorulan 'Azerbaycan Demokratik Partisi kadınlara oy kullanma hakkı verdi; siz de aynısını yaptınız mı?' sorusunu şu şekilde cevaplamış: 'Azerbaycan'daki bu gelişmeyi olumlu görmeme rağmen, size, böyle bir başarıyı gerçekleştiremediğimizi söylemeliyim.'²⁶

Feminist bilinç sorunu

Şimdiye kadar ortaya konulan verilerden de açıkça anlaşılıyor ki, Cumhuriyet kadınları arasında feminist bilincin belirlenmekten uzak olduğu görülüyor. Eğitimli kadınlar, kadınların eğitilmesi gerektiğine ve kadın erkek eşitliğine inanıyorlardı. Ancak onlar bile cinsiyet ilişkileri sistemine ciddi anlamda meydan okumadılar. En radikal duruş, 'Azimi'nin, kadınların da tepkisini toplayan eleştirisiydi. *Kurdistan*'ın sayfalarında da, liberal bir feminist bilincin olmadığı açıktır. Kadın öğretmenlerden biri 'kadınlara tavsiyeler' yazısında şu önerilerde bulunmuş:

alındı. Yazanın kendisi Bilban konfederasyonuna bağlı Mengur aşiretinden ve Cumhuriyetin yıkılışından sonra saklandığı sırada, hükümetin bölge halkı üzerindeki etkisini araştırdı. Bilbalarda aşığına kaçma için bkz. Edmonds (1957: 225-6). Mela 'Ezzat'a, bana bu elyazmasını görmemi sağladığı için teşekkür ederim. Daha sonra bu elyazmasını İsveç'te bastı.

25 *Kurdistan* (1946) 10 (4 Şubat): 3.

26 *Kurdistan* (1946) 2 (13 Ocak): 4.

- Koca çarşıya gitmek için evden ayrıldığında, kadın ‘Herhangi bir emrin var mı?’ diye sormalıdır.
- İyi ve dürüst kadın kocasının başının tacıdır.
- Eğer kocanız bir davranıştan hoşlanmıyorsa, siz de ondan hoşlanmamalı ve yapmamalısınız...
- Yabancı bir adamın tehinde konuşmayınız, yoksa kocanız sizden şüphelenir.
- Çok üzgün olsanız da, o eve geldiğinde yüzünüz asık olmamalı.
- Eşinizin mizacını anlamaya çalışın, ki ona göre davranın.²⁷

Ulusal yaşamda kadının katılımına dair yazan kadın ve erkek yazarların birçoğu, kadınlara ‘yabancı ülkelerdeki (Avrupa ve SSCB) kadınları örnek olarak gösteriyorlardı. Bu literatürde ele alınan yabancı kadınlar bilim, teknoloji ve sanat eğitimi almış; erkeklerle eşit ve erkekler gibi ulus-inşa sürecinde yer alıyorlardı. Muhammed Peygamber’in kadın ve erkeğin ikisinin de eğitim alması gerektiği yönündeki tavsiyesi de hatırlatılıyordu. Ayrıca, konuşmacılardan Bayan Şah-Sultan Fatma konuşmasında, Cumhurbaşkanının kızlarını okula göndererek kadınların eğitime destek verdiğine vurgu yapmıştı.²⁸

Diğer tema da, kadınların iyi mücadeleci olma yetenekleridir. Sovyet Azerbaycanı’nda kadınlar konulu bir makalede (Sovyet kaynaklarından alındı), anti-faşist yurtsever savaşta askeri yardımları kadar, kadınların yüksek eğitim standardına da vurgu yapılıyordu.²⁹ ‘Sosyalist Rusya’da din özgürlüğü’ konulu diğer bir makalede, Sovyet kadınlarının evlerinin dışında ve tüm alanlarda çalışma özgürlüğüne vurgu yapılıyordu. Rus kadınlarının erkeklerle beraber çalıştıklarına değiniliyordu. Yabancı kadın ve erkekler arasında ayırım yapılmaması ulusal gelişimde karşılığını buluyordu. ‘Kürdistan’daki aşiretlerin durumuna baktığınızda, kadın ve erkeklerin birlikte çalıştıkla-

²⁷ *Kurdistan* (1946) 27 (25 Mart): 3.

²⁸ *Kurdistan* (1946) 28 (27 Mart).

²⁹ *Kurdistan* (1946) 73 (4 Ağustos): 2.

rını (ekin biçmekte, ekin ekmekte ve harmanlamada) ve birbirlerine yardımcı olduklarını, buna ilaveten de kadınların evlerine ve çocuklarına baktıklarını göreceksiniz. Ancak, Rus kadınlarının yaptıkları şey çok önemlidir, çünkü onlar bilgili ve eğitilmiş; bizim kadınlarımızsa cahildirler.’³⁰

Sonuçlar

İncelemeye alınan bu konu, diğer araştırmacıların dünya çapında ulusal hareketlerde gözlemledikleri bazı eğilimleri doğruluyor. 1946 Kürdistan’ında, feminist hareket ulusal hareketin gerisinde kalıyordu. Ulusal bilinç çok daha kapsayıcı ve daha köklüydü. Kadınların özgürlüğü, eşit haklar ve mücadeledeki yerleri ulusal gündemde yer alırken, feminist bilinç, kaba liberal feminist tasarının ortaya koyduğu taleplerden uzağa gitmedi.

İlk Kürt kadın derneği, 1919 yılında İstanbul’daki milliyetçi elit tarafından kuruldu. Diğer Kürt siyasi ve kültürel gruplar gibi, 1925 yılındaki Kürt ayaklanması ertesinde her tür ulusal hareketi bastıran Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundan sonra ortadan kalktı. Kadınlar Partisi, ikinci Kürt kadın örgütüdür denilebilir. Toprak aristokrasisi mensubu bir kadın olan Hafsa Han, Şeyh Mahmud’un 1920’lerdeki özerk yönetimi boyunca aktifti, ancak onun çalışmaları feminist bir bilinç veya örgütlenmenin doğmasına vesile olmadı. Ulusal davayı destekledi ve kadınların ilerlemesi için, özellikle okur-yazarlık ve eğitim almaları konusunda bir gündem oluşturdu.

1946’daki ulusal hareket, kadınları evcil olmayan faaliyetler yürütmeleri için cesaretlendirdi, ancak kamusal varlıklarına birçok sınırlama getirdi: Kadınlar ancak ulusal davada erkeklerle yardım ettikleri takdirde önemseniyorlardı. Kürt Cumhuriyeti, demokratik ve modern olma iddiasında olan ilk Kürt devletiydi. Kadın Partisi’nin kurulması bu imajın güçlenmesine neden oldu: Özerk yönetimin başlangıcından itibaren ka-

30 *Kurdistan* (1946) 72 (30 Haziran): 4.

dınlar tüm kamusal alanda var oldular. Bir kadın partisinin varlığı, kadınların Cumhuriyetin siyasi yaşamında var oluşlarını formüle etti, fakat aynı zamanda onların KDP'nin karar alma süreçlerinden dışlanmalarını da haklı çıkarıyordu. KDP'nin kadın örgütü olarak, cinsiyetler arası ayrımı da, her birinin kendi örgütüne sahip olmasıyla formüle ediyordu. Yani, ikisinin ayak bastıkları yer aynı değildi.

Çeşitli dergilerle birlikte, iki günde bir basılan *Kurdistan* gazetesi ve radyo, oluşmakta olan kamusal alanın görünümünü veriyorlardı. Ancak, sadece elit ve zengin kesim radyo programlarına ulaşabiliyorken, başkent halkının geri kalanı radyoyu kentin belli kavşak noktalarına konulan hoparlörlerden dinleyebiliyordu. Diğer yandan, basın ve radyo istasyonunun KDP'nin mülkiyeti ve denetiminde olduğunu, hükümetten bağımsız farklı konuşmacı/dinleyicilerin ve farklı yazar/okurların olduğu bir kamusal alan olmadığını belirtmek gerekir. Yine de, kadın aktiviteleri ve resmi cinsiyet politikasını kapsayan bir alan sağladılar.

Komşu Azerbaycan ulusal yönetimi Kürt Cumhuriyeti'nden daha radikaldi. Azerbaycan sınırlı da olsa toprak reformunu gerçekleştirdi ve kadınlara genel oy hakkı tanıdı. Azerbaycan'ın başkenti Tebriz İran'ın ikinci büyük şehriydi ve ondokuzuncu yüzyılın sonuna kadar ülkenin en gelişkin merkeziydi. 1906-1911 İran Anayasa Devriminin radikal bir merkeziydi aynı zamanda. Azerbaycan Demokratik Partisi lideri Mir Cafer Pişevari ulusal yönetimin başbakanı ve İran komünist hareketinin en önemli şahsiyetlerinden biriydi. Sovyet kuvvetlerinin de ülkede bulunmasının etkisi vardı. Sovyet toplumunda kadının geniş haklara sahip konumu, Sovyet basını ve yayın dünyasının en önemli gündem maddelerinden biriydi. Kürt ve Azerbaycan basınında, sürekli Sovyet kadınlarının faşizme karşı savaşta yer almaları özgürleşmelerinin kanıtı olarak sunuldu. Fransız kadınlarının genel oy hakkının 1944 yılında Azerbaycan'dan iki yıl önce tanınmış olması önemli bir noktadır.

Kadın partisinin kurulmasından 50 yıl sonra, Kürdistan'da-

ki feminist hareket hâlâ ulusal hareketin gerisinden gelmektedir. Ulusal baskının yoğun olması cinsiyet ve sınıf baskısını gölgede bırakmıştır; daha kötüsü ulusal liderler ulusal mücadele üzerinde yoğunlaştılar. Birçok ulusal parti sınıf ve cinsiyet hegemonyasını görmezlikten geldi. İki parti, *Komele* (İran Komünist Partisi Kürdistan Örgütü) ve Kürdistan İşçi Partisi (PKK) silahlı mücadele ve siyasi örgütlenmede kadınlara yer verdiler. Ne var ki, PKK'de kadınların rolü 1946'daki durumu hatırlatıyordu. Kadınların birçoğu geleneksel olmayan faaliyetlerle (silahlı ve silahsız askeri görevler, parti gazeteciliği ve takım çalışması gibi) uğraşırken hiçbiri liderlik pozisyonuna erişemedi. Örneğin, Irak Kürdistan Demokratik Partisi ve Kürdistan Yurtseverler Birliği gibi siyasi partiler, ilkinde daha yoğun olmak üzere, kadın hareketinin üzerini örtmeye çalıştılar. Mesela KDP, Kürt toplumunun İslami ve geleneksel olduğunu ve bu yüzden kadınların ataerkil kuralların dini ve geleneksel yapılarına uymaları gerektiğine inanıyor. Bu gruptaki milliyetçiler Kürt toplumunun geriliğine vurgu yaparken kadınların geleneksellikten olan bağlarından daha fazla kendilerinin ataerkilliğe olan bağlılıklarından söz ediyorlar.³¹

31 Bu düşünce tarzına bir örnek vermek için, Irak Kürt Demokratik Partisi'nin kol-larından biri olan Kürdistan Kadınlar Birliği (*Yeketî Afretanî Kurdistan*)'nin dört lideriyle 1993'te yapılan bir röportajdan alıntı yaptım. Kadınlardan biri, Irak Kürdistanı'nda kadınların yaygın bir şekilde öldürüldüklerini inkar ederek, Süleymaniye'de sadece iki kadının öldürüldüğünü iddia etti. Görücü usulü evlilik, berdel veya kızlar için başlık parası alınmasının önüne geçmenin araçlarından biri olan aşığına kaçma olayına dair tutumları sorulunca, röportaj yapılanlardan biri bu uygulamaya, Kürt geleneklerine karşı olduğu için karşı çıktı. Kadın örgütünün önde gelenlerinden başka bir kadın kaçmaya karşı olduğunu belirterek şöyle dedi:

"Kaçmanın, iyi bir şey olduğunu doğrudan söyleyemem. İçinde yaşadığımız toplumu anlamaya çalışmalıyız. Nasıl bir kültüre sahibiz? Geniş çaplı bir çerçevede kadın haklarından konuşmaya başlarsak, toplum (*komele*) bize karşı duracaktır. Toplumla birlikte adım adım ilerlemeliyiz. İslami kültür ve Kürt kültürü toplumsal yasa (*yasay komelayetî*) haline gelmişlerdir; çizgiyi aştığımız takdirde başarılı olamayız."

Görüşülen kadınlar Kürdistan Kadınlar Birliği'nin kadın liderleriydiler ve çalışmalarına destek sağlamak amacıyla bir Avrupa gezisindeydiler (Çingiyani 1993: 122, 124).

Kentleşmenin yükselişi, orta sınıf ve işçi sınıfının oluşumu, eğitimde ileriye doğru adımların atılması ve Batı'da bir Kürt diasporasının oluşması feminist hareketin ivme kazanmasına, sosyalist ve radikal feminizmlerle tanışmasına yol açtı. Hiçbir partiye bağlı olmayan Kürt feministlerinin ataerkil sisteme eleştiri yöneltilmeleri henüz yeni bir olgudur. Kadın ve erkek Kürt yazarlar, Kürt ataerkilliğinin Kürdistan ve diasporada uyguladığı baskıyı sorgulamaya başladılar.

Kürt kadınlarının özgürleşme mücadelesi, Kürt halkının kendisi gibi bastırıldı. Başarı ve başarısızlıkları hakkında çok az şey biliniyor. Bu tarihin gün yüzüne çıkması hareketin kendisinin ivme kazanmasına bağlıdır.

Kürdistan ve Batı dünyası arasındaki fark, 'Batı demokrasilerinde' milliyetçiliğin başarıya ulaşmış olmasıdır. Onsekizinci yüzyılın sonlarından itibaren, Batı milliyetçileri devlet gücüne sahiptirler ve kendi uluslarını ve ulus-devletlerini yarattılar. 'Ulus', başından itibaren kadını dışlamıştır (bkz., büyük çaplı literatür içinden, Nelson 1998). Hiçbir yerde kadınlar tam 'vatandaş' sayılmadılar ve oy hakkı gibi vatandaşlık haklarını kullanmalarına izin verilmeden önce bir yüzyıldan fazla feminist mücadele yürüttüler. Kadınlar, 'Batı demokrasilerinin' çoğunda yasal eşitlik haklarını elde etmek için, örgütlü siyasi mücadele ve ataerkillikle geniş kapsamlı teorik yüzleşme araçlarını kullandılar. Ancak, kapitalist toplumda yine de eşitsizliğin kökleri çok derinlerdedir.

Milliyetçilikle feminizm arasındaki çatışma çözüm bulmuş değildir. Gelişmekte olan ülkelerdeki ulusal hareketlerde çelişki daha büyüktür. Türk, Arap ve İran milliyetçilikleri de Birinci Dünya Savaşından sonra devlet hakimiyeti elde ettiler. Cinsiyet ilişkileri bağlamında, onların da sicilleri Batılı devletlerden daha iyi durumda değildir. Buna karşın, Kürt ulusal hareketleri devlet hakimiyeti elde etme amacı güdüyorlar. 1946'da İran'da ve 1992'den beri Irak'ta kendi kendilerini yönetme hakkı elde ettiler. Kürt milliyetçiliği, Batı'da başlamış olan trendden sapmış değildir.

Kürdistan'da, mücadele, dört ulus-devlet tarafından uygula-

nan etnikkırım ve soykırımın vahşiliği tarafından empoze edilen görüşmeler ve uzlaşmalarla müzakere edilmeye devam edecektir. Kürt feministleri, milliyetçiliğin ataerkilliğin bekçisi olmasına izin verirlerse bir ilerleme kaydedilmeyecektir. Diğer yandan, milliyetçiliğin yalnız başına, kadınların özgürleşmesinin önünde bir engel olduğunu varsaymak olayı basite indirgemek olacaktır. Ataerkilliği lağvetmeye yönelik bilinçli bir hareket olarak feminizm, uzlaşmaya yönelik reçeteler sunan kuramsal tutumlarca baskı altındadır. Batı'da, postmodern feministler ve kimlik politikası teorisyenleri tarafından yapılan 'yerli feminizm' çağrısı, etnik, milliyetçi ve dini ataerkillikle uzlaşmayı öngörüyor. Ne var ki, 'kadın sorununa' dair Kürt ulusal politikaları, bu postmodernist yaklaşımdan on yıllar öncesinde vardı. Kürt milliyetçiliği, ataerkilliğin, yerelliğin ve yerellik teorilerinin bekçiliğinde başarılı oldukça feminizmi, milliyetçiliğin bekçi köpeği olmaya davet edecektir. Kürt halkına karşı uygulanan ağır ulusal baskılara rağmen, Kürt feministleri din, ulus ve etnik saflık uğruna ataerkilliğin yedeğine düşmeyeceklerdir.

BİBLİYOGRAFYA

- Anon, (1943-4). "The Conversation of Sisters and Brothers." *Nişتمان* 3/4 (1322, Aralık 1943-Ocak 1944): 23-4.
- Çingiyani, Ceza (1993). 'Çaw pêkewtinêk legel çuwar afretî ser be Yekêtî Afretanî Kurdistan [An Interview with Four Women belonging to the Union of the Women of Kurdistan].' *Xermane* 9-10: 122; 124.
- Eagleton Jr., William (1963). *The Kurdish Republic of 1946*. London: Oxford University Pres.
- Farhang-e Joghrafiya'i-ye Iran* (1951). Cilt 4. Tehran: Chapkhane-ye Artesh, 1330.
- Farshi, Brayim (1995). 'Kurteyek le ser şanoy "Dayikî Niştman"'. ['Anavatan' oyunu üzerine kısa bir (not)].' *Gzing* 7: 23-28.
- Girugali Mindalani Kurd* [Kurdish Children's Prattle] (1946). 1(1) (Mart 21).
- Iranian Government (1961). Ministry of Interior, Public Statitics,

Census District Statistics of the First national Census of Iran, Aban 1335 (Kasım 1956), Cilt 47, *Mahabad Census District*, May 1961: 14-5.

Ketabe-e Asami-ye Dehat-e Keshvar [The Registry of the Country's Villages] (1950). Cilt 1, Provinces 1,2,3 ve 4, Tahrân, Vezarat-e Keshvar, Edare-ye Koll-e Amar va Sabt-e Ahval, Farvardin 1329, ikinci baskı: 26.

Menguri, Mihammad-Amin (1958). *Beserhati Siyasî Kurd le 1914-ewe heta 12-ey, Temûzî 1958* [The Political Story of the Kurds from 1914 to the 12th of Tamuz 1958] Cilt 1, elyazması. *Beserhatî Siyasî Kurd le 1914-ewe heta* adıyla basıldı 1958. 1. Bölüm, 1999.

Maramname-ye Hezb-e Demokrat-e Kordestan. *Tudeh* 19 içinde, Tir 1349/1970: 30-1.

Mika'îli, Rasul (1946). 'The Education of Women.' *Kurdistan* 75 (11 Ağustos): 4.

Nelson, Dana (1998). *National Manhood: Capitalist Citizenship and the Imagined Fraternity of White men*. Durham: Duke University Press

İKİNCİ BÖLÜM
POLİTİK VE LEGAL PERSPEKTİF

Adile Hanım'dan Leyla Zana'ya: Kürt Tarihinde Siyasi Liderler Olarak Kadınlar¹

Martin van Bruinessen

Kürt toplumu oldukça erkek egemen bir toplumdur ve tüm bilinen tarihi boyunca da böyle olmuştur. Ne var ki, Kürt tarihi boyunca, yüksek mevkilere gelen kadınlara ve topluluklarında siyasi, hatta kimi durumlarda askeri liderlere dönüşen kadınlara rastlarız. Kürtlerin en önemli komşuları olan Türkler, Araplar ve İranlılarda benzer durumlar bulmak güçtür. Elbette ki bu tür durumlar, tarih yazıcılığındaki kadın karşıtı etkiler nedeniyle, literatürde gözardı edilmiş olabilir ama aynı etkinin Kürt kadın şeflerinin anlatılmasını da olumsuz yönde etkilemesi beklenebilir.² Bu olağanüstü kadın liderler hakkında yazan yazarların çoğu da, bunları tipik bir Kürt fenomeni olarak değerlendirmiştir.

Kadınlara idaresinin yenilenen bir biçimde görülmesi tek

¹ Bu makalenin daha eski bir versiyonu 'Kürdistan'da Anaerkillik? Kürt Tarihinde Kadın Yöneticiler' adıyla yayımlanmıştır. (1993). *The Journal of Kurdish Studies* 6 (1-2): 25-39.

² Bedriye Üçok ve daha yeni, Fatima Memissi, İslam tarihinde kadın yöneticilerle ilgili çalışmalar yayımlamıştır. Bkz. Memissi (1993).

başına oldukça ilginçtir ama bu olaylar aynı zamanda Kürt toplumunun doğası ve kadının bu toplum içindeki yerine dair de akla pek çok soru getirir. Bazı erkek Kürt yazarlar, toplumlarında kadınlarda memnuniyet uyandıran bu saygıdeğer konumun hatta eski cinsiyet eşitliği geleneğinin kalıntılarından bir kanıtı olarak bu olayları okumayı istemiştir. Bu kadınlardan en tanınmışları ulusal sembollere dönüşmekte ve Kürtlerin komşularından etik açıdan daha üstün olduklarını örneklemektedir. Feministler de bu Kürt kadın liderler ve şeflerinden eşit ölçüde etkilenebilirler ama onlar yalnızca kimi kadınlar zirveye erişti diye Kürdistan'da kadınların eşit haklara sahip olduklarını söylemekten kaçınmaktadırlar. Kadınlar tarafından yönetilme olgusuna dair çeşitli yorumlar sonraki sayfalarda kısaca tartışılacaktır. Bu bölümün temel amacı ise Kürdistan'da liderlere dönüşen ya da "erkeklerle özgü" roller alan kadınlara dair en iyi belgelendirilmiş olayları açıklamaktır.

Halepçeli Adile Hanım

Bu yüzyılın başında, Caf Güney Kürdistan'daki belki de en önemli aşiret idi. Diğer büyük aşiretler gibi Caf da, diğer kabilelerden daha alt statülerden başkalarına göre gerçek Caf olarak kabul ettikleri bir dizi alt aşiretten oluşan katı bir şekilde tabakalaşmış bir topluluk kurmuşlardı. Birlikte, bu aşiretler aşiret temeline dayanmayan bir katmana egemenlerdi ve Beyzade olarak adlandırılan yönetici bağın hizmetindeydiler.³ Bu sosyal piramidin zirvesindeki kişi, şaşırtıcı bir biçimde, bir erkek değil, bir kadın olan Adile Hanım idi. Osmanlı hükümetinin tüm Şarezor bölgesine vali (kaymakam) atamış olduğu beyzade şefi Osman Paşa'nın eşi idi.⁴ Kocasını daha hayattayken

³ Bu aşiretin sosyal yapısına dair ayrıntılı bir açıklama yıllar evvel Barth'ta verilmiştir (1953).

⁴ Şarezor bugünkü Irak Kürdistanı'nda bir bölgedir. Güney ve doğusunda Süleymaniye ile komşudur, Halepçe başlıca şehridir. Birinci Dünya Savaşına dek Irak'ın geri kalanı gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nun bir bölümüydü ve Bağdat'taki vali tarafından idare ediliyordu. Bu vali yerel reisler üzerinde otorite sahibi idi. Savaşla birlikte İngiliz işgali altına girdi ve bu işgal 1932'ye dek devam etti (1920'den 1932'ye dek Irak İngiltere'nin mandasıydı).

bile etkin bir otoriteyi elinde bulunduran Adile Hanım idi. 1909'da Osman Paşa'nın ölümünün üzerine kontrolü elinde tuttu ve 1924 yılında ölene dek onun otoritesine meydan okunamadı. Adile Hanım tüm kayıtlara göre en dikkate değer kadınlardan biriydi ve Güney Kürdistan'a dair klasik kitapların iki yazarı ve onu çok yakından tanıyan E.B. Soane (1912 ve 1926) ile C.J. Edmonds (1957) da, ondan takdir ile bahsetmişlerdir.

Adile Hanım Caf aşiretinde doğmamıştı ama komşu İran'ın eski Erdelan prensliğinin lider Kürt ailesinden gelmekteydi. Başkenti Sine (Senendec) olan Erdelan, uzun süreler İran'daki Kürt saray' kültürü, sanat ve edebiyatının merkezi olmuştu. Ondokuzuncu yüzyılın ortalarında, prenslik son bağımsızlık kalıntılarını da kaybetmişti ve uzun süredir prensliği yönetmekte olan Kürt ailesi de Şah tarafından tahttan indirilmiş ve merkez tarafından belirlenen bir vali bölgeye atanmıştı. Ne var ki, Erdelan'ın yöneticilerinin bakanları ya da vezirlerinden oluşan diğer bir soylu Kürt ailesi konumunu korumayı başaramamıştı. Adile Hanım bu vezirler ailesinden gelmekteydi; babası Tahran'da üst düzey bir memurdu. Caf aşireti ve Erdelan prensliği sınırın Osmanlı ve Farş taraflarındaki en etkin yerel güçtü ve lider aileler arasında birtakım siyasi evlilikler gerçekleştirilmişti.

Osman Paşa Adile Hanım ile evlendiğinde Şarezor'un kaymakamıydı ve duldu. Kocasına Caf sınırlarının merkezi kenti olan Halepçe de katıldı ve evini Fars aristokratik tarzında kurdu; Halepçe'nin alışıktığı sade yaşam tarzından oldukça farklı bir tarz. Sine'den zanaatkârlar davet eden Hanım, kasabada iki güzel konak inşa ettirdi; ki bu evlerdeki zarafete muhteşem Süleymaniye kentinde bile rastlamak mümkün değildir. Ağaçlıklı Fars stili bahçeler yaptırdı ve Halepçe'yi kasvetli tozlu bir yerden güzel, yeşil bir küçük şehre dönüştürdü. Tasarımını kendi yaptığı bir pazar da inşa ettirdi ve kenti tüccarlar için çekici bir yer haline getirdi (ki bu tacirlerin çoğu Yahudi idi); Halepçe'yi önemli bir ticaret merkezine dönüştürdü. Adile Hanım'ın çabalarıyla, Halepçe'nin ünü uzaklara kadar yayıl-

di. Hizmetkâr olarak yalnızca İranlı Kürtleri işe alarak ve sınırın diğer yakasından gelen herkese kucak açarak, kendi çevresindeki gündelik yaşam tarzını bile değiştirdi. Halepçe, daha mütevazı bir ölçekte, Sine'nin eski ihtişamının bir aynası haline geldi.

Adile Hanım hakkında sahip olduğumuz bilgilerin çoğunu borçlu olduğumuz Soane, Halepçe'yi ilk kez Osmanlı idaresinin son yıllarında, 1909'da ziyaret etti. Birkaç yıl İran'daki bir İngiliz bankası için çalıştıktan sonra, Fars kılığı altında Kürdistan'da maceraperest seyahatlere çıktı.⁵ Karayolu ile Konstantinapol'den seyahat ederken, Adile Hanım'ın şanı ve itibarından etkilenerek, nihai istikameti olarak Halepçe'yi seçti. Farsça'ya hakimiyeti ve diğer yetenekleri sayesinde, Adile Hanım onu orada kalmaya ve kâtibî olmaya davet etti. Böylece, hem Halepçe'deki durum hakkında hem de buranın yönetici kadını hakkında pek çok bilgi edildi. Adile Hanım'ın hırslarının yalnızca fiziki ve insani çevreyi yeniden şekillendirmekle kalmayıp, aynı zamanda da önde gelen siyasi rolü üstlenmek olduğunu anlatmıştır:

Yavaş yavaş siyasi güç onun eline geçti. Osman Paşa sık sık etkinliklere katılmak üzere şehir dışına davet edilirdi ve kimi zaman da idari meseleler için Süleymaniye, Kerkük ve Musul'a seyahat etmek durumunda kalırdı. Böylece onun yokluğunda idareyi üstlenen Bayan Adile, yeni bir hapisane inşa ettirdi ve *başkanı olduğu bir adalet divanı kurdu*; böylelikle kendi gücünü sağlamlaştırdı. Karısı hükmederken, *Paşa Halepçe'de olduğunda, vaktini nargile içerek, yeni hamamlar yaptırtarak ve yerel gelişmeleri takip ederek geçiriyordu.* (Soane 1926: 219, italikler eklenmiştir)

Adile Hanım'ın eşi Osman Paşa, onun gücünü göstermesine

⁵ Bu yolculuğu yalnızca kişisel bir merakla mı yoksa yan resmi bir niyetle mi yaptığı kesin değildir. 1915'te, İngiltere Osmanlı Irak'ını işgale hazırlanırken keşif kuvvetleri Soane'yi Kürt ilişkilerine hakimiyetinden dolayı istihdam etmiştir ve 1919'da kendisine Süleymaniye bölgesinin sorumluluğu verilmiştir. Sir Arnold T. Wilson'un Soane ile ilgili anılarına bakınız: 1926 baskısı *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise*.

razı görünür; onun ahali si aralarındaki bu iradeli ve nazik kişiliğe kendilerini kaptırmış olmalı lar. Nüfuz alanlarında Fars etkisinin artmakta olduğunu fark eden Osmanlı otoriteleri, pek de memnun değ illerdi ama bu konuda yapabilecekleri fazla bir şey de yoktu. Bölgenin kontrolünü temin için Halepçe'ye bir telgraf hattı çektiler ama Caflar itiraz ederek, hattı kestiler. Adile Hanım Osmanlı görevlilerine hattı onarmamalarını söyleyerek, onları kabloları yeniden kesmekle tehdit etti ve böylece gelişmiş iletişim ile Osmanlı kontrolünü uzak tutmayı başardı (Soane 1926: 219).

On yıl sonra, Adile Hanım'ı iyi tanıyan diğ er bir İngiliz de Irak'ın İngiltere tarafından iş galinde siyasi bir görevli olarak görev alan Cecil J. Edmonds oldu. O zamanlar Adile Hanım bir duldu ama Edmonds'ın da belirtmiş olduğu gibi 'hâlâ Şarezor'un taçsız kraliçesi' idi.⁶ O, İngilizlerin 'sadık' dedikleri türden bir şeyti. 1919'da Süleymaniyeli Şeyh Mahmud ayaklandığında ve kendini Kürdistan'ın kralı ilan ettiğinde, Adile Hanım ve onun Caf aşireti İngilizlerin safında yer aldılar; Caf ve Şeyh Mahmud'un arası da bozulmadı. İngiliz yönetimi daha sonra Adile Hanım'a bir Hint nişanı olan 'Han Bahadır' lakabını verdiler ama onun bu unvana İngiliz yazarlar kadar çok önem atfedip atfetmediği açık değildir.

İngilizler onun oğlu Ahmet Bey'i kaymakam olarak atadılar ve onun sayesinde Adile Hanım gücünü elinde tutmaya devam etti. Ne var ki, bu güç önemli ölçüde azalmıştı çünkü İngilizler Kürt liderlere çok az bir özerklik bırakmıştı. Tüm yerel memurlar emirleri kaymakamdan değil, doğrudan Halepçe'de konuşlanmış olan Resmi İngiliz makamından alıyordu. Adile Hanım'ı taçsız bir kraliçe olarak tanımlarken, Edmonds kendi ülkesinin anayasal ve geniş ölçüde resmi kraliyet ailesini düşünmüş olmalıdır. Adile Hanım elbette gücünün bu şekilde elinden alınmasını hoş karşılamadı ve sonunda İngilizlerle olan ilişkiler gerildi. 1924 senesinde öldü ama bugün halen Şarezor halkınca hatırlanmaktadır.

6 Adile Hanım'ın kraliyet ailesinden geldiği Soane'nin kitabının 1926 baskısındaki ve Meisela'staki fotoğraflardan da açıkça görülmektedir (1997: 75-7).

Adile Hanım'ın önemli gücü ve bu erkek egemen toplumda-ki otoritesi büyük ölçüde Erdelanlı vezirler olan ailesinin prestijinden kaynaklanmaktaydı. Bu tür bir aile geçmişi ve anlayışlı bir eşi olmaksızın bir kadın için onunki gibi bir mevkie yükselmek, imkansız olmasa da çok güç olurdu. Ne var ki, kadınların hükümdarlığındaki anomali diğer Ortadoğu toplumlarına oranla Kürtler arasında daha kabul edilebilir bir olgu gibi görünmektedir. Tüm aşiretlerin liderliğini üstlenmiş olan başka kadınlara da rastlamak mümkündür. Böylesi kudretli bir Kürt kadınına ilk değinen Avrupalı belki de İtalyan seyyah Pietro della Valle'dir. 1620 senesi civarında Bağdat'tan kaçmak durumunda kalan della Valle ve Suriyeli Hristiyan eşi, İran'a Kasr-ı Şirin yakınlarına geçmişler ve della Vella'nın yalnızca unvanı olan Hanım Sultan diye bahsettiği kadın Kürt liderince sınırın diğer yakasında misafirperverlikle karşılanmışlardır.⁷

Kürdistan'ın belirli bölgelerinde, kadınların hakimiyeti altında öylesine yaygındı ki Osmanlılar tarafından derlenen *kanunname* kayıtlarında bunu açıklayıcı bilgiler verilmiştir. Onyedinci yüzyılın büyük Türk seyyahı Evliya Çelebi, ki onun *Seyahatname*'si bu dönem Osmanlı gündelik hayatına dair en büyük kaynaklarımızdan biridir, bunu bir tür şaşkınlıkla ifade etmiştir.⁸ Bu tür *kanunnameler* istek üzerine her bir Osmanlı vilayeti için derleniyordu ve zaman içinde görece küçük düzeltmelerden geçiyordu. Bu belgelerde idari ve maddi olaylara dair her tür düzenleme yer alıyordu. Kürt vilayetlerinde, geleceksel Kürt liderlerinin Osmanlı yönetimi karşısındaki özerkliklerinin doğası ve derecesi de belirtiliyordu. Bazı bölgeler

7 Della Valle (1664 [Hollandaca çevirisi, Amsterdam, n. D.: 76]). Della Vella'nın kayıtlarında, *De Voortreffelyke Reizen van deurluchtige Reiziger Pietro della Valle*, bu Hanım Sultan'ın idare bölgesi kesin olarak belirtilmemiştir. Akla Erdelan gelmektedir; burası Adile Hanım'dan önceki güçlü kadınların bulunduğu yerdir ama Sine sınırdan çok uzaktır. Kermanshah'ın batısındaki bölgedeki erk sahibi kadınlardan biri olabilir, belki de Goran konfederasyonunun.

8 Evliya Çelebi ve Kürdistan seyahatleri hakkında, bkz. Bruinessen ve Boeschoten (1988).

merkezce atanmış valilerce doğrudan idare edilirken, eski Kürt liderleri de egemenliklerini sürdürüyorlardı. Bu tür otonom prensliklerde, hükümdarlık hilafet yoluyla geçiyordu; her ne kadar merkezi hükümetçe atanmış bir yönetici olsa bile. Hükümetin bu tür prensliklere müdahaleşi bir hükümrana aile yerine bir diğerini tanımak halini almıştı. Evliya Şarezor *kanunnamesinin* yönetimin bir kız tarafından devralınabileceğine dair maddeler içerdiğinden bahseder ve bu tür bir devralışın Kürtlerde oldukça yaygın ve kabullenilebilir olduğu gözleminde bulunur.⁹

Evliya kendi ziyaretinden kısa bir süre önce Soran ve Herir (Erbil'in doğu ve güneydoğusu) prensliklerini yöneten bir kadının militana dair öyküler duymuştur. Tüm seyyahlar gibi o da anlatıcıyı biraz süslemiş olabilir ama hiç şüphe yoktur ki söz konusu kadın gerçek bir şahsiyettir:

Sultan Murad IV (1623-40) döneminde, Herir ve Soran bölgeleri Hanzade Sultan adında saygın bir kadın tarafından yönetiliyordu. Kadın, silahlı 12 bin askerden ve 10 bin okçu süvariden oluşan bir orduya komuta ediyordu. Savaş alanında yüzü bir peçeyle gizlenmiş, bedeni ise siyah bir pelerin ile örtülmüş bir biçimde saf kan Arap atının üzerinde cesurca kılıç hünerlerini sergilerken, Neriman'ın oğlu Sam'ı andırıyordu. 40 ila 50 binden oluşan güçlü bir ordunun başında birçok kez İran'a saldırılar düzenleyerek Hemedan, Dergezin, Cemcenab ve diğer önemli kentleri yağmaladıktan sonra, ganimetle birlikte muzaffer bir biçimde Soran'a geri dönmüştü. (Çelebi: fol. 372b)

İki yüzyıl sonra, 1850'lerde, diğer bir savaşçı Kürt kadını Avrupalıların hayal dünyasını ele geçirmiştir. Kırım Savaşına dair gazete haberleri yalnızca meşhur Florence Nightingale'in hemşirelik faaliyetlerinden bahsetmekle kalmamış, Maraşlı bir Kürt aşiretinin kadın reisi olan Kara Fatima Hanım'ın nere-

⁹ Çelebi (372b). Evliya'nın Bağdat'tan Güney Kürdistan'a yolculuğunun tasviri, burada gözlemlere yer verilmiştir ama *Seyahatname*'nin başlı örneklerinde yer almamaktadır.

deyse savaşıçı çıkışlarına da yer vermiştir. Fatima Hanım Osmanlı devletine olan bağlılığını kanıtlamak için bu savaşta bir Kürt birliğine şahsen komuta etmiştir. Büyük ölçüde 22 Nisan 1854 tarihli *The London Illustrated News*'ta ona yer verilen uzun bir makale yayımlanmış ve onun, aşiretinden savaşçılarla birlikte İstanbul'a varışını betimleyen tam sayfa bir resim basılmıştır.¹⁰

Derginin İstanbul temsilcisi tarafından kaleme alınan bu makaleye göre Kara Fatima Hanım'ın aşireti (ne yazık ki aşiretin ismi zikredilmemiştir) Doğu Anadolu'daki en geniş aşiretlerden biri idi ve dört bin süvarisi vardı. Bu aşiretin asıl şefi olan Kara Fatima'nın kocasının başı Osmanlı ile beladaydı ve aydınlatılamamış nedenlerden ötürü mahkum edilmişti; gazete temsilcisi 'çeşitli yersiz davranışlar'dan bahseder. Kocasının tutuklandığı günden itibaren Kara Fatima Hanım aşiretin şefliğini devralmıştır. Sultan'ı yatıştırmak ve kocasının serbest bırakılmasını sağlamak için, en iyi savaşan üç yüz adamıyla birlikte Ruslara karşı Osmanlı güçlerine katılmayı teklif etmiştir.¹¹ *Illustrated London News* dergisinde belirtildiği üzere, ilginç bir şekilde, Kara Fatima Hanım'a bu sefer sırasında ağabeyi refakat etmiştir. Ne var ki, komutayı elinde tutan ağabeyi değil Fatima Hanım olmuştur (bkz. aynı zamanda, bu kitap; Galletti; bu kitap, Alakom).

Kürtler arasında kadınların eşit haklara sahip olduklarına dair bir gösterge?

Bazı Kürt yazarlar bu tür kadın aşiret reisleri ve liderlerinin varlığının, en azından diğer Ortadoğu halkları ile karşılaştırıldığında, Kürtler arasında kadınların daha eşit bir konumu olduğunun bir kanıtı olduğuna değinmişlerdir. Kimi Kürt milliyetçileri, Kürt aşiretlerinde kadınların eşit haklara sahip ol-

¹⁰ Ilgimi ilk çeken İsveç'te bir Kürt gazetesinde basılmış ve *London Illustrated News*'u özetleyen bir makale olmuştur (Medyalı 1989: 25-27).

¹¹ Kocanın gerçekten serbest bırakılıp bırakılmadığını ortaya çıkartamadım ama Fatima Hanım erkeklerini savaşa sokmuştur.

duklarını ve bu hakları İslamın egemenliği ya da merkezi İran ve Osmanlı İmparatorluğu devletleri nedeniyle yitirdiklerini ileri sürmüşlerdir. Türk milliyetçiliğinin inşacılarından Ziya Gökalp (her ne kadar kendisi Kürt kökenli olsa da) orijinal Türk kabileleri için de benzer iddialarda bulunmuştur. Daha yakın tarihlerde, tanınmış Kürt milliyetçi yazar Musa Anter 'Kürt Tarihinde Kadının Yeri' isimli kısa bir makale yayımlamıştır (1991); bu makalede Kürt toplumunda geleneksel olarak her zaman daha üst düzeyde bir cinsiyet eşitliği olduğunu belirtmiştir.¹²

Anter'in ilk cümlesi durumu şöyle ortaya koyar: 'Eski eserlerden anlaşıyor ki Kürtlerde kadın erkek eşit sosyal değerdedir.' 'İslami dönemde', diye devam eder, 'Kürt kadınları diğer Müslüman halklarda olduğu gibi, çarşaf giymeye zorlanmamıştır, ne de sosyal olarak erkeklerden ayrılmıştır.'¹³ Hatta, birkaç istisnai feodal bey ve aristokrat dışında, Kürt erkekleri çokeşli de değillerdi. İki aşiret ya da iki reis arasında bir savaş çıkması durumunda, iki tarafın kadınları savaşan erkeklere kolaylıkla mühimmat, silah ve erzak getirebilirdi; hiç kimse onları durdurmaz ya da onlara saldırmazdı.

Anter'in kadınların eşit konumuna dair ortaya koyduğu en güçlü kanıt, kadın aşiret resilerinin varlığıdır. Halepçeli meşhur Adile Hanım ile başlayıp, kendi bölgesi olan Mardin'den tanınmış kadınlarla devam ederek, birçok örnekten bahseder. Bunlardan en ünlüsü belki de oğulları onun yerine geçecek yaşa gelene dek Raman aşiretine liderlik yapmış olan Perihan Hatun'dur. Kendi liderliği döneminde tanınmış bir aşiret reisi olan oğlu Emin'in, babasının adıyla değil, Eminê Perixanê olarak anılmaya devam etmesi, Perihan Hatun'un yalnızca mer-

¹² Bu konuda Anter'de daha başka gözlemler de vardır (1990: 31-6).

¹³ Bu birçok diğer Kürt yazarının iddiasıdır. Birçok yabancı seyyahça da desteklenmişlerdir. Pietro della Valle, örneğin, onyedinci yüzyılın başlarında şöyle kaydetmiştir: 'Kadınları şehre başları açık iniyorlar ve her türlü kişi, yabancı ve diğerleri ile özgürce ilişki kuruyorlar' (1664: 72). Ne var ki, Kürdistan'ın bazı bölgelerinde katı ayrımcılık da hüküm sürmekteydi. Evliya Çelebi'nin Diyarbakır ile ilgili kayıtları, ki burayı 1655'te ziyaret etmiştir, sıkı bir biçimde örtünmemiş kadınların sokağa çıkmadıklarını gösterir.

hum eşinin yerini almış bir kadından öte olduğunu göstermektedir.¹⁴

Diğer bir güçlü kadın da Omeryan aşiretinden Şemsî Hatun idi. Kocası Mihemmed öldürüldüğünde reisliği üstlenmiş ve ismi yine Mihemmed olan oğlu uygun yaşa gelinceye dek de görevde kalmıştır. Bu oğlan da, Mihemmedê Mihemed diye değil de, Mihemmedê Şemsê olarak anılmıştır.¹⁵ Anter'in son örneği, 1963 senesinde ölene dek yaklaşık kırk yıl Temika aşiretine liderlik etmiş olan kendi annesi Fasla Hatun'dur. Ona göre, annesi işe atayabileceği başka hiçbir erkek olmaması nedeniyle Türkiye'de ilk muhtar seçilen kadın olmuştur.

Anter bir şekilde de bu kadınların ancak kocalarının ölümünün ardından reisliği üstlendiklerini gözlemleyerek ve bu mevkilerini eşlerinin ölümüne borçlu olduklarını belirterek, kendi iddialarını çürütür. Evliya Çelebi tarafından belirtilenler gibi diğer durumlarda da, hükümdar kadınlar mevkilerini babalarına borçludurlar. Aile geçmişinde en azından bir güçlü erkek vardır mutlaka. Önemsiz bir aileden gelen ve kendi çabalarıyla yüksek bir mevkie gelen bir kadının varlığını ben bilmiyorum; ne var ki böyle pek çok erkek mevcuttur. Ne var ki, bunu söylemekle birlikte, bahsi geçen tüm bu kadınların kocaları ya da babalarının isimleriyle değil de, kendi isimleriyle anıldıkları gerçeğini de gözardı edemeyiz. Halepçeli Osman Paşa da 'Adile Hanım'ın kocası' olarak anılırdı. Bu kadınların kocalarını gölgede bıraktıklarına dair diğer bir gösterge de, oğullarının onların adıyla anılmalarıdır.

Kadınların yalnızca doğuştan ya da evlilik yoluyla yüksek bir mevkie geldiklerinde cinsiyetlerinin artık bir engel olmadığı sonucuna varabiliriz. Etrafta eşit statüde erkekler olsa bile, yüksek mevkideki bir kadın yalnızca karakterinin gücüyle egemen bir konuma yükselebilirdi. Kürt erkekleri bu türden

¹⁴ Emin ve ailesi hakkındaki kısa makaleye bkz. (Fransızca: 'Diya Ferzo' a pseudonym of Celadet Bedirhan? Bir Kürt gazetesi olan *Hawar* 1942: 11). Bu makale Emin'in babası Bavê Emin'in ölümüyle ilgili bir ağrıyı tanıtır, söyleyen meşhur şarkıcı Meryem Han'dır.

¹⁵ Annelerinin adını taşıyan Kürt aşiret reisleri Alakom'da listelenmiştir (1995: 19).

bir kadına boyun eğmeyi saygınlıklarını düşürücü bir durum olarak bulmuyorlardı (ve bu nedenle Kürtler diğer Müslüman halklardan farklı tutulabilirler). Elbette ki bu yalnızca iyi bir aileden gelmenin kadın olmanın dezavantajlarını kapatabildiği ve Kürt yazarlarının cinsiyet eşitliğini bu özel durumların ötesine taşımalarının yanlış olduğu anlamına gelmektedir (ya da toplumun cinsiyete karşı 'renk körlüğü'). Yüksek mevkideki kadınlar sıradan kadınlar için büyük bir kusur sayılabilecek durumlarda, cezadan muaftılar. Bunu, biri tarihi diğeri muhtemelen efsane olan iki örnekle ortaya koyabiliriz.

Girişken aşık olarak kadın

Yezidiler, Kürdistan'ın geniş bölgelerine yayılmış biçimde yaşayan ve pek çok farklı aşirete dahil olan, gayri müslim bir topluluktur. Yezidiler karmaşık bir dini kast sistemine sahiptir; en yüksek mevkide belirli bir Çol Beyi'nin soyundan gelen kişiler bulunur. Tüm Yezidi topluluğunun en yüksek otoritesi mir lakaplı kişide bulunur, ki bu kişi de bu aileden gelmek durumundadır.¹⁶ 1913'ten 1957'ye dek, bu mevkide fiilen bir kadın, Meyan Hatun bulunmaktaydı; onun Yezidilerin son zamanlardaki en güçlü lideri olduğu söylenmektedir. O, kocasının ölümüne karıştığı dedikodularına rağmen, bu konuma yükselmiştir.

Meyan Hatun 1913 yılında bilinmeyen sebeplerle doğal olmayan bir şekilde ölen eski *mir* Ali Bey'in yerini almıştır. Onun ölümüne dair pek çok farklı hikaye vardır ve bunlardan biri de Meyan Hatun ile Müslüman Doski aşiretinin reisi Sefr Ağa arasındaki aşk ilişkisine dairdir. Safr Ağa'nın, Ali Bey'in öldürüldüğü gece o evde olduğu açıktır ve bazı kötü niyetli dedikodulara göre Meyan Hatun da en azından bu olayda komplo kurmuştur (Edmonds 1967: 30).¹⁷ Bu dedikoduların doğruluk payı konumuzun dışındadır; önemli olan bu söylen-

¹⁶ Çeşitli 'kastlar' Edmonds'ta özetlenmiştir (1967: 27-37).

¹⁷ Cinayetin kimin işlediğine dair diğer hipotezlere Guest'te yer verilmiştir (1987: 166-8).

tilere rağmen Yezidi toplumunun dul Meyan Hatun'u oğlunun hamisi ve topluluğun fiili koruyucusu olarak kabul etmiş olmasıdır.¹⁸ Oğlu Sa'id Bey liderliği devralacak yaşa geldiğinde, kontrolü bırakmamıştır; Sa'id zayıf bir adamdı ve Meyan Hatun açıkça onu küçümsüyordu. Bugünkü *mir* olan torunu Tahsin Bey'in hamiliğini sürdürdü. 1957 yılında ölünceye dek, Meyan Hatun istikrarlı bir biçimde kontrolü elinde tutmaya devam etti ve onunla karşılaşan herkesin takdirini kazandı. Kırk yıl boyunca Yezidi cemaati ile sürekli ilişkide olan, Iraklı Arap ve eski bir Osmanlı memuru Sadık Damluci, 1949'da onun için şöyle yazıyordu:

O arif, zeki ve ileri görüşlüdür ve halkı ondan korkar ve saygı duyar. Onlar üzerindeki erki öyledir ki kimse ona karşı çıkmaya cüret edemez; herkes onun varlığında huşu içinde kalır ve yokluğunda gerginleşir. O kibirli, gururlu ve kendini beğenmiştir ama onunla karşılaşan kişi karakterinin asaletini ve ihtişamını hemen hisseder... Ailedeki erkeklerden hoşlanmaz ve onları küçümser. Sinsi, hileci ve haindir; rakiplerini öldürebilecek kine sahiptir.

Şu anda veren ve alan, mükafatlandıran ve cezalandıran, izin veren ve yasaklayan ve her şeye kani olan etkin lider odur. Hayatının sonlarına yaklaştığı ve akli dışında ona dair her şeyin yaşlı olduğu düşünülecek olursa, ölümünün ardından işlerin nasıl yürüyeceğini hayal etmek güç. (Guest 1987: 185)

Meyan Hatun konumundaki ve onun güç ve karakterindeki bir kadın elbette basit değerlendirme kategorilerinin ötesindedir. Yukarıda da belirtilmiş olduğu gibi, bazı çağdaş İngiliz ya-

18 Gerçekten de, Meyan Hatun'un kocasının ölümünde yer aldığına dair dedikodulara çeşitli İngiliz yazarlar yer vermiştir (ve Yezidi anlatıcılarından da anlaşılabilir) ama Yezidi anlatıcılarındaki de dahil olmak üzere hiçbir Doğulu kaynakta doğrudan yer almaz (Guest 1987: 167, 245n24). Bu dedikoduların, bazı çevrelerde dolaşmış olsa da, Yezidiler arasında kısa sürede unutulduğunu göstermektedir. Meyan Hatun'un oğlu Sa'id Bey, beş kansından ikisini öldürmüştür ve bu konumuna ya da *mirlik* mertebesine zarar vermemiştir (Guest 1987: 180, Sadık Damluci'den).

zarlar, onun inisiyatifi elinde tuttuğu evlilik dışı ilişkisine değinirler.

Güçlü lider kadınlara Kürt folklorunda da rastlarız; onlardan hayatın doğal bir parçasıymışçasına bahsedilir. Meşhur Zembilfiroş hikayesinde, kadın yakışıklı bir evli adamla açıkça cinsel ilişki isteğini dile getirir.

Hikayenin başrolündeki Zembilfiroş ismindeki 'Sepet satıcısı' görünürde kendisi ve sadık karısının yaptığı sepetleri satan seyyah bir zanaatçıdır. Gerçekte ise, Zembilfiroş güçlü bir hükümdarın oğludur ama ölüm ve sefalet ile karşılaştığında sarayı ve lüksü terk eder ve hiçbir mülkiyeti olmaksızın hayat boyu gezmeye karar verir.¹⁹ Uzun seyahatlerden sonra, Zembilfiroş ve karısı bir Kürt prensliğinin başkentine gelirler. Şehrin lider kadını *hatun* Zembilfiroş'u görür görmez ona aşık olur. Onu kaleye gelerek kendisine sepetlerini göstermeye davet eder; saraya gelir gelmez de ona olan aşkı itiraf ederek, ilişkiye girmeyi teklif eder. Zembilfiroş kibarca onu reddeder: O tövbe kardır ve dahası bakacak bir ailesi vardır. Hatun ona tüm zenginliğini teklif eder ama Zembilfiroş karardır. Onu kalesinde tutsak eder ama bir kuleden atlayarak kaçır. Sevgilisinin kaybı hatunun derin acılar çekmesine neden olur. Zembilfiroş'un hayalini aklından silemez, dünyada artık onun için hiçbir şeyin önemi kalmamıştır. Kılık değiştirerek kentte dolaşır ve Zembilfiroş'un evini bularak karısı ile konuşur. Aldatmaca ve verdiği cömert mücevherler ve para ile hatun karısını bir geceliğine evden ayrılmaya ve kıyafetlerini kendisine vermeye ikna eder. Zembilfiroş karanlık bastığında döner ve karısının kıyafetlerini giymiş olan hatun onu sevgiyle karşılayarak, yatağa götürür. Kadının bacağına gümüş bir halhal fark eden Zembilfiroş kadının kendi karısı olmadığını fark eder. Hatunu tanır, ayağa fırlar ve kaçır; hatun da onu takip eder. Kendini ha-

¹⁹ Bu hikayenin başlangıcı Siddharta Gautama'nın onu Buda yoluna sevk eden acıları keşfedişini anımsatmaktadır. Bu tema onsekizinci yüzyıl Horasan İslam mistiğindeki popüler efsanelere de uyarlanmıştır, İbrahim bin Adam. Bu efsaneler Zembilfiroş'a kaynak olmuş olabilir.

tunun şehvetinden kurtaramayacağını fark eden Zembilfiroş Tanrı'ya yakarır ve ruhunun bu acılarla dolu dünyadan alınması için yalvarır. Yakarışı duyulmuştur ve ruhunu teslim eder. Bedenine yaklaşan hatun öylesine büyük bir acı duyar ki, oracıkta ölür. İnsanlar onları yan yana gömerler.²⁰

Bu hikayenin önemli bir unsuru, erkek karakterin namusu için açık bir tehdit oluşturmaya rağmen, *hatuna* gösterdiği sempatidir. Zembilfiroş için yanıp tutuşması Sufî tadıyla anlatılır ve Zembilfiroş'un ruhani yakarışı ile arasındaki benzerlik vurgulanır. Her ikisi de yaşadıkları sarayları terk eder ve her ikisi de Sevgilinin arayışı içinde saray kıyafetlerini değiştirir. Dahası son sahnede, bir şekilde her ikisi de arzuladıkları birleşmeye kavuşurlar.²¹ Belirgin bir şekilde, Zembilfiroş'un yanında yatan karısı değil *hatundur*. Halk geleneği, kendini tutkuya teslim ettiği için onun Zembilfiroş'a kavuşmayı hak ettiğini söylemektedir. (Kürt kadınları ve folkloru için bkz. Allison, bu kitap).

Sıradan ahlaki yargılamalar, geleneksel toplumca ölümlülere uygulandığı biçimiyle, bu iki yüksek mevkili ve güçlü kadına uygulanmamıştır. Meşhur Zembilfiroş efsanesi *hatunun* davranışlarının ahlaksız ya da kötü algılanmadığını, hatta sıradışı olarak bile yansıtılmadığını göstermektedir. Meyan Hatun örneğinde de söylentilere rağmen takipçileri onu desteklemeye devam etmişlerdir. Ne var ki, Kürtlerin bu tür durumlardaki toleranslarına bakarak Kürt toplumunun genel olarak ka-

20 Gemas'ta yer verilen özetten (1992: 10-4). Kürtçe sözlü gelenek öğrencileri Kuzey ve Doğu Kürdistan'ın çeşitli bölgelerinde bu hikayenin farklı versiyonlarını kaydetmişlerdir. En eksiksiz versiyonlar Mann tarafından yayımlanmıştır (1906: 257-84); Almanca çevirisi (1909: 429-43); Ordixan ve Celilê Celil (1978: 189-97). Wentzel'de başka bir versiyonun Almanca çevirisi de mevcuttur (yay.) (1978: 207-9). Zembilfiroş'un çektiği acılar Türkiye'de Silvan (Farqin) şehri yakınlarında ve Kuzey Irak'ta Batufa (Zaho'nun doğusu) belirtilmiştir, ki bu iki bölge de hikayenin kendilerinin olduğunu iddia eder.

21 Bu açıdan hikaye *Yusuf ve Züleyha* hikayesinin İslami varyantlarını anımsatır. Bu Müslüman versiyonlarında da Yusuf masumdur ama Züleyha'nın tutkusu ruhani bir mertebeye yükseltilir, bu da onu trajik ve hatta kahramansı bir figüre dönüştürür; şeytani bir kadına değil.

dınlara karşı bu denli açık fikirli olduğu sonucuna varırsak, yanılmış oluruz.

Hangi eşitlik?

Birçok milliyetçi Kürt erkeğinin kadınların Kürt toplumunda zaten eşit haklara sahip oldukları söylemindeki ısrar, onların aslında söylemek istedikleri şeyi saklamaktadır; yani kadınların özgürleşme ihtiyacının olmadığı. Kürt toplumunda kimi kadınların sıradışı bir nüfuz sahibi oldukları doğrudur ama çoğunluğunun böyle bir şansı yoktur. Kürdistan'ın bazı bölgelerinde kadınların bir çeşit hareket özgürlükleri olduğu da doğrudur, belki de Ortadoğu'nun birçok diğer bölgesindenkinden daha fazla. Ne var ki, bu tüm Kürdistan için geçerli değildir ve dahası bu özgürlüğün doğası ve derecesi büyük oranda ailelerin sosyal statülerine bağlıdır. Güney Kürdistan'daki Kürt kadınları üzerine klasik bir kitapta Danimarkalı antropolog Henny Harald Hansen (1961) aristokratik çevrelerde kadınların 'esnek bir şekilde uygulanan bir kapanmaya' maruz bırakıldıklarını ama diğer koşullarda eşlerinin eşitleri olduklarını hatta onlara egemen olduklarını gözlemlemiştir. Daha mütevazı sosyal çevrelerde ve kırsal alanlarda, kadınların daha büyük bir özgürlükleri ve hareket alanları vardı ama eşlerinin eşitleri değillerdi.

Bu nedenle bahsi geçen lider kadınlar oldukça aristokratik çevrelerden gelmekteydi ve her biri otoritelerini öncelikli olarak eşlerine borçluydular. Farklı sosyal tabakalardan kadınlar liderlik konumlarına kolaylıkla kabul edilmezler. 1920'lerin başlarında Süleymaniye'de fırıncıların lideri olan Rabia Han gibi bir iki örnek de vardır elbette. Onun meslektaşları arasında ciddi bir otoritesi vardı ve onlar adına yerel ve İngiliz otoriteleri ile görüşmelerde bulunuyordu (Edmonds 1957: 86).²²

²² Rabia Şeyh Mahmud'a karşı İngilizlerin yanında yer almıştır ve Şeyh Mahmud ayaklanmasında şehre ekmek temin etmiştir. Onun durumunda, Han unvanı soylu oluşunu göstermez. Sıradan bir insan olmalıdır, bu unvan ona saygınlığının bir göstergesi olarak verilmiş olmalı.

Kürt toplumunun orta ve alt tabakasında Rabia gibi kadınlar birer istisna idi.

Kadın aşiret reisleri ve kadın hakları üzerine makalesini yu-
karıda tartışmış olduğumuz Musa Anter, kendi iddialarını bel-
ki de biraz ironik bir şekilde farklı bir perspektifle sunar. Kürt
toplumunda kadının saygıdeğer konumundan bahsederek, ka-
dınları en önemli kılan şeyin (sayısız) çocuk doğurmak oldu-
ğunu ekler. 'Bir askerin nişanlarıyla onurlandırılması gibi,
Kürt kadını da dünyaya getirdiği çocuk sayısı ile övgü alır.'

Daha az esprili ve kızgın bir tonla, Kürt kadın yazar F. Ka-
rahan kadınların saygıdeğer konumlarına dair boş söyleme iti-
raz eder (1991).²³ Diğer bütün geleneksel toplumlar gibi Kürt
toplumunda da, diye ileri sürer Karahan, kadınlara birer anne
ya da eş olarak saygı gösterilir; birer birey olarak değil. Toplu-
mun onlara gösterdiği saygı onların kendi erkek akrabalarınınca
(kocalar, babalar, ağabeyler, kayınbiraderler hatta oğullar) dö-
vülmelerini engellemez. Gurur kavramı erkeklerinkindense,
kadınların özgürlüğünü kısıtlar.

Çağdaş Kürt sinema yapımcısı Yılmaz Güney'in filmleri,
özellikle de *Sürü* ve birçok ödül kazanmış olan *Yol* Kuzey Kür-
distan'da kadınların konumlarına dair oldukça korkunç bir
portre çizer. Bu filmlerdeki sessiz, baskıya maruz kalan ve acı
çeken seçkin sınıftan gelmeyen kadınların kendi hayatları üze-
rinde çok az bir söz hakları vardır. *Yol* filmindeki evli bir ka-
dının kaderi Zembilfiroş hikayesindeki özgür *hatununki*yle
ciddi bir zıtlık gösterir. Kocasının uzun mahpusluğu döne-
minde zina yaptığı zannedilen kadın, akrabalarınınca bir hayvan
gibi kilit altında tutulur ve kocası döndüğünde öldürülmek
üzere ona teslim edilir. Filmin en dramatik sahnelerinden bi-
rinde uzun tereddütlerden sonra adam onu öldürmemeye ka-
rar verir. Ne var ki, açıkça, yönetmen onu yaşatmanın hiçbir
yolunu bulamamıştır ve kadın başka bir nedenle ölür.

²³ Bu yazar Türkiye'de ortaya çıkan yakın zamanlı bir Kürt feminist hareketinin
öncülerindendir. Kendi adıyla, Fatma Kayhan, 1996 baharından bu yana iki ay-
da bir çıkan Kürt feminist gazetesi *Roza*'yı yayımlamaktadır.

Kürt milliyetçi hareketi ve geçtiğimiz on beş yılda yaşanan ayaklanmaların (İran devrimi, Fars Körfez Savaşları, binlerce Kürt köyünün kasıtlı olarak yok edilmesi, sınırdışı edilmeler ve terör) Kürt toplumu üzerinde dramatik bir etkisi olmuştur ve hiç şüphe yoktur ki kadınların konumu üzerinde de olumsuz etkileri olmuştur. Benim bilgim dahilinde, bugüne dek hiç kimse bu olayların kadınlar üzerindeki karmaşık ve belki de paradoksal etkilerini araştırmamıştır. Bu tür bir çalışma harika olurdu ama ne var ki, bu bölümün kapsamının dışında kalmaktadır. Mevcut bağlamda milliyetçi harekette lider roller üstlenmiş olan önemli kadınlara değinmek önemli olacaktır. Aynen geleneksel Kürt toplumunda olduğu gibi, bu kadınlar da birer istisnadırlar; ancak güçsüz bir dizi kadınla oluşturdıkları tezattan ötürü dikkate değerdirler.

1960'larda, Irak Kürdistanı'nda önemli bir güce sahip olan kadınlardan biri Mele Mustafa Barzani'nin ikinci eşi Hemayıl (Mesud Barzani'nin annesi) idi. Hemayıl Hanım gücünü yalnızca kocasına değil, güçlü Zêbari aşiretinin reisi olan babasına da borçluydu. Zêbariler, Barzanilerin eskiden beri düşmanları idiler ve Mele Mustafa, bir süre devam eden çatışmaların ardından ateşkes ilan edilmesi üzerine Hemayıl ile evlenmişti. Onun ailesinden gelen statüsü kocasına karşı bile ona belirli bir hareket gücü tanıyordu.

Aynı dönemde oldukça görünür bir rol oynayan farklı bir kadın daha vardı. Adı Margaret idi ve Kürdistan'ın ilk kadın Pêşmergeci olarak ün yapmıştı. Bir külte dönüşmüştü; onun Pêşmerge kıyafetleri içindeki fotoğrafları tüm Kürdistan'da satılıyordu. İnsanlar ondan (yine) Kürt kadınlarının eşit konumunun bir kanıtı olarak bahsediyorlardı. Ne var ki, genellikle Margaret'in Kürt olmadığına ve Hristiyan azınlıklardan geldiğine değinilmiyordu. Kürt kocalar ve babalar kadınlarının Margaret'in izinden gitmelerine izin vermiyorlardı.²⁴

24 1970'lerin sonlarında ve 1980'lerde ilk kez birkaç kadın Kürt Pêşmerge olmuştur. 1985'te ben kocasıyla birlikte yıllarca omuz omuza savaşmış olan biri ile ta-

Başka alanlarda olduğu gibi, kadınları dikkate alan Türkiye'deki radikal popülist Kürdistan İşçi Partisi (PKK) daha önceki milliyetçi örgütlenmelere kıyasla geçmişle bağları daha keskin bir biçimde kırmıştı (bkz. Galletti, bu kitap; Mojab, Giriş, bu kitap). PKK'nin silahlı kanadı olan ARGK, birçok genç kadın gerilla savaşıyla gurur duyar ve en azından bu düzeyde cinsiyetler arasında ciddi bir eşitlik sergiler. Parti propagandaları kimileri çatışmalarda öldürülmüş olan, kimileriye kendilerini siyasi protestonun kurbanları olarak gören şehitleriyle gurur duyar. Yakın zamanlarda, PKK'li kadınlarca askeri hedeflere intihar eylemleri de düzenlenmiştir. Partinin halka yönelik söyleminde kadınların özgürleştirilmesi sık sık dile getirilir olmuştur. PKK Başkanı Abdullah Öcalan, Kürt toplumunda kadınların gördüğü baskı ile Kürtlerin gördüğü ulusal baskıyı karşılaştırarak, çifte bir özgürlük çağrısında bulunmuştur.²⁵ PKK Başkanının kadınların statüsü üzerine daha ziyade şematik ama açıkça samimi bakış açısı, her ne kadar pratikten çok lafta kalsa da, partinin alt tabakalarında da etkili olmaktadır.²⁶ PKK'deki erkekler de kadınlar da geleneksel cinsiyet eşitsizliği hakkında daha bilinçli olmuşlardır ve kadınların özgürlüğü ile eşit haklardan sıkça bahsetmektedirler ama mevcut roller kolay değişmemektedir. Çok olmasa da ARGK'de etkili pozisyonlarda bulunan birkaç kadın da vardır. Genç bir kadın için gerillalara katılmak evlilik ve geleneksel baskıya bir alternatiftir ama aynı zamanda da yeni bir eşitsiz ilişkiler ağına ve stereotip bir role adım atmış olur.²⁷

niştım. Margaret ile ilişkilendirilen şans ve görkemi hiçbir zaman kazanmamıştır.

25 Öcalan'ın kadınların konumu ve kadınların özgürleştirilmesi ile ilgili yazılarının ve/veya demeçlerinin bir koleksiyonu yayımlanmıştır (Öcalan 1992).

26 Alman feminist yazar Schlumberger'in ilginç raporuna bakınız (1991: 240-320). Schlumberger Lübnan'da Öcalan ile röportaj yapmıştır ve bir grup kadın ve erkek PKK destekçisi ile seyahat etmiştir; onların sorularına çelişkili cevaplarını kaydeder.

27 Bu, bir PKK gerilla birimi ile bir yıl birlikte yaşamış olan bir Avrupalı kadının kitabında açıkça belirtilmiştir; tecrübelerini olduğu gibi aktarır (Solina 1997). Solina parti propagandası yapar gibi görünse de, gerillalar arasında erkek ve kadınlarla yaptığı tartışmalara dair notları ve dağlardaki gündelik hayata dair gözlemleri oldukça ilginçtir.

Mevcut kuralları bağlamında, bir özel kadının oynadığı role gelince, PKK genel olarak Kürt kadınlarının özgürlüğüne çok da yer vermemektedir. Yıllar boyunca, Abdullah Öcalan liderliğine dair çeşitli güçlüklerle karşılaşmıştır; ki bunlar genellikle rakiplerinin ölümü ya da kayboluşu ile sonuçlanmıştır. Onun konumuna dair en ciddi tehdit kendi eski eşi Kesire Yıldırım'dan gelmiştir. Kesire PKK'nin kurucu üyelerinden biri idi. Gruptaki tek kadındı ve 1988'e dek Politbüro'nun üyesi olarak kaldı. Politbüroda olanlar hâlâ bilinmemektedir ama Öcalan'ın itirafına göre, Kesire onu başkanlıktan indirerek yerini alma girişiminde bulunmuştur ve bu girişimi neredeyse başarı ile sonuçlanacaktı. Bunun üzerine Avrupa'ya kaçarak diğer muhalifler ile ittifak yapmış ve yurtdışında alternatif bir Politbüro kurmaya çalışmıştır.²⁸

Abdullah Öcalan ve Kesire Yıldırım arasındaki bu çatışmada, Kesire Adile Hanımlar ya da daha çok Meyan Hatunların modern bir versiyonu gibi görünmektedir. Bu makalede bahsi geçen diğer kadınlar gibi, o da partideki etkin konumunu (en azından belli bir ölçüye kadar) kocasına borçlu idi ama bir düzeyde de onun güvenilir bir alternatifi oldu.²⁹ Yine de bazı farklılıklar vardır; geçmişin kadınlarının aksine, Kesire'nin prestijli bir ailesi yoktu.³⁰ Benzer geçmişlere sahip diğer erkek meslektaşları gibi, o da siyasi kariyerine eylemci bir öğrenci olarak başlamıştı. Kesire açıkça kocasını koltuktan indirerek, onun yerine geçme girişimi ile de seleflerinden ileri gitmiştir. Başarısız olmuştur ama girişimi ile kendi gücü ile bir kadının siyasi bir lider olabileceği fikrini göstermiştir.

28 Öcalan çeşitli röportajlarında bu olaylara değinir, özellikle Schlumberger'de (1991: 250). Bu ihtilafa ve diğer PKK ilişkilerine dair en açıklayıcı olanları, 1988 ve 1989'da Ankara'da yayımlanan İngilizce haftalık dergi *Briefing*'de çıkan İmset'in makaleleridir. Aynı yazının 1992 tarihli kitabı daha çok Türk istihbarat kaynaklarına dayanmaktadır ve çok dikkatli bir şekilde kullanılmalıdır.

29 Kesire sonunda kaybetmiştir ama Abdullah Öcalan'ın liderliğine başkaldırmak konusunda birçok kişiyi düşündürmüştür.

30 Babası, Ali Yıldırım, sıradan bir vatandaştı; 1930'larda Kürt hareketinde Türk hükümetinin yanında yer alarak güç ve ekonomik çıkarlar elde etmiştir.

Bu açıdan en önemli hikayelerden biri de, bir Kürt liderin karısı olarak sahneye çıkan ama kocasını geçerek, en önemli Kürt karakterlerden birine dönüşen Leyla Zana'nın hikayesidir. Mütevazı bir ailden gelen Zana 14 yaşında, kendinden yaklaşık yirmi yaş büyük olan uzak bir akrabası ile evlenmiştir. Kocasını Mehdi Zana o zaman aktif olarak Kürt siyasetinde yer almaktaydı. 1977'de, evlenmelerinden iki yıl sonra, Diyarbakır belediye başkanı seçilmiştir ki; Türkiye'de böylesi bir resmi göreve gelen ilk Kürt milliyetçisidir. 1980 askeri darbesinin hemen akabinde görevden alınmış ve 'bölücülük' suçlamasıyla yargılanmıştır; bundan sonraki on bir yılını hapis haneinde geçirmiştir.

Mehdi tutuklandığında Leyla 19 yaşında idi ve iki küçük çocuğu vardı. Çok az Türkçe konuşabiliyordu. Mahkemede avukatlarla birlikte çalışarak, kocasını hapiste ziyaret ederek, onu basın ve yabancı gözlemcilerin önünde temsil ederek ve halk toplantılarında konuşmalar yaparak kocası için cesurca savaşımıştır. Türkçe öğrenmiş, yasal sistem ve siyaseti tanımış, halk ile nasıl iletişim kuracağını öğrenmiştir. Deneyimi onu siyasileştirmiş ve radikalleştirmiştir ve Kürt ulusal sorununun sözcüsü olmuştur. Kocasını serbest bırakıldığında Türkiye'de kocasının olduğundan daha büyük bir halk kahramanı haline gelmişti. 1990 yılında kuruluşundan hemen sonra ilk yasal Kürt partisi HEP'e katıldı ve partinin önde gelen oy kaynaklarından biri oldu. 1991'de parlamentoya seçildi ve yemin töreninde, andına Kürtçe bir cümle ekleyerek birçok Türk meslektaşını öfkeliendirdi: 'Bu andı Türk ve Kürt halklarının kardeşliği için içiyorum.'³¹

Leyla Zana diğer forumlarda da bulunduğundan parlamentoda da sözünü sakınmamıştı. 1994'te, onun ve diğer beş Kürt meslektaşının dokunulmazlığı kaldırıldı ve parlamentodan doğrudan hapse götürüldüler.³² Kendi savunmasını yaptığı si-

31 Türkiye'deki yasal Kürt partilerine dair en iyi çalışma Ölmez'indir (1995). Yemin töreninin arka planı ve etkileri sayfa 163-5'te tartışılmaktadır.

32 Gelişmelere dair en iyi kaynak yine Ölmez'dir. Gürbey ve Muller'in Olson'daki katkılarına da bakınız (yay.) (1996).

yasi bir mahkemede, Leyla Zana PKK ile ilişkileri iddiası ile 15 yıl hapse mahkum edildi. Türkiye'deki tüm Kürt siyasi mahpusları arasında, en büyük ahlaki prestij ve belki de uluslararası düzlemlerde en çok tanınanı odur. 1995'te Sakharov ödülüne layık görülmüştür. Gazeteler kimi zaman ondan 'Kürdistan'ın taçsız kraliçesi' ve Mehdi Zana'dan da 'Leyla Zana'nın kocası' olarak bahsederler. Kürtlerin milli haklarının dünyaca tanınmış sembolüne dönüşmüştür o. Onun artan popülaritesi ve ahlaki statüsü Kürt sorununa barışçıl bir çözüm bulunabildiği takdirde, onun yine önemli bir rol oynayacağını göstermektedir. Silahlı mücadeleye inanan birçok Kürt bir zamanlar terörist olarak anılan ama uluslararası meşruiyet kazanan ANC'ye bakmaktadırlar. Kürtlerin Nelson Mandela'ya en yakın liderleri Abdullah Öcalan değil Leyla Zana'dır (bkz. ayrıca, Galletti, bu kitap).

Sonuç

Bu bölüm Kürt tarihi boyunca yüksek mevkilere tırmanmış olan ve toplumlarının siyasi, bazı durumlarda da askeri liderleri olmuş kadınlara değinmiştir. Bazı Kürt yazarlar bu kadın liderlerin Kürt toplumunda cinsiyet eşitliğinin kanıtları olduklarını iddia etmişlerdir. Bu iddia tamamıyla kabul edilemezse de, bu kadınların başarıları gözardı edilemez. Kürt toplumunda kadınların liderlik rollerine kabul edilmelerine dair tarihi örnekler Leyla Zana gibi, bugün liderlik konumlarında etkin bir şekilde çalışan kadınların yolunu açabilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Alakom, R. (1995). *Li Kurdistanê Hêzeke Nuh: Jinên Kurd*. Stockholm: Apec.
- Anter, M. (1990). *Hatıralarım*. İstanbul: Doz.
- Barth, F. (1953). *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*. Oslo: Universitetes etnografiske museum bulletin no.7, Brodrene Jorgensen A/S-Boktrykkeri.
- Bruinessen, M. Van and Boeschoten, H. (1988). *Evliya Çelebi in Di-*

yarbekir. Leiden: Brill.

Celîl, Ordîxan and Celîlê (1978). *Zargotine Kurda*, I. Moscow: Neşirxana "Naûka"

Chelebi, E. *Seyahatname*, 4. Manuscript Bağdat Kōshkū 308. Topkapı Library, Istanbul.

della Valle, P. (1664-1665). *De Voortreffelyke Reizen van de deurluchtige Reiziger Pietro della Valle. Edelman Van Romen, in veel voornam gewesten des Werelds, sedert het jaar 1615, gedaan.....* (Dutch Translation: Amsterdam).

Edmonds, C.J. (1957). *Kurds, Turks and Arabs. Politics, Travel and Research in North-eastern Iraq, 1919-1925*. London: Oxford University Press.

———, (1967). *A Pilgrimage to Lalish*. London: Royal Asiatic Society.

Gernas, A. (1992) "Zembilfiroş" *Roja Nû* 33.

Guest, J.S. (1987). *The Yezidis, A Study in Survival*. London: KPI

Hansen, H.H. (1961). *The Kurdish Women's Life: Field Reserch in A Muslim Society, Iraq*. Kobenhaven: Nationalmuseet

Hawar 1942. 40 (28).

Imset, I.G. (1988, 1989). *Briefing*. Ankara

Imset, I.G. (1992). *The PKK: A Report on Seperatist Violence in Turkey (1973-1992)*. Ankara: Turkish Daily News Publications.

Karahan, F. (1991). 'Kürt kadını olmak: Sosyo-ekonomik yapı içinde Kürt kadınının statüsü.' *Deng* 13. Istanbul

Mann, O. (1906) *Die Mundart der Mukri-Kurden*, 1. berlin. German Translation (1909) Vol. 2., Berlin.

Medyali, N. (1989). 'Kürt aşiret lideri Kara Fatma Hanım İstanbul'da Osmanlı sultanı ile görüşüyor.' *Berhem* 5

Meiselas, S. (1997). *Kurdistan in the Shadow of History*. New York: Random House.

Mernissi, F. (1993). *The Forgotten Queens of Islam*. Cambridge: Polity. Original Title: *Sultanes oubliées* (1990). Paris: Albin Michel

Öcalan, A. (1992). *Kadın ve Aile Sorunu* S. Erdem (ed). Istanbul: Melsa

Ölmez, A.O. (1995). *Türkiye Siyasetinde DEP Depremi*. Ankara: Doruk

Olson, R. (ed) (1996). *The Kurdish Nationalist Movement in the 1990s*. Lexington: University Press of Kentucky.

- Schlumberger, H. (1991). *Der Brennende Dornbusch: Im verbotenen Land der Kurden*. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag
- Soane, E.B. (1912;1926). *To Mesopotamia and Kurdistan in disguise*: John Murray
- Solina, C. (1997). *Der Weg in die Berge: Eine Frau bei der kurdischen Befreiungsbewegung*. Hamburg: Nautilus.
- Wentzel, L.C. (ed) (1978). *Kurdische Märche*. Düsseldorf: Eugen Diederisch.
- Yeni Ülke* (1991). 33:9-15. Istanbul

İstanbul'a Göç Eden Kürt Kadınlar: Cemaat ve Marjinalleştirilmiş Bir Sosyal Grubun Yerel Siyasete Katılımının İmkanları

Heidi Wedel

I

Türk kaynaklarına göre, Türkiye Cumhuriyeti Kürt vatandaşlarının yarısından fazlası batıda yaşamaktadır. Dolayısıyla Kürt kadınları üzerine yapılacak araştırmalar, bu göç etmiş nüfusun kadınlarının durumunu da içermek zorundadır. Feminist bir siyaset bilimcisi olarak, yeni çevresel faktörlerce şekillenen yerel siyasi katılımlarına bakarak Kürt göçmen kadınlarına yönelik araştırmalara bir katkıda bulunmaya çalıştım. Bu çalışmada, siyasi katılıma yönelik engeller ve katılımı olanaklı kılan siyasi ve etnik bilinç; siyasi hareketlilik ve örgütlenme yapıları; kadın hareketi, Kürt hareketi veya dinsel hareketler gibi dışsal faktörlerin etkileri üzerinde durulacaktır.

Bu tür bir çalışma için gecekondü bölgeleri uygun alanlardır, çünkü neredeyse nüfuslarının yaklaşık tamamını, yasal koşullarda bir mesken sahibi olamayan kent yoksullarından oluşan bir alt grubu temsil eden göçmenler oluşturuyor. Gelişimleri, devlet planlamasından çok, göç zincirinin fiziksel ve sosyal yansımaları tarafından şekillendirildiği için gecekondü bölgelerinde etnik ve dini açıdan homojen yapılara sahip mahalleler veya kümelenmeler görülebilir.

Kentsel araştırmalarda ve feminist teoride kadınların yerel siyasete katılımı

Gecekondü bölgelerinde siyasi katılım, daha çok cemaatsel sorunlara yönelik ortak hareket etmeye işaret eden kentli sosyal hareketler kavramı çerçevesinde analiz edilmiştir. Schuurman ve van Naerssen (1989:2) Üçüncü Dünya'daki kentli sosyal hareketliliği, kolektif hareketlilik yoluyla özgürlüğünü elde etmeye çalışan bölgesel temelli kimlik üzerine kurulu bir sosyal örgütlenme olarak tanımlarlar. Schuurman ayrıca özgürleşmenin dört temel ayırt edici niteliğini de ortaya koyuyor:

- 1) temel ihtiyaçların karşılanması;
- 2) ikamet edilen bölgeye dayalı ayrım kadar, dinsel, etnik, cinsiyet ve sosyal statü kaynaklı dolaysız ayrımın olmayışı;
- 3) siyasi karar alma aşamalarına üst düzeyde katılım;
- 4) çevreye yönelik saygılı bir davranış biçiminin geliştirilmesi. (Schuurman'dan alıntı 1989:21)

Sözü edilen bu koşulların gecekondü bölgelerinde var olmadığından yola çıkarsak, bu tanım, analizlerim için yararlı bir çerçeve oluşturuyor. Başlangıçta, bu gecekondü bölgeleri her tür fiziksel ve sosyal altyapıdan yoksundurlar. Bu ihtiyaçların, bölge sakinlerinin ortak girişimleri ya da, bu *de facto* yerleşim alanlarını zamanla legalize etme eğiliminde olan yerel yönetimler tarafından giderilmesi gerekir. Böylelikle, sosyal, ekonomik ve siyasi açıdan dışlanmış bu alanlarda kolektif girişime ihtiyaç olduğu sonucuna varabiliriz.

Gecekondü yerleşimlerinin önemli bir yeniden üretim alanı ve kadının geleneksel yaşam alanı olması ve erkeklerin dışarıda çalışmalarına karşın kadınların mahallenin dışına çıkmamaları nedeniyle, fiziksel ve sosyal altyapısının olmayışı sadece tüm mahalle sakinlerinin yaşam koşullarını etkilemekle kalmaz, kadının çalışma koşullarını da etkiler aynı zamanda. Bu yüzden kadınlar yerel sorunların farkında olmaya ve kavrama-

ya daha yatkınlar ve de içinde yaşadıkları topluluk hakkında daha fazla bilgiye sahiptirler. Gerçekten de yerel ölçekte girişim konusunda önemli bir rol oynuyorlar.

Kentli sosyal hareketler sözkonusu olduğunda, kadınların rolü üzerinde özellikle durulur, ancak çok nadiren analiz edilir. Kadınların yerel katılımına dair birçok araştırma, kitlesel hareketler veya reel siyaset olarak kabul edilmeyen, ancak kadınların geleneksel rollerinin ve 'ev idaresi'¹ gibi evcil görevlerinin bir uzantısı olarak görülen cemaat örgütlenmelerine işaret ederler. Benzer şekilde, bazı feminist araştırmacılar, kadınların yerel katılımlarının cinsiyet aidiyetlerinin farkına varmalarına katkıda bulunduğuna kuşkuyla bakıyorlar. Bu tür bir katılımın iş yaşamındaki geleneksel cinsiyet ayrımını daha da belirginleştireceğinden ve halk arasındaki eril siyasi güç ve kadınlara özgü evcil ilgi alanları gibi yanlış bir ayrışmayı devam ettireceği korkusunu taşıyorlar (Barrig 1990: 119, 139; Jelin 1990: 188; Stephen 1992: 90).

Hem liberaller hem de muhafazakarlar "cemaat" kavramını feminist söylemlere karşı kullandılar ve bu da, feministlerin kadınların cemaatte söz sahibi olmaları konusuna ilgisiz kalmalarını kolaylaştırdı. Garber'a göre (1994: 24), "feminizm açısından cemaat bir sorun teşkil eder, çünkü birçok politik teori mekan kaynaklı cemaat türlerini romantize ederler." Friedman (1990), *mekansal cemaatlere* (aile, komşuluk, okul ve din) karşı modern arkadaşlıklar ve kentsel ilişkiler gibi seçilmiş *cemaatlerin* önemini vurgular. Aksine Garber ise, "mekansal cemaatlerden uzak durmanın sadece feminist bir tavır olmadığını" ileri sürer ve "ortak durumların yerel siyasi eylemliliği teşvik eden amaca yönelik cemaat tanımını yapar. Garber bölgesel mekanların, "kamusal alandaki ilişkilerine yönelik çok yönlü arzularını ifade etmek açısından yaşamlarındaki siyasi yönleri başka türlü kavrayamayacak olan kadınlar için anlamlı ve düzenli fırsatlar sunduğunu" öne sürüyor.

Mahalle, kadınlar için en kolay erişilebilir yerdir. Kentte yaşayan kadın nüfusun karşı karşıya kaldığı problemlerin birço-

1 Bunun bir örneği için bkz. Neal ve Phillips (1990) ve Salman (1994:18).

ğu mahalle kaynaklıdır veya orada üretilir ve kadınlar yerel eylemleriyle kapsayıcı, daha az dışlayıcı, tehlikeli ve hiyerarşik "iyi" cemaati tarif etmeyi amaçlarlar (Friedman 1990; Garber 1994: 26, 40, 41). Garber, "feminist hedeflere ulaşmanın önündeki içsel bir engele değinmeden, resmi veya gayri resmi yerel cemaatlerin kadınların söz sahibi olma ve siyasi değişimin potansiyel kaynakları olduğu" sonucuna varıyor. Bunun yanı sıra, Rabrenovic (1994: 79) de mahallenin, özellikle de çocuk bakımıyla sorumlu olmaları, dil bilmemeleri, ulaşım zorluğu vs nedenlerle yalıtılmış, politik ve ekonomik olarak dışlanmış olmaları nedeniyle kadınlar açısından imkan sağladığını vurguluyor.

Kadınların yerel siyasete katılımının etkisine vurgu yaparak, sosyal hayatın farklı alanlarında cinsiyet, ırk ve sınıf ve iktidarın sosyal ilişkilerinin yapısı arasındaki bağlantıları görmek önemlidir (Morgen 1988:112). Bu açıdan bakılınca; Türk kentlerindeki gecekondu bölgeleri, siyasi katılım için gerekli olduğu düşünülen önceliklerden yoksun olan Kürt kadınlarının politizasyonu ve nüfuz sahibi olmalarıyla ilgili çalışmalar için uygun bir zemin oluşturuyor.

Mevcut bilgiler ve alan araştırması

Bu konunun ilgi alanı olmasına rağmen, yukarıda ortaya konulan problemleri eni konu tartışmamızı sağlayacak yeterli veri ve bilgileri elde etmekte zorlandık. Bunun birden fazla nedeni var. Birincisi, Türkiye'deki gecekondu bölgeleriyle ilgili araştırmalar daha önce modernleşme ve kente entegrasyon temeline olmuş; gecekonduların siyasi katılımı ile ilgili çalışmalarsa azınlıkta kalmış. 1980 sonrası değişen durum üzerine sadece birkaç araştırma var. Birçoğu niceliksel metotlar kullanmışlar ve siyasi katılımın koşullarını tespit etmeye yardım edici nitelikte değiller. İkincisi, birkaç istisna ile (Karpas 1976; Gökçe ve diğerleri 1993) sadece hanenin reisine (ki çoğunlukla erkeklerdir) yönelik anketler yapılmış. Bu nedenle, gecekondu kadınlarının durumuna yönelik ilk-elden bilgilerden

yoksun kaldık. Üçüncüsü, yine Karpat dışındaki araştırmacılar Kürt göçmenlerden ve etnik farklılıklardan ya hiç bahsetmiyorlar ya da sadece dolaylı olarak bahsediyorlar. Batıdaki göçmenler arasındaki bölgesel gruplar üzerine önemli veriler sunan Sevgi ile Gökçe ve diğerleri istisnaları oluşturuyor. Kısmen veya tamamen Kürtlerin yaşadığı bölgelerle ilgili veriler, etnik farklılıklara değinebilmemiz için sınırlı bazı imkanlar sağlıyor.

Bu kısıtlamalardan dolayı, aşağıdaki sunuş esas olarak, Eylül 1993-Mart 1994 arası ve Eylül 1994'te İstanbul'daki iki gecekondu bölgesinde yürüttüğüm kendi saha çalışmalarına dayanıyor. Yüzyüze görüşmeler, güdümlü röportajlar ve gecekondu sakinlerinin günlük yaşamlarının, gayri resmi toplantıların ve 27 Mart 1994 yerel seçimler öncesi seçim kampanyasının gözlenmesini içeren niteliksel sosyal araştırma metodlarının bir karışımını kullandım. Görüşmelere katılanlar arasında kolayca ayırt edilebilir etnik gruplar (Alevi Kürtler ve Karadeniz Bölgesinden Sünni Türkler) olmasına rağmen, aralarındaki farklılıklar sadece etnisite kaynaklı değil, dini bağlar, sosyalleşme veya sosyo-ekonomik statü de belirleyici olabiliyor. Bu kısıtlamaları akılda tutarak, yukarıda çerçevesi çizilen teorik çerçeveye ilintili giriş niteliğinde bazı sonuçlar sunacağım.

Gecekondu bölgelerindeki Kürt göçmenler: Cemaat eylemliliğini teşvik edici bir unsur olarak marjinalleşmiş yerleşimler

1990 yılında, İstanbul nüfusunun sadece yüzde 37.4'ü İstanbul; yüzde 22.4' Karadeniz Bölgesi; yüzde 15'i Doğu ve Güneydoğu Anadolu doğumluydular. 1950'li yıllardaki göçün kaynağını Karadeniz Bölgesi oluşturmalarına karşın, Kürt göçü 1975 yılından sonra, özellikle de 1980 ve 1990'lı yıllarda hız kazanmıştır (Baydar 1994: 407). Aynı zamanda İstanbul ve İzmir nüfusunun da yarısı gecekondualarda yaşamakta ve Ankara'da bu oran yüzde 75'lere kadar çıkıyor (Keleş 1992: 215). Eski İstanbullular gecekondualarda yaşamadıkları için, göç-

menlerin ve bilhassa bugüne kadar yasal yollardan bir mesken edinemeyen Kürtlerin çoğunluğunun gecekondulu semtlerinde yaşadıkları sonucuna varabiliriz.

Gecekondulu, kelime olarak "bir gecede yapılviren" anlamına gelir ve arsa izni, yapı planı veya resmi izin olmaksızın yasadışı yollardan inşa edilirler. Bu semtlerde yaşayanlar etnik, dinsel köken ve politik oluşum açısından neredeyse tamamen homojen olabiliyorlar; öyle ki, yaygın göç zinciri olgusu semtlerde homojen mahallelerin oluşmasına yol açıyor.

Bu bölümde araştırmanın gerçekleştiği semt Güzeltepe. Semt, etnik açıdan, üçünde Karadeniz Bölgesinden gelen Sünni Türklerin ve birinde de Alevi Kürtlerin oturduğu homojen dört mahalleden oluşuyor. Güzeltepe, bir muhtar tarafından temsil edilen mahalle statüsüne 1983 yılında resmen kavuştu. Yerel yönetimler elektrik, su şebekesi, kanalizasyon ve yol ihtiyaçlarını yavaş yavaş karşılamaya başladılar. Kentsel hizmetler oldukça yetersiz.

Bu durumda, kadınlar hizmet eksikliğinden kaynaklanan sorunlardan daha fazla muzdaripler. Örneğin, musluk suyu kirli aktığında gidip uzak bir yerden su taşınması gereken veya eldekiyle zar zor idare etmek zorunda olan kadınlardır. Yine benzer şekilde sokaklar çamurlu ise, eşinin ve çocuklarının ayakkabılarını her gün yıkamak zorunda olan yine kadınlardır. Kadınlar, çocuklarını okula nasıl göndereceğine dair çözüm yollarını bulmak veya günlük ayrımcılığın olağan örnekleriyle baş etmek zorunda kalıyorlar. Sonuç olarak, eksik hizmetler ve altyapı yetersizliği kadının günlük iş yükünü, aile sağlığını ve sosyal statüsünü olumsuz yönde etkilemektedir.

Tüm bu eksikliklere rağmen, gecekondulu bölgelerindeki ortak siyasi eylem ve örgütlenme oldukça yetersizdir. İkametlerinin ilk yılında sorunlara bireysel çözümler bulmaya çalışırlar. Kadınlar sık sık yasal olmayan yollardan, belediye hizmetlerinden su ve elektriği kullanmaya çalışırlar. Altyapı hizmetlerini tedarik etmeye yönelik ortak çabalar nadiren görülür ve arka planda bir siyasi örgütlenmenin gerekliliği göze çarpar.

Birkaç yıldan sonra, gecekondulu sakinleri, politik baskı ve

hemşericilik karışımı bir yol izleyerek yerel yetkililerle görüşmeye çalışırlar. Bu aşamada hizmet ve yasallaşma karşısında oylarını ortaya koyarlar. Belediyenin tapu ve diğer hizmetleri karşılamaları (çoğunlukla seçimlerden hemen önce) on yıl veya daha fazla bir süre alabiliyor. İnsanların birçoğu devletin baskıcı ama diğer yandan yardımsever "baba"² olduğunu görürler veya tapu ve diğer hizmetleri er ya da geç vereceğini bildikleri için genellikle radikal eylemlerden kaçınırlar.

Bu nedenle, sadece en temel gereksinimleri, mesken güvenliği tehlikeye girdiği zaman büyük ölçüde ortak eylemlere başvururlar. Bu eylemler (belediye binası önünde gösteri yapma ve oturma eylemi gibi) erkekler, siyasi liderler veya bu eylemleri kendi siyasi emelleri için kullanmaya çalışan örgütler tarafından başlatılır ve önderlik edilir. Kadınlar planlama ve örgütlenme aşamasında yer almamalarına rağmen, mücadelede çok önemli bir rol oynarlar. Hatta mücadelenin daha radikal ve sürekli olmasını sağlarlar, çünkü eksikliklerden daha fazla etkilendiklerini düşünüyorlar ve erkeklere göre daha az bağımlılık ilişkilerine sahiptirler.

Geniş çaplı eylemlerin aksine, altyapı ve hizmetlerle ilgili küçük ölçekli eylemler, sorunlar tahammül etme sınırlarını açtığı vakit spontane olarak kadınların kendileri tarafından başlatılıyor. Örneğin, uzun süreli su kesintisini, açık kanalizasyon şebekesini veya çamurlu sokakları protesto etmek için toplu olarak muhtar, belediye veya ilgili yerel yetkiliye giderler. Başarıya ulaşmış bir eylem kadınların özgüvenlerini güçlendirir, nüfuz sahibi kılar ve siyasallaştırıcı bir etkiye sahiptir. Diğer yandan, kadınların sergiledikleri alışılmamış bazı siyasi davranışları sık sık yetkililer tarafından hor görülmetedir. Böyle bir tepki, kadınların, siyasi olarak deneyimsiz ve eğitimsiz alt sınıf kadınlarına yer olmayan erkek-egemen siyasi sistemden dışlandıklarına dair duygularını pekiştirmektedir.

Ne var ki, İstanbul'daki gecekondu kadınları şu anda bir dö-

2 Tachau (1984: 59)'nın Türkiye'de siyasi kültür ve Karpat (1976 202)'in gecekonduardaki siyasi kültüre dair verdikleri örneklerle karşılaştırınız.

nüm noktasındalar. Yerel ve genel siyasetle ilgili olduğu kadar, kendi mahallelerinin problemleri üzerine çok eleştirel ve karamsar tartışmalar yürütüyorlar. Üstelik kadınlara özgü taleplerine dair çözüm önerileri üretiyorlar ve yerel siyasetle de ilgilenmeye başladılar. Yerel siyasete ilgileri ve bilinçleri son zamanlarda kısmen ortak bir eylemliliğe dönüşmüş durumda. Araştırma bulgularım, orta yaştaki gecekondü kadınlarının siyasi katılımından dışlanmalarına neden olan farklı mekanizmaların olduğunu gösteriyor. Bunlar nelerdir? Kürt gecekondü kadınlarının kendilerine özgü karakterlerini ayırt edebiliyor muyuz? Bu sorulara cevap bulunmaya çalışıldı.

Kürt gecekondü kadınlarının siyasi katılımının imkanları ve zorlukları: Dil bilme ve Kürt göçmen kadınlarının eğitim durumu

Türk ve Kürt göçmen kadınlar arasındaki en belirgin fark, Kürt kadınlarının Türkçe konuşamamalarıdır. Kocalarının aksine, Kürt kadınlarının çoğunluğu İstanbul'a gelişlerinde Türkçeyi bilmiyorlar. Bu özellikle de, birçok okulun kapalı olduğu savaş bölgesinden gelen kadın ve çocuklar için geçerli bir durum. Türkçeyi konuşabilmekteki cinsiyetler arası fark temelde "eril kamusal alan" ve "dişil gizlilik"³ ayrımından kaynaklanmaktadır ve bu durum, kadınların Türkçe bilmeyi gerektiren alanlara giremeyişiyle döngüsel olarak pekişmektedir. Sonuçta, yeni sosyal çevreye entegrasyonları çok zorlaşmakta ve kadınların iletişimleri, etnik ayrımı daha da güçlendiren diğer Kürt kadınlarıyla sınırlı kalıyor. Kürt kadınları kamu kurumlarında ve işyerlerinde ayrımcılığın uygulandığını belirtiyorlar.⁴ Politik açıdan erkek aile fertlerinden elde ettikleri bilgilere güvenmek zorundadırlar.

3 Aileler açısından erkeklerin okullaşması kızların okullaşmasına göre daha önemlidir. Cinsiyetler arası iş bölümüne göre, erkekler ev dışındaki işlerden sorumludur. En azından, Türkçeyi askerlik süresince öğrenmeleri gerekiyor.

4 Örnek olarak, Fatma Kayhan'ın *Sokak* Dergisinde 148 Kürt kadınıyla yaptığı ve benim yaptığım röportajlara bakınız. Örneğin, bir Kürt kadını bana nasıl asimile olmaya zorlandığını hissettiğini anlattı. Ayrımcılığa bir son vermek ve işyerinde

Gecekondu kadınlarının önemli bir kısmı temel eğitimi alma fırsatından yararlanamamışlar. Gecekondu araştırmaları gösteriyor ki, kocalarının %10-13'lük okuma yazma bilmeme oranına karşın, evli kadınların %25'ten 50'ye kadarı okuma yazma bilmiyorlar.⁵ Batı illerindeki Kürt kadın göçmenleriyle ilgili verilere sahip değiliz, ancak Sevgi'nin 1983-1984 yıllarında İzmir'de, geldikleri bölgelere göre ayrıştırdığı hane reislerinden elde ettiği verilerden yola çıkarak, Kürt erkeklerinin okur yazar olmama oranının göçmen Türk erkeklerinkinden daha yüksek olduğu sonucunu çıkarabiliriz.⁶ Gökçe ve diğerlerinin 1992'de Kürt şehirlerinde ki kenar mahallelerde yaptıkları bir araştırma genel okur yazar olmama oranının %45 olduğunu ortaya koyuyor.⁷ Türkiye Kürdistanı'ndaki kadınların okuma yazma bilmeme oranlarını verdikten sonra, Batı illerindeki göçmen Kürt kadınlarının okuma yazma bilmeme oranlarının Türk kadınlarinkinden daha yüksek olduğu, fakat Kürdistan'dakilerden muhtemelen daha düşük olduğu sonucuna varmak mümkündür.

Eğitim eksikliği ve ev dışında yaşam deneyimi eksikliğinden dolayı kadınların önemli bir kısmında özgüven eksikliği var. Hiçbir şey bilmediklerine veya kendilerini ifade edemeyeceklerine inanıyorlar ve sorunlarını hangi makamlara iletebileceklerini bilmiyorlar. Bu nedenle, birçok durumda kadınlar, kendilerinin bir eyleme öncülük yapmalarını sağlayacak değişimi gerçekleştirmek yerine, eğitilmiş kişilerin öncülük etmelerini bekliyorlar.

yüzyüze kaldığı durumlara karşı kendini savunmak istiyordu ama Türkçe bilmiyordu. Buna karşın bu kadınların yetişkin çocukları da Kürtçeyi sadece anlayabiliyor ama konuşmıyorlar. Bazıları politik motivasyonlarla öğrenmeye çalışıyorlar.

5 Devlet Planlama Teşkilatı (DPT 1991: 49); Tatlıdil (1989: 66)

6 Bu çalışma esnasında elde edilen ortalama okur yazar olmama oranı %10.4 ve Kürt illerinden gelen hane reisleri arasında bu oran %20'yi geçiyor; sadece Erzurum ve Erzincan'dan gelenlerde bu oran %13, Kars'tan gelenlerde %15'tir. Türk illerinden, yüksek okur yazar olmama oranı ile Tokat (%16.7) ve Yozgat (%20) önde geliyor. Yazının hesaplamaları ve verilere dönük yorumları için bkz. Sevgi (1988: 151)

7 Gökçe ve diğerleri (1993: 73). Yine de vardıkları sonuçlar tekrar gözden geçirilmeli, çünkü okul yaşına gelmemiş çocukları da kapsıyor.

Gerçekte, eğitim düzeyinin düşük olması, kadınların birtakım bürokratik işleri üstlenmelerini ve yazılı basından bilgi almalarını engelliyor. Böyle olunca da, bilgi kaynakları sözlü bilgiler, politikacılarla yüz yüze temaslara ve Türkiye’de devlet tarafından yazılı basına göre daha fazla manipüle edilen bir kaynak olan televizyondan oluşuyor. Araştırmam sırasında, okur-yazar olmayan göçmen Kürt kadınlarının televizyondan duydukları siyasi haberleri bilinçli ve eleştirel bir tarzda bana nakletmelerinden çok etkilenmiştim. Diğer okur-yazar olmayan kadınlarsa gayet ustaca siyasi grup tartışmalarına başlıyorlardı. Böylece, eğitim eksikliği, siyasi katılım önünde mutlak değil ama görece bir engeldir diyebiliriz.

Gökçe’nin araştırmasının ortaya koyduğu sonuca göre, Kürt şehirlerindeki babalar (49.7) ortalamadan daha (73.5) az oranda kızlarının mümkün oldukça en üst düzeyde eğitim almalarından yanadırlar.⁸ Ne var ki, Gökçe’nin araştırması Alevi Kürtlerini kapsamıyor. Alevi Kürtlerde yaptığım bir araştırma, hem erkek, hem kız çocuklarının eğitim almaları konusunda yüksek bir duyarlılığa sahip olduklarını gösterdi ve Kürt kadınlar, kendilerini Türk ve Lazlardan farklı göstermek için bu duyarlılıklarını sık sık vurguluyorlardı. Güzeltepe’de karşılaştığım 20 yaş civarındaki Alevi Kürt kızlar ya liseyi bitirmişler, ya üniversiteye gidiyorlar ya üniversiteye hazırlık kurslarına devam ediyorlar ya da modern mesleklerde (büro ve satış) çalışıyorlardı. Hatta ebeveynleri, yabancı dil öğrenmeleri için onları dış ülkelere *au pair* olarak göndermeye bile hazırdılar. Güzeltepe’deki ikinci kuşak Alevi Kürt kızlardaki yüksek eğitim düzeyi ancak üçüncü kuşak Sünni Türk kızları arasında görülebiliyordu.⁹ Güzeltepe’de Sünni Kürtlerin sayısı çok az olduğu için, kızların eğitime dönük bu duyarlılık, Kürt kadınlarının kendilerini lanse ettikleri gibi doğrudan tüm Kürtlere mal edilemez. Alevilerin etkisi veya kızların ba-

8 Buna karşın Doğu’daki ve Batı’daki babaların oğullarının eğitim almaları konusundaki tutumları arasında bir fark yokken, anneler oğulları ve kızları arasında daha az ayrımcı bir tutum sergiliyorlar. Gökçe vd. (1993: 80-2)

9 Göçmen çocukları olan ebeveynleri İstanbul’daki başka gecekondu semtlerinden Güzeltepe’ye taşınmışlardı.

balalarının daha iyi bir eğitim düzeyine ve mesleki formasyona sahip olmalarından kaynaklanmış olabilir.¹⁰

Mesleki ve ekonomik durumları

Göçmenler ilk geldiklerinde, gecekondu mahalleleri yasal yollardan mesken sahibi olamayan kent yoksullarını barındırıyordu. 1980'lerdeki sosyo-ekonomik gelişim mahallelerdeki farklılaşmayı hızlandırdı. Bazı mahalleler küçük ölçekli girişimciler yarattı. Kendi evlerinin şartlarını iyileştirme girişimlerinde bulundular ve ayrıca tapu ve diğer hizmetler için de mücadele etmeye hazır duruma geldiler. Komşularının birçoğu hâlâ geçici inşaat işlerinde çalışıyor ve geçimlerini kayıt dışı sektörden sağlıyorlar.¹¹ Onlar tapu ve diğer hizmetler için ücret ödeyemezler, çünkü gelirleri kısıtlı ve düzensizdir. Böylece, ekonomik farklılaşma, komşularının kolektif eylemine katılmalarını engelliyor ve yeni sosyal sınırlar yaratmış oluyor. Enflasyon ve alt tabakanın alım gücünün sürekli düşmesi, hane reisinin kazanç elde etmek için giderek daha fazla zaman harcamasına neden oluyor. Erkeklerin çoğu bir mesleğin gerektirdiğinden çok fazla çalışıyorlar ve kadınlar geliri arttırmaya yardımcı olmaya zorlanıyorlar.

Kırsaldan kente göç edildiği ilk yıllarda kadınlar, gecekonduyu finanse etmek için geçici olarak çalışmak zorundadırlar. Yeni gelmiş kadınlar evde oturmayı tercih ederler, çünkü iyi bir ev hanımı olmak bir yüksek sosyal statü göstergesidir.¹² Gecekondu kadınlarının iş gücü payı ile ilgili araştırmalar, yüzdenin çok düşük olduğunu ortaya koyuyor. Devlet Planlama Teşkilatı'nın 1991 yılında Ankara'da yaptığı "Gecekondu Yerleşimleri Araştırması" verilerine göre, hane reislerinin eşle-

10 Tatlıdil (1989: 113) kızların eğitim düzeyi ile babaların meslekleri arasında pozitif bir ilişki olduğunu ortaya koyuyor.

11 Güzeltepe'deki erkeklerin %75'i ya işsiz ya da sosyal güvenlikleri yok. 2000 aile dışında, 500 erkek geçimlerini seyyar satıcılık yaparak sağlıyor.

12 Kuyaş (1982: 191); Ecevit (1991: 111), kadınların düşük iş gücü payının sadece İslami değerler ve ataerkil aile yapısıyla açıklanmasını, ekonomik yapının gözardı edilmesini eleştiriyorlar.

rinin %3'ü, İstanbul'da %6'sı ve İzmir'de %7.6'sı çalışıyor.¹³ Bu düşük yüzdelerin nedenlerinden birisi düşük eğitim düzeyidir. Sonuç olarak, sadece çok az ya da hiç kalifiye nitelik gerektirmeyen işlerde çalışabiliyorlar.

1980'lerde küreselleşme, daha çok niteliksiz kadın işçilerin çalıştığı (tütün endüstrisi gibi) sanayi dallarını olumsuz yönde etkiledi. Fabrikalar, uluslararası rekabeti arttırmak amacıyla fabrikadaki üretimi evlere taşıdılar, böylece resmi işsizlik (kayıtdışı işsizlik) oranı da arttı. Kayıtlı sektördeki işverenlerse bekar kadınları tercih ediyorlar, çünkü onlar daha fazla süreyle çalışabilirler ve de çok şey de talep etmezler. Evli kadınların, sağlıksız çalışma koşulları olan ve çok az bir ücret elde ettikleri ev işlerinden başka işlerde çalışmaktan başka şansları yoktur (Ecevit 1991: 112-4; Çınar: 8, 13).

Bazı gecekondu kadınları, dışarıda çalışmanın sosyal ve politik niteliklerini (farklı insanlarla, fikirlerle ve durumlarla karşılaşma fırsatı ve ortak çıkara dayalı örgütlenme deneyimi) geliştirmenin yanı sıra kendilerine yeni sosyal ilişkiler, iletişim ve değişim imkanı da sağlayacağını ayırdına varmış durumdalar. Örneğin, bir Alevi Kadın, bir halı atölyesinde usta olmasının sosyal getirilerinin altını çiziyordu. Kendisinin rehberliği altında çalışan Türk Sünni kızların öğretmeni olduğunu söylüyor ve onlara "modern" değerleri ve davranışları öğretmek niyetinde olduğunu belirtiyordu. Alevi Kürt komşularıyla birlikte, bir araya gelmenin aracı olduğu kadar gelir getirmesi için de mahallede bir kadınlar atölyesi kurmayı arzuluyordu. Yerel yetkililer bu isteklerine hiçbir zaman cevap vermedikleri için, kadınlar kendi kısıtlı imkanlarıyla cılız bir atölye kurdular.

13 DPT (1991: 62). Bu sonuçlar 1970 yılından beri önemli bir değişiklik olmadığını gösteriyor. Şenyapılı'nın 1976 yılında görüştüğü 1450 gecekondu kadınının sadece %5.5'i çalışıyordu, bunların da %75'i fabrika işçileriydi. Ankara'da görü-
şülen 952 kadının %6'sı çalışıyordu. Onların da %47'si birtakım büro işlerinde çalışıyorlardı (Şenyapılı 1981: 209-10)

Aile durumları

İlk kent araştırmaları, şehirlerdeki akrabalık ve komşuluk bağlarının ya hiç yok ya da görece zayıf olduğunu belirtmelerine karşın, 1961 yılında, Abu-Lughod (1980: 86) Batı şehirlerinde iddia edilen kent modelinin Ortadoğu toplumları için geçerli olmadığını üzerinde duruyordu. Bu sav, gecekondu araştırmalarıyla doğrulandı. Karpat'a göre (1976: 96), "gecekondu aile, sosyal yaşamın merkezidir... buralardaki evlilik ve aile yaşamı, ciddi değişim sinyalleri verse de, hâlâ büyük ölçüde köy gelenek ve görenekleriyle düzenleniyor."

Değişim daha küçük aile ve haneleri beraberinde getirdi, görücü usulüyle yapılan evlilikler ve akraba evlilikleri azaldı. Buna karşın, orta yaştaki kadınların %71'i kendi köylüleriyle ve %31'i akrabalarıyla, özellikle kuzenleriyle evli (Karpat 1976: 97)¹⁴ iken eğitilmiş ve çalışan genç kızlar kendi eşlerini kendileri seçme eğilimindedirler. Gecekondu ailelerinde çocuk sayısı (5.4 çocuk) Türkiye ortalamasının üzerindedir, fakat tercih edilen çocuk sayısı iki veya üçtür. Gökçe ve diğerleri, kalabalık ailelerle sadece Kürt şehirlerindeki gecekondu bölgelerinde karşılaşmışlardır.¹⁵

Gecekondu ailelerinin %20'si geçici veya sürekli geniş aile türüne giriyor. Batı'daki göçmenlerde köken farklılıklarına yönelik yapılan tek araştırma, sürekli geniş tüm hane reislerinin Doğu veya Güneydoğu doğumlu olduklarını, ki bunlar büyük olasılıkla Kürtlerdir, bize gösteriyor. Bu aile arası dayanışmanın bir örneğidir aynı zamanda, çünkü bu aileler, şehirde daha iyi bir eğitim imkanı elde etmek isteyen yetişkin veya bekar yakınları da kapsıyor. Kısıtlı bir mekanı kocasının yakınlarıyla paylaşmak bir gerilim, hatta bazı durumlarda şiddet kaynağı olabiliyor (Kümbetoğlu 1996: 90). En azından kadınlar için ek iş yükü anlamına geliyor. Görüştüğüm Kürt kadınlardan

14 Erder'in (1996: 195) Kazım Karabekir mahallesi ve benim kendi araştırmalarımda bu görüşü destekliyor.

15 Urfa 8.3, Van 7.5, Diyarbakır 6.7, Malatya 6.0 ve Maraş 6.9, Türk şehir ve kasabalarındaki ortalama 3.9-5.7'dir (Gökçe ve diğerleri 1993: 59)

biri sürekli, elektrik ve musluk suyu gibi konforlardan yoksun yeni inşa edilmiş gecekondunun masraflarını karşılamak için halı dokuma atölyesinde çalışmanın yanı sıra, küçük evi üç kaynıyla paylaşmak, yedi kişilik bir aileye hizmet etmek zorunda kaldığından şikayet ediyordu. Şu anda, 15 yıl sonra, teknik donanımlı bir evde çekirdek ailesiyle yaşamak ve artık kocasının akrabalarına ev sahipliği yapmak istemiyor.

Gecekondulardaki koşullar geniş aileler için elverişli olmadığı için küçük aileler tercih ediliyor. Bugün, geniş aile tipi sadece zorla yerlerinden edilmiş, savaş bölgesinden gelen göçmenler arasında yaygın. Erder, açıkça Kürtlerden ve çatışma ortamından bahsetmeden, yerinden edilmişlerin tüm aileleriyle birlikte göç etmek zorunda kaldıklarına ve bu nedenle de kente yavaş ve tedrici entegre olma şansına sahip olmadıklarına değiniyor. Göç etmek zorunda kalanların şehirde akrabaları olsa dahi bu kadar geniş bir aileyi barındıracak durumda değiller. Böylece, dayanışma mekanizması ve öncekilerin finansal yardım ağı sayesinde kolay entegrasyon en yoksullar için geçerli olamıyor. Bu insanlar sürekli yoksulluk tehlikesiyle yüzyüzedirler (Erder 1996: 297).

Çalışmam esnasında, gecekondularda veya çadırlarda son derece sağlıklı koşullarda yaşayan göç ettirilmiş geniş Kürt ailelerle karşılaştım. Sadece bu Kürtler arasında genç ailelerde çokeşliliğe rastladım. Türkiye’de çokeşlilik 1925 yılından beri yasak olduğu için, bu konuda güvenilir istatistiklere sahip değiliz. Gökçe’nin Kürt şehirlerindeki gecekondu kadınları arasında yaptığı araştırmada çokeşliliğin yaygın olduğu sonucuna varması, bu durumun Kürt bölgesinde yaygın olduğu sonucunu verebilir.¹⁶ *İstanbul’u kumalar bastı* başlıklı küçük düşürücü bir makalede, çokeşlilik, Doğulu göçmenlerin ekonomik

¹⁶ Gökçe’nin araştırmasında görüşülen kadınların sadece %2’si bir kuma (kocanın ikinci karısı) ya sahip olmayı doğru kabul ediyor. Ortalama %17.8’i, ancak Kürt gecekondulardanakilerin %42.3’ü, bir kumayla yüzyüze kaldıklarında katlanmaktan başka bir şey yapamayacaklarını (Gökçe vd. 1993: 115) söylüyorlar. Verili koşullarda kadercil bir yaklaşım olarak yorumlanabilir. Çokeşlilik, Türkiye’de ve Osmanlı İmparatorluğu’nda hiçbir zaman yaygın olmamış; büyük Kürt toprak sahiplerini de içine alan büyük toprak sahipleri sınıfıyla sınırlı kalmıştır.

sorunlarına getirdikleri bir çözüm olarak tanımlanıyordu. Bu makale, kadınların iş bulmalarının daha kolay olmasından dolayı, Doğulu erkeklerin ev işleri için kuma (ikinci eş) satın aldıklarını ileri sürüyordu (Nokta [17 Ekim] 1991: 16). Neyse ki, yabancı düşmanlığının bir dışavurumu olabilecek bu iddiaları destekleyecek bilimsel kanıtlar yoktur.

Mahallelerdeki sosyal ilişkiler ve etnik sınırlar

Tüm gecekondu araştırmaları, özellikle ev yapımı ve işgücünde akrabalar, köylüler ve komşular arası yardım alışverişinin kente tedrici ve yavaş entegre olmaya olumlu yönde yardımcı olduğunu vurgularlar. Çoğunlukla kendi etnik/dini grupları içinde daha geniş akrabalık bağlarına sahip olan komşular arası yakın ilişkiler, gecekondu kadınlarının işlerini, eşyalarını, sorunlarını, fikirlerini ve bilgilerini paylaşabilecekleri bir kamusal alan yaratmaktadır. Bu iletişim ağları, geleneklerin ve yerel normların, değerlerin ve kültürlerin korunmasına da yardım etmektedir. Üstelik, kadınların birçoğu için, kabul edilmiş kamusal alanın sınırlarını da oluşturuyorlar.¹⁷

Erkekler, politik ve boş zaman aktivitelerinin yanı sıra, çalıştıkları süre içinde metropolle bağ kuruyorlar ve diğer etnik, din ve bölgelerden insanlarla birtakım ilişkiler kuruyorlar. Kadınlarinsa dışarıyla kurdukları ilişkiler sosyal değerler tarafından kısıtlanmaktadır. Bazı kadın ve genç kızların mahallenin hatta evin dışına çıkmaları erkek yakınlarınca yasaklanmıştır. Bu nedenle, deneyimlerini zenginleştirme ve mekansal uyum yeteneklerini geliştirme imkanlarından yoksun kalıyorlar. Son bir iki yıldır, bazı kadınlar, belediye, diğer kurumlar ve siyasi partilerin ilçe bürolarının bulunduğu ilçe merkezlerine gidebiliyorlar. Eğitimli yetişkin çocuklarının cesaretlendirmelerinin yanı sıra, bu yeni yeni gelişen mekansal hareketlilik, şehirde kalış süresinin uzunluğuna ve yavaş kentsel entegrasyona bağlanabilir.

¹⁷ Bu iletişim ağlarıyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. Güneş-Ayata (1990-1991).

İlişkileri dar bir akraba ve komşu grubuyla sınırlı olmayan kadınlar daha fazla kadın ve erkekle buluşma imkanlarına sahip değillerdi, çünkü gecekondü yerleşimlerin çoğunda kadınların bir araya gelebilecekleri yerlerden yoksunlar. Bunun, kadınları siyasi katılımdan nasıl dışladığı özellikle seçim öncesi dönemlerde görülüyor. Miting ve toplantılar, yerel düzeyde partilerin ve adayların halkla ilişkilerinde en önde gelen araçlarıdır. Kadınların zor ulaşabildikleri ilçe merkezlerinde veya mahalle kahvehanelerinde gerçekleştirilirler. Kahvehaneler erkeklerin gidebildikleri yerlerdir. Bir toplantıyı izlemek için buraya gitmeye cesaret edebilen kadınlar, erkekler tarafından işgalci ve ahlaksız olarak algılanır ve sık sık da dedikodu veya saldırı düzeyinde rahatsız edilirler. Hal böyle olunca, kadınlar yerel politikalar ve adaylar hakkında bilgi edinmenin ve kendi taleplerini dile getirmenin en önemli araçlardan birinden dışlanmış oluyorlar. Kadınlar oy verme hakkına sahip olmalarına rağmen, bu haklarını, bilgilendirilmiş vatandaşlar olarak özgürce kullanamıyorlar.

Partiler, (ve özellikle yeni kurulan kadın komisyonları) karşı bir strateji olarak evlerde daha küçük çaplı toplantılar düzenliyorlar. Bu, partilerin sınırlı sayıda kısıtlanmış kadına ulaşabilmek için büyük ölçüde zaman ayırmak zorunda kalmaları anlamına geliyor. Özel ziyaretler şeklinde yapıldığı için, bu toplantılar geniş kadın kitlelerine ulaşamıyor.

Gecekondü kadınlarının, mahalleleri dışındaki dernek ve diğer kurumlara girebilme olanakları ya hiç yok ya da çok az; hatta kendi mahallelerinde dahi ilişkileri akraba ve hemşerileriyle sınırlıdır. Güzeltepe'deki bir Kürt kadın "mahallemiz" dediğinde, tüm sakinlerinin aynı ilçeden İstanbul'a göç ettiği Kürt mahallesi olarak da anılan aslında üç sokaktan bahsediyordur. Mahalledeki tüm Karadeniz kökenliler, üç ana gruptan birinin Lazca konuşanlardan oluşmamasına rağmen Kürtler tarafından "Laz" olarak adlandırılıyorlar.¹⁸

¹⁸ Karşılaştırma için Dubetsky (1977: 316). Dubetsky gibi ben de Güzeltepe'nin tamamı için "mahalleyi" (neighborhood) bir idari birim ve "semt'i" (quarter) ise ayrı etnik dini toplulukların konutlarının bir arada bulunduğu kesimler olarak tanımlıyorum. Türkçede "neighborhood" ve "quarter"ın karşılığı olarak mahalle terimi kullanılıyor.

Bu Kürt kadınlarının, Güzeltepe'deki Türk kadınlarıyla arkadaşlıkları yok. Sadece mahallenin heterojen bir yapıya sahip olduğu yerlerde diğer bölge insanlarıyla ilişkiler kuruluyor, fakat yine de Alevi Kürtlerle görüşmeyi tercih ediyorlar. Yaklaşık yirmi yıldır aynı yerde yaşamalarına rağmen, Sünni Türklerle Alevi Kürtler arasındaki önyargı ve yanlış anlamalar hâlâ yaygın durumdadır. Aralarında sadece ekonomik ilişkilerin kurulduğu görülebilir.¹⁹ Kürt kadınlar, Türk kadınlarla olan ilişkilerini tanımlarken, "onlardan tarımsal ürünler satın alırız" veya "onlara dikiş ve halı dokumayı öğretiriz" gibi hiyerarşik bir dil kullanırlar. Sıklıkla kendi yaşam biçimlerinin daha üstün, daha modern, şehirli, eğitilmiş ve temiz olduklarını belirtirler.²⁰ Ekonomik sıkıntı, etnik ve dini anlaşmazlıkları güçlendiren bir faktördür. Bu, sosyo-ekonomik statülerle birlikte ilişkilerin de arttığı gerçeğiyle desteklenebilir.

Ayşe Güneş-Ayata (1990-1991: 89)'ya göre, gecekondulardaki etnik anlaşmazlıklar, göçmenlerin kaynak bölüşümüne yönelik daha işlevsel birliktelikler kurmalarına engel oluşturmuyor. Buna karşın, kendi araştırmaları, gecekondu kadınlarının siyasi ilişkileri de etnik çizgilerle sınırlanıyor. Kentsel hizmetlerden yararlanmayı talep eden ortak eylemler küçük çapta kalıyor ve genellikle komşulardan oluşan homojen gruplar tarafından gerçekleştiriliyor. Sadece mahallelerine yönelik ciddi bir tehdidin varlığı durumunda farklı etnik gruplardan kadınlar ortak eylem için bir araya geliyorlar.

Etnik kimlik ve siyasi yönelim: Güzeltepe'de Kürt kimliği önde geliyor

Kadınların sosyal ilişkilerindeki kısıtlamalar, bizi kolektif

¹⁹ Bu açıdan gecekonduardaki sosyal ilişkiler, Joseph'in Beyrut için tarif ettiği apartmanda yaşayan kadınların etnik ve dini açıdan heterojen ilişki ağından farklılaşıyor.

²⁰ Temiz (*pure*) kelimesini kendilerini, pis (*dirty*) kelimesini de "öteki"ni tanımlamak için kullanmaları sembolik bir ayrımın aracı olarak yorumlanabilir. Strasser'e göre (1995: 22), "temizlik" toplumsal olarak kabul gören davranışları ifade eder. Bu kavram köy ve şehri, Müslüman olan ve olmayan ülkeleri birbirinden ayırmak için sembolik olarak kullanılır.

aidiyetin etnik, dini ve bölgesel kökene bağlı olduğu sonucuna götürür. Bu sonuç, varoş kadınları "biz" ve "öteki" hakkında konuşurken de kendini gösteriyor. Martin van Bruinessen (1994: 28)'e göre metropollerde, göçmen Kürtlerin, kendilerinin giderek daha fazla baskın olan etnik gruptan farklı olduklarının ve kendilerine karşı bir ayrımcılığın yapıldığının farkına varıyorlar. Bu durum Kürt milliyetçiliğinin gelişmesine de yardım eden bir durum. Alevi Kürtler Sünni Türk çoğunluğuyla da karşıya karşıyalar. Acaba bu çifte farklılık onların Kürt Alevi kimliğini güçlendirir mi?

1970'lerde, solcu Alevi kimliği baskındı. Solcu eylemciler mahallelerde toplantılar düzenlerlerdi, ancak 1980 askeri darbesinden sonra ortadan kayboldular. Temasa geçme çabaları Sünni Türk komşularınca kabul görmedi ve bu kişiler gözaltına alındılar. Bu, mahallede güvensizliğin ilk nedeni olarak görülebilir.

1980'li yıllarda, baskın kimlik dini olandan etnik olana doğru değişti. Bugün, Kürtler kendi kimliklerini, gerçekte Alevilik hakkında konuştukları zaman bile, etnik terimlerle ifade ediyor ve açıklıyorlar. Bu değişimin nedenlerinden biri, bir yandan Türk solunun başarısızlığı, diğer yandan da milliyetçi Kürdistan İşçi Partisi'nin (PKK) geldikleri bölgede artan etkisidir. Türk solu artık daha fazla kimlik ve koruma ihtiyaçlarına cevap veremeyince, bu işlevler Kürt milliyetçi hareketi tarafından üstlenildi. Örgüt gücü, grup koruması, mekansal yakınlık ve fiziki hazır bulunuş, ayrıma maruz kalmış göçmen grupların siyasi etkilenmeleri için öncelik niteliği taşıdığı görülüyor.

Erkek Alevi Kürtlerin, Güzeltepe'de kahvehanelerde karşılaştıkları küçük bir Sünni Kürt grubuyla siyasi ilişkileri var. 1980'lerde her iki grup da Sosyal Demokrat Halkçı Parti'yi (SHP) desteklediler. Anavatan Partisi'nin (ANAP) muhafazakar yönetimi altında, Kürtler, solcular ve Aleviler "en demokratik" yasal muhalif parti olarak SHP'ye oy verdiler. SHP, 1991-1995 yılları arasında koalisyon hükümetinin bir ortağı olarak seçim öncesi verdiği sözleri yerine getirmedi. SHP, so-

rumluluğu artan güçlü askeri baskıyla paylaşmaya çalıştı ve Kürtler arasında büyük bir hayal kırıklığı yarattı. Kürt göçmenler, Kürdistan'daki baskının doğrudan kendi insanlarına yöneldiğini düşünüyor. Kürt köylerindeki duruma dair aldıkları tüm bilgileri yayıyor ve tartışıyorlar.

Kadın Kürt göçmenlerse, eğitim düzeylerinin düşük olması veya yeterli Türkçe konuşamadıkları için yazılı basındaki bilgilere ulaşamıyorlar. Böyle olunca da, esas bilgi kaynakları televizyon oluyor. Televizyon haberleri ve açık oturumları devlet tarafından bir hayli manipüle edilse de, kadınlar bunları kendi ayrılıkçı ve muhalif söylemlerini oluşturmak için yoğun bir şekilde kullanıyorlar.

İslamcı Refah Partisi'ne destek

Güzeltepe'deki Sünni Türkler, Türk Hükümetinin Kürdistan'daki politikasını eleştirerek İslamcı Refah Partisi'ni (RP) desteklemeye başladılar. Eski SHP üyesi bir Sünni Kürt kadını RP'nin seçim kampanyasının en ateşli eylemcisi olmuştu. Sünni ve Alevi, Türk ve Kürt karışık komşulardan oluşan bir grup olduğunda aniden Kürtlerin maruz kaldıkları baskı üzerine ateşli bir söylev verirdi. Tekrar tekrar Kürtlerin insan haklarının ihlal edildiğini vurgulardı.²¹ Dahası, "üstün zekalı" Kürtlerin "gözlerinin açılmasını" önlemek için, devletin Kürdistan'da eğitime izin vermeyeceğini iddia ediyordu. Kürt gençleri, ağır ekonomik koşullara tepki olarak "dağlara gidiyorlar"dı (PKK'ye katılmak). Devlet güçleri sahip oldukları her şeyi alıncâ, yerlerinden edilen Kürtler tam bir yoksulluk içinde İstanbul'a geliyorlardı. Metropollerde, iş yaşamında ve diğer alanlarda ayrımcılığa uğradılar.

Bu kadın önde gelen amacını, Kürtler için insan hakları ve kültürel haklar olduğunu belirttikten sonra, RP'yi destekleme

21 İnsan hakları kavramı, 1980'li yılların sonunda Türk ve Kürt siyasi söylemine girmiştir. Kavramın kısa sürede varoş kadınları gibi dışlanmış marjinal gruplar tarafından bile kabul edilmesi insan hakları hareketi açısından önemli bir başarıdır. Türkiye'deki insan hakları hareketi için bkz. Wedel (1994)

nedenini açıklayamıyordu.²² Kürt yanlısı Demokrasi Partisi'ne (DEP) karşı olduğunu söylüyordu, çünkü DEP gerçekleşmesi mümkün olmayan bağımsız bir Kürt devleti kurmak istiyordu.

Alevi Kürtlerinin politik ikilemi

Güzeltepe'deki Alevi Kürtler, Kürtlerin karşı karşıya oldukları baskının daha az farkında değiller, ancak sadece samimi ortamlarda, hükümet politikalarını eleştirerek ve Kürt silahlı hareketine sempatilerini dile getirerek kendilerini ifade ediyorlar. Çünkü onlar sadece etnik bir azınlığa değil, aynı zamanda dini bir azınlığa da mensuplar ve dolayısıyla sosyal çevre tarafından daha fazla tehdit edildiklerini düşünüyorlar. Kadınların bir kısmı İslamcıların, Türk milliyetçilerinin, politik ve ekonomik baskıların hedefi oldukları anlayışına sahiptirler. Bu anlayış her tür Kürt derneklerine karşı yürütülen yaygın ve keyfi baskılarca da pekişiyor.

Aldıkları eğitim düzeyine ve kapasitelerine oranla, kadınlar Kürt kadın dernekleriyle ilişki kurmalarının yanı sıra Kürt kültürü, dili ve tarihiyle daha çok ilgileniyorlar. Ne var ki, bu kadınlar, eğitilmiş bir kadın veya bir erkek eşliğinde olmadan ilk adımı atıp mahalle dışındaki toplantılara gidemiyorlar. Varoşlardaki Alevi Kürt kadınlarının siyasi bilinci bu nedenle pasifizm ve karamsarlığa dayanıyor ve sadece belirli durumlarda toplumsal ve siyasi eylemliliğe dönüşmektedir.²³

1993 kışında göç ettirilmiş bir grup Kürt aile çadırlara ve Güzeltepe yakınlarındaki boş arazilere yerleştiklerinde, Kürt kolektif kimliği belirginleşti. Varoşlarda oturan diğer kadınlar mülteci kadın ve çocukların içinde bulundukları yoksulluğu görüp anında harekete geçerek onlara süt ve kıyafet yardımı sağladılar ve sonrasında da gönüllü doktorlara tercümanlık

22 Görüşleri, RP İstanbul İl Başkanlığı tarafından hazırlanan ve Çakır (1994: 151-5) tarafından kısmen yayımlanan "Kürt Sorunu Raporu"nda (18 Aralık 1991) belirtilen görüşlere benziyordu.

23 Kürt kadınlarının siyasete katılımı önündeki kısıtlamalar ve bugünün "Kürt sorunu"nın kökeninde milliyetçiliğin Kemalist yorumunun yattığına dair iddiam hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz. Wedel (1995)

yaptılar. Bu geliş gidişleri Türk komşuları tarafından yanlış anlamalara ve güvensizliğe neden oldu. Onların adlandırmalarıyla "çadır Kürtleri" farklı bir lehçe konuşmaları ve Şafii olmalarına rağmen, Kürt göçmenler aynı dil ve etnik özellikleri paylaştıklarını belirgin bir şekilde kavıyorlardı. Göçmenler, mültecilerin açıkça RP'ye oy verdiklerini öğrendiklerinde ilişkilerinde bir kopuş meydana geldi.

SHP'nin Kürdistan'daki politikasına rağmen Alevi Kürt kadınlarının yine de bu partiye oy vermelerinin asıl nedeni İslamcılara duyulan korkuydu. Özel grup tartışmalarında, erkeklerin aksine kadınlar seçimleri boykot etmenin sadece İslamcıların ve sağcılarının işlerine yarayacağını iddia ediyorlardı. Bu tartışmalarda kadınlar, vatandaş olarak genelde yerel seçimlere verdikleri önem ve özelde de kendi oylarına sahip çıkmalarıyla güçlü bir bilinç sergiliyorlardı. Ayrıca bu kadınların tartışmaları, varoş kadınlarının eğitim düzeylerine bağlı olarak ya eşlerinin oy verdikleri partilere oy verdikleri ya da parti politikalarıyla hiç ilgilenmedikleri savıyla çelişmektedir.

Aslında, kadınlar yerel siyasetle ilgili bilgi kaynaklarından yoksun olduğu için ara sıra kocalarının tavsiyelerine uyarlar. Televizyonu ulusal siyaset hakkında bilgilenmenin bir kaynağı olarak kullanabilmelerine karşın, yerel siyaset ve adayları tanıma, mekansal hareketlilik ve sosyal ilişki gerektirir; bu da ilçe merkezindeki veya kahvehanelerdeki toplantı ve mitinglere gidebilmek demektir. Daha önce de değinildiği gibi, varoş kadınları siyasi katılıma giden bu kanallardan dışlanmış durumdadırlar.

Gecekondu kadınlarının yerel siyasete katılmalarının yeni biçimleri

Artan sayıdaki gecekondu kadını eleştirilerini artırarak yetki sahibi olma stratejilerini geliştirme arayışındalar. Kamusal alanlara giremedikleri ve genellikle ev dışında çalışmadıklarından, kadınlar yerel ve genel siyasi tartışmaları akraba ve komşu ziyaretlerinde sürdürüyorlar. Alevi ibadet ve ayinlerin-

de cinsiyet ayrımının olmayışı, kadın ve erkeğin günlük aktiviteleri sırasında daha fazla iletişim kurmalarını sağlıyor. Sünni kadınlara nazaran Alevi kadınlar dışarıyla ilişkileri ve mekansal hareketlilikleri daha fazla, çünkü evlerine ve mahallelerine daha az hapsolmuş durumdadırlar.

Aleviler, Osmanlı İmparatorluğu tarafından baskıya maruz kaldıkları için Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren laikliğin ateşli taraftarıdır. Buna bağlı olarak sosyal demokrat ve sol politika yanlısı bir tutum sergilemişlerdir. Bu sebeplerden dolayı, Alevi erkekleri daha toleranslılar, belli bir yere kadar kadın aile bireylerinin siyasi eylemlerde yer almalarını destekliyorlar. Diğer yandan, Sünni Türklerden daha bireysel davranışlar sergiliyorlar, çünkü dini toplantılar gibi zaten ortak aktivitelere sahipler.

Sünni Türk kadınları, toplumun genelde yeniden İslamlaşma sürecinin bir parçası olarak Kuran okuma veya diğer dini ayinler için toplanmaya başladılar. Bu dini ortamlar kadınlar (ve İslamcı örgütler) tarafından aile, komşuluk ve kadınlarla ilgili konuları tartışmak için kullanılıyor. Bu toplantılar esnasında, kadınlar kendi muhtar adaylarını da seçebiliyor ve kadınlara özgü sorunları da tartışabiliyorlar. Sonuçta, yeniden İslamlaşma süreci en azından kadınların politizasyonlarına geçici bir katkı sağlıyor.

Seçimlerden çok önce, İslamcı Refah Partisi, sistematik ev ziyaretleri, sosyal araştırmalar ve seçimden kısa bir süre önce de yoksullara gıda yardımı yoluyla Sünni kadınlarla ilişkilerini güçlendirmeye başladı. Parti, yarı profesyonel bir şekilde, her mahallede ilçenin kadın komisyonuna düzenli olarak bilgi veren kadın temsilcilerle örgütlenme yoluna gitti. Partinin son yerel seçimlerdeki başarısında bu yöntemlerin rolü bir hayli fazladır.

Varoş kadınlarının yerel siyasete ilgilerinin bir diğer tezahürü de, muhtarlık seçimleri için kadın aday göstermeleri ve desteklemeleri şeklinde oldu. Kadınlar, kadın muhtarlarının gerekliliğini kadınsı niteliklere gönderme yaparak açıklıyorlar. Birçok kadına göre, kadın bir muhtarın bu en küçük yerel

yönetim birimine katılımlarını kolaylaştıracağını düşünüyorlar. Kadının gücü ve yetenekleri (yerel sorunlar hakkında daha fazla bilgi sahibi olması, ortak çıkarları tespit edebilmesi, kadınların çıkarlarını savunmaları, güvenilirlik ve çalışkanlık gibi) de diğer nedenlerdir.

Ne var ki, kadın adaylar, kadınların muhtarlık gibi bir işi yürütebilecek nitelikte olmadıkları gibi önyargılarla karşı karşıya kalıyor ve seçim kampanyaları sırasında ayrımcılığa maruz kalıyorlar. Üstelik erkekler kadın adayları, benzer siyasi ve bölgesel geçmişe sahip erkek aday lehine geri çekilmeleri için ikna etmeye çalışıyorlar.

İlçe düzeyinde de, siyasette benzer bir geniş kadın katılımı sözkonusudur. Sosyal demokrat partiler, kadınların karar verme süreçlerinde söz sahibi olmaları ve ilçe meclislerine girmeleri için kota koyuyorlar. Buna rağmen, sosyal demokratlar, hiç kadın aday göstermeyen İslamcı Refah Partisi tarafından yenilgiye uğradığı için yerel siyasette beklenen değişim gerçekleşmedi.

Kadınlar halk önünde gösteri düzenlemek için harekete geçtiler, ancak onların siyasi eylemleri, erkekler tarafından dini görevlerinin bir uzantısı olarak yorumlanıyor. İslamcılar, kadınlar için resmi yetki sahibi yapılar dışında, ayrı siyasi yapılar kurmayı amaçlıyorlar. Bu yöntem, kamusal alana girmiş aktif kadınların tekrar gizlenmeleri sonucunu doğuran bir sonuçtur.²⁴

Siyasi parti ve örgütlerinin kadın üyeleri tarafından desteklenen varoş kadınları, kadın adaylar göstermelerinin yanı sıra, kadınların kamusal yaşam ve siyasetten dışlanmalarına yol açan sistemi değiştirmek amacıyla kadınlara özgü taleplerini formüle etmeye başladılar. Bu taleplerin en önemlisini, diğer kadınlarla buluşma ve siyasi, sosyal ve kültürel toplantılar ve seminerler düzenleme fırsatı sağlayacak kahvehane ve kadın merkezleri gibi kadınlara yönelik kamusal alan talebi oluşturuyor. İslamcıların bu amaçla cami içinde veya yakınında oda fikrini savunmalarına karşın, sosyal demokrat partiler tarafından da bu fikir yaygınlaştırıldı.

24 İslam ve kadınların kamusal alanı için daha fazla bilgi için bkz. Wedel (1997).

Kadınlar ayrıca, ev işleri ve çocuk bakımı gibi işlerle birlikte kolayca yürütülebilecek gelir getirici kadın atölyeleri gibi mahallelerinde istihdam yaratıcı fırsatlar yaratılmasını da istiyorlar. Kadın atölyeleri, hayli yaygın ve oldukça bireysel bir iş olan evlerdeki parça işine bir alternatif yaratılmasına yardımcı olabilir ve kadınlar arası fikir alışverişine ve örgütlenme deneyimlerinin gelişmesine fırsat sağlayabilir. Bunlarla birlikte, mahallede kadınların eğitimi ve çocuk bakımı gibi kolaylıkların sağlanmasıyla, kadınların diğer kadınları, para, zaman, bilgi, deneyim, bağımsızlık ve özgüveni de kapsayan politik katılımın gereklilikleri olan alanlarda desteklemelerine de yardımcı olur.

Sonuç ve genel bir bakış

Alan araştırmasından elde edilen sonuçlar, varoşlardaki Kürt kadınlarının siyasi katılımının oldukça düşük olduğunu gösteriyor. Buna karşın, bugün giderek artan sayıda kadın statükodan memnun değil ve bu engellerin üstesinden nasıl geleceklerinin arayışı içerisinde. Bu kadınlar, mahallelerinde kendileri için kamusal mekanlar (toplantı odaları, atölyeler vs) talep ettiklerinde sistemi daha derinden kavrayabiliyorlar. Kadınları, taleplerinin de gösterdiği gibi, siyasi katılımlarındaki gelişimlerinde ancak onların, aile ilişkileri, sosyal değerler, eğitim, ekonomik alan, mahallelerinde ve siyasi alanda yeni kolaylıkların sağlanması gibi yaşamlarının her alanında söz ve yetki sahibi olmalarıyla bir ilerleme gerçekleşebilir. Moser'ın sınıflandırmasına göre onların bu talepleri, stratejik cinsiyetçi ihtiyaçlara dönüşebilecek işlevsel cinsiyetçi ihtiyaçlardır ve böylece içerik olarak "feminist" bir nitelik kazanmış oluyor.²⁵

25 "Stratejik toplumsal cinsiyet ihtiyaçları, kadınların erkeklere göre ikinci sınıf oldukları analizinden yola çıkılarak formüle edilmiş ihtiyaçlardır ve buradan yola çıkarak stratejik toplumsal cinsiyet alternatif, şimdikinden daha eşitlikçi, kadın ve erkek arasındaki ilişkilerinin gerek doğaları gerekse yapıları bağlamında daha uygun bir şekilde örgütlendiği bir toplumu hedefler... Buna karşın, uygulamalı cinsiyet ihtiyaçları, kadınların deneyimlerinin somut koşullarından, cinsiyete dayalı işbölümü tarafından belirlenmiş konumlarından yola çıkılarak formüle edilmiş

Bu anlamda, kadınlar söz sahibi olma ve özgürleşmek için mücadele veriyorlar. Üst düzeyde siyasi karar alma süreçlerine katılmak istemeleri kadar, temel ve ikincil ihtiyaçlarının karşılanmasını talep ediyorlar. Ayrıca, cinsiyet, etnik, dinsel ve sosyo-ekonomik duruma dayalı ayrımcılığa da karşıdırlar.

Katılan kadın sayısı, örgütlenme düzeyleri ve ortak eylem sayısı hâlâ oldukça sınırlı olduğu gözönüne alınırsa, henüz Türkiye'deki gecekondu bölgelerinde kentsel sosyal hareketlerden bahsedemeyiz. Buna ilaveten, gerek eğitimli kadınlarla olsun, gerek kadın örgütleri veya diğer gönüllü kuruluşlarca olsun diğer mahallelerdeki kadınlarla kurulan ilişkilerin çok yetersiz olduğu gözlemlendi. Bu durum gösteriyor ki, ilişki ağı söz sahibi olmaya doğru umut vaat edici bir yol olabilirdi. Varoş kadınları siyasi katılımın birçok olanaklarından yoksun oldukları için, talepleri ve girişimleri şayet kadın hareketinin, sivil ve insan hakları hareketi, Kürt hareketi veya diğer oluşumların daha deneyimli temsilcileri tarafından desteklendiği takdirde ancak ilerleme kaydedebilir.

Diğer bir deyişle, gecekondulardaki Kürt kadınlarının toplumsal gerçekliği oldukça zenginleşmekte, gelişmekte, ancak yine de akrabalık, etnik ve dini ilişkiler ve bunlarla ilgili değerler ve normlar gibi *mekansal cemaatler* tarafından kısıtlanmaktadır. Bu kadınların çoğu için, enformal ilişki ağları toplumsal olarak kabul gören kamusal mekanın sınırlarını belirlemektedir, fakat bunun yanı sıra, sunduğu sosyal olanaklar onlara siyasi katılım fırsatı vermektedir. Sosyal yardımlaşma, bilgi alışverişi ve ziyaretlerdeki tartışmalar, kadınlara karşı çıkma veya kendi mahallelerinin problemlerini çözmek ve daha ileri düzeyde siyasi süreçlere ve yerel düzeydeki kurumlara dahil olabilme fırsatı vermektedir. Eğer *seçilmiş cemaatler* (birincil olmayan sosyal ilişkiler, siyasi partiler, kadın örgütleri ve diğer siyasi oluşumlar) gecekondu kadınlarının günlük yaşamlarında varsa, bunlara girmeleri kendi mekansal cemaatlerinin üyeleri aracılığı ile gerçekleşiyor. Bu, sırayla mahallede

ihtiyaçlardır ve kökenini bundan alarak uygulamalı cinsiyetçilik insanoğlunun kurtuluşuyla ilgilenir" (Moser 1989: 1803)

ortak çıkarların gelişmesini sınırlamaktadır. *Mekansal cemaatler* ve *seçilmiş cemaatler* bir hayli iç içe geçmiş durumdadırlar. Yerel bazda etkileşimleri; değerlerin, normların tutarlı bir şekilde değişimine yardım eder ve bazı durumlarda, yerel siyasi eylemin gelişmesini hızlandıran durumların paylaşıldığı *amaçsal cemaatlerin* gelişmesine yol açar.

BİBLİYOGRAFYA

Abu-Lughod; J. (1980). 'Migrant Adjustment To City Life: The Egyptian Case', G. Gmelch and W. Zenner (eds). *Urban Life Readings In Urban Antropology* içinde.

Barrig. M. (1989). 'Difficult Equilibrium Between Bread and Roses: Women's Organizations and the Transition From Dictatorship to Democracy In Peru.' Jane S. Jaquette (ed.), *The Women's Movement In Latin America: Feminism and The Transition to Democracy* içinde, London.

Baydar, O. (1994). '1950 Sonrası Göç.' *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 3.

van Bruinessen, Martin. (1994). 'Nationalisme Kurde et ethnicités intrakurdes'. *Peuples Méditerranéens* 68/69: 11-37

Çakır. R. (1994). *Ne Şariat Ne Demokrasi: Refah Partisi'ni Anlamak*, İstanbul.

Devlet Planlama Teşkilatı (1991) *Gecekondü Araştırması* Ankara.

———, (1995). 'Die Kurdenfrage, der türkische Nationalismus und die Entdemokratisierung in der Türkischen Republik?' *Internationale Politik und Gesellschaft* 3.

Dubetsky, A. R. (1977). 'Class and Community in Urban Turkey.' van Nieuwenhuijze (ed.), *Commoners, Climbers and Notables: A Sample of Studies on Social Ranking in the Middle East* içinde, Leiden.

———, (1991). 'Frauenarbeit im städtischen Produktionsprozeß unter den Bedingungen des Strukturwandels'. A. Neusel et al. (ed.). *Aufstand im Haus der Frauen- Frauenforschung aus der Türkei* içinde, Berlin.

Erder, S. (1996). *İstanbul'a Bir Kent Kondu-Ümraniye*. İstanbul

Ecevit (1991). 'Frauenarbeit im städtischen produktionsprozeß unter den bedingungen des strukturwandels' Ayla Neusel. et al.

(ed.). *Aufstand im Haus der Frauen: Frauenforschung aus der Türkei içinde*, 109-19. Berlin, Orlanda Frauenverlag.

Friedman, M. (1990). 'Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community.' C. R. Sunstein (ed.). *Feminism and Political Theory içinde*, Chicago.

Garber, J. A. (1994). 'Defining Feminist Community: Place, Choice, and the Urban Politics of Difference.' *Urban Affairs Annual Review* 42: 24-43.

Gartman, H. (1981). *Zur Situation der Frau im gecekondu: Eine Untersuchung über die Lebensverhältnisse von Frauen. In Einem durch Zuwanderung aus dem Landersinneren entstandenen Stadt-randgebiet von Ankara*. Berlin.

Gökçe, B. ve diğerleri. (1993). *Gecekondularda Ailelerarası Geleneksel Dayanışmanın Çağdaş Organizasyonlara Dönüşü*, TC Başbakanlık Kadın ve Sosyal Hizmetleri Müsteşarlığı. Ankara.

Güneş-Ayata, A. (1990-1991) 'Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşehrilik.' *Toplum ve Bilim* 51/52.

Jelin, E. (1990) 'Citizenship and Identity-Final Reflections.' E. Jelin (ed.). *Women and Social Change in Latin America içinde*, London/New Jersey

Joseph, S. (1978). 'Women and the Neighborhood Street in Borj Hammoud, Lebanon.' L. Beck et al. (eds.). *Women in the Muslim World içinde*, Harvard University Press, Cambridge.

Karpat, K. (1976). *The Gecekondu: Rural Migration and Urbanization*. Cambridge: Harvard University Pres.

Keleş, R. (1992). *Yerinden Yönetim ve Siyaset*. İstanbul.

Kümbetoğlu, B. (1996). 'Women in Squatter Settlements and their Living Space.' E. M. Komut (ed.). *Housing Question of the 'Others' içinde*, Ankara: Chamber of Architects of Turkey.

Kuyaş, N. (1982). 'The Effects of Female Labor on Power Relations in the Urban Turkish Family.' Ç. Kağıtçıbaşı (ed.). *Sex Roles, Family, and Community in Turkey içinde*, Bloomington: Indian University Pres.

Morgen, S. (1988). 'It's the Whole Power of the City Against Us!' The Development of Political Consciousness in a Women's Health Care Coalition.' A. Bookman and S. Morgen (eds.). *Women and the Politics of Empowerment içinde*, Philadelphia.

Moser, C.O.N. (1989). 'Gender Planning in the Third World: Meeting Practical and Strategic Gender Needs.' *World Development*

17(11): 1799-1825.

Neal, D. M. and B. Phillips (1990). 'Female-Dominated Local Social Movement Organizations in Disaster: Threat Situations.' G. West and R. Blumberg (eds.). *Women and Social Protest*. Oxford and New York.

———, (1997). 'Politisch inszenierte Privatheit gegen Staatsfeminismus-Frauen in islamistischen Bewegungen der Republik Türkei.' B. Kercher and G. Wilde (eds.), *Staat und Privatheit-Aktuelle Studien zu einem schwierigen Verhältnis içinde*, Opladen.

Rabrenovic, G. (1994). 'Women and Collective Action in Urban Neighborhoods.' *Urban Affairs Annual Review* 42: 63-76.

Salman, T. (1994). 'The Diffident Movement: Generation and gender in the Vicissitudes of the Chilean Shantytown Organizations 1973-1990.' *Latin American Perspectives* 21(3): 8-31.

Kürt Kadınları ve Kendi Kaderini Tayin Etme: Uluslararası Hukuka Feminist Bir Yaklaşım*

Susan McDonald

Körfez Savaşı sonrasında, uluslararası hukuk dergilerinde, Kürtlerin kendi kaderlerini tayin etme hakları, ayrılma hakkı ve uluslararası camianın içinde bulundukları zor duruma verdikleri tepkiyi konu edinen bir dizi makale yayımlandı.¹ Bu tartışmada, ne Kürt kadınlarının sesi duyuldu, ne de deneyimlerinden söz edildi. Ne yazık ki, en önemli uluslararası tartışmalarda dahi Kürt kadınlarının sesi duyulmadı. Bu çalışma, kendi kaderini tayin etme ve ayrılma hakkı gibi önde gelen uluslararası ilkelere feminist bir yaklaşım getirmekte ve cevaplayabileceğinden daha zor soruları gündeme getirmektedir. Amacı, genelde uluslararası hukuka, özelde ise Kürt sorununa feminist bir yaklaşım getirmek ve bunu meşrulaştırmaktır.

Tartışmamız üç bölüme ayrılıyor. Birinci bölüm, kendi ka-

* Bu çalışmanın hazırlanması aşamasında yorumlarını benimle paylaşan Profesör Rebecca Cook, Profesör Karen Knop, Profesör Amir Hassanpour, Profesör Shahrzad Mojab, Valerie Oosterveld, Yedida ve Barbara Bedont'a en içten teşekkürlerimi sunarım.

1 Ömek Ewald (1994), Falk (1994) ve Whitesall (1993).

derini tayin etme ve ayrılma gibi uluslararası ilkelerin, bu kavramın içinde barındırdığı gerilimler ve uygulanmasına yönelik yorumsal zorluklarla birlikte, ortaya çıkışından kısaca bahsediyor. Ardından, bu ilkelerle ilgili ileriye dönük tartışmalarda kullanılacak feminist bir çerçeve sunacağım. İkinci bölüm, şu anda kendi kaderini tayin hakkı iddialarında esas alınan kriterlere değinerek feminist bir yaklaşım ortaya koymaya çalışacaktır. Üçüncü bölümde, bu kriterler Kürtlere uygulanacak. Sonuç bölümünde ise, gelecekteki uygulamalara yönelik mevcut zorluklar ortaya konulacak; Kürt halkı ve uluslararası hukuka dair görüşler belirtilecektir.

Bu yazıyı yazarken, birçok şekilde bu kadınların yaşam deneyimlerine dair gerçeklikten kopuk olduğumun tabii ki farkındaydım. Ben bir Kürt kadını değilim veya Kürdistan'ın gelişmelerden etkilenen parçasının yakınlarında da yaşamıyorum. Uluslararası hukuk da, bu kadınların yaşam deneyimleri gerçekliğinden birçok şekilde kopuktur. Uluslararası hukuk, uzak, rasyonel ve yasal bir dil kullanır; uzak yerlerde, sözkonusu halk hakkında çok az şey bilen kişilerce kararlar verilir. Uluslararası hukukun hakim tartışmasında bu derece başat olan bu kopukluğu gidermeye yönelik bir girişimde de bulunulacaktır.

Uluslararası hukuk ve kendi kaderini tayin etme ve ayrılma hakkı

Geçmiş, 1648 Westphalia Barış Antlaşması'na dek uzanan uluslararası hukuk, devletler arası ilişkilere yön veren kurallar bütünüdür. Devletler, karmaşık birtakım anlaşmalara, geleneksel hukuka ve öncelikli normlara tabi oyuncularlardır. Devlet egemenliği, bir devletin uluslararası camianın gözetiminde olmadan kendi sınırları içerisinde istediği her şeyi yapabileceğini kabul eden uluslararası meşru bir ilkedir. Bu ilke geleneksel olarak kutsal ve sadece devletlerin, uluslararası hukuk kurallarının kabul ettiği haklara ve yaptırımlara sahip oldukları kabul edildi. Buna rağmen bu yüzyılın ikinci yarısında, Ulus-

lararası Adalet Mahkemesi ve devletler, uluslararası hukuk uygulamalarının bireyleri etkilediğini kabul ederek daha çağdaş bir noktaya geldiler.² Kendi kaderini tayin hakkı gücünü, insan haklarına giderek daha fazla vurgu yapılmasından alıyor. Kendi kaderini tayin etme, geniş kapsamlı olarak tüm insanların kendi yönetimlerinin değişik unsurlarını belirleme hakkı olarak görülüyor. Buna bir süreklilik içinde bakılabilir; tam olarak hayata geçirilmesi, ayrılmak suretiyle egemen devletleşme süreci tamamlandığında gerçekleşmiş olur. Yine de, oluşmakta olan devlette iç boyut da gözlenebilir ve bu analizin odak noktası da bu olacaktır.

Uluslararası hukukun bu uzun tarihinde, yasal ilkeler yavaş gelişim gösterdiler ve değişime karşı büyük bir direnç sergilediler. Bireyin kendi kaderini belirleme kavramının izini Fransız Devrimine kadar sürebiliriz (Brownlie 1970: 90-9).

Bu yüzyılın hemen başında, Amerikan Başkanı Woodrow Wilson, özellikle 8 Ocak 1918 tarihinde Kongrede yaptığı 14 Maddelik konuşmasında, kendi kaderini tayin etme ilkesini savundu. Kürtleri ilgilendiren kısmı 12. Maddeydi: 'Şu anda Türk egemenliği altında olan uluslar, kesin yaşam güvenliği ve mutlak bir özerk gelişim fırsatına sahip olmalıdırlar' (Comma-ger 1949: 319).

Wilson, kendi kaderini belirleme hakkını, halkların kendi yönetim biçimlerini seçme hakkı olarak görüyordu. Ayrıca bu görüş, içinde, kendi kendini yönetmenin demokratik yönetim biçimleriyle eşzamanlı bir süreci doğuracağı fikrini de barındırıyordu (Pomerance 1976). Ne var ki, Wilson'ın bu idealist görüşü, kendi kaderini belirlemeye çalışan gruplar açısından pragmatik kriterler ve süreçlerden yoksundu. Birinci Dünya Savaşından sonra yapılan barış görüşmelerinde bu belirgin ha-

2 İngiltere-Norveç Balıkçılık davasına (İngiltere Norveç'e karşı, 1951) bkz. Balıkçılığın Yetki Alanını (UK vs Ice 1974) belirleyen yasada, değişen balıkçılık sahalarının, balıkçılıkla geçinen bazı yerlerdeki insanların geçim kaynağı üzerindeki etkisi mahkemece gözönüne alındı. Bağımsız devletler, devletin bireylere karşı sorumlu olduğunu kabul eden *Uluslararası İnsan Hakları bildirgesi: Evrensel İnsan Hakları Deklarasyonu*'nu 1948 yılında imzaladılar.

le geldi. Michla Pomerance (1976), birilerinin *ne, ne zaman* ve *nasılı* tanımlamaları kadar, bir halkın *kimler* olduğu da tanımlanıncaya kadar, halklar yönetim biçimlerine karar veremezler görüşünü öne sürer.

Bu ilkenin uygulanmasını zorlaştıran sadece bu tür yorum farklılıkları değil, ancak kendi kaderini belirleme kavramının kendisi de içinde birçok gerilimleri barındırmaktadır. En önemlisi, kendi kaderini tayin hakkı devletleşmeyle hayata geçirildiği anda, ilkenin, içinde barındırdığı kendi dağılışını onaylayan yapısının devletin dürüstlüğüne sarsacağı söylenebilir.

Wilson'ın kendi kaderini tayin etme kavramı, bireyin seçme hakkına sahip olduğu siyasi liberalizm içinde kök salmıştır. Pratikte, belirlemenin kendi kendine değil, fakat daha büyük topluluk tarafından yapıldığını ve bu sürecin siyasi liberalizmin, özellikle de evrensel olarak kabul edilmiş bir yönetim biçimi olma durumuna gelmiş parlamenter demokrasinin bir aracı olduğunu görebiliriz. Kavram, liberal demokratik devletlerin üstünlüğünü muhafaza etmek için kullanılıyordu, ama taraftarları kavramın bu tür üstünlük sağlayıcı bir korumayla bağdaşmadığını ileri sürmeye devam ediyorlar (Gluckmann 1993).

Sosyalistler de kendi kaderini tayin etme kavramını önemsediler. Milliyetçilik, geleneksel olarak sosyalizmin düşmanı bir kavram olarak görülmesine rağmen, Lenin ve Stalin'in ulusal teorileri, bilhassa Rusya ile ilgili olarak, bu ilkenin gelişimine katkıda bulundu. Stalin, ulus olmak için dört koşul belirlemiştir: Ortak dil, toprak parçası, ekonomik yaşam ve kültür ve kesin bir dille vurguladığı ortak bir 'ulusal karakter' (Stalin 1975). Bu mevcut olduğu sürece, bir grup ulus niteliği taşır ve kendi kaderini belirleme hakkına sahiptir.

Rus Sosyalist Demokratik İşçi Partisi 1903 yılındaki ikinci Kongresinde, kendi kaderini tayin hakkını tüm uluslar için kabul ederek programına aldı (Cobban 1969: 191). Buna rağmen, bu ilke sosyalizmin çıkarlarına hizmet edecek şekilde kullanıldı ve Stalin kesinlikle toprak bütünlüğünün her za-

man korunması gerekliliğine inandı (Coban 1969: 193). Komünist yönetim, kaderini belirleme ilkesinin, uygulamada Sovyet Rusya'nın ekonomik ve askeri çıkarlarıyla bağdaşmadığını kabul etmeye zorlandı. Böylece, kendi kaderini belirleme ilkesi sadece teoride kaldı.

İkinci Dünya Savaşından sonra, bu ilke, Birleşmiş Milletler'in amaçlarını 'halkların eşit hakları ve kendi kaderlerini tayin etme ilkesine saygı' temelinde belirleyen Birleşmiş Milletler (BM) Tüzüğü'nün 1(2) Maddesinde tekrar ortaya çıktı. Bu idaller 55. Madde de yankı buldu.³ Eşitlik haklarını içeren 1(2). Maddenin uluslararası camiada esas alınması kayda değer bir gelişmedir. Takip eden yıllarda, kavramın içeriği daraltılarak öncelikle, vesayet altında bulunan ve kendi kendini yönetmeyen ülkeler olarak adlandırılan sömürge uluslara uygulandı. Bu ilkeye daha ileri düzeyde bir destek, her ikisinin de ilk maddelerinin 'tüm insanların kendi siyasi statülerini belirleme ve ekonomik, sosyal ve kültürel gelişimlerini özgürce sürdürmeye hakları vardır' ilkesini destekleyen iki insan hakları Sözleşmesinde yer aldı.⁴ Aynı şekilde, *Sömürge Ülke ve Halklara Bağımsızlık Verme Bildirgesi* ve *Dostane İlişkiler Bildirgesi*⁵ de doğrudan bu konuya hitap ediyordu. Ironik olarak, bu bildirgelerle birlikte kendi kaderini tayin hakkı ile toprak bütünlüğü ilkeleri karşı karşıya getirildi.⁶

3 Birleşmiş Milletler Tüzüğü (1948), Madde 1(2): BM'nin amaçları 'halkların kendi kaderini tayin etme ve eşit haklar ilkesine saygıyı temel alarak milletler arasında dostane ilişkiler geliştirmek ve evrensel barışı kuvvetlendirmek için gerekli önlemleri almaktır,' ve Madde 55: 'Halkların kendi kaderini tayin etme ve eşit haklar ilkesine saygıyı temel alarak milletler arasında barışçıl ve dostane ilişkiler geliştirmek için gerekli olan istikrar ve refah koşullarını yaratmaya yönelik bir anlayışla....'

4 *Uluslararası Sivil ve Siyasi Haklar Sözleşmesi* (1966) Madde 1; *Uluslararası Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Haklar Sözleşmesi* (1966), Madde 1.

5 Örneğin, *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* (1948), halkların isteklerini devlet otoritesinin temeli olarak alır.

6 Bkz. *Sömürge Ülkelere ve Halklara Bağımsızlık Verme Bildirgesi*'nin 6. Maddesi ve 'Yukandaki paragraflardaki hiçbir şey, egemen ve bağımsız devletlerin toprak bütünlüğünü ve siyasi birliğini kısmen veya tamamen parçalamaya veya zedelemeye yönelik eylemleri destekleyici nitelikte değil, yukarıda bahsedildiği gibi halkların eşit haklar ve kaderlerini tayin etme ilkesi bağlamında ülke toprak-

Uluslararası hukukta toprak bütünlüğü en önemli ilkedir. Hem ulusal hem uluslararası siyasi, ekonomik ve toplumsal istikrara önayak olur ve uluslararası müdahale ve sivil çatışmaya engel olur. O toprak bütünlüğüdür ki, kendi kaderini tayin etme kavramının barındırdığı gerilimin açık seçik bir ifadesi olarak özellikle belgelere dahil edilmiştir.

Kendi kaderi tayin kavramına dair biçimsel destek uluslararası belgelerde yer alır, durum pratiğinde ve Uluslararası Adalet Mahkemesi'ndeki kanaatler, ilkenin rıza gözetmeksizin tüm ulusları bağlayan geleneksel uluslararası hukukta bir hak olma durumuna geldiğini gösteriyor. Ama yine de net kriterleri veya bu hakkın kapsamına dair geniş bir konsensüsü içinde barındırmaz. Dahası, kendi kaderini tayin etme ilkesinin, uluslararası hukukta veya zorlayıcı hukukta (*jus cogens*) öncelikli bir yere sahip olup olmaması şu günlerde tartışmaya açık bir konudur. Bu duruma gelmesi için, bu hakkın evrensel olarak uygulanabilir olması gerekir ki; henüz bu aşamaya gelmemiştir. Bu yazının amaçları açısından, bu tartışmaya değinmek ve kendi kaderini tayin etme ilkesinin geleneksel uluslararası hukukta bir hak olarak kabul edildiğini kabul etmek yeterli olacaktır.

Kendi kaderini tayin etme veya tanıma hakkı ile ayrılma veya devletleşme hakkı farklıdır. İlkinin kabul edilmesi ikincisinin de başarıya ulaşacağı anlamına gelmez. Ayrılmaya karşı birtakım yasal, politik ve ekonomik nedenlerden dolayı içsel bir önyargı vardır. En önemlisi toprak bütünlüğüdür. Diğer yandan, emsal teşkil etmesinin yanı sıra ayrılmanın diğer uluslar üzerindeki etkisi, silahlı çatışma olasılığı veya birçok insanın yerinden ayrılmak zorunda kalacak olması gözönünde bulundurulması gereken hususlardır (*Bildirge* 1967: 390-1).

Bu sebeplerle, uluslararası camia sömürge bağlamı dışında kalan tam ayrılma taleplerine ihtiyatla yaklaşır. Birleşmiş Mil-

lan üzerinde yaşayan herkesi ırk, inanç veya renk ayrımı yapmadan temsil eden bir hükümete sahip olmak konusunda destekleyici nitelikte yorumlanmalıdır' diyen *Dostluk İlişkileri Bildirgesi*'nde 'eşit haklar ve halkların kendi kaderlerini tayini ilkesi' yüceltilmektedir.

letler'in 2625 sayılı kararı, kendilerinin temsili olmayan bir hükümetle yönetilmediklerini veya eşit koşullarda yaşamadıklarını kanıtlayabilen bir gruba ayrılma yetkisi verdiği şeklinde yorumlanabilir (BM 2625 sayılı Karar 1970). Ayrılma, başvurulacak son çare olarak görülüyor, ama buna rağmen kendi kendini yönetme hakkını da beraberinde getiren bağımsızlık fikri açıkça Birleşmiş Milletler tarafından meşru bir yöntem olarak kabul ediliyor (BM 1541 sayılı Karar 1960; Mc Gee 1992).

Kaderini tayin hakkı ilkesinin gelişimine dair bu kısa açıklama da, ilkenin uygulanabilirliğine dair kavramsal gerginlik ve yorumsal zorlukları gözler önüne seriyor. Tüm bunlarla beraber, kendi kaderini tayin ilkesinin kavramsal bir sorunla karşı karşıya kaldığı düşünülebilir. Kavramsal ve hayata geçirilmeyle ilintili bu iki zorluk da, kavramın her bir uygulamasını geliştiren nitelikte ve uygulama yöntemi, kavramın tutarlılığını koruyacak şekilde bu gerilimi kabul etmektedir.

Uluslararası hukuk ve kendi kaderini tayin etme ilkesine feminist bir bakış

Çok genel olarak, uluslararası hukukun feminist yorumu 'bu disiplinin eksikliklerini aramayı içerir' (Charlesworth 1994-1995: 1). Bu açıdan feminist yorumun iki rolü var. İlki, yasaların, onların uygulamalarındaki ve kurumlarındaki ataerkil önyargıları gösterme amacıdır, ki bu yapıcı olmayan bir roldür. Bu rol, yerel ve ulusal düzeyde yerine getirilmeye devam etmektedir. Bunun yanı sıra, uluslararası düzeyde işin çok başındayız ve kendi kaderini tayin etme ilkesine feminist bir bakış açısına dair neredeyse tam bir literatür yokluğu hakim.

Feminist yorumun ikinci rolü ise yapıcıdır. Bu rol, kadınların çıkar ve ihtiyaçlarını da içinde barındıracak alternatif yönetim biçimleri ve yasal ilkeler inşa edecek bir anlayışın üzerine bina edilebileceği tarihsel dayanakların çok az veya hiç olmadığını ileri süren görüşlere meydan okur. Gerçi, feministle-

rin kendileri de bu çıkar ve ihtiyaçları tanımlamakta farklı görüşlere sahipler. Kendi kaderini tayin kavramının feminist bir bakış açısıyla tamamen yeniden inşa edilmesi, bu tartışmanın boyutlarını aşar; yine de bazı başlangıç niteliğinde fikir ve gözlemler ortaya koyacağım.

Uluslararası hukuk tüm yönleriyle ataerkildir (Charlesworth, Chinkin ve Wright 1991: 621). Yasal belgeler, ataerkil yaşam deneyimleri üzerinden oluşturulmuşlardır ve kadınsı konuları yansıtmazlar veya cevap vermezler. Hukukun Batılı, rasyonel dili kullanılır. Böylece kadınlar, standartların belirlendiği, tartışıldığı ve uygulamaya konulduğu uluslararası yasal ve siyasi arenalardan (hükümetler, uluslararası örgütler ve mahkemeler) uzun süre dışlandılar. Bu örgütsel yapıyla, uluslararası hukukun normatif yapısı kadınların sorunlarını gözardı eder veya marjinalize eder. Bunun bir örneği, uluslararası hukukun kamusal/özel ayrımını pekiştirmesidir (Charlesworth, Chinkin ve Wright 1991: 625).

Feminizm genel anlamda, uluslararası hukuku sadece etkillemeye başlıyorken, bu yüzyılın ikinci yarısında olumlu gelişmeler oldu. Uluslararası insan hakları hukuku, yani devlete karşı bireyin haklarını düzenleyen hukuk İkinci Dünya Savaşından sonra yavaş yavaş değişti. *BM Tüzüğü, Uluslararası Siyasi ve Sivil Haklar Sözleşmesi* ile *Uluslararası Ekonomik, Toplumsal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi* bireyin kendisini korumaya yönelik bir dizi yasayı içerir. Uluslararası insan hakları hukuku Batılı liberal siyaset felsefesi temelinde oluşturuldu ve son yıllarda bazı feminist yorumları da bünyesine aldı.⁷

Uluslararası haklar söylemi geleneksel olarak farklı içeriklere sahiptir. Birincisi siyasi ve sivil, ikincisi ekonomik, toplumsal ve kültürel haklar, üçüncü içeriği grup veya ortak haklara tekabül eder. Batılı ülkeler, sivil ve siyasi hakları, korunması gereken en önemli haklar olarak kabul ederlerken, sosyalist ve gelişmekte olan ülkelerse ikinci gruptaki haklara vurgu yaparlar. Kendi kaderini tayin ilkesinin de bir parçası olduğu grup hakları, en fazla, önceden sömürgeleştirilmiş ülkelerin yanı sıra

7 Bkz. Holmes (in Gould 1983: 250); Neuwirth (1987) ve Bunch (1990).

ra yerli halklar tarafından önemsendi. Hiçbir grup hakkı, halk olarak veya bir halk olarak kabul edilen özel bir grubun parçası olarak da kadınların ihtiyaçlarını dikkate almaz.

Hangi haklara vurgu yapılırsa yapılsın, oradaki haklar söyleminde birçok eksiklik var demektir. Haklar söyleminin geçerliliğine içkin bazı sorunlar var. Örneğin, kadın haklarından söz ettiğimizde, hakları korumak için var olan gerekli araçlara değinebiliriz.⁸ Evet, bu araçlar çok önemli ve değerleri küçümsememesi gerekir, ancak bu yaklaşım çok yetersizdir. Örneğin, uluslararası hukuka yönelik etkili yaptırım mekanizmalarından yoksundur ve bu eksiklik cezalandırmamaya karşı etkin bir denetimi olanaksız kılıyor. Diğerleri, gelişmekte olan birçok ülkede olduğu gibi, sosyo-ekonomik çevrenin temel bir gereksinimler stratejisine ihtiyaç duyduğu yerlerde bu haklara odaklanmanın bir anlamı olmadığını tartışıyorlar (Ilumoka Cook 1994: 4). Bir diğer kritik tartışmaysa, haklar söyleminin özgür, bağımsız kadınları ayrıcalıklı kıldığı, kadınların ait oldukları kast, etnik gruplar veya topluluklarla sıkı bağları olan ülkelerde fazla önemli bir rol oynayamayacağına dair tartışmadır (Coomaraswamy in Cook 1994: 5). Sonuç olarak, özel bir dilin kullanımı, antlaşmalar, komiteler ve kadınların haklarını ayırt eden yapılar da söylemi marjinalleştirme ve ana mecrasından ayırmaya hizmet ediyor.

Haklar söylemi genel olarak eleştirilir, çünkü yeterince belirgin değil ve manipüle edilmesi gayet kolaydır. Hak iddiaları, birçok kez toplumsal sorunların yanlış ifade edilmesi veya yanlış tanımlanmasına dayanır. Kadınların sorunları her zaman bir hak söylemine yol açabilecek belirgin bir kategoriye veya tanıma girmezler. Bu, kendi kaderini tayin etme ilkesi ve Kürt kadınlarının durumunu inceleyecek olan ilerleyen sayfalarda da ortaya çıkacaktır. Bireyselliğe yapılan vurgu, hakları ihlal edilen birinin yaşamsal temelle bağlantılı olarak dikkate

8 *Kadınlara Yönelik Her Tür Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılmasına Dair Sözleşme* (1979); *Kadınlara Yönelik Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Bildirgesi* (1967). Uluslararası İşçi Örgütü'nün, kadınlar üzerine yoğunlaşan anlaşmalarının bir listesi için bkz. Hevener (1986)

alınmadığı iddiasını da içinde barındırır. Sonuç olarak da, iddia edilen adaletsizliğin tamamıyla düzeltilme olanaklarını sınırlandırmış oluyor.

Uluslararası hukuk profesörü Hilary Charlesworth, liberal, kültürel ve radikal feminizm olmak üzere üç farklı feminist yaklaşımı ortaya koyar. Bunun yanı sıra, hakların daha yansıtıcı ve kadınların evrensel ikinci sınıf olma ve adaletsizliklere maruz kalma sorunlarına çözüm olması için yeniden kavramsallaştırılması için kullanılabileceğini de öne sürer.⁹ Aynı zamanda, Charlesworth, analizin sınırları belli teorik bir yapıya indirgendiği takdirde, uluslararası bağlamdaki önemini sınırlandırdığı için; birçok kadın sorununun duyulmayacağından, yine de bu kategorilere güven konusunda uyarır (Charlesworth 1994-1995: 6). Bu yazıda, hakların, kullanılan söylem, dil ve yöntemlerle meşgul olanlarca tanımlandığı iddiasını taşıyan bütüncül bir yaklaşım kullanılacaktır (Cook 1994: 4-5). Kabul edilmelidir ki, dil, yöntem ve uluslararası yasal sistemin belli başlı ilkeleri köklerini ataerkil dünya sisteminden almaktadır. Bu ataerkil sistemden çıkan haklar söylemi cinsiyetçi perspektiften yoksun olduğu için, yetersiz olduğu halde, birtakım nedenlerden dolayı onu kullanmayı seçtim. Birincisi, Kürt kadın ve erkekleri arasında her düzeyde -ev, topluluk, bölge ve uluslararası arena- yapısal güç dengesizliği olduğunu kabul eder. İkincisi, Kürt kadınlarının sorunlarının marjinalleşmesini önlemeye yönelik baskın söylemle olan bağlantıları da koruyor.

9 'Liberal feminizm var olan yasalarn tam bir eşitliği sağlamayı garanti altına almalarnı ister ve diğer yandan kadın erkek arasındaki doğal farklılıkları hesaba katmaz. Bu yaklaşımdaki sorun, kadın erkek arasındaki yapısal dengesizliğin ve ayrımın sistematik doğasını anlamakta yetersiz kalınmasıdır.

'Kültürel feminizmin gayesi de, erkek ve kadın arasındaki farkları yüceltmektir. Bu yaklaşım da kadın haklarının marjinalleşmesine yol açar, çünkü kendi ihtiyaçlarının erkek ihtiyaçlarından farklı olduğunu ileri sürerek, onların imkanlara sahip olmaya değmeyecekleri cevabına da zemin hazırlamış olurlar.

'Radikal feminizmin amacıysa, eşitsizliğin sistematik baskı temelinde yükseldiği ve kadının erkeğe göre ikincil durumda yer aldığı erkek dünyasını değiştirmektir. Bu yaklaşımdaki sorun ise, en fazla evrimsel bir değişime hazır olan bir muhafazakar toplulukta devrimci bir değişimi gerekli kılıyor olmasıdır' (Charlesworth 1994: 5).

Durumun aciliyeti gözönünde bulundurulursa, bu yaklaşım kadın sorunlarını, geleneksel olarak ikinci planda görüldükleri kıyıda söylemin merkezine çekmeye çalışır. Üçüncüsü, feminist bir bakış açısının gelişimine bir arka plan oluşturmak için kendi kaderini tayin etme ilkesinin kısa bir tarihi çerçevesini de çizer. Son olarak, kadınların siyasi ve sivil hakları kabul edilmek zorundadır ki, bunun da özgürleştirici toplumsal ve ekonomik sonuçları vardır (Romany in Cook 1994: 88). Kendi kaderini tayin hakkı elde edilebilir bir hak olmalı; sadece hayali olmamalıdır. Toparlayacak olursak, feminist bir hukuk bilimi, kadın bakış açılarını yasal bir çözümlemeye dahil etmeye çalışır, gerek bir ülke içindeki gerek gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin kadınlarının farklı bakış açılarını da dahil etmek zorunludur.

Ataerkilliğin, dünyanın farklı yerlerinde farklı şekillerde kendini göstermesine rağmen, evrensel bir olgu olduğunu elbette biliyoruz. MacKinnon'ın (1991: 15) belirttiği gibi, 'kadınlar geçmişten gelerek bugüne uzanan ortak bir toplumsal yetkisizlik, sömürü ve ikincilliği' paylaşıyorlar. Bu nedenledir ki, uluslararası hukuk, uluslararası camiada baskının her türüne tepki verecek ve bunları yansıtacak şekilde tekrar oluşturulmalı ve bir başlangıç olarak da kadınların sesi kamusal alanda duyulmalıdır. Bu feminist çözümlemenin amacı, Kürtler bağlamında, kaderini tayin etme ilkesinin baskın ve erkekçi söylemine meydan okumaktır.

Uluslararası hukuk kuruluşları tarihsel olarak kadınların ezilmesine tepki vermekte başarısız oldular ya da etkin bir şekilde yardımcı oldular. Bu yüzden, kendi kaderini tayin etme iddialarının yanı sıra, bu kuruluşları da sorgulayarak başlamak zorundayız. İlk olarak, uluslararası hukuk ne objektif ne de insani değerlerden bağımsızdır. Batılı erkekler tarafından anlaşıldığı şekilde insan davranışının spesifik tarihsel ve kültürel yorumları üzerine inşa edilmiştir. İkincisi, kendi kaderini tayin etme ilkesi herkesin karar verme özgürlüğüne sahip olduğu şeklinde insan grupları arasında eşitliğin var olduğunu iddia eder. Birçok ülkede nüfusun yarısının ya çok az ya da hiç

etkin bir şekilde seslerinin duyulmadığını gözönünde bulundurmaz. Son olarak, uluslararası belgelerde var olan kendi kaderini tayin ilkesinin daha kapsamlı bir yorumunun desteklenmesine rağmen, teorik çerçevede olsun ilkenin uygulanmasında olsun siyasi yönüne vurgu yapılmaktadır. Bu vurgu, birinci nesil haklara verilen öncelikte de görüldüğü gibi, genel olarak uluslararası hukukta var olan siyasi liberalizmle tutarlıdır.

Bu iddialara yakından bakarak, uluslararası hukuk ve kaderini tayin etme ilkesinde öncelikli olan devletleşmenin içeriğinde, anlamında ve uygulanmasında eril bir önyargıya sahip olduğu kabul edilmelidir. Devlet, cinsiyeti de içeren bir dizi güç ilişkilerine sahiptir. Bu, devletleşmenin bir birim olarak, kadınların çıkarlarını içerip içermediği sorusunu gündeme getirir. Kendi kaderini tayin etme ilkesi tartışması boyunca açıkça ortaya çıkacak bu gerilim karmaşık bir şekilde devletleşme kavramıyla bağlantılıdır. Daha sonra, bu bağlamda kaderini tayin etme kriterine başvurunca, soru şöyle bir hal alıyor: Kendi kaderini tayin etmenin, Kürt kadınları üzerindeki muhtemel etkileri nelerdir?

Tarihsel olarak, cinsiyet eşitliği ve kaderini belirleme ilkesi arasında bir ilişki var olagelmıştır. Daha önemlisi, önceden de belirtildiği gibi, tüm uluslararası belgelerde hakların eşitliğine duyulan saygı temel alınmıştır. İkinci Dünya Savaşından sonra, BM Tüzüğü'nün 11. ve 12. maddeleri uyarınca vesayetli özel bölgeler ve kendini yönetmeyen bölgeler tespit edildi. Bu bölgeler, yönettikleri bölgelerdeki koşullara dair BM'ye rapor vermek zorunda olan Britanya, Avustralya ve Fransa gibi diğer devletlerce yönetildiler. Yöneten devletler, bağımsız bölgelerin çıkarlarının önde geldiğini kabul etmek zorundaydılar ve bu bölgelerde sosyal, ekonomik, siyasi ve eğitsel alanlarda ilerlemeyi sağlamak konusunda hemfikir oldiler. Bu yapı 1950'lerde oluştu. Bugün, geriye kalan vesayetli tek bölge Mikronezya'dır.

BM, bu bölgelerin tam devletleşmeden önce yeterli olgunluğa gelmeleri kriterini koydu.¹⁰ Kriterlerden biri cinsiyetler ara-

10 'Bir bölge halkının kendi kendini yönetecek durumda olup olmadığına karar

sı eşitlik ve grupların haklarını savunacakları organlara sahip olmalarıdır. Buna bakınca, devletleşme durumunda kadınların durumuna yönelik kurumsal mekanizmalar bulunuyor. 1948 yılında kurulan Ekonomik ve Toplumsal Konsey'ce kurulan on beş üyeli bir organ olan Kadınların Statüleri Komisyonu dilekçeleri takip etmeye başladı. Bu dönemde, cinsiyet eşitliği Avrupa merkezli bir modeli esas aldı ve kültürel farklılıkları fazla dikkate almadı.¹¹

1960 yılında sömürgeleştirme sürecini hızlandırmak amacıyla Genel Kurul *BM Sömürge Ülke ve Halklarına Bağımsızlıklarını Kazandırma Bildirgesi*'ni¹² kabul etti ve bağımsızlık elde etmeye yönelik kriterlerin çoğundan vazgeçildi. Diğer yandan, Bildirge 'siyasi, iktisadi, veya eğitsel hazır oluştaki yetersizliklerin bağımsızlığı ertelemek için bahane olarak asla görülemeyeceğini' de ortaya koydu (BM 1960 tarihli 1514 sayılı Karar).

Hukuk profesörleri Chinkin ve Wright (1993: 293), gıda, kadın ve kendi kaderini belirleme ilkesi çalışmalarında, 'kendilik'in, hayatta kalmak için gerekli minimum temel gereksinimlerin ardından varoluş hakkı ile başlaması gerektiğini tartışıyorlar. Kadınlar ile grubun çocuk üyelerinin hakları ve çıkarlarının en son değil ilk önce ele alınması gerektiğini öne sürüyorlar. Gıda, konut, sağlıklı bir çevre, huzur ve uyumluluk, siyasi ve iktisadi büyüme ve bölgesel saldırganlık gibi eril amaçlar temelinde yükselen mevcut tanımın değil, kendi ka-

verirken gözönüne alınacak faktörler' için Genel Kurulun 27 Kasım 1953 tarihli 742 sayılı Kararına bkz. İkinci Kısımda, BM bir hükümette evrensel ve eşit oy kullanma hakkını arar ve 'her yetişkin birey hükümeti seçmekte eşit güce sahip midir? (azınlık haklarının korunmasına yönelik özel ihtiyati kurallar) gibi sorular sorar.

11 Toronto Üniversitesi Hukuk Fakültesinden Profesör Karen Knop şu sıralarda bu konu üzerine araştırma yapmaktadır.

12 BM'nin 1960 yılı 1514 sayılı Kararı, temel insan haklarının tüm insanların eşit haklar ve kendi kaderini tayin etme ilkeleri temeli üzerinde yer aldığını ve tüm beyanlarında sömürgecilğe son verme arzusunu yeniden kabul etti. Ayrıca, 1960 yılında kabul edilen bir diğer karar, kendi kendini yönetme hakkının bağımsızlık, birliktelik veya entegrasyonu içeren üç yoldan biriyle elde edilebileceğini belirtti. G.K. Kar. 1541 (1960).

derini tayin etmede kendi kendinin tanımının öncelikleri olmalıdır (1993: 294).

Uluslararası belgelerde bu tür bir yaklaşıma destek olunduğu görülüyor. İnsan hakları Tüzüğü'nde 1.(2) Madde, kendi kaderini belirleme ilkesinin birçok parçasının altını çizer: Siyasi özgürlük hakkı; iktisadi ve kültürel gelişme hakkı; kendi doğal kaynaklarından yararlanma hakkı; ve doğal geçim kaynakları araçlarından yoksun olmama hakkı. Chinkin ve Wright birlikte okununca, bu parçaların güvenli bir varoluş hakkının uygulanmasını olanaklı kıldığını ileri sürerler.

Kriterler

Kendi kaderini tayin etme ve ayrılma kriterlerinin, uluslararası yasalar sisteminin rasyonel, yasal söylemi içerisinde çerçevesi çizilmiştir. Tarafsız olması gereken dil oldukça cinsiyetçi ve aynı şekilde içerik de eril önyargılara sahiptir. Bu yüzden, bunların altını çizmek, uluslararası topluluğun belirlediği kriterlerin bir eleştirisini yapmak ve kadınların ihtiyaçlarını ve çıkarlarını içeren feminist kriterleri belirlemeliyiz.

Kendi kaderini tayin etmek için ilk kriter, tanımlanabilir bir grubun varlığı olmalıdır. Hem objektif hem sübjektif standartlar bu kriteri belirler (Nanda 1981). Birlikte bir grup kimliği oluşturabilecek ırk, din, dil ve etnisite gibi bir dizi objektif karakterler vardır.

Uluslararası toplulukta grup kimliği oluşturabilecek başka ölçütler de vardır. Örneğin, grubun uyumluluğunu ifade edecek grup liderleri, kadınlar dahil grubun görüşlerini bir bütün olarak ifade edebilmelidir. Kadınların fikirleri, çıkarları ve ihtiyaçları nadiren dahil ediliyor veya kabul ediliyor. Grup liderlerinin çıkarları bu grubunkilerden farklı olduğu takdirde gözönünde bulundurulmuyorlar (Suzuki 1976: 816). Kadınların bu grubun içine dahil edilip edilmediklerini yine sorgulamak zorundayız. BM'de, kadınların statüsü ve devletleşme arasında tarihsel bağlar olmasına rağmen, kadınların fikirlerinin ifade edildiği mekanizmalar yoktur.

İkinci ölçüt, egemen bir grup tarafından kendi kaderini tayin etme hakkı isteyen bir grup üzerinde uygulanan boyunduruk altına alma yöntemlerinin varlığıdır (Ofuatey-Kodjoe: 1977: 157). Geçmişte sömürgeciliğin varlığı, temel insan haklarına bir saldırı olarak bu kriteri haklı çıkarıyordu. Bugün de, sömürgecilik temel insan haklarına bir saldırı olarak tanımlanıyor. Ancak yine de, bu kriterlerin formülasyonunda içkin olan eril bir önyargının kanıtlarını görebiliriz. Tüm dünyada kadınları ikinci sınıf durumuna sokan yasalar ve uygulamalar (iş yaşamına dair, miras, mülk edinme, kadınlara karşı şiddet) insan haklarına yapılan saldırıların göstergeleridir. Tabii bu hakların birçoğu, uluslararası topluluğun sivil ve siyasi haklara göre daha az önem atfettiği sosyal haklar olarak tanımlanıyor. Bu konular kadınların insan hakları çerçevesinde tanımlanırken, ana söylemde çok nadiren gündeme alınıyor. Bunların yanı sıra, Kürt kadınlarına gelecek olursak, uğradıkları çifte baskı -kadın olarak ve azınlık olarak- hiç ifade edilmiyor.

Ayrılma talebinde bulunan bir grubun maruz kaldığı baskının derecesi ve yapısı etkin bir sınav niteliği taşır (Buchheit 1978: 220-3). Burada kimlerin standartlarının uygulandığını sorgulamalıyız. Birçok toplumda, kadınlar erkeklerle eşit olmayı talep etmezler ve dolayısıyla uğradıkları baskılar çok fazla ciddiye alınmaz. Grup üyelerinin vatandaşlar olarak haklarını tam olarak kullandıkları, insan haklarına, yöneten grupça saygı gösterilen ve ekonomik, siyasi ve kültürel gelişmelerin iyiye gittiği yerlerde elbette ayrılma talebi olmayacaktır.

Ayrılma talebinde bulunan bir grup, bağımsızlığını elde ettikten sonra üyelerinin bireysel haklarını korumaya istekli ve koruyabilecek durumda olmalıdır. Yeni kurulan devletin, üyelerinin temel insan haklarını inkar ettikleri takdirde, çabaları başarısızlığa mahkum olacaktır. Bu faktörün temel alınması gerektiğini öneriyorum. Kendi kaderini tayin etmiş olmak, baskıcı bir rejimin bir diğeriyle yer değiştirmesi şeklinde bir sonuç vermemelidir.

Ayrıca diğer birçok faktör de gözönüne alınmalıdır. Birincisi, gücün veya şiddetin kullanımı büyük önem taşır. Uluslara-

rası hukukta, güç kullanımı, yasaklandığı halde, çoğu durumda kaçınılmaz olabilmektedir. Bazılarının iddia ettiği üzere, silahlı bir mücadeleye girme konusundaki isteksizlik grup kimliğini gündeme getirir ve çözüme kavuşturur (Valentine 1980). Bunun insan yaşamına bir saygısızlık olduğunu düşünüyorum. Çoğu zaman, şiddet olaylarına siviller -kadınlar, çocuklar ve yaşlılar- büyük oranda maruz kalırlar. Diğer yandan, şiddet kullanımı ayrılma talebinin meşruiyetini olumsuz yönde etkiler ve böyle bir iddia, kullanılan şiddetin gerekliliği ve oranı temelinde yargılanır (BM Tüzüğü 1945, Madde 51). Uluslararası camia şiddet kullanımını ödüllendirmediği takdirde, zamanla tamamen kınanacaktır.

İkinci etmen, grubun ayrılmadan daha az zorlayıcı çözüm girişiminde bulunmak zorunda olmasıdır. Örneğin, grup BM tarafından sürdürülen müzakerelere başvurabilir. Bu tür bir yaklaşım, toprak kazanımı dışında diğer yaratıcı alternatiflerin gündeme gelmesini teşvik edecektir.

Üçüncüsü, ayrılma talebinin olduğu bir yerde, özellikle haksızca kazanılmış bir toprak parçasını da içeren tarihsel bir belgeye dayanarak toprak iddiaları da olacaktır (Brilmayer 1991:192). Belgenin düzeltilmesini gerektiren çözüm, uğranılan zararlar doğru orantılı olacaktır. Uluslararası arenada toprak bütünlüğü başat ilke olmaya devam ediyor.

Son etmen ise, yeni devletin varlığını bağımsız sürdürebilmesi ve uluslararası hukuk tarafından tanınmasıdır. Bağımsızlık siyasi ve ekonomik açıdan uygulanabilir olmalıdır. Bu etmenle BM, uluslararası topluluğun yeni devleti tanımaktaki isteksizliğine çözüm bulabilmelidir. Ayrılmak isteyen grup *de facto* kontrolle ayakta kalabilme kabiliyetini göstermelidir (Frankel 1992: 534). Elbette, bu kontrolün nasıl olduğu, kadınlar üzerinde etkisi ve cinsiyetçi eşitsizliğin görmezden gelinip gelinmediği sorgulanmalıdır.

Bunlar, kendi kaderini tayin etme ve ayrılma taleplerinin değerlendirilmesinde kullanılacak kriterlerdir. Böylece genel anlamda ilkeleri kısaca ortaya koydum ve ayrıca feminist bir perspektif geliştirmeye çalışmış oldum. Kendi kaderini belirle-

me ilkesinin feminist perspektifinde tam bir kaynak yokluğu varken, tam bu noktada feminist kriterlere uygun bazı önde gelen fikirlere burada değineceğim.

Kendi kaderini belirleme ilkesinin feminist kriterleri belirlenirken, toprak ve siyasi kazanım üzerine bina edilmiş mevcut tanımın değil, dahili boyutu üzerinde durulması gerektiğini düşünüyorum. Chinkin ve Wright tarafından öngörülen zorlayıcı yeniden kavramsallaştırmadan ziyade, iki kriterinin toplamıyla birlikte mevcut paradigmadan elde edilen çerçeveyi tavsiye ediyorum. Analiz, tanımlanabilir bir grubun varlığıyla başlamalıdır. Ortak dil, geçmiş ve din, grubun karakterize edililişinde kullanılabilir iken, diğer faktörler, kadınların ihtiyaçları ve çıkarlarını içermeyi garanti altına alacak şekilde tanımlanmalıdır. Böylece, grup belirlendikten sonra, feminist bir bakış açısıyla, grup liderinin gerçekte kadınların da fikirlerinin temsilcisi olup olmadığı üzerinde durulmalıdır. Yine de, kadınlardan ne oranda gelenekleri korumaları beklendiği sorulmalıdır. Geleneksel roller konusu gerilimlerle dolu bir konu; grup kimliğini ve uyumluluğunu oluşturmak açısından milli davaya hizmet ederken, çoğu zaman da kadınlara uygulanan baskıyı devam ettiren niteliktedirler.

Ardından, feminist bir çözümlemede, ikinci temel kriter, tanımlı grubun yöneten grup tarafından boyunduruk altına alınması şeklinde, yeni formüle edilen kriter ele alınmalıdır. Açıkça görülen (*prima facie*) bir dış baskının varlığı kendi kaderini tayin etme talebini zora sokacaktır. Daha önce de belirtildiği gibi, BM'de, devletleşmenin kadınların statüsü ile bağlantılı oluşunun tarihsel örneği mevcuttur. Analizler, sözkonusu grubun ilerleme sağlayacak ve kadınların, çocukların ve azınlıkların temel insan haklarını koruyup koruyamayacakları üzerinde yoğunlaşmalıdır. Bu haklarda, özellikle uluslararası hukukta garanti altına alınmış olmasına rağmen birçok ülkede kabul edilmeyen eşitlik haklarının üzerinde durulmalıdır. Bunlara ilaveten, grubun sağlıklı bir evre, güvenlik, barış ve istikrarı sağlayıp sağlayamayacağı da sorgulanmalıdır. Vaatlerini yerine getiremeyen ve bu haklarda ilerleme kaydedemeye-

cek olan grubun talebi reddedilebilir. Bir sonraki bölümde bunun muhtemel etkileri araştırılacaktır.

Başkan Wilson, yaklaşık yüzyıl önce kendi kaderini tayin etme ilkesini ortaya attığında, oldukça samimi bir ifadeyle sunduğu idealler saygın ve değerliydi. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra bu ilkelerin uygulanmasındaki zorluklar ve ilkelerin doğasında var olan gerilim ortaya çıktı ve hâlâ devam etmektedir. BM henüz kavramı netleştirmeye veya ilkenin hayata geçirilmesini sağlayacak kabul edilebilir bir mekanizmayı oluşturmak üzeredir ve bu gelişme sadece teorik düzeyde kalan bir gelişme değildir. Bu feminist kriterleri formüle ederken, bunu sadece teorik düzeyde gerçekleştirdim. Diğer yandan uygulama aşamasına gelince onlar da oldukça sorunlu, çünkü uluslararası toplulukta cinsiyetler arası eşitlik, Kürtlerde olduğundan daha fazla değildir.

Uygulama

Kürtlerin kendi kaderlerini tayin etmeleri konusu popüler basında ve uluslararası hukukçular arasında epey tartışıldı. Kaderini belirleme ilkesine yönelik feminist bir perspektifin oluşmasının hatlarını çizdikten sonra şimdi, Kürt kadınlarının bakış açılarını da gözönüne alarak bu kriterlerin üzerinde çalışacağım.

Bu çalışmada, kriterleri feminist bir yaklaşımla değerlendirip, iki faktöre dikkat çekeceğim. İlki, liderlik konusu ve özellikle Irak Kürdistanı ve Türkiye'deki gruplar üzerinde duracağım. İkincisi, eşit haklara saygı ile bu konuda ilerleme sağlama konusu ve Irak'taki güvenli sığınaktaki şartlar üzerinde duracağım. Diğer kriterlere de kısaca değineceğim.

İlk kriter tanımlanabilir bir grubun varlığıydı. Kürtlerin tanımlanabilir bir grup oluşturdukları açıktır (Ewald 1994). Kürtler dört ülke arasında bölünmüş olmalarına rağmen, ortak bir kökene sahiptir, farklı fiziksel özelliklere sahiptirler, Hint-Avrupa dil grubuna ait farklı bir dil konuşuyorlar ve çoğunlukla Sünni Müslümandırlar.

Elbette, feminist bir çözümlemede bu tür objektif kriterlerin daha ötesine geçebilmeliyiz, ki bu tanım Kürtleri uluslararası camiaya cinsiyetsiz bir grupmuş gibi sunmaktadır. Kürt toplumuna özgü sosyal, ekonomik ve siyasi yapısal dengesizliklerden söz ederken bu cinsiyetsiz tasvir anlaşılabilir, ancak kabul edilemez. Batı Sahra'da olsun, Etiyopya, Eritre, Cezayir ve Filistin'de olsun her yerde etnik ve ulusal bir mücadele varsa bu tasvir yaygın olarak kullanılmaktadır (Fanon 1986). Ondokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarından itibaren gelişmekte olan ülkelerdeki kadınlar eşitlik mücadelesinde aktif rol alıyorlardı.¹³ Baskıcı bir rejime karşı mücadele vermek öncelikli sırayı alıyordu. Ulusal bir kimlik oluşturma ihtiyacının her zaman kendini hissettirdiği sömürge toplumlarında, iki amaç arasındaki çatışma suyüzüne çıkıyordu. Kadınlardan ulusal mücadelede erkeklerle yan yana durmaları ve kendi cinsiyetçi taleplerini bir yana bırakmaları istendi. Türkiye'deki bir kadın grubu olan Yurtsever Kadınlar Derneği (YKD) temsilcisi Sara Akan bir röportajında, 'Halkımızın özgürleşme süreci kadınlarımızın da özgürleşme sürecini belirler' (Akan 1992: 22) açıklamasında bulunuyordu.

Bu gerilim, kadınların, topluluğun ortak bir tarih ve kültürünü sağlamlaştıran geleneklerin koruyucuları olmalarında da sergileniyor. Üstelik bu gelenekler, özellikle aileye ilişkin olanlar kadınların ikincil konumda olmalarına hizmet ediyorlar. Ulusal davaya hizmet etmek adına kendi ikincil konumlarını sorgulamamalıdır. Genel olarak, Kürt toplumunda çok az bir feminist bilinç oluşuyor. Kadınların ulusal kimliklerinin önde geldiği, kadın olmanın da ikinci sırada geldiği anlayışı geçerlidir.¹⁴ Milliyetçilik büyük oranda beraberliğin en önemli temel taşı olarak görülüyor. Feminist bir analiz, bir grup liderliğine, grubun kadınlarının ihtiyaçlarını ve çıkarlarını kap-

¹³ Jayawardena (1986) Türkiye, Mısır, İran, Afganistan, Hindistan, Sri Lanka, Endonezya, Filipinler, Çin, Vietnam, Kore ve Japonya'daki feminist hareketlerin dökümünü verir. Enloe (1989), Chafetz ve Dworkin (1986), özellikle 4. bölüme bkz. Ayrıca Morgan'da (1977) 1960'lı yıllarda ABD'deki kadın hareketlerine ilişkin dökümlere bkz.

¹⁴ Örnek olarak Wedel'in bu kitaptaki çalışmasına bkz.

sayıp kapsamadığını ve temsil edip etmediğini takdir etmesine göre eleştirel bir gözle bakar. Irak Kürtleri örneğinde, Körfez Savaşından sonra Kürtlerin Kuzey Irak'ta insani koşullarda yaşamalarını sağlamak için uluslararası çabalarla bir bölge belirlendi. 1991 sonbaharındaki ikinci Kürt ayaklanmasından sonra Irak ordusu Kuzeyden atıldı ve girişleri engellendi. Bu eylemler *de facto* bağımsız bir Kürt oluşumu yarattı. 1992 Mayıs ayında seçimler yapıldı ve bir Kürt Parlamentosu oluşturuldu. Birleşik Devletler ve Avrupa seçimleri desteklemelerine rağmen, bu aşamanın kendi kaderini tayin etme veya ayrılma taleplerinin bir kısmının gerçekleşmesi olarak düşünülmeceğini vurguladılar. Bunun bir Kürdistan devleti oluşumuna ilişkin bir gelişme olduğunu gören komşu devletler sert bir şekilde karşı çıktılar (Cook 1995).

Bu seçimler, Kuzey Irak'ta bölgesel bir parlamento öngören 1974 Irak anayasasına uygun olarak gerçekleştirilmeye çalışıldı. Önde gelen iki parti, Kürdistan Demokratik Partisi (KDP) ve Kürdistan Yurtseverler Birliği (KYB)'nin her biri, görece adil ve özgür seçimlerde oyların %45'ini aldılar. 105 sandalyeli Parlamenteoya altı kadın seçildi. Bu, kadınların siyasi ve sivil haklarını kullanabildiklerinin göstergesi olarak önemli bir gelişmeydi.¹⁵

Kürt milliyetçiliği açısından bu gelişme tarihi bir andı ve uzun süredir baskıcı Irak rejiminden kurtulmak için uğraşılan özerklik veya bağımsızlık hedefleri için bir fırsat olarak görüldü. Ne var ki, uluslararası arenada tanınmadıkları için bu özerk yapının geçerliliği zayıfladı. Ne devletler ne insani kuruluşlar, ne uluslararası camia bölgesel yönetimi bölgenin meşru temsilcileri olarak hiçbir şekilde tanımadı.

Tarihsel açıdan da bakıldığında, uluslararası camia bu bölgede yanlış ve etkin olmayan bir rol oynamıştır.¹⁶ İster kendisini yabancı müdahalesi veya emperyalizm olarak göstermiş olsun, ister son zamanlarda uluslararası camia durumu, sade-

¹⁵ 1980 yılında, Irak'ta 250 milletvekilinden 12'si kadındı. Bu sayı Arap ülkelerine nazaran kayda değer bir sayıydı.

¹⁶ Ove Bring konuya ilişkin tarihsel olayları bir dökümünü verir (160-163).

ce insani anlamda değil, siyasi bir çözüm gerektiren siyasi bir sorun olarak görmekte başarısız olmuş olsun, uluslararası rol gözardı edilemez. Dahili faktörler de mevcut durumun oluşmasına katkıda bulunan etmenler olarak kabul edilmelidir (Sheikhmous 1996: 35-8).

Sadece Kürtlere özgü olmayan içeriden bozulmalar ve karşılıklı güvensizliğin yanı sıra süregelen aşiretsel hakimiyet kurma çabalarının hepsi birlikte güçlü bir demokrasinin oluşma şansını ciddi şekilde zayıflattı. Şayet gerçek bir temsili ve kadınların da temel insan haklarının da korunacağı kapsayıcı bir demokrasi oluşturulacaksa, bu tür yapısal olumsuzluklar kabul edilmeli ve iyileştirme yoluna gitmek zaruridir. Aşiretsel ve kırsal bir tabana sahip olan KDP, sanki feodal toprağı üzerinde çevreleyici bir güce sahipmiş gibi yönetiyor. Herhangi yeni bir oluşumla işbirliğini reddediyor. Daha kentli ve orta sınıf bir tabanı olan ve Batılı ittifaklar oluşturan KYB de benzer birçok arkaik yönetim metotları uygulamaktadır. İnsan haklarına saldırılar ve çürümeler politikalarının önemli göstergeleridir (Sheikhmous 1996). 1994 Mayısından beri iki parti silahlı bir çatışma içindedirler. Ekim 1996'da bir ateşkes imzalandı, 1997'de sona erdi. Bu çatışma, Kuzey Irak Kürtlerinin uluslararası düzeydeki güvenilirliklerine büyük ölçüde gölge düşürdü. Kıt kaynakları kontrol etme mücadelesi devam ettikçe, her komşu devlet kendi gücünü sağlamlaştırmak için çatışmalardan faydalanmaya çalıştığı sürece kavga devam edecektir.

Yaklaşık 10-15 milyon Kürdün yaşadığı Türkiye'de ise, Kürdistan İşçi Partisi (PKK) 1984 yılında, ulusal kaderini tayin etme hakkını kullanmak için devlete karşı bir gerilla savaşı başlattı (Kürkçü 1996: 38). Yıllar geçtikçe ilk başta savunulan hedefte değişikliğe gidildi ve Mart 1994'te PKK lideri Abdullah Öcalan verdiği bir röportajda Türkiye'den ayrılma fikrini savunmadığını ve bunun Kürtler için en iyi çözüm olduğunu belirtti (Kürkçü 1996). 1990'ların ortalarında PKK rakipsiz bir güç durumuna gelmiş ve etkisi Türkiye sınırlarının dışına Suriye, İran, Irak, eski Sovyetler Birliği ülkelerine ve Ba-

tı Avrupa'ya kadar taşmıştı. Bu durum, Kuzey Irak'taki KYB ve KDP'yi endişelendirdi. Bir görüşe göre, Öcalan'ın tek adam ve kendisinin oluşturduğu 'yoğun kolektif önderlik' (Kürkçü 1996: 39) Türkiye Kürtlerinin farklı sosyal yapısına cevap veremeyecek otoriter bir yönetim yaratmıştır.¹⁷ Diğer yandan, Öcalan'ın farklı unsurları ayıklama yöntemleri danışmanları tarafından olduğu kadar, uluslararası gözlemciler tarafından da kınandı. Bunlar terör ve öldürmeyi de kapsayan metotlardı.

Martin van Bruinessen'in belirttiği gibi, Öcalan'ın eski karısı Kesire Yıldırım PKK'nin kurucuları arasında yer alan tek kadındı ve 1988 yılına kadar partinin Politbüro üyesiydi. Bu tarihte, ayrıntıları pek bilinmeyen, Öcalan'a karşı bir darbe girişiminde bulundu ve başarısız oldu. Bu olayla birlikte kadın liderliğinin meşru, Kürtlerde kadın lider olgusunun kabul edilebilir olduğunu görebiliyoruz.

PKK, onu milliyetçiliğin itici gücü olarak gören birçok kadın için bir cazibe merkezi oldu. Öcalan, Kürt toplumunda kadının maruz kaldığı baskı ile Kürdistan'ın uğradığı baskıyı karşılaştırarak çifte özgürleşme çağrısı yapıyordu. PKK önemli sayıda kadını saflarına katmayı başardı ve 1990'ların sonlarında parti saflarına katılanların %30'u genç kadınlardan oluşuyordu. Kamplarda, erkeklerle aynı koşullarda çalışıyorlar, eğitim görüyorlar ve savaşıyorlardı, bazen kamp komutanı da oluyorlardı. Partinin üst kademelerinde kadın sayısı az iken, diğer kademelerdeki eşit katılımları, Kürt toplumunda mevcut erkek egemen güç yapısına meydan okumaya başladı. Bir farkında oluş sözkonusu, ancak bunun uygulamada ne derece başarıya ulaştığını tespit etmek zordur.

PKK, Kürdistan Demokratik Partisi, Kürdistan Yurtseverler Birliği'nin ve diğer partilerin erkek liderleri Kürt halkı adına konuştukları iddiasındadırlar. Erkekler hedefleri belirler ve

¹⁷ Öcalan'ın yönetiminin yansıması, Halkın Demokrasi Partisi (HADEP)'nin kongresinde görüldü. PKK sempatisanları resmi Türk simgelerini aşağı ederek, yerlerine Öcalan'ın posterini asmalarıyla HADEP'in meşruiyetine gölge düşürmüş oldular (Kürkçü 1996).

bunları devletlerle müzakere ederler. Varolan kadın örgütleri de bağlı bulundukları siyasi partilerden bağımsız hareket edemiyorlar. Zaten kadın örgütleri çoğunlukla, partilerin kadınların oylarını da alabilmek için sahip oldukları uzantılar niteliğindedirler. Lider konumunda birkaç kadın olsa da, Kürt kadınları arasında feminist bilinç eksikliği büyük önem taşıyor.

Daha geçerli bir çözüm için birlikte hareket edebilecek olan bu liderler, bunun yerine silahlı mücadeleye devam edip, kendilerine verilen yetkiyi suistimal ediyor, kendi iktidarlarını sağlamlaştırmak için acımasız yöntemlere başvuruyorlar. Süregelen bu ataerkil güç dengesi, savaşların sonuçlarına maruz kalanların önemli bir kısmını kadınların ve çocukların oluşturduğu Kürt halkının refahı ve mutluluğu üzerinde ciddi etkilere sahiptir.

İkinci olarak, feminist bir çözümleme, yöneten grubun, kaderini belirleme hakkını kullanmak isteyen grup üzerinde uyguladığı egemenlik altına alma biçimlerinin varlığı üzerinde durmak zorundadır. Bu kriteri Kürtlerin durumuna uyarladığımızda, bugün olduğu gibi tarihsel olarak da baskılara maruz kaldıkları tartışılmaz. 1925 Şeyh Said hareketi, 1937 Dersim ayaklanması, 1946 yılının sonlarında Kürt Cumhuriyeti'ne son verilmesi ve 1988'de Halepçe'de halka karşı kimyasal silahların kullanılması gibi tüm bu örnekler, Kürt kimliğinin kamusal ve siyasi anlamda ifade edilmesi mücadelesini bastırmak için başvurulmuş şiddetin örnekleridir.

Türk hükümeti bugün de, Kürt milliyetçiliğinin kendini ifade etmesine karşı sistematik bir baskı yürütmektedir. 1984'ten itibaren, 300,000 ila 2 milyon arasındaki insan çatışmalardan dolayı evlerinden olurken, 3,185 köy harap edildi veya boşaltıldı. Resmi rakamlara göre ölü sayısı 26,000, ki bu sayı daha yüksek olabilir. 1997 Nisan ve Mayıs aylarında, Türk ordusu Tunceli'de yeni saldırıları başlattı ve 160,000 kişilik bir askeri birlik, PKK kamplarını vurmak için Irak'a geçti. Ordu birlikleri, bu saldırılarda 2,500 PKK gerillası öldürdüklerini iddia ettiler (*The Economist* 1997: 58).

Uluslararası Af Örgütü'nün yayımladığı *1991 Yılından İtiba-*

ren Irak Kürdistanı'ndaki İnsan Hakları İhlalleri gibi raporlarda, sürüp giden bu destandaki birçok oyuncu tarafından yapılan ihlaller açıkça belirtiliyor.¹⁸ Elde edilen bilgiler, Irak'ta BM İnsan Hakları Özel Raportör sıfatıyla bulunan Mr. Max van der Stoel'in verdiği bilgiler ile sınırlıdır. Uluslararası Af Örgütü ve Ortadoğu İnsan Hakları İzleme Örgütü, hükümetlerin kontrol ettikleri bölgelere giremiyorlar. Bilgiler çoğu zaman, bölgeyi terk edebilecek olanların verdikleri bilgilerle sınırlıdır.

Uluslararası hukuk, kadınların yaşadıkları baskının çoklu katmanlarına etkin bir şekilde işaret etmiyorlar. Kürt kadınları, kamusal alanda kendi dillerini konuşmalarının yasak olduğu, etnik kimliklerini ifade edemedikleri ve fikirlerini seslendiremedikleri Türkiye'de erkekler gibi büyük insan hakları ihlalleriyle karşı karşıyadırlar. Batılı feministlerin bu aleni siyasi baskıya sessiz kalmamaları gerekirdi. Hapishanelerde Kürt kadınlarına bir işkence¹⁹ yöntemi olarak tecavüz edildi ve yakalandıklarında bekaret testlerine tabi tutuldular.

Kadınlar, ayrıca günlük yaşamlarında da çok daha girift baskı biçimleriyle yüzyüze kalıyorlar. Tarih içinde ve bugünde, Kürt kadınları 'içeriden müdahaleler'den çok çektiler ve çekmeye de devam ediyorlar (Charlesworth, Chinkin ve Wright 1991: 643). Yüzyıllardır Kürt halkının baskılara direnmesi, hep erkeklerin kadınlar üzerindeki gücünü pekiştirmeleri sonucunu doğurmuştur. Bu şekilde, yaşamlarının birçok alanında baskı altında ve güçsüz olmasına rağmen Kürt erkek-

18 Birleşik Devletler Bölge Raporları, İnsan Haklarını İzleme Raporları ve Uluslararası Af Örgütü Raporlarına bkz.

19 Bkz. Jayawardena (1986) ve Copelon (1994). *Beijing Bildirgesi ve Eylem Platformu*, tecavüzü bir savaş suçu olarak kabul eder, aynı şekilde Eski Yugoslavya (ICTY) ve Ruanda (ICTR) için kurulan Uluslararası Suç Mahkemeleri yasalarında da suç olarak teyit edilmiştir. Sadece 1996 yılında ICTY tecavüzü işkence olarak kabul etti (Gagovic ve Delalic'e yönelik suçlamalar). ICTR henüz bunu kabul etmedi ve iki davada tecavüzü suçlamasında bulundu, fakat işkence suçlamasında bulunmadı. ICTR'de asıl problem, savcılarn, tecavüzün ciddiyetini bir savaş suçu olarak kabul etmemeleri ve bunu bir namus meselesi olarak görmeleridir; bu, Türkiye'deki polis karakollarında Kürt kadınlarına uygulanan 'bekaret testi'yle benzer bir durum. V. Oosterveld'in yorumları. Genel olarak bkz. Brooklyn Journal of International Law (1996 Volume 1).

leri kendi evlerinde kendilerini güçlü hissedebilmişlerdir. Kürt kadınlarına eşya muamelesi yapılmış, erkeklere tabi olmuş ve çoğu kez para veya mal karşılığında satılmıştır. Ne kamusal alanda ne de özel yaşam alanlarında kadınlara yetki ya da kendini ifade hakkı verilmemiş. Yüzyıllar boyunca, kadınları ailevi sınırların içine hapseden geleneklerin esiri olmuşlardır. Kadınların, kendi sosyal, ekonomik ve kültürel gelişimlerini belirleme olanakları son derece kısıtlanmıştır.²⁰

Günümüzde, bazı Kürt ulusal hareketleri övgüye değer olarak görülen bir takım hedefler belirlemişler: İktidarın yeniden yapılandırılması, eşitlik ve sömürsüzlük temellerine oturan yeni bir toplum yaratma, konuşma, din ve örgütlenme özgürlükleri. Cinsiyetçi eşitlik, meydan okumalara doğru feminist değişim hedefi, ulusal gündem tarafından daha geniş bir çerçevede değerlendiriliyor (Charlesworth, Chinkin ve Wright 1991: 619). Bu örgütlerin yayınları barış ve gelişmeyi öne çıkarmaya çalışırken, yazarları güç mücadelesi için silahlı mücadeleyle meşguldürler. Bunun örnekleri çok fazla: Liderlik rollerinde kadınların yokluğu, bağımsız kadın örgütlerinin eksikliği ve ulusal taleplerin eşitlik haklarına galip gelmesi.

Feminist bir çözümlemede, devletleşmek isteyen bir grubun kadınların, çocukların ve azınlıkların temel insan haklarını korumaya istekli olmaları gerekir. Bu argüman babacan tavır olarak adlandırıldı (Buchanan 1991: 335-6), ancak ben bunun her tür tartışmada öncelikli olması gerektiğini düşünüyorum ve Irak Kürdistanı'ndaki görece özerk, bölgesel yönetim altında kadınların temel insan haklarında ilerleme sağlanmadığının örneklerini vereceğim.

Irak Kürdistanı Bölgesel Yönetiminde yer alan siyasi partiler KDP ve KYB, Irak merkezi yönetimi yasalarını yürürlükten kaldırmayı ret etti. Söz konusu yasalar arasında çokeşliliğe izin veren, boşanmanın erkeğin iradesiyle gerçekleşmesini sağlayan ve erkeklere, 'zina' yaptıkları takdirde eşlerini, kızlarını ve

20 Genel olarak, *Resistance: Women in Kurdistan* (1995). Bu yayındaki diğer bölümler, Kürt kadınlarının tarihsel ve bugünkü durumlarına dair analizler sunmaktadır.

kız kardeşlerini öldürme yetkisi veren yasalar da bulunuyordu. Kadın eylemciler yasal birtakım reformların yapılması talepleriyle 15.000 dilekçe topladılar. Kadın milletvekilleri istekleri desteklediği halde parlamento dinlemedi bile. Niceliksel anlamda katılımları artmış olsa da, güncel aktif politikada kadınların gücü ya hiç ya da çok az hissediliyor. Kadınların, demokratik toplum olmanın ölçütlerinden olan seçme ve seçilme hakkına sahip olmalarına rağmen, bu siyasi haklar toplumsal ve ekonomik eşitlik sonucunu vermiyor.

Irak Kürdistanı Bölgesel Yönetiminde iktidarı paylaşan iki büyük Kürt partisi KDP ve KYB arasında 1994 yılında savaş patlak verince, kadınlar, Süleymaniye-Erbil arasında 200 km'lik bir barış yürüyüşü düzenleyerek bu 'intihar savaşı'nı şiddetle protesto ettiler. Göstericiler parlamento önünde savaşın derhal sona ermesini istediler ve saygıdeğer Parlamento Üyelerine durumun normalleşmesi için harekete geçmeleri çağrısında bulundular. Yürüyüş oldukça ses getirdi, ancak siyasi liderlerden bir karşılık bulamadı. Bu çok da şaşırtıcı bir durum değil. Yetersiz siyasi güce sahip olanlar nadiren dinlenirler; sistem üzerinde etkili olmadıkları ve sonuçları da etkilemedikleri düşünülür. Körfez Savaşı sırasında da benzer eylemlerde benzer sonuçlar görüldü (Mojab 1997: 61-82).

İkinci bir örnek, kadın örgütlerinin bağımsız olamamalarıdır. Resmi kadın örgütleri siyasi arena dışında yokturlar ve birçok alanda kadınlar siyasi tartışma ve karar alma mekanizmalarından dışlanıyorlar. Askeri ve siyasi hiçbir gündem toplumsal değişime fırsat vermiyor. Bilhassa, Kürdistan Kadınlar Birliği (Yeketî Afretanî Kürdistan) KDP'ye bağlı, Kürdistan Kadınlar Birliği (Yeketî Jinanî Kürdistan) ise KYB'ye bağlı örgütlerdir.

Türkiye'de, Kürdistan Kadınlar Birliği (YJWK) PKK'ye bağlıdır. Öncelikle Kürdistan'ın bağımsızlığını, ardından kadınların özgürleşmesini savunur. Kürtler bağımsızlıklarını kazanmadan, hiçbir kadının kendi özgürlükleri hakkında konuşamayacağı gibi bir tavra sahiptirler. Yurtsever Kadınlar Derneği (YKD) Kürt, Türk gibi tüm kadınlara açık ve herhangi bir

partiye bağıl değil. Ancak YKD'nin önde gelenleri feminizme karşıdırlar ve ulusal bağımsızlığın kadınların bağımsızlığını da beraberinde getireceğini ileri sürüyorlar (Akan 1992: 23).

Bu örnekler, herhangi bir demokraside etkili siyasi katılıma özgü sorunları gündeme getiriyor. Uluslararası hukukta popöler katılım hakkı açıkça yer almazken, eşitlik hakkına dair bir netlik söz konusudur. Eşitlik temel bir insan hakkı ve Kürt Parlamentosunun çokeşlilik, miras, boşanma hakları ve kadınlara yönelik şiddet gibi konularda değişikliklere gitmemesi uluslararası yasal sorumluluklarını açıkça ihlal etmeleri anlamına gelir.

Ulusal hareket aynı zamanda, kadınların geleneksel rolleri dışında da hareket etmelerini sağlamak açısından, kadınların özgürleşmesi için ivme ve bir alan yaratmıştır. Bu hareket, kadınlara, Kürt toplumunda eşit konuma sahip olabilme ve kendi geleceklerini belirleyebilmeleri için daha geniş bir fırsat sunabilirdi.

Ne var ki, toplumsal eşitlik hedefleri bağımsızlık hedeflerinin hakimiyetine girmiş durumdadır. 1994 yılındaki dilekçe toplama olayında, kadınların barış yürüyüşünde ve Kuzey Irak'taki mevcut çatışmada bu açıkça görülüyor. Bir diğer etmen de, medyanın kadınların gündemine yer vermemesidir (Begikhani 1996: 51). Milliyetçilik, daima temel eşitlik ilkelelerine göre daha iyi bir haber konusudur.

Bundan dolayı, iki konu üzerinde durmayı öneriyorum: Kürt liderliğinin gerçekten kadınların ihtiyaçlarını kapsayıp kapsamayacağı ve Kürtlerin, kadınların, çocukların ve azınlıkların temel insan haklarında ilerleme sağlayıp onları koruyup koruyamayacakları. Irak Kürdistanı'nda, ulusal hareketin, kadınlar için bazı siyasi haklarını kullanabilecekleri bir alan yaratmasına rağmen, statükoya etkin bir şekilde meydan okumak ve cinsiyet eşitliğine yönelik çalışmalarda bulunmak için yeterli siyasi güce sahip olmadıklarını gösteren bazı örneklerin altını çizdim. Benzer şekilde, Irak Kürdistanı'ndaki bölgesel parlamento, temel eşitlik haklarına ilişkin ilerleme sağlamadı. Ayrıca, feminist bir yaklaşımın, grubun, sağlıklı bir çev-

re, güvenlik, istikrar ve huzur sağlayabilme kapasitesini de değerlendirmesi gerektiğini önermiştim. Bu bakımdan da durum pek iç açıcı değil.

Sonuç

Uluslararası hukuk ve haklar söylemi geleneksel olarak kadınları arenadan dışlamaktadır. Kadınların sesinin daha fazla duyulmasına hizmet edecek, gereken ve hak edilen yeterli karşılığı bulmasını sağlayacak bir dizi stratejiyi içeren feminist bir yaklaşımın geliştirilmesini önerdim.

Kadın hareketinin Ortadoğu'da uzun süredir aktif olageldiğini de belirttim. Tarihsel olarak kadın hareketi milliyetçi güçlerce boyunduruk altına alınmıştır. Baskı, hâlâ başka bir baskı türüyle yer değiştirmekte veya pekiştirilmektedir. Çok katmanlı baskının tarihini verdikten sonra, Kürt kadınlarının mevcut durumu bir çözüm beklemektedir. Uluslararası hukuk, bu çok katmanlı baskıya çözüm olmadı; uluslararası camianın tepkisi kadın sorunlarını marjinalleştirdi ve geçmişin tekerrür ettiğini görüyoruz. Uluslararası insan hakları hukukunda sağlanan ilerlemelere ve bireysel haklara, lafta da olsa, daha fazla saygı gösterilmesine rağmen, bu ilerlemeler kadınların yaşamlarını fazla etkilemiyor.

Uluslararası hukuk söyleminde yeni formüle edilen kendi kaderini tayin etme hakkının kriterlerini de sundum. Bu kriterler, feminist bakış açılarını da yansıtmaları için yeniden yorumlandılar ve veriler çok sınırlı olsa da, Kürt kadınlarının durumunu yansıtmak için bu kriterlere genel bir çerçeve içinde başvuruldu. Kürt kadınları bir hayli farklı yaşamlar sürdürüyorlar. Türkiye'deki bir Pêşmerge, özerklik için savaşıyor gerillalar olarak orduda eşit koşullarda yaşayabilir. Kürdistan'daki bir kadın, Kürdistan Bölgesel Yönetimi altında, günlük yaşamda toplumsal ve ekonomik açıdan ikincil durumda olduğunu hissediyor. Yaşam deneyimleri arasındaki bu fark dünyanın her tarafında görülebilir.

Kürt halkının günlük yaşamda maruz kaldığı dış baskıları

kabul ediyorum ve kadınlarla erkeklerin bunlara karşı ayrı ayrı direnmelerini savunmuyorum. Ben uluslararası modelin meşruiyetini ve Kürt kadınlarının yaşamlarına sinmiş çok katmanlı baskılara fazla önem vermeyen kendi kaderini tayin ilkesinin ölçütlerini sorguluyorum. Ulusal hareket bir yandan kadınların katılımını kolaylaştıran alanlar açarken, diğer taraftan, onların cinsiyetçi ve toplumsal eşitlik mücadelesinde seslerini kısımaya çalışıyor. Kadınların kendi platformlarına, örgütlerine ve örüntü ağlarına ihtiyaçları vardır. Yoksa, egemen güçlerden kazanılacak hiçbir bağımsızlık, Kürt kadınlarına özgülleşme sağlamayacaktır.

Amacım, kadınların yaşam gerçekliğini ortaya koymakta kullanılan uluslararası yasal söylemindeki sorunları öne çıkarmaktı. Kadınların seslerine kulak vermeden, uluslararası topluluk bu tartışmalara girmemelidir. Eleştirel bir tarihi perspektife sahip ve bunu kadınların yaşadığı gerçeklikle bağdaştıran feminist bir bakış açısı olmadan, ilkeler, ölçütler ve testler eksik kalacaktır. Uygulanmaları sadece, tüm dünyada kadınlara erkekler tarafından yapılan baskının, açıkça olmasa da zımnen kabul edilmesine ve pekişmesine yol açar.

BİBLİYOGRAFYA

Akan, Sara (1992). 'We take our strength from our people....' Interview with Sara Akan, *Kurdish Women: The Struggle for National Liberation and Women's Rights* içinde. London: KSC-KIC (Kurdistan Solidarity Committee-Kurdistan Information Centre) Publications.

Amnesty International Report (n.d.). *Human Rights Abuses in Iraqi Kurdistan since 1991*. London, Amnesty International (Al Index: ME 14/01/95).

Anglo-Norwegian Fisheries Case (UK vs. Nor.) (1951). ICJ Rep. 116 (Judgement of Dec. 18).

Begikhani, N. (1996). 'Divided Interests in Northern Iraq.' *War Report* (November/December) 47: 50-52.

Brilmayer, L. (1991). 'Secession and Self-determination: A Territorial Interpretation.' *Yale International Law Journal* 16(1): 177-202.

- Brownlie, I. (1970). 'An Essay in the History of the Principle of Self-determination.' C.H. Alexandrowicz (ed.). *Grotian Society Papers* 1968 içinde. The Hague: Praeger.
- Bruinessen, M. (1996). 'Diversity and Division among the Kurds.' *War Report* (November/December)47: 29-32.
- Buchanan, A. (1991). 'Toward a Theory of Secession.' *Ethics* 101 (1): 322-45.
- Buchheit, L.C. (1978). *Secession: The Legitimacy of Self-Determination*. New Haven: Yale University Press.
- Bunch, C. (1990) 'Women' Rights as Human Rights: Toward a Revision of Human Rights.' *Human Rights Quarterly* 12(4): 486-98.
- Chafetz, J. and A. Dworkin (1986). *Feminist Revolt: Women's Movements in the World and Historical Perspective*. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld.
- Charlesworth, H. (1994-1995). 'Feminist Critiques of International Law and their Critics.' *Third World Legal Studies* 1-16.
- Charlesworth, H., C. Chinkin and S. Wright (1991). 'Feminist Approaches to International Law.' *American Journal of International Law* 14: 262-321.
- Cobban, A. (1969). *The Nation State and National Self-Determination* (rev. Ed.). New York: Thomas Y. Crowell.
- Commager, R.S. (ed.) (1949). 'The Fourteen Points.' *Documents of American History* içinde, New York: Appleton-Century-Crofts.
- Cook, R. (ed.) (1994). *Human Rights of Women*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Cook, Helena. (1995). *The Safe Haven in Northern Iraq: International Responsibility for Iraqi Kurdistan*. Colchester: U.K.
- Copelon, R. (1994). 'Surfacing Gender.' *Hastings Women's Law Journal* 5(1): 243-66.
- Declaration of the Elimination of Discrimination Against Women* (1967). GA Res. 2263 (XXII) (Nov. 7).
- The Economist* (1999). 'Unsolved Kurdistan' (July 13): 44.
- Enloe, Cynthia. (1989). *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. London: Pandora.
- Ewald, G. (1994). 'The Kurds' Right to Secede under International Law: Self-determination Prevails over Political Manipulation.' *Denver Journal of International Law and Policy* 22.
- Falk, R. (1994). 'Problems and Prospects for the Kurdish Struggle for

Self-determination after the End of the Persian Gulf and Cold Wars.' *Michigan Journal of International Law* 15(2) (Winter): 591-603.

Fisheries Jurisdiction (UK vs. Ice.) (1974). Merits, 1974 ICJ Rep. 3 (Judgement of July 25).

Frankel, L. (1992). 'International Law of Secession: New Rules for a New Era.' *Houston Journal of International Law* 14(3).

Gabel, P. and P. Harris (1982-83). 'Building Power and Breaking Images: Critical Legal Theory and the Practice of Law.' *New York Review of Law and Social Change* 11: 369-411.

General Assembly Resolution 1541 (1960). UN GAOR, 15th Session., Supp. No. 16, UN Doc. A/4684.

———, 2625, (1970). UN GAOR, 25th Session, Supp. No. 28, UN Doc. A/8028.

———, 742 (1953). UN GAOR, 8th Session, Supp. No. 17, UN DOC. A/2630.

Gluckman, D. (1993). Unpublished paper for the Faculty of Law, University of Toronto. Yazarın izniye alıntı yapılmıştır.

Gould, C. (ed.) (1983). *Beyond Domination: New Perspectives on Women and Philosophy*. Totowa, NJ: Rowman and Allanheld.

Hevener, N.K. (1986). 'An Analysis of Gender Based Treaty Law: Contemporary Developments in Historical Perspective.' *Human Rights Quarterly* 8.

International Bill of Human Rights (1948). 3 UNGAOR 71, UN Doc. A/810 (Dec. 10).

International Covenant on Civil and Political Rights (1966). *United Nations Treaty Series*, 999 (Dec 16).

International Covenant on Social, Economic and Cultural Rights (1966). *United Nations Treaty Series*, 993 (Dec 16).

Jayawardena, K. (1986). *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Books.

Kurkcü, E. (1996). 'Turkish Kurds' New Political Crossroads.' *War Report* (November/December) 47: 38-9.

MacKinnon, C. (1991). 'From Practice to Theory, Or What is a White Woman Anyway?' *Yale Journal of Law and Feminism* 4(1): 13-22.

McGee, R. (1992). 'The Theory of Secession and Emerging Democracies: A Constitutional Solution.' *Stanford Journal of International Law* 28: 451-76.

- Mojab, S. (1997). 'Women and the Gulf War: A Critique of Feminist Responses.' T.D. Shapley-Whiting and R. T. White (eds.) *Spoils of War: Women of Color; Cultures and Revolutions* içinde, 61-82. New York: Rowman and Littlefield.
- Morgan, R. (1977). *Going Too Far: The Personal Chronicle of a Feminist*. New York: Random House.
- Nanda, V.P. (1981). 'Self-determination under International Law: Validity of Claims to Secede.' *Case Western Reserve Journal of International Law* 13: 257-80.
- Neuwirth (1987). 'Towards a Gender-based Approach to Human Rights Violations.' *Whittier Law Review*, 9.
- Sheikhmous, O. (1996). 'Compounding the Trajedy.' *War Report* (November-December) 47: 35-37.
- Whitesall, S. (1993). 'The Kurdish Crisis.' *Denver Journal of International Law and Policy*. 21.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
SOSYAL, KÜLTÜREL
VE DİLBİLİMSEL PERSPEKTİFLER

Doktor mu, Gizemci mi, Büyücü mü? Bir Kürt Şehrinde Kadınların Sağlık Tercihleri*

Maria O'Shea

Bu bölüm İran'ın bir Kürt şehrinde kadınların tıbbi veya ruhsal yardım aramada mevcut bazı seçeneklerini, kadınların yaşadığı 'hastalık' tiplerini ve çare aradıkları çoğunlukla erkek, otorite şahsiyetlerine karşı tutumlarını incelemektedir. Bu Kürt şehrinde, Fas'ta olduğu gibi (Dwyer 1978), gizemci ve şaşırtıcı kadına hiç rastlamadım.¹ Kürdistan'ın kırsal alanlarında onların varlığına dair hikayeler duydum; en azından şifa güçleri olduğuna inanılan bir Kürt kadını, Nakşibendi Şeyha Kuzey İran'da bulunmaktadır. 'Modern' tıp geniş çapta var olsa da, belli geleneksel uygulamalar, en azından çok az eğitim

* Bu bölüm 1992-1996 arasında Senendec ve civarında geçirilen zaman aralığına dayanır. Londra Üniversitesi, Doğu ve Afrika Araştırma Okulu'ndan Dr. Nancy Lindisfame'e bu makale üzerine cömert ve ince yorumlarından, aynı zamanda belli alanların daha kapsamlı incelenmesi üzerine önerilerinden dolayı minnettarım.

1 Bununla birlikte, Hekîm denilen bir grup kadın doktor vardır, mesela Helime Xanim (Yahudi), Miryem Xanim (Yahudi), Fatme Xanim ve Sefiye Xanim veya çağdaş 'Etiye Xanim. Ayrıca kuzey Senendec'de 'sadatî hemrole'nin (Hamrole seyyidleri) kadınları hep *tebîb* veya *hekîm* olduğunu iddia etmektedir.

verilmiş kadınların çoğunluğu için, önemini sürdürmektedir. Bilhassa, çeşitli 'halk hastalığı' türleri ve özellikle 'kadın sorunları' vardır ki, bunlar genellikle 'halk dininin' uygulayıcılarının yetki alanındadır.² Bu tür pratisyenlerin öğüdüne, yola getirilemeyen sorunlar veya geleneksel doktorlarca tedavi edilebilir olarak tanınmayan durumlar için de başvurulur.

Kadınlar bu tür pratisyenleri (yani, hocaları) en içten sırdaş, otorite figürü sayar ama öte yandan sıkça da şüpheli cinsel ahlaka sahip bulur. Onlar ve onların aracılıkları kadın ve erkeklerin ekseriyeti tarafından çeşitli derecelerde ahlaki hor görme sayılır, ancak kadınlar her türden hocaya danışmaya açıktır; öte yandan erkekler, daha önce yaptıysa bile, artık tıpla ilgisi olmayan pratisyenlerin belirli kategorilerinden doğrudan yardım almayı bırakmıştır. Bu onların kadın akrabalarının böyle aracılıklar aramada cesaretlerini kırdıkları veya kadınları aracı olarak kullandıkları anlamına gelmez. Daha ziyade halk dininin gücüne inanmak rasyonel (be'eql) ve bu sebeple 'erkekçe' sayılmaz, yine de hastalıklarının seyrini açıklayan kozmoloji ve sembolizmin alternatif modellerini kabul etmeye eğilimli de gözükürler.

Buna ilaveten, 'halk hastalığı' ve 'halk dini', sağlık bakım ve danışma aramada farklı seçimlerle karşılaşan ve sosyal gerçekliğe dair tanımlamalarında tıp alanını kendine yakıştıran eğitimli elit kitlenin yaşamlarında daha az önemli bir rol oynamaktadır. Gözlemlerimin birçoğu, genel görünüşleriyle kendilerini 'modern' olarak değerlendirenler veya profesyonellerden ziyade, şehirli çalışan kesim ile yeni yeni şehirli olmuş kırsal yörelerden göç edenlerin alışkanlıklarıyla bağlantılıdır.

Bu bölümü yazdığım sırada, benzer ama daha kapsamlı şekilde Azeri İran'ın Marage şehrindeki sağlık bakım seçeneklerini tarif eden, aynı zamanda nüfus alternatif ve üst üste binen sistemlerin çeşidi içinden seçmeye devam ederken, 'modern' tıbbın resmi sağlık bakım siyasetinde egemen güç haline gel-

2 Halk hastalıkları modern bilimsel tıbbın açıklama bulamadığı ve özel kültürel grupların hastalık sebebini, teşhis ve iyileşme sürecini temin ettiği rahatsızlıklardır (Rubel 1964).

diği süreçleri de tanımlayan Byron Good'ın (1977) doktora tezini keşfettim. Good (1977: 172-250) hastalık ve tedavinin özel tanımlamaları için anlamlı içerik sağlayabilen sembolik ve kozmolojik yapıyı ayrıntıyla verir.

Ortam

Farsçada Senendec olarak bilinen Sine İran'da Kürdistan bölgesinin başşehridir. 400,000'e varan nüfusu ile bir pazar kenti ve yönetim merkezidir; mineral stokları vardır ama ağır sanayi yoktur. Bazı devlet memurları ve üç yeni üniversitedeki öğrenci ve çalışan gruplarından başka, nüfus tamamıyla Kürttür. Kürt olmayan İranlılar için popüler bir memuriyet mahali değildir ve önemli ölçüde Hristiyan veya Yahudi azınlıklar artık yoktur. Senendec'in sakinleri dindar olarak tanınmaz. Civar iç bölgesi küçük ölçekli, çoğunlukla susuz, çiftçilikle uğraşan küçük Kürt köylerinin bir halk yığınıni teşkil eder. Ekonomi, sağlık ve eğitim üzerine birçok göstergeye göre, Kürdistan bölgesi İran'ın vilayetlerinin en düşüğünün ardından ikinci sırayı alır. Senendec kırsal-şehir göçünün bir sonucu olarak hızla gelişiyor ve şehrin zayıf sağlık ve refah hizmetleri üzerindeki baskılar büyük. Şehirliler ile daha az kültürlü, kırsal yöreden gelen göçmenlerden oluşan yeni sakinler arasındaki gerginlikler kendini hemen belli etmektedir.

Şehir 1979 ve 1982 arasında İran İslam Cumhuriyeti hükümeti ile özerk Kürtler arasındaki acı bir sivil savaşın merkezi idi. Sonuç olarak, o dönemde akrabaları dışarıda sürgün hayatı yaşamayan, öldürülmeyen, yargılanmayan veya hapse atılmayan çok az aile var. Şehir ayrıca on yıl süren İran-İrak savaşı sırasında hava saldırılarının bir hedefi idi ve merkezi hükümet tarafından Kürt direnişi yeniden canlanmasın diye yakından kontrol edilmiş ve gözlenmiştir. Kültürel ve sosyal faaliyetler bile sert bir şekilde kısıtlanmaktaydı ve gerçekten şehirde yabancı işgali altındaki bir şehir duygusu hakimdi, sakinleri, ekonomik düşüşün kasıtlı hükümet politikalarıyla şiddetlendirildiğini iddia etmektedir. Politikada aktif, özellikle de

erkeklerden oluşan birçok gencin kaybı, kayıp bir nesle sebebiyet vermiştir. Sayıca az aydını kalmıştır ve bunun şehrin gelişmesinde birçok yansıması vardır. Birçok ailenin çocukları İran'da kalmıyor ve çoğu genç adam akrabalarıyla beraber dışarıda yaşamayı istiyor gibi görünmektedir.

Baştan başa kentin yaşamak için stresli bir yer olduğu düşünülmektedir ve doktorlar da dahil olmak üzere birçok kişi yüksek depresyon vakası, stresle ilişkili hastalık ve intihardan bahsetmektedir. 1997'de, bir yerli psikiyatrist erkeklerin tıp doktorları tarafından kolayca teşhis edilen açık depresyon veya kronik arter rahatsızlığı gibi stresle bağlantılı hastalığı göstermeye meyilli olmasıyla birlikte, kadınların çoğunlukla çok yönlü fiziksel belirtilerden ve modern tıp tarafından daha az kolaylıkla kategorize edilen yaygın endişe ve üzüntü duygularından ıstırap çektiğine dikkat çekti. Bu psikiyatrist, erkekler modern tıbbın depresyonu bir hastalık olarak değerlendirmesini kabul etmeye eğilimli iken, kadınların evle ilgili sorumluluklarından maruz görülmesine izin veren fiziksel problemlere dikkatini vermeye mecbur bırakıldığını düşünüyordu.

Ayrıca o, toplumun, kelimenin tıbbi anlamıyla, kadınların depresif olmasına izin vermediği yorumunu da yaptı. Bu çeşitli sebeplerden ortaya çıkmaktadır. Öncelikle, kadınların ekonomik ve erkeklere has depresyonu tetikleyen türden yükümlülükler taşıdığı düşünülmemektedir. İkinci olarak, onlardan yuvada uyum ve istikrarın temel direği olup, ailenin üyeleri kendilerini depresyona sokmadan, eşi ve çocuklarına destekleyici rolü oynaması beklenmektedir. Bu garip ikilem içinde, kadınların, aksi halde aileyi yıkabilecek, strese göğüs germede erkeklerden daha güçlü olması beklenmektedir; ancak kadına yakıştırılan bu rol ve diğerlerinin onun üzerindeki inanılmaz yükümlülüğü, yalnız erkeklerin ekonomik meseleler ve ev dışındaki olaylarla bağlantılı endişeden ıstırap çektiği inancı ile inkar edilmektedir. Uyumlu ve huzurlu bir yuva sağlama görevi kadının işi sayılmaktadır. Kadının görevi olarak, bu daha değersiz bulunur ve stres verici sayılmaz.

Senendec'deki Kürt kadınları molla veya din öğretmenleri

gibi başlıca dini şahsiyetlerle çok az iletişim içindedir. Kadının Kuran'ı öğrenmesi, ev hariç, nadirdir. Kadın çoğunlukla camiye gitmez ve Cuma namazına kesinlikle katılmaz. Daha ziyade, kadınlar için dinsel ve ruhsal ifade 'halk dini' etrafında dönmeye meyillidir. Dindar kadınlar Tasavvufi tarikatlarda (Nakşibendi ve Kadiri) ve mezhebe ait toplantı yerlerinde kadınlar toplantısına katılabilir veya sıkça aile içindeki hastalığa çare olarak veya hastalıktan kurtulma vesilesiyle, evde toplantı düzenleyebilir.

Tıbbi bilgi, teşhis ve tedavide kültürel etkiler

Yalnız dilimizin izin verdiği şeyi görüp, bilebileceğimiz iyice anlaşılmıştır; dilin sınırlarının ötesindeki gerçekliği asla bilemeyiz. İnsanın sahip olduğu bütün bilgiler gibi, bilimsel bilgi de dilin geleneklerine bağlı bir anlatım biçimi olan mecazların bir koleksiyonudur. Bu yüzden, 'bilimsel bilgi'nin ne olduğu tarihi sürecin ve sözkonusu toplumun geleneklerine bağlıdır (Foucault 1971: 1980). 'Hastalıkları' dilin tanımlamasının dışında doğal olaylar olarak göremeyiz. Bir hastalığın varlığı tıbbi söylemin ürünüdür, ki bu ardından toplum içinde gücü elinde bulunduranlar arasında egemen olan düşünce yapısını yansıtır. Mesela, Batı Avrupa'da delilik Tuke'nin bulunduğu ahlaki çareye kadar "ahlaksızlık" ve günah ile bir görüldü (Foucault 1971). Hastalık tabiatı gereği patolojik bir şey değil, sosyal-tarihi uygulamaların sonucudur. Bu yüzden, Senendec'deki kadınların sağlığı ve pratisyenlere dair seçimleri gerçeğin çeşitli uyarlamalarının egemen olduğu sosyal, ekonomik ve yaş katmanına göre farklı farklı tecrübe edilen, gerçekliğin farklı uyarlamalarını yansıtır.

Ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru, İran ve nispeten daha sonra Kürdistan gibi bölgelerde, 'bilimsel bilgi'ye geçiş doktorlara giderek artan prestij ve önem kazandırdı. Bilim adamlarından daha çok, doktorlar sapkınlık ve sosyal düzensizliği, kitlelerle daha büyük temasları dolayısıyla saptayabiliyordu. Doktorlar sosyal gerçekliğin muhafızları olarak papaz ve mol-

laların yerine geçtiğinden dolayı, güç karıştımdan ziyade bilgiyi yarattı (Foucault 1973). İran'da *Safavi* tıbbın yirminci yüzyılın erken döneminde resmen terkediliş, takip edilen uygulamaya temel olan herhangi bir karardan ziyade, arenadaki yabancı doktorlar tarafından kullanılan güçten doğrudan kopma olarak görülebilir (Elgood 1951).

Bununla birlikte, Good'ın (1977:172-250) ispat ettiğ, üzere, 'bilimsel' modern tıba ilaveten, en azından tıbbi söylemin iki alternatif yapısı hüküm sürmeye devam edebilir ve hem hastalığın seyrini hem de önerilen tedavi tarzlarını bildirebilir. Good'ın örneğ, Marage gibi şehirlerden ayrı olarak, öyle görün,yor ki, Senendec'in geçmişte birkaç hekimi vardı; buna rağmen, çoğ, insan aynı klasik bozuk sağık teorisiyle meşgul olmuş gibi görün,yor. Egemen fikirler, değış,en şekillerde hastalık çekenin ve belli tip rahatsızlıklara eğilimli olanın sağık tarzlarına ait görüş,ü içerir. Belli tip yiyeceğ,ın sıcak veya soğuk olduğ,u, mizacı ve hastalığı dengelemek için kullanılabildiğ,i görüş,ü gibi birçok klasik fikirlere Senendec'de, diğ,er İran şehirleri veya sosyal çevrelerde gör,ünd,üğ,ünden daha az önem verilmektedir. Bununla beraber, tıbbın 'kutsal' geleneğ,i, çoğ,unlukla hastalığın insanın üzerine bir hücum veya işgal olarak gör,üld,üğ,ü yerde, öncelikle kadınlar için, sağık bakımının önemli bir parçasına kavramsal çatıyı sağılar.

Foucault düş,üncesinin iki özelliğ, Senendec'deki sağık ve sağık bozukluğ,unu çevreleyen söylemde apaçıktır. Tıp doktorlarının güçlü pozisyonu barizdir ve onların gerçekliğ,inin biçimi kesinlikle insanlar tarafından yaygın olarak yaşanan belli hastalık kategorilerini dışlar. Avrupa bilimsel dili, parapsikolojik terimlerle veya klasik Kalinos tıbbi kozmolojisiyle bile hastalık ve talihsizliğ,e sebep olduğ,una yaygın olarak inanılan olağ,anüst,ü güçlerle ilgili söyleme yer bırakmaz. Bu tür görüşler alternatif söylem olarak değıl, bilimsel gerçekliğ,e tamamen ters ve 'ilerleme'nin düş,manları olarak gör,ül,ür. Bununla birlikte, alternatif açıklamalar, tıp mesleğ,inin dili içeris,inde hastalık seyri için mevcut değıldir. Belli yaygın belirtiler gibi, olgunun geçerliliğ,inin (açıklamaları sunma girişimlerin-

den ziyade) inkarı, hastalıktan ıstırap çekenin elinde tek çare olarak, dillerinin geleneklerini paylaşan, bilimsel söylemin gizemcilik, büyü ve din şeklinde kategorize ettiği alanla meşgul olan pratisyenleri bırakır.

Genel anlamda Kürt ve İranlılar için hastalık çoğunlukla günlük hayatın dilinin kapsamı içinde anlaşılır. Hastalık geçirme, patoloji ve ilerlemenin şekillerini açıklamak için bilimsel dil kitlelerce paylaşılmamaktadır, üstelik hastalığın çoğu bilim tarafından izah edilemezdir. Alternatif açıklamalar, çoğunlukla egemen dünya görüşü ve kozmolojinin diline müracaat ederek, hastalığı sosyal ve bireysel anlatımın bağlamı içerisine yerleştirenlerce araştırılır ve bulunur. İnsanların çoğunluğu için, özellikle kadınlar için, bu, tıbbi/bilimsel paradigma dışında bir kozmoloji içerisindeki 'halk dini'ni kapsar.

Senendec'de, kültür ve sosyal ilişkilerin hastalık davranışını, vücut ve ruh hakkındaki fikirleri ve belirtileri, yardım arayışı, terapatik ilişkilere dair anlayışı ve tıbbi yorum ile teşhisi etkilemesi bağlamında bilindiği üzere hiçbir araştırma yürütülmemiştir. İsrail'deki İranlılarla ilgili benzer bir araştırma Senendec'e ve Kürt hastalar ve doktorlar arasında var olan 'sessiz sınırlar'a uygulanabilecek çok şey ihtiva eder (Pliskin 1987). Good'ın çalışmasının çoğu bölümü muhtemelen Senendec'e uygulanabilir, yine de onun örnek şehri Senendec'den oldukça farklı dikkate değer tarihi ve sosyal özelliklere sahiptir. Ayrıca Marage'nin İran devletiyle daha fazla bütünleştiğini, nüfusunun İranlılarla Senendec'in Kürt vatandaşlarından daha çok ortak bir dünya görüşünü paylaştığını iddia etmek de mümkündür.

Good'ın (1977:243-9) Marage örneğini tanımlamasında belirttiği gibi, ailenin Senendec'de sağlık bakımı için merkez kurum olduğunu da ifade etmek gerekir. Bakımdan başlıca sorumlu kişiler kadınlar olmak üzere, aileler hasta akrabalarıyla ilgilenir. Kadınların özellikle çocukların sağlıklı kalmasından ve yuvadaki uyumdan genel olarak sorumlu olduğu düşünülür. Hastalık aile etkileşiminde de rol oynar ve güç dengelerini veya stresin ifadesini değiştirme aracı olabilir (Pliksin

1987). Erkekler doktorlara danışmak için para harcamaya daha eğilimlidir ve bu yüzden diğer aile üyeleri için böyle müracaatlara karar vermesi daha güçlüdür. Sağlık bakım stratejileri üzerine kararlar genellikle aile içinde alınır ve çok az kadın karar verme süreçlerinde özerktir. Buna olası istisna az masraflı ama metotları erkekler tarafından münasip bulunmayabilen alternatif pratisyenlere kulak vermektir.

Tıp mesleği

Acil vaka ve gerekli tıbbi bakım, kaynaklar yetersiz olsa da ve yalnız erken gelenler acil kliniklerinde görülebilse de, teorik olarak ücretsizdir. Buna ilaveten, tıbbi ilaçlar şayet hastanede mevcut ise ücretsizdir; aksi takdirde hasta ilaçları bir eczaneden arar ve parasını öder. Hasta kabulü için sık sık yeterli yatak bulunmaz. Devlet memuru kendisi ve ailesine ücretsiz veya indirimli fiyattan tedaviye hak kazandıran bir müracaat kuponuna sahiptir. En fakir halk çoğunlukla serbest meslek sahibi, çiftçi veya işsizdir ve kendi bakım ücretlerini ödemek zorunda kalır.

Kürdistan gibi bölgelerde kronik halde bir tıp personeli yokluğu sözkonusudur ve çok az nitelikli uzman bulunur. Doktorlar çoğunlukla Kürt değildir ve hastalar iletişim güçlükleriyle, sınırlanmış konsültasyonla karşılaşır. Son zamanlara kadar, Kürdistan'da tıp fakültesi yoktu ve hatta Kürt doktorlar diğer İran şehirlerindeki fakültelerde eğitilirdi. Bir başka kültüre fazlasıyla uzun süren bir maruz kalış şüphesiz onların genel görünüşünde, aynı zamanda Kürt hastalarına karşı dili ve anlayışında derin etkiler yapar. Yabancı bir dilde tıbbi eğitim, ki bunun bilimsel/rasyonel bir temeli vardır, hastalık üzerindeki genel söyleme tamı tamına zıttır. Bu belli dil geleneklerine yol açan eğitim bağımlılıkları, sınıf bağımlılıklarıyla birleşir ve tıp mesleğinin genel halktan uzaklaşmasını pekiştirir. Bundan başka, doktorların şehrin geri kalanından sosyal bakımdan ayrılığı Senendec'de keskin bir şekilde aşıkardır. Doktorlar kentin zengin bölgelerinde yaşar ve orada veya 'ken-

tin dışındaki' alanda özel klinik açarlar Good (1977: 141). tarafından belirtildiği gibi, doktorlar geleneksel şifa dağıtıcılarından farklı olarak, mesleklerini çarşı içinde icra etmez. 'Doktorların mahallesi' diye tanımlanan bir ikamet alanı bile vardır.

Öğleden sonraları, devlete bağlı tüm doktorlar (deniz aşırı yerlerden gelenlerden başka) en fakirleri hariç, hepsinin tercihi olan, özel kliniklerde hizmet verir. Bu kliniklerde bile, kabul garanti değildir ve reçete hastanın beklentilerinin ötesinde olabilir. Danışmalar, özel sektörde bile, aceleye getirilir ve doktorların hastalarla seçenekleri tartışması, meseleleri tamıyla açıklaması, hatta çok kibar olması bile beklenmez. Hasta şayet teşhis veya önerilen tedaviden (sık olagelen bir şey) memnun olmaz ise, doktordan açıkça açıklama talep etmekten ziyade, beğenilen bir seçenek bulana kadar diğer kliniklere başvurur. Bu pahalı bir iş olabilir ve gerek ilaçla tedavi gerektiren gerekse iyileşmesi güç olduğu düşünülen bir rahatsızlık vakasında epeyce uzun bir süre devam edebilir.

Doktorlar yüksek bir sosyal statüye sahip olsa da ve olağanüstü derecede büyük bir saygıyla karşılanırsa da, onların fark edilen yetersizlikleri kasaba halkı arasında hararetle tartışılmaktadır. Önleyici tedbirler popüler değildir, keza ilaçsız tedavi veya uzun süreli hastalıktan korunma tedbirleri de aynıdır. İyi bir doktor, olasılıkla iyiden iyiye tetkik etmek gibi bir takım prestijli araştırmaların ardından, kesin teşhisler koyan ve ondan sonra ilaç tedavisini, tercihen elde etmesi zor veya yeni bir ilaçla tedaviye yer vererek, salık veren kişidir. Birçok hasta yurtdışı bağlantılı ilaçları almayı tercih eder, çünkü onlar İran patentli ilaçlara, hatta İran'da bulunan yabancı kaynaklı ilaçlara göre üstün sayılır. Birçok yeni tedavi veya ilaç yaygın olarak bilinir, çünkü hastalıkların tartışılması, İran'ın birçok yerinde olduğu gibi, yaygın bir durumdur. Muhtemelen konsültasyonun yetersizlikleri ve ilk bakımın yokluğu, insanları kendini bilgilendirmeye ve doktor tercihlerinde önemli derecede bilgi sahibi olmaya sevk eder. Konsültasyon ve tedavi enine boyuna tartışılır; doktorlar hızlı iyileştirmeye nam salmaları oranında tercih edilir.

Çoğu doktor kliniği, erkeklerden daha çok kadın ve çocuklar tarafından müracaat ediliyor görünür ve bu geniş oranda kadınların genel zayıflığı ve çocukların değerine yorulur. Birçok eğitimli kadın çocuklarını çok sıklıkla doktora götürür, çünkü en hafif yaygın soğuk algınlığının bile tedavi gerektirdiği düşünülür. Kürdistan bölgesindeki yetersiz önleyici sağlık bakım imkanı birçok fakir halkın çocuklarının sık sık önlenabilir hastalığa ya da bulaşması mümkün hastalıklara yakalandığı anlamına gelir. Geçmişe göre anne-babalar yüksek bebek ölümü hakkında daha ümitli olsa da, giderek artan sağlık bakım ilişkisi büyük ölçüde bütün sosyal gruplarda beklentileri yükseltti ve bütün çocuk hastalıklarının, aksi kanıtlanana kadar, tedaviye açık olduğu düşünülmektedir.

'Karin düşmesi' (aşağıda tartışılacak) gibi, doktorlarca tanınmayan, tıp dışı sağaltıcıların yetki alanında düşünülen çeşitli hastalık tipleri vardır. Buna ilaveten, insanlar belli hastalık kategorilerinin zihinsel veya ruhsal problemlerle ilgili olduğunun farkındadır. Zihinsel sağlık problemlerinin kötü görüldüğü bir toplumda, bir psikiyatristin konsültasyonu gerçekten son mercidir. 'Kem göz' veya cin'in sebep olduğuna inanılanlar gibi, kutsal tıbbın kozmolojisinde yaratılan hastalıklar açıkça tıp doktorlarınca reddedilir. Tıbbi tedaviye karşı koyduğu kanıtlanan (ölümcül hastalıklar gibi) hastalıklar veya uzun süreli terapi gerektirenler ıstırap çekenleri alternatif yardıma sürükler. Kısırlık, sürekli çocuk düşürme veya ölü doğurma gibi tıp biliminin yardım garantisi sunmadığı rahatsızlıklar da, gerek yardım gerek açıklama getirmesi çerçevesinde, alternatif çarenin sıkça arandığı meselelerdir.

Finansal sıkıntılar ve özel meseleleri Kürt olmayan biri ile tartışmaya utanma da sağlık bakımıyla ilgili kararları etkiler. Geleneksel ve gizemci sağaltıcılar nispeten ucuzdur ve esnek ücret ve ödeme imkanı sunarlar. Geniş oranda nakit paraya dayalı olmayan ekonomiye göre çalışan ziyaretçi köylüler için popüler bir seçenek olan, takas ile ödeme de sözkonusu olabilir. Onlar doktorlardan daha fazla hizmete hazır olma eğilimi gösterir ve klinikleri belli şartlar için bir kolaylık sağlayan, da-

ha bir yatıştırıcı, ihtimamlı atmosfere sahiptir. Yaşlı insanlar modern tıbbı güvensiz olabilir, yine de seçenekleri dikkatlice değerlendirir ve çeşitli faktörlere dayanan pratisyenlere müracaata karar verir.

Geleneksel hekimlik

Tıp doktorlarına ilaveten, hastalık zamanında müracaatın yapılabildiği ikincil derecede çeşitli sağaltıcılar mevcuttur. Geleneksel şifacılar Senendec'de artık yokmuş gibi görünür, oysa çarşıdaki küçük dükkanlar tıbben şifalı bitkiler satmakta ve satıcıları uygun tedavileri önerebilmektedir. Bazı kişiler, özellikle yaşlı kadınlar şifalı bitkiler hususunda daha bilgilidir ve geniş çapta kullanılan belirli şifalı bitki tedavileri vardır; mesela karın ağrısı için sıcak suya biber özü ve kesme şeker gibi. Eczanelerde, antibiyotik dahil, yasak ilaçların geniş oranda bulunabilirliği, bilinçsiz kesimin bile reçetesiz tıbbi ilaçları serbestçe kullandığı anlamına gelir. Bu yüzden birkaç özel küçük hastalıklardan başka, geleneksel şifalı bitkiye dayalı çareler hemen hemen yok olmuştur. Geleneksel hekimlik,³ kent dışında gezgin şifacılar tarafından uygulanmak suretiyle hâlâ var olsa da, artık yaygın değildir. Hacamat yapmak ve kan almak da, çoğu yaşlı insan bu işlemlere bağlı kalsa ve onun, özellikle genel olarak 'kızgın' tabiatlı veya kan fazlalığına maruz kalan kadınlar için, faydalı olduğuna inansa da, terkedilmiş gözükmemektedir. Bunlar aynı zamanda ebe ve şifacı olan ve şu an çok nadir bulunan yerli 'bilge kadınlar' tarafından yürütülen görevlerin bir kısmı idi.

Giderek sınırlı bir ölçüde uygulamayı sürdüren iki geleneksel şifacı vardır. Onlardan biri *şikistebend* veya kırıkçı -çıkıkçı ve kemikleri düzelterek tedavi eden uzmandır. Onlar kırık, hafif doku zedelenmesi, kas problemi ve apse gibi rahatsızlıklara bakar. Bu tür sağaltıcılar genellikle yaşlı kişilerden oluşur

3 *Hekimler* Kalinos/İslami ilkelere dayalı, temelde hastalığı organik veya salgıyla ilgili patolojiyle veya pis bir çevreyle gelişen vücudun işlevinin bozulması olarak gören, klasik gelenegın tıbbi pratisyenleridir.

ve hastaları yaşlı kişiler veya bir doktor muayenesini ödeyemeyecek durumdaki yoksul kimselerdir. Tıbbi özen gerekmeyen veya doktorlarca kabul görmeyen incinme veya kas ve kemik problemleri sıkça *şikistebend'e* götürülür.

Tıbbi sınıflandırmaya göre yumuşak huylu gözükmeyen belli 'halk hastalıkları' Senendec ve çevresinde görülmektedir. Stres verici olaylar veya garip bir şekilde strese ilişkin gözükmeyen bu tipin yaygın bir hastalığı *nawik keftin*, 'sarkma, yani, göbekte, karında oluşan fıtık' olarak tanımlanır. Bu genellikle ağır bir nesneyi kaldırdıktan sonra oluşan ve karın bölgesinde ağrı, genel halsizlik, ağız kuruluğu ve susuzluk gibi çeşitli belirtileri olan, öncelikle bir incinme olarak tanımlanır. Bu durum doktorlarca tanınmadığından dolayı, bundan ıstırap çekenler çoğunlukla kentin geleneksel ticari alanında bir tüccar veya esnaf olan, becerikli sağaltıcıya başvurur. Tedavi koltuk altındaki yardımcı tendanlara veya bileğin iç kısmındaki bir noktaya güçlü baskı uygulamayı içerir. Bedenin etrafında enerji akışının tıkanmasına dair teorisi olan geleneksel Çin tıbbından farklı fikirler vardır. Buna ilaveten, bir top, onun yalnız psikolojik faydası olduğuna yaygın olarak inanılmasına rağmen, karna bastırılıp, birkaç günlüğüne kemerle oraya tutturulabilir. Hastalıklı kişiye de bir süre ağır işten ve bir şey kaldırmaktan kaçınması öğütlenir.

Gizemciler

Dinsel figürlerin belli kategorileri sağlık alanında da yer alır ve sağlık problemleriyle yakından bağlantılı halka ait dinsel uygulamalar geniş oranda kadınlarla ilgilidir.

Şeyhler kutsal kişilerdir; çoğunlukla Kürdistan'ın bir ucundan diğerine her yerde bulunan tasavvufi tarikatların başıdır. Bu şeyhler Tanrı'nın hayır dualarının aracıları olarak hareket eder ve bu suretle sık sık mucizeler yaratabildiğine inanılır. En azından, *keramet* sahibi veya özel faziletlere sahip olduklarına inanılır. Bu *keramet* hastalığı veya kısırılığı iyileştirme gücüdür, çoğunlukla. Bu güç şeyhin ölümünden sonra da

varlığını sürdürebilir ve bu sebeple mezarları şifa arayanların ziyaret veya hac mekanıdır. Ziyaret, bu tür ziyaretleri daha sıklıkla yerine getiren kadınlar için büyük önem taşıyor gözük-ken bir eylemdir. Birçok şeyh şifalı bitkilere dayalı tıbbi bilgi-ye sahiptir ve başarıları vurgulanıp, başarısızlıklar gözardı edilse de, şüphesiz birçok hastalıkları etkili bir şekilde tedavi etmelerine imkan veren psikoloji bilgisine sahiptirler. Şeyhlerin sıklıkla gaipten haber verdikleri veya kehanet kabilinden rüyalar gördükleri veya imgelemlere sahip oldukları düşünülür. Martin van Bruinessen bir kitabında şeyhlerin kökenleri ve karışık rollerini analiz eder (1922:210-28).

Şeyhler çoğunlukla köylerde tutundukları için, şayet aynı yerleşim bölgesinde yaşamıyorlar ise, kadınların nadiren ilk tercihi olur. Daha ziyade, çaresiz vakalarda, şeyhin şehir temsilcilerinin başarıyla çalıştığı yerlere başvurulur. Bugün hiçbir şeyh Senendec'de yaşamıyor ve gerçekten çok iyi tanınan şeyhlerin çoğu 1979'daki İran İslam Cumhuriyeti'nden sonra, hükümet karşıtı politikalarda yer almalarını takiben Avrupa ve başka yerlerde sürgünde yaşamaktadırlar.

Bazı şeyhler (muhtemelen çoğunluğu) kadın problemleri, özellikle kısırlık ve erkek çocuk yokluğu gibi problemlerle ilgilenmekte özel bir üne sahiptir. Kadınlar ve kocaları geleneksel olarak bu tür problemlere çözüm aramak maksadıyla şeyhin evini ziyaret eder ve sık sık onun hayır dualarını almak için şeyhin yanında kalır. Kadının bazen kocası olmadan şeyhin kadın halkı ile birlikte kalması sebebiyle, müdahalenin gerçek tabiatı hakkında bir dizi zengin mizahi anekdot ortaya çıkmıştır ve şüphesiz bu tür bazı hikayeler az da olsa gerçeklik payı içermektedir. Şeyh hamileliği sağlamak amacıyla özel büyü, muska veya şifalı bitki hazırlayabilir. Ayrıca teknik ve zamanlamayı çiftle görüşebilir, çoğunlukla böyle meselelerde bilgili olduğu düşünülen şeyhin eşi/eşleri de bunu yapabilir. Şeyh çoğu zaman ona danıştıktan sonra başarıyla hamile kalan kadınlara çocuğun ismini koymada yol gösterir. Kadınlar tarafından özel olarak oynanan yaygın bir hicivli drama, şeyhin müdahalesinden dokuz ay sonra gelen bebeği anlatır. Çocu-

ğün kendisine benzeyeceği hususunda kadını uyaran şeyh, ona korkmamasını, çünkü bunun şeyhin *kerametinin* sonucu olduğunu ve ekstra bir hediye olduğunu söyler!

Erkekler şeyhlerin seksüel eğilimlerinden habersiz görünürken, kadınlar bunu bir eğlence kaynağı sayar. Erkekler kadınların doğaüstü şeylere bağlılığını ve onun yöntemlerini tuhaf bulurken, birçok kadın dindar erkeklerin şeyhler hakkındaki görüşlerini bilincin ötesinde gülünecek kadar saf bulur. Bununla beraber, şeyhin faaliyetlerini çevreleyen sıradan söylem kadınları onlardan yardım istemekten uzaklaştırmaz; daha ziyade, onun ününü kadınları anlayan bir adam olarak artırır. İlave hikayeler onun tatmin olabildiği eşlerin sayısı ve genç bakirelerin minnettar sofı kişilere sunulması etrafında dolaşır. Soylular sınıfı minnettarlığına ait bazı unsurlar şüphesiz geçmişte vardı ve bazı erkekler, şeyhler ister diye kızlarını hediye etmeye veya eşlerini boşamaya zorlanmışlardır. İlave hikayeler mohelil kurumu veya geçici kocalık üzerinedir. Bu, bir koca kızgın bir çıkışın ardından karısını boşamayı reddedince, ancak kadın ara zamanda yeniden evlenmez ve boşanmazsa, onunla yeniden evlenemeyeceği için, sıkça bir şeyh tarafından üstlenilen bir görevdir. Şeyh teorik olarak bir gecelik görevini görünüşte böyle ağır bir görev olmaktan çok memnuniyet içinde üstlenebilir veya bu düzenlemeyi kabul etmeyip, onu memnun edecek bir kadınla buna kalkışmayı reddedebilir. Kadınlar bu tür dini şahsiyetlere yönelik seksüel fantezi kurmayı güvenli bir çıkış sayıyor gibidir, çünkü aksi takdirde gizemciler veya diğerleri hakkındaki böyle hikayeler gülünç olmaktan ziyade, tamamıyla skandal olurdu.

Senendec gibi şehirlerdeki kadınlar daha çok bir *do'anüs* (Farsçada *do'a nevis*) ya da büyü (tılsımlı dua) yazıcıya başvurur. O, hayatını benzeri işlerle kazanan bir adamdır; bu konu aşağıda tartışılacaktır. Başlıca, unvanından anlaşılacağı üzere, çeşitli amaçlara hizmet eden büyüler veya muskalar hazırlar.

Çok eğitimli ve şüpheci kimseler dışında, herkes tarafından kaderden başka, insanoğlunun kontrolü dışında, mutsuzluk ve özellikle hastalıktan sorumlu olduğuna inanılan başlıca iki güç vardır. Onlar cinler veya kötü ruhlar ve nazardır. Cin İslam kozmolojisinde ve dinin daha eski uygulamalarında da mevcuttur. Onlar hastalık ve kötü talih getirmek için tesadüfen insanı çarpar ve belli olaylar, eylemler ve mekanlar onları çeker. Buna ilaveten, belli kişileri, çoğunlukla kadınları ve özellikle hamile, bakıcı veya yeni anne, yeni gelin veya çok çekici olanları çarpar. Zengin olanlar ve bu kategorideki kişiler ayrıca kem göz riskine açıktır. Bu sebeple, yeni doğan bebek ve annesi, Şewe denilen bir cin bebeği çalması veya bebeği ve anneyi çarpıp hasta etmesin diye ya da bir başka ci, *al* anneyi öldürmesin veya yaralamasın diye, doğumdan sonraki kırk gün yalnız bırakılmaz. Bu adet, onun mantığı farklı farklı ifade edilse de, Senendec'deki bütün sosyal sınıflarda yaygındır.

Cin korkusuyla, hamile kadın ve çocuklara sık sık halk hamamlarına, özellikle Salı akşamları ve yalnız gitmekten kaçınmaları öğütlenir. Cin, ciné inancın giderek azaldığı, Senendec gibi şehirlerde iyice ilgi dışına kaymaktadır. Kırsal yerleşim bölgelerinde daha egemen olduğu düşünülür. Birçok kadın geçmişte cin tarafından ele geçirilmeye dair vakalar bilir ama şimdi çok nadir görülmektedir.

Nazara çoğunlukla kıskançlığın sebep olduğu düşünülür; kötü niyetle olmayabilir ama bir başkasının zenginliğine uğursuz bir bakıştan değer, daha ziyade ve bazı kişilerin *maşallah* veya dua kabilinden başka bir söz söylemeden açıkça ifade ettiği bir şeydir. Açık hayranlık, farkına varılmasa bile, gizli kıskançlığı barındırabilir ve bu yüzden nazar sevilen bir ortamda bile bir tehlikedir. Belli kişiler, hiç de farkında olmadan, nazar değdirme gücüne sahip olabilir ve bu yüzden onu idrak etmeden zarar verebilir. Yabani sedefotu tohumlarını yakmak gibi ayinlerin yanı sıra büyü ve muskanın kem göze karşı ilave korunma sağlayacağı varsayılır, yine de böyle uygulamalar

sık sık gelenek veya göreneklere göre doğru bulunur. İslam dünyasının çoğu bölümünde olduğu gibi, Kürdistan'da da herhangi bir dini mezhebe özgü olmasa da, bu inanç ve onlarla ilişkili uygulamalar İslam tarafından etkin bir şekilde kabul edilmiştir ama bu tür meselelerle uğraşan sağaltıcılar İslamla ilişkili olmak durumunda değildir. Nazara atfedilen hastalıklar sıkça, özellikle çocuklarla ilgili, kaza, düşme, melankoli, çocuk düşürme, asabiyet ve panik atak diye tanımlanan, ani sorunlardır.

Kem gözün kötü etkisine karşı koruyan tılsım ve muskalar Kürdistan'da yaygındır ve bilhassa çocukları korumak amacıyla kullanılır. Hansen (1961: 154) 1961'de bu tür muskaların kullanımının güney Irak Kürdistanı'ndaki eğitimli şehirli muhit arasında bilinmediğine dikkat çekti. Ancak Senendec'de, belli tip muskalar bütün bebeklere takılır ve sık sık eğitimli çevrelerde bile kadınlar tarafından takılır. Muska kolye gibi kullanılabilir, çatal iğne ile veya dikerek bir giysiye iliştilir. Muskalar çoğu zaman mavi bir taş ihtiva eder; mavi bilhassa uğurlu bir renk sayılır. Onlar deniz salyangozu kabuğu, karanfil, diğer taşlar, boncuk, madeni para, çengelli iğne ve kurumuş meyve parçalarını ihtiva edebilir. Üçgen şekli uğurludur ve sıkça bir muskanın şeklini teşkil eder. Allah veya Kuran'da geçen, kabartma ile oyulmuş, bir mısra gibi dini semboller de, özellikle çocuklar için kullanılabilir. Daha eğitimli, şehirli grupların, belki küçük bir mavi taşla beraber, yalnız dini bir sembolü kullanması daha mümkündür. Çocukların giysilerine, en azından iki yaşına basıncaya kadar, muhtemelen mavi bir boncuk iliştilir. Muskalara araba, ev, araç ve meslek ismi gibi, hırsa işaret eden, özellikle değerli şeylerin isimleri iliştilerilebilir.

Tılsım veya muska yaygın olarak satılır, bazıları evde yapılmaktadır. Bir şeyh tarafından okunmuş veya kutsal bir mekandan alınmış bir parça, mesela bir azizin mezarından alınan bir parça, daha etkili sayılır.

Dua yazıcılar (Do'anûs)

Şeyh ve *do'anûs* nazar veya cine karşı daha güçlü bir tılsım yapma becerisine sahiptir; yazılı tılsım (*do'a*) *do'anûs*'un en özel hizmetidir. O çoğunlukla üçgen şeklinde katlanmış ve yeşil bir üçgen kumaş içine iliştirilmiş uzun ve dar bir kağıt parçasından oluşur. Kağıtta, kullanana anlamsız düzyazı, sembol, sayı ve olasılıkla Kuran'da geçen bir mısra gibi gözükten, sayılarla ilgili bir formül yazılır. Öte yandan onları okumanın onları pasifleştirip, okuyucuya kötü şans getirdiğine inanılır. Bazı formüller, bu adamlar ve öğrencileri veya oğulları arasında dolaşan, halkın elinde bulunmayan bir dizi gizli kitaplardan alınır. Böyle tılsımlar bir bardak suya batırılır, ardından su içilir ve ondan sonra bedene yakın bir yere takılır. Diğer muskallardan ayrı olarak, onlar yalnız özel kullanıma müsaittir; halkın görmesi onları etkisiz kılabilir. Hem dinsel hem de büyüsel güce sahip olduğu düşünülür ve çoğu zaman kullanıcı 'riskli' kişilerin kategorisine ait değilse başvurulmaz. Onların üstün statüsü açıktır, öyle ki böyle tılsımlar özel problemlere göre uydurulur ve bu *do'anûs* için özel bir rol yaratır.

Do'anûs çoğu zaman bir *seyyid* veya peygamber torunudur. O büyü yazar, genellikle kadınlara dini meseleler üzerine öğüt verir, kadınların dini ayinlerini yönetir ve Muhammed Peygamberin doğumunun hikayesini mawlûdî denilen kadınların dini toplantısında anlatır ve çoğu zaman, bunun yanı sıra vaaz verdiği de bilinir; bu kadınların bir ilgi alanıdır. Bu vaazlarda, o sık sık kadınların yaşamları ve ıstıraplarına karşı kurnazca empati gösterir. Kendini kadınların tarafına koyarak, erkeklerin çoğunluğundan ayrı tutar.

Kuramsal olarak, bir molla olabilir ve kesinlikle belli derecede dini eğitim görmüştür. Uygulamada, bu çok muhtemel değildir, çünkü o dini doktrine sadık alanlardan oldukça ayrılmış ve çoğunlukla tılsım alanlarına ait bir hizmet sunmaktadır. O ayrıca hayatını geniş oranda, geleneksel bir mollanın belki de reddedeceği bir rol olan, kadınların dini, ruhsal ve başka ihtiyaçlarına hizmet etmekle kazanır. Onların kararsız

sosyal pozisyonu, gezgin *do'anûs*'a pek saygı duyulmadığını ve onların yiyeceğe karşılık muskalar verdiğini ve falcılık yaptığı aile çevrelerinde evin kadınları tarafından alaya alındığını ayrıca yorumlayan Hansen (1961:157-8) tarafından belirtilmiştir. Senendec'deki *do'anûs* hem düzenli müşterilere hem de çeşitli gelir kaynaklarına sahiptir, o yüzden hakir görülen, dilencivari gezginlerin statüsünü üstüne alması gerekmez ama hâlâ iyi tanımlanmayan bir sosyal statüye sahiptir.

Yukarıda tartışıldığı üzere, geleneksel tıbbi tedaviye uyumlu olduğu düşünülmeyen veya olduğu kanıtlanmayan belli hastalıklar ve şartlar bulunur. Bu şartların birçoğu için, *do'anûs* olası bir yardım merciidir. Onun yetki alanı içindeki başka problemler; ilişki ve evlilik problemleri, özellikle avare veya ihmalkâr koca sorunu; cin işleriyle ilgili kaygılar; nazarın kökeni veya etkileri üzerine ilgilenme; ekonomik sıkıntılar; koca veya karı arayışı. *Do'anûs* bu sıkıntılar hakkında öğüt verebilir, tılsımlar yazabilir ve büyü yapabilir. Bu tür büyü, ihmalkâr kocanın yemeğine gizlice ilave edilen tozları; yatağın altına konan veya takılan aşk tılsımlarını; kem gözün kökenini belirleyen sihirli sözleri; kem gözün ıstırap çekenden bir başkasına transferini ihtiva eder. Kadınlardan bir hayvan, genellikle bir tavuk kurban etmesi ve onu fakirlere dağıtması istenebilir.

Kamu hoşnutsuzluğuna sebep olan ve kadınlar tarafından hiç desteklenmeyen bir uygulama olan *minalbrîn*, bir çocuğun açıklanamayan hastalığını, bir başkasına geçirileceği inanışıyla nakletme girişimidir. Başkasının harcanmasına sebep olan bir çocuğun iyileşmesi süreci çaresiz annenin son çaresidir. Bu çocukluktaki salgın hastalığın yerel bir tanımlamasını veriyor ve onun iddia edilen seyrekliği şimdi gelişen yaşam koşulları ve toplu aşılama dolayısıyla ciddi salgın hastalıkların azalmasını yansıtabilir. *Do'anûs*'un her zaman büyücülükteki yeteneği merak edilir ama kimse oldukça zararsız aşk büyülerinden başka bir büyüyü istemeyi kabul etmeyeceği için devam ettirmesi zor bir meseledir.

Do'anûs, şeyhler gibi, geleceği de söyleyebilir. Öngörüler ki-

têb temaşa kirdîn (kitaptan okuma) veya *kitêb bînîn* (yorumlama) (Farsçada fal) şeklinde olabilir; kişi rastgele bir kitaptan bir mısra seçer ve falcı mısrayı öngörüsüyle inceden inceye yorumlar. Bu Kürdistan ve İran'ın her yerinde eğlence olarak geniş çapta uygulanmaktadır. Bazı *do'anûs* geleceği okumak için ayrıca el falı ve başka tekniklerden faydalanır. Senendec'deki *do'anûs*'un hepsi değil, belki de çok azı falcıdır. Yakından tanıdığım birisi el falı bakmayı uygun bulmamaktadır ama müşterileriyle oturduğu zaman geleceği ve çok uzaktaki olayları gördüğünü iddia etmektedir. Good'ın (1977:243) açıkladığı üzere, *do'anûs* 'terapiyi yapılandırmak için kutsal güce ait görüşler olan, Kuran'ın kozmolojisini ve astrolojik teknikleri birleştirmektedir.'

Do'anûs, şeyh gibi, sıkça kadınların adi adam iddialarına konu olur. Benimle yalnız kalmaya çalışabilir diye, ziyaretlerim sırasında birkaç kadının bana eşlik etmesinin en iyisi olacağı sık sık öğütlendi. Sık sık onun yetenekleri hususundaki tartışmalarda, cinsellik güçlü bir şekilde dolaylı ifade edilse de, bunu jestlerle ima edilmesiyle anlıyorum. Bu adam (oldukça genç görünümlü) bir büyükbaba idi ve ailesi ve karısının huzurunda, evde bir klinik işi yürütüyordu. Dindar yaşlı kadınlar onu bir *seyyid* ve dini konularda bir öğüt veren olarak, daha dindarca terimlerle değerlendiriyordu, öte yandan genç olanlar onun 'büyülü' yetenekleriyle ilgileniyordu ve onun dindarlığına alaycı bakıyordu.

Bu adamın, şeyhlerin yaptığına dair söylentilerin yayıldığı gibi, pozisyonunu kendi çıkarına kullanıp kullanmadığını soruşturduğumda, inkar edildi ama başka *do'anûs*'ların eylemleri hakkında bir sürü hikayeler (tahminen uydurma) arka arkaya dizildi. Good (1977:159) 1974'te *do'anûs*'a polis baskını üzerine bir memurun yorumlarını not eder: 'Onlar kadınların karınlarına (doğurganlığı artırmak için) dualar yazar, sonra da onlarla seks yaparlar.' Buna ilaveten, 'babanın kim olduğunu kimse bilmediği' için, sayısal formüller hazırlamada hep annesinin ismi ve bir genel ismi kullandığına dair açıklamasıyla, *do'anûs*'un olası tecrübelerine bir bakış sunar (Good 1977:

300). İranlı sürgünler için çıkan bir gazetede yeni bir makale (Keyhan [23 Ekim] 1997) *do'anûs*'un İran'da giderek başıboş halde arttığı ve basitçe güvenli hilelerden başka, ima edilen türde uygunsuzluklara dalarak, 'saf kadınlar' üzerinden geçindiği yorumunu getirdi.

Doğurganlık problemleri

Kadınların hem tıbbî hem geleneksel dini sağaltıcılarla ilişkilerine temel bir bakış, genellikle kadınlara özel varsayılan doğurganlık sorunları ve başka sorunlarının muhtemelen sağlık bakımının her iki modeline başvurmada en yaygın sebepler olduğudur. İran'daki kadınların doğurganlığı üzerine yazan Vieille, çocukların ve onların vücuda getirilmesiyle ilişkili her şeyin bu kategoriye düştüğüne işaret eder. Ayrıca o, erkek kısırlığının yalnız iktidarsızlıkla eş tutulduğunu not eder (Vieille 1978). Senendec'de, başka yerde de olabildiği gibi, erkeğin seksüel iktidarsızlığı kadının problemi olarak görülme eğilimlidir, öyle ki kadının kocasını heyecanlandırmayı başaramadığı düşünülür. Kadınların yaptığı birçok dini faaliyet kısırlık, sürekli çocuk düşürme veya ölü doğum gibi problemler ile bağlantılıdır ve her iki sağaltıcının becerisi bağlamında kadınların fikirleri sıkça o alanlarda duyulan başarı ya da başarısızlıkları temel alır. Doğurganlık amaçları için hac, muska ve tılsım kadar, şeyh ve benzerlerine başvuruyu kapsayan sağlam bir söylem vardır. Şüpheyile bakılan doğurganlık problemlerini, en eğitimli ortamlar hariç, her yerde tartışmak, çeşitli halk dini uygulamalarının faziletleri hakkında bazı tartışmalara girmeden mümkün değildir.

Doğurganlık problemleri hamileliği önlemek arzusunu dahil edebilmesine rağmen, bu, en azından şimdilik, karşıtından daha az sarsıntı doğurucu düşünülmektedir. Hamileliğin önlenmesi tıbbi meslek tarafından başarıyla kendine mal edilmiştir ve geniş oranda bir hekime danışma kadınların sorumluluğu olarak görülmektedir. Erkeklerin gebelikten korunma metotları nadiren kullanılır ve sevilmiyor gibi gözükmemektedir;

daha ziyade aile planlaması sözkonusu olduğunda, erkeklere rahatsızlık vermeyen hormonal veya mekanik metotları kullanmak hususunda, kadınlar teşvik edilir. Geleneksel olarak uygulanmayan, aralıklı kaçınma yoluyla doğal biçimde gebelikten korunmaya dair yetersiz bilgiye sahip görünürler. Çocuk doğurma aralığı, ümit verici bir şekilde süt salgılamasının adet kesilmesine sebep olmasıyla, geleneksel iki yıllık meme verme uygulamasıyla elde edilmiştir. Bu uygulamaların hiçbir egemen tıbbi söylemin parçası olmadı ve süresi uzatılan meme vermenin faydaları ihmal edildi veya doktorlarca önemsenmedi; sosyal elit tabakanın üyeleri olarak kendileri muhtemelen kendi çocuklarını, 1960'lardan beri anne sütünün yerine geçen başka şeylerle beslemektedir. Yaşlı kadınlar uzun süren emzirmenin hamileliği engelleyeceği inancını ifade etse de, genç kadınlar tıbbi meslek tarafından cesaretlendirilmiş olarak bu hususta şüphecidir.

Günümüzde, belirli gebelikten korunma metotları, hem kadın hem erkeğin kısırlaştırılması ve sağlıklı şartlarda çocuk aldırma dahil, mevcuttur ve devlet tarafından teşvik edilmektedir. Geçen yirmi yıl boyunca, aile planlamasını ilgilendiren devlet politikasında çeşitli köklü değişiklikler oldu. Bu, aile planlamasının her biçiminin engellendiği veya cezalandırıldığı ve kadınlara yeterli hizmeti sunmak için bile yetersiz sayıda jinekologun bulunduğu, 1980'lerin başına denk gelen bir dönemi içine alır. Bu politikaların bir sonucu olan İran'ın ekonomik zorlukları ve hızlı nüfus artışı yüzünden, devlet politikası şimdi tam tersine döndü ve mali yaptırımlar geniş ailelere karşı işlemektedir. Gebelikten korunma imkanına dair şimdiki özgürlük tesadüfen aileyi maksimum üç çocuk, genellikle daha az sayıda sınırlamak şeklindeki, en azından şehirde var olan popüler bir arzuya yönelten sosyal ve ekonomik şartlara uygundur. Her sosyal sınıftan, ailenin büyüklüğü için iki çocuğun yeterli olduğu fikrini benimseyen birçok çift bulunabilir; öte yandan kendilerinin veya bölgenin ekonomik ortamının onları bu sonuca sevkettiğini üzüntüyle ifade etmektedirler. Sayılarını artırmaya hevesli olmayan, tek çocuklu aileler

de bulmak mümkündür. Kadınları ev dışında çalışmak isteyen sınıflar için geniş aileler bir engeldir ve çok az kişi tek maaş ile çocuklarını geçindirebileceklerini savunmaktadır. Aile planlaması lehine şimdiki teşvik edici hükümet kampanyası, özellikle eskiden nüfus artışı oranlarının yüksek olması hedeflenmiş Kürdistan'da, açıkça etkili olmuştur.

Doğurganlık uygulamalarına karşı Kürt kadınlarının tutumları sıkça kararsızdır. Birçok kadın, özellikle yaşlı kadınlar doğum kontrolünün İslama aykırı olduğunu düşünür, ancak çok azı onun faydasını savunur. Çoğu kadın hormonal gebelikten korunmanın onları sağlıklı ve zayıf kıldığına ve üstelik tıbbi takibin zayıf olduğuna inanır ve bu tür ilaçların uygun olmadığı birçok kadına hâlâ onları alması salık verilir. Buna rağmen, çok az başka seçenekleri olduğunu hissederler, çünkü diğer başlıca gebelikten korunma metodu olan, spirali takabilecek bir doktora gitmekten yoksundurlar. İksirler gibi geleneksel metotların eskiden var olduğu bilinir ama onların yapısını saptayamadım. Daha çok, yaşlı kadınlar tılsım kullanmak, ağır egzersiz ve kocasının rızasıyla cinsel ilişkiye ara vermek gibi şeylerden bahseder. Hamileliğin ilk üç ayında tıbbi yoldan çocuk aldırma nispeten yaygın ve eğer annenin fiziksel veya zihinsel sağlığı risk altındaysa izin verilmektedir. Görünüşte ahlaki açıdan suç ve günah kabul edilmesine rağmen, çoğu genç ve birçok yaşlı kadın şaşırtıcı bir şekilde çocuk aldirmaya karşı pragmatiktir. Hamileliğe son verme hususunda mazeret olarak sunulan yaygın sebepler çoğunlukla kadının zayıf bünyesi ve ekonomik faktörle ilişkilidir.

Doğum veya çocuk aldirmayı takiben kırk gün seksüel ilişkiden uzak kalma bir görenektir ve kadınlar sıkça bir doktorun sağlık sebepleriyle bu süreyi uzatmasını kocaya öğütmesini ister. Bu sıkça, sağlık için kötü olan gebelikten korunma metotlarına bir süre ara verme fırsatına kıyasla daha az evlilik sorumluluklarından kaçma arzusu şeklinde yorumlanır. Kısırlaştırma çok ciddi bir adım kabul edilir ama giderek artan bir oranda erkekler bunu üstlenecek gibidir; çünkü devlet destekli bir kampanya onun güvenliği ve faydasını kamuoyuna du-

yurdu. Böyle bir koca genç kadınlar tarafından çok beğenilir ama iktidarsız olarak adı çıkmasın diye, sıkça bu eylemini diğer erkeklerden saklar. Kadınları kısırlaştırmanın çoğunlukla sağlıklarına şiddetli etkileri olduğu düşünülür ve işlem çok az bilinmektedir. Erkeklerin genellikle bu tür tıbbi işlemleri daha iyi anladığı düşünülür.

Değişmez bir fikir, evli bir kadının evliliğin hemen ardından bir çocuk yapması gerekliliği yargısıdır. Şayet çift çocuk yapma taraftarı değilse, o zaman evlilik uygunsuzdur. Evliliğin birinci yılında hamile kalmayan kadınlar acıma, şüphe ve endişenin hedefi olur. Bu kadınların ilk elden tıbbi yardım araması olasıdır ve bazı büyük anormallikler bulunmazsa, bir yıl içinde yeniden gelmesi öğütlenir. Bu noktada, kadının sıkça büyük kadınlardan, daha geleneksel çarelere başvurması için baskı görmesi çok muhtemeldir. Çoğunlukla tıp doktorlarının etkili ilişki tavsiye edemediği kadınlar sıkça bir *do'anūs*, şeyh veya başka sağaltıcılardan oluşan bir alternatifin çaresiz müşterileri olur. Ayrıca düzenli olarak türbeleri ziyaret etmeleri de sözkonusudur. Doğa içinde ve doğaüstü alanda açıklanamaza açıklama aranır. Açıkça ilk hamileliğin görülmeyen bir sebeple oluşabileceğine inanılır.

İlk çocuğa gebe kalındı mı, bu sefer hem sağlıklı sonuç için güvene hem de (ailenin sosyal statüsü ve kişisel görüşlerine bağlı olarak) bebeğin erkek olacağına dair umut aranır. Tıp hizmeti çok az garanti sunabilir ve yetkili bir ebe veya doğum uzmanının hizmetini elde edebilecek kadar zengin olanlar hariç (ikinci alternatifte, sezeryan ameliyatı ile doğum çoğu zaman işaret edilir), doğum öncesi bakım gelişmemiştir. Geleneksel ebeler artık Senendec'de nadiren çalışmaktadır ve eskiden de ondan doğumu sağlaması ve doğum sonrası bakım temin etmesi beklenirdi, doğum öncesi bakım beklenmezdi. Başka toplumlarda görülen *doula* (eğitimsiz doğum yaptıran kişi) gibi, profesyonel becerikli geleneksel sağaltıcılardan ziyade, genellikle kişisel tecrübeye sahip yaşlı kişilerdi. Ancak hastalıklarla ve kadın ve çocuklardaki ruhsal rahatsızlıkla ilgilenen yetenekli ebeler İran'daki Şahsevan göçebeleri gibi topluluklarda

hâlâ bulunur; pozisyonları onları 'alaya alınan ve korkulan' kişiler haline getirmiştir (Tapper 1978:382). Bu Senendec'deki aşikâr geleneksel sağaltıcılar ve tıp doktorlarının pozisyonu ile kıyaslanabilir.

Ziyaret (hac)

Kutsal kişilerin mezarını, kutsal ağaçları veya başka türbeleri ziyaret Kürt kadınlarının en yaygın dini ve muhtemelen sosyal faaliyetlerinden biridir. Bu mekanlarda sık sık kadınlar bir ağaca bez veya başka nesneler bağlamak veya bir tepeciğe, bir azizin mezarına taş koymak şeklinde dini bir ayini gerçekleştirir (Hansen 1961: 160-2). Böyle ziyaretler erkekler tarafından yapılabilmesine rağmen, öyle görünüyor ki, bu faaliyetler geniş oranda kadınların tekelindedir. Onlar bu tür hac ziyaretlerini herhangi bir hastalığa veya soruna çare aramak amacıyla veya sık sık özellikle hamilelik ve diğer, 'kadınlara has sorunlar' ile bağlantılı bir dileğin gerçekleşmesi ümidiyle yaparlar. Ziyaret ile ilişkili inanç ve uygulamalar ve kadınların türbe ziyaretiyle öne çıkması Tapper (1990) tarafından Türkiye kapsamında incelenmektedir. Ziyaret bir *do'anûs* tarafından yapılan tedavinin bir parçası olarak işaret edilebilir, başkaları tarafından tavsiye edilebilir, sosyal bir gezintinin parçası olabilir, genel ilgi veya kutsama amaçlı olabilir ya da kişinin veya başkasının tedavisine çare aramak girişimlerinden biri olabilir.

Sonuç

Modern bilimsel tıbbın egemenliğinin Senendec'de iyice yerleşmesi beklenemez. Birçok hastalıklar için, tıp doktorlarının, dünyadaki herhangi bir yerde olduğu gibi, bariz kaynak olduğu doğrudur. Muhtemelen bilhassa kadınlar için, tıbbi ve bilimsel teori ve uygulama bütün sağlık bakım ihtiyaçlarını karşılamak için yetersizdir.

'Halk hastalıkları'nın birçok tipi vardır, ki bunlar sınıflana-

maz ve kadın sağlığının geniş arenasındaki doktorların hegemonyasına rağmen, yalnız alternatif sağaltıcılar ve gizemciler tarafından tedaviye cevap verebilmekte ve anlaşılmaktadır. Bu tür hastalıkların kökenine ıstırap çeken kişinin hayatına etkisi içinde ve hüküm süren kozmolojik ve dini inançların yardımıyla açıklamalar aranmaktadır. Bu hastalıklar, ne sebeple olursa olsun, kadın ve çocuklarda daha yaygın gibi görünür; bu kadınların sağaltıcılar ile ilişkileriyle kendini gösterir. Kadınların dini inançları doğaüstünün önemini vurgulamaya eğilim gösterir ve ruhsal yaşamlarına kılavuzluk etmek için yarı dini uygulayıcılara bağımlıdır, çünkü onlar geniş oranda geleneksel dini uygulamadan ve daha geleneksel dini temsilcilerle temastan hariç tutulur.

Doğu kontrolü ve ilişki problemlerinden farklı olarak, doğu rganlık problemleri geniş oranda tıp doktorlarının müdahalesi dışındadır ve tıbbın yetki sahası içinde görülmez. Doğu rganlık tamamen kadın meselesi olarak algılanır, herhangi bir problem kadınlara ait sanılır ve kadınlar çoğu nlukla ilişkileri yürütme sorumluluğu na sahiptir. Yuva uyumu bir kadının görevidir. Zor dönemlerde, bilhassa tıbbın yetki alanı içinde olmayan 'hastalık' kategorilerinde, kadınlar şeyhlere veya daha yaygın olarak *do'ans*'a dönebilir. Erkeklerin problemleri ve rahatsızlığu kadın aracılar vasıtasıyla adres gösterilmesine rağmen, *do'ans* gibi sağaltıcılar öncelikle kadınların dayanağıdır. Bu sağaltıcılara toplum içinde karışık bir pozisyon verir. Muhtemelen kabul edilmiş doktrine aykırı bir kozmoloji ve tatbiki dayanmasından, aynı zamanda belki de meşruiyetleri kadınlardan geldiğinden dolayı, dini gelenekten dışlanmaktadırlar. Modern tıptan önce gelmesine ve tahminen kadın müşteriler kadar erkeklerin ihtiyaçlarına da hizmet etmiş olmasına rağmen, erkekler bu tür sağaltıcılara karşı kadınlardan daha şüphecidir. Ben, daha 'tıbbi olmayan' problemleri olan mağdurlar olarak, kadınların onlarla giderek artan birliğinin, onların erkekler tarafından bırakılması sürecine hız verdiğu kanısındayım. Buna ilaveten, gle yaratılan bilgiye dair Foucauldian paradigma daha kapsamlı olarak erkekleri etkilemektedir,

çünkü onlar genellikle daha az eğitilmiş ve aile dışındaki dünyayla daha az temas halindeki kadınlardan daha fazla egemen söylem yaratan dünya ile temas halindedirler.

Kadınlar arasında geleneksel gizemci sağaltıcılar ve uygulamalar yoğun tartışmanın bir kaynağıdır; onun yapısı, *do'anūs*'u, şayet şeyh değilse, kadın meseleleriyle yakın meşguliyetinin sonucu olarak cinsellikten yoksun görmeye eğilimli olan kocaları şaşırtabilmektedir. Aslında, geleneksel sağaltıcılar ve onların uygulamaları yüksek oranda cinselliğe dayandırılır, en azından uygulamada olmasa da, söylemde öyledir. Bilhassa şeyhler ve ayrıca belli bir boyutta *do'anūs* ve mollalar (kadınlarla teması kısıtladıkları için, molla çok daha az oranda) kaba hikayeler ve oyunlar maskesi altında birçok seksüel fanteziye konudurlar. Ancak bu, birkaç şüpheli ve modern profesyonel sınıfların haricinde, kadınların bu şahsiyetlere güvenini yok etmez.

Kadınlar bizzat çeşitli söylem arenaları içerisindeki tedavi seçeneklerini, hastalık kategorileri ile belli sağaltıcılar arasındaki ağa ait ileri deneyimlerine göre seçmektedir. Onlar sıra ile onlara danışabilir, bir danışmadan tatmin edici bir sonuç garanti etmezse, hatta eşzamanlı olarak ama bunu doktordan saklayarak, diğer sağaltıcıya başvurabilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Bruinessen, Martin van. (1992). *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. London: Zed Books.
- Good, B. J. (1977). *The Heart of What's the Matter: The Structure of Medical Discourse in a Provincial Iranian Town*. Ph. Thesis, University of Chicago.
- Dwyer, D.H. (1978). 'Women, Sufism and Decision-Making in Moroccan Islam.' L. Beck and N. Keddie (eds.). *Women in the Muslim World* içinde. Cambridge: Harvard University Press.
- Elgood, C. (1951). *The Medical History of Persia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1971). *Maddness and Civilization*. London: London.
- , (1973). *The Birth of the Clinic*. London: Tavistock

- , (1980) *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-77* Brighton: Harvester Press.
- Hansen, H. H. (1961). *The Kurdish Woman's Life*. Copenhagen: Nationalmuseet.
- Pliskin, K. (1987). 'Silent Boundaries.' *Cultural Constraints on Sickness and Diagnosis of Iranians in Israel* içinde. New Haven: Yale University Press.
- Rubel, A. (1964). 'The Epidemiology of a Folk Illness: Susto in Hispanic America.' *Ethnology* 3.
- Tapper, N. (1978). 'The Women's Society among the Shahsevan Nomads of Iran.' L. Beck and N. Kedie (eds.). *Women in the Muslim World* içinde. Cambridge: Harvard University Press.
- Tapper, N. (1990). 'Ziyaret: Gender, Movement, and Exchange in a Turkish Community.' D. Eikelman and J. Piscatori (eds.). *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*. London: Croom Helm.
- Vieille, P. (1978). 'Iranian Women in Family Alliance and Sexual Politics.' L. Beck and N. Keddie (eds.). *Women in the Muslim World* içinde. Cambridge: Harvard University Press.

Folklor ve Fantezi: Kürt Sözlü Geleneğinde Kadınların Sunumu

Christine Allison

Kürt araştırmacıları için, folklor geleneksel Kürt kültüründe anahtar bir rol oynar. Folklor, günlük hayatın ayrılmaz bir parçasını oluşturan bir bilgi ve bilgelik hazinesi olarak (Rohat 1994:3) ve okur-yazar olmayan bir topluluğu birbirine bağlayan bir güç olarak tanımlanmıştır (Uzun 1992: 30). Memleketin köylerinde çok az Kürt halen geleneksel bir hayat yaşasa da, Kürt dilinde okur-yazar oranı düşüktür ve folklor büyük sembolik bir önem taşır; sadece ayırıcı bir özellik olarak Kürtçe değil, birçok Kürdün bildiği tek Kürt edebiyatı olarak geriye kalmıştır.

Kürtçe bağlamı içinde, 'folklor' terimi artistik ve maddi kültürün farklı biçimlerini dahil ederek özel sayılan geleneksel unsurlar ve uygulamaların bir yelpazesine işaret eden, bazen daha geniş bir kullanıma sahip olabilir; bu tartışmada 'sözlü edebiyat' veya daha uygun olarak 'sözel sanat' anlamında kullanılacak. Bu bölüm, şu an birçoğu toplanıp yayımlansa da, geçmişte ağızdan ağıza dolaşarak geçen, gerek şiir gerekse nesir, geleneksel malzeme üzerinde özel olarak duracaktır.

Hatırlanacağı üzere bir zaman 'fazla gelişmiş bir organ' diye tanımlanan Kürt folkloru (Nikitine 1956:225) engindir ve Avrupalıların epik şiir, balad, atasözü, halk masalı, ağıt dediği ve daha nicelerini içine almaktadır. İnsanın, arazinin zor olduğu ve grupların biraz tecrit içinde yaşayabildiği bir bölgeden umabileceği gibi, geniş çaplı bir varyasyon vardır.

Buna rağmen, belli hikayeler geniş bölgelere kadar bilinir ve birçok folklor türü Kürdistan'ın her yanında bulunur. Ayrıca gerek Hristiyan ve Türkmenler gibi Kürdistan içindekiler, gerek Arap, Türk ve İranlı gibi dışarıdakiler olsun, Kürtler ve komşuları arasında önemli ölçüde bir gelenek alışverişi söz konusudur. Topluluk içinde yaşarken, folklor, onu anlatan ve dinleyenlerin ihtiyaçlarıyla şekillenip sürekli değişmektedir. Yayımlanmasıyla 'fosilleştirildiği' zaman bile, hâlâ okunur ve icra edilir; sözler şimdi sabittir ama neyin okunacağını veya icra edileceğini seçmede çok yönlülüğe müsaittir. Sanatçılar duruma en uygun olduğunu hissettiği şeyi seçer ve izleyici yine onların tercihini duyup, etkilenir. Bir gelenek yazıldığı zaman, onun yaşamı derinden değiştirilir ama bitmez. Yazıldığı zaman değil de, artık icra edilmediği, aktarılmadığı veya yayımlanmadığı zaman onun öldüğünü söylemek daha doğrudur.¹

Kürt folklorunun çoğu kadınlarla ilgilidir. Kadınlar birçok şarkı ve hikayenin başrolünü oynayan kişidir ve diğer birçokunun anlatıcılarıdır. Bu başrol geçmişte kadınların folklordaki egemenliğinin ve bu sebeple Kürt toplumunda onların öneminin bir işareti olarak yorumlanmıştır (Rohat 1994). Kadınların sunuluşu ve bu yorum birçok soruyu akla getirir. Yalnız kadınların geniş sayıda betimlemelerini egemenlikle eş tutup tutamayacağımızı değil, gerçek kadınların seslerinin Kürt folklorunda duyulup duyulmadığını veya bu sesin erkekler tarafından biçimlendirilmiş bir söylem olup olmadığını merak etmekteyiz. Şayet folklorda cinsiyete ait rolleri görebilsek, bu şüphesiz erkeklerin nasıl sunulduğu sorusunu akla getirir. Folklor ve toplum arasındaki ilişki açıkça çok karmaşıktır.

¹ Bazı genç şarkıcılar geleneksel ustalarca çok az kabul görür ve folkloru kitaplardan öğrenir. Bunu kendim 1992 yılında Behdinan'da (Kuzey Irak) gözlemledim.

Folklor gerçek bir toplumu veya ideal olanı tarif ediyor olabilir.

Folklor ve fanteziye göre kadınların sunuluşunu dikkate aldığımızda, şunu sormakta haklı oluruz: Kimin fantezisi? İcra eden kişi bilerek kendisi için veyahut dinleyiciye bir fantezi vizyonu yaratabilir. Eğer o dinleyici için ise, başkalarından çok belli gruplara hitap edebilir. Belli gelenekler öncelikle erkek veya kadınların ihtiyacına göre yaratılabilir. Birçok topluluğun folklorda fantezi ihtiyacını hafife almamalıyız; kahramanları karşı konulması güç garip şeylerin üstesinden gelen halk masallarının evrensel popularitesi buna delildir. Başroldeki soylu kişilerin lüks içinde yaşadığı, krallar ve prenslerin hikayelerindeki zenginliğin böyle hayale ulaşmayı hiç ümit etmeyen dinleyiciler için cazibesi, zengin ve ünlüyü öne çıkaran dergiler ve televizyon programlarına sıradan Avrupalıların doymak bilmez hevesine benzer. Bunun yanı sıra, şunu unutmamalıyız ki, gerçek anlamıyla Kürt folklorunun hemen bütün geleneksel biçimleri şimdi fantezidir, çünkü çoğu Kürt için ebediyen yok olmuş bir yaşam tarzına işaret eder.

Bütün bu konuların tam bir irdelemesi bir tek bölümün alanının ötesindedir ama kadınların Kürt folklorunda sunuluş şeklini nasıl yorumlayabileceğimiz hususunda burada bazı iddialar öne sürülecek. Bu bölüm, Kürdistan içindeki tek bir grubun folklor ve toplum arasındaki ilişkisini tanımlamayacak, genel sonuçların güvenle çizilebilmesi için geniş alanlarda bulunan form ve motif örnekleri kullanacak. Burada üç konu incelenecek: Kompozisyonda kadınlar tarafından oynanan rol, değiş-tokuş ve Kürt folklorunun değerlendirilmesi; kadın fantezi figürünün bir örneği; ve Kurmanci konuşan bütün bölgelerde bulunduğu sanılan ve gerçek olaylar ve kişileri anlattığı varsayılan *strana folklorî* (kelime anlamı 'folklor şarkısı') denilen özel bir türde kadınların sunuluşu. Bu konular, büyük öneme sahip bir mevzu olan tür üzerine bazı noktalar ile ele alınacaktır.

Dinleyicisi için Kürt folklorunun anlamını nasıl anlayabiliriz? Bu yalnız Avrupalı gözlemcilerin değil, aynı zamanda birçok şarkı ve hikayelerin mekan edildiği ve eskiden icra edildiği uzaktaki küçük köy topluluklarında yetişip gelmiş şehirli Kürtlerin de karşılaştığı bir sorundur. Yalnız sözlerin kendisini değil, onların ifade ediliş biçimini de dikkate almalıyız; sözlü bir gelenek için, bu sadece ölçü ve kelime değil, ayrıca performansın teknikleri, performansın nedenleri ve icracının sahibinin kimliği anlamına gelir. Sözlü gelenek için 'tür'ün en faydalı tanımı, 'metin'in kendisini bu dış değişkenler kadar kuşatan 'söylemin biçimi'dir. Türü saptamak pek yabancı bir deneyim değildir. Köy topluluklarının üyeleri, bir folkloristle aynı terimlerle tartışmasa da, türler arasındaki sınırlar hakkında çok açık fikirlere sahip olabilir. Örneğin, Kürdistan'ın her yanında ölüye yakılan ağıt yalnız kadınlar tarafından uygulanan bir icra biçimidir, katılan kişilere² ve ne zaman icra edilebileceğine dair katı kuralları vardır

Farklı türler gerçek hayatla farklı ilişkilere ve farklı kullanıma sahip olabilir. Örneğin, Kürdistan'da gelin ve kaynana arasındaki çatışmalar ve kocasının ailesiyle yaşayan bir gelinin mutsuzluğu hakkında birçok atasözü vardır. *Bûme bûk, bûme pepûk** ('gelin oldum, dertli oldum') (Rohat 1994:54) gibi bir deyişte herkesçe tanınan basmakalıp bir sözün kullanıldığı; tasvirin aktarıldığı ve duyanın geçmiş bilgisinin destekleyici detayları sağladığı bellidir. O, gerçeğin tam bir ifadesi olarak alınmaz; Kürtler gerçekte her gelinin zavallı ve mutsuz olduğuna inanmaz. Çoğu zaman oldukça vecizeli olan atasözleri birkaç sözle ima edilen bir dizi çağırışıyla zihinde bir tasvir

2 Bana erkeklerin ağda katılmasına dair bazı örnekler aktarılmasına rağmen, onlar çok istisna görülüyordu; ilgili adamlar olağandışı bir şekilde acıya boğulmuştu ve davranışları erkekçe görülüyordu ama yasa katılımının onlara faydalı olduğu düşünülüyordu.

* Pepûk, aynı zamanda bir kuş ismidir. Kürt folklorunda, bu kuşun erkek kardeşinin ölümüne, iradesi dışında sebep olduğundan, sürekli ilendiğine inanılır. Bu nedenle dertli, hüznü, mutsuz olanlara da *pepûk* denebiliyor. (-ed.n.)

uyandırır. Atasözlerinde³ kadınla ilgili çeşitli kalıp yargılar vardır ve genel olarak atasözlerinin ve Kürt toplumu içindeki kullanımlarının temsili bir analizi kadın düşmanlığını kanıtlamak veya çürütmek için gereklidir.

Atasözleri açıkça gerçeğin özel ifadesinden ziyade genellemelerdir. Diğer birçok tür daha az açık ifadelidir ve bir kadın bir hikaye veya şarkıda temsil edildiğinde, sıkça bu temsilin ne kadarının tarihi bir kişinin portresi ve tanımının ne kadarının türün adetlerine uygun olduğunu anlayıp çıkarmak zordur. Kürt türlerinin birçoğu, folkloristlerce sıkça bahsedilse de, henüz yeterince betimlenmedi; bu türler ve bağlamları daha iyi anlamayı gerektirmektedir.

Kadınlar ve folklor

Çoğu Kürt toplumlarında teori olarak bir kadının neden bir icracı, bir *dengbêj* veya *stranbêj* (şarkıcı) veya bir *çîrokbêj* (hikaye anlatıcı) olamayacağının hiçbir nedeni yoktur. Bununla birlikte, kadınların ölüye ağıtları ve düğünlerde güvey ve erkek arkadaşları tarafından söylenen açık saçık şarkılar gibi, cinsiyete odaklı bazı türler vardır. Uygulamada, bununla birlikte, muhafazakar topluluklar bir kadının karışık grupta şarkı söylemesini hayasız bulmaya ve bir kadının bunu yapmak için babasının veya evli ise, kocasının onayını alması gerektiğini düşünmeye meyillidir.⁴ Buna rağmen, çeşitli yazarlar kadın bestekâr ve şarkıcılardan bahsetmektedir; seçkin Kürdolog Thomas Bois (1955:32) çoğu Kürt şarkılarının, savaş ve aşk şarkılarının bile, kadınlar tarafından bestelendiğini söyleyecek kadar da ileri gitti. Eski folklor koleksiyoncusu Jaba, ölen bir kahramanın eşi ve kızlarının, onun şerefine, halen 'bugüne dek' söylenen, birçok ağıt bestelediğini hatırlatır.⁵ Suriye'deki geleneksel toplulukları ziyaret eden Kürt romancı

3 Atasözlerinin çeşitli tipleri ve listesi için Rohat'a bakın (1994:42-65)

4 Aralarında alan çalışması yaptığım Behdinanlı Yezidiler gibi.

5 Jaba (1860) *Şekir Axaşenk* Bu 'ağıtlar' tahminen yalnız kadınlarca icra edilen, kuzey bölgelerde *şîn* denilen ağıtlardan ziyade, *stran* (aşağıya bakın) idi.

Mehmed Uzun'a göre (1992:32), kadın şarkıcıların oldukça büyük bir kısmı hâlâ müziğe devam etmektedir.

Benim alan çalışmam sırasında karışık izleyici önünde icra etmekten utangaçlık ifade eden kadınlar, diğer kadınlarla ve ya çocuklarıyla yalnız kalınca şarkı söylüyordu. Bir Kürt çocuğu bütün bir dizi şarkı ve hikayeyi annesi, teyzesi ve büyükannesinden duyar ve öğrenirdi, çünkü geleneksel olarak erkekler dışarıya giderken, kadınlar daha çok evde kalırdı ve çocukların bakımı onların sorumluluğundaydı. Modern zamanlarda, birçok baba ve amca 'dağlarda' (yani, gerilla olarak), sürgünde, hapiste veya ölü iken, anneler yalnız folklorun geleneksel biçimlerini aktarmada değil, ayrıca genç neslin ulusal bilinci-ne şekil vermeye yardım eden ayırt edici şekilde Kürt dünya görüşünü de aktarmada belirleyici bir role sahip olmuştur. Kürt folkloristleri sıkça kadın ve folklor arasında özel bir bağı kabul eder.⁶ Nitekim, Kürt folkloru, Kürt erkekleriyle aynı derecede Kürt kadınına aittir. Kadınlar *Mem û Zîn* ve *Zembîlfiroş* gibi büyük masalların, *Dimdim* gibi destanların, sayısız halk hikayeleri ve lirik aşk şiirlerinin bestekârları, yorumcuları ve izleyicileri arasındadır. Belli türler özel olarak kadınlara ait olsa da, genel olarak dinledikleri ve icra ettikleri materyalde cinsler arasında büyük fark yoktur. Bazı toplumların folkloru kadın ve erkek için tamamıyla ayrı söylemlere sahiptir ama bu Kürt folklorunda görülen bir şey değildir. Ne Kürt kadınlarının genel olarak folklor tasvirlerinin ezici olduğunu ve yalnız erkekler tarafından yaratıldığını düşündükleri üzerine bir kanıt, ne de her iki cinsiyetin paylaştığı türlerde, kadın bestekârların şarkılarına erkeklerden farklı şekil verdiği üzerine bir tek kanıt rastlamadım. Büyük oranda kadınların folklorda resmedildikleri biçime göz yumduğunu ve birçok durumda bu resme katkıda bulunduğunu varsaymalıyız.

Erkeklerin icra etmediği türlerde, kadınlar teorik olarak kendilerini diledikleri gibi ifade edebilir. Uygulamada, türün kurallarını dikkate almaya devam ederler. Ölü için bir ağıt

⁶ Örnek için, Rohat (1994:5).

olan *şîn*'de, kocasına yas tutan bir kadın ondan nefret etse bile onu güzel ve sevilen biri olarak resmeder.⁷ Şüphesiz, onun kadın dinleyicisi bunu anlar ve biz de öyle anlamalıyız. Kadınlar mahrumiyetten başka şeylere üzüntü ve kızgınlığını tanımlamak için de *şîn*'i kullanır.⁸ Türe uygun yazılanı dinleyen kadınlar alt mısra veya gizli mesajları anlar.

Kadınlara özel bu türlerin ilginç bir yanı onların görünüşteki alt statüsüdür. Erkeklerin *şîn*'in güçlü duygularıyla mahcup olduğu gözükmemektedir ve Kürt folkloru koleksiyoncuları hem bunları hem de kadınların eseri olan şarkıları atmaya eğilimlidir. Açıkça erkek folkloristler için bir kabul problemi vardır⁹ ama bu benim alan çalışmam sırasında karşılaşılan, bu türleri incelemekten devamlı surette vazgeçirmeyi tek başına açıklamaz.¹⁰ Diğer taraftan, ninniler çeşitli koleksiyonlara dahil edilmiştir ve daha kabul edilebilir gibi görünmektedir.

Fantezi: Kadın şampiyon

Kürt halk masalları birçok ilginç kadın figürleri içermektedir. Prensesler, büyücü kadınlar ve şeytansı üvey anneler, benzersiz bireyler olmaktan ziyade alışlagelmiş tiplere yakındır; her bir figür farklı masallarda az çok aynı karakterdedir. Fantezi ve gerçeğe göre, canavar, cin ve melekleriyle, Kürt halk masalı hayale uygun fantezi sona yakındır. Çoğu Kürt, onları harfi harfine doğru saymaz, kırsal alanlarda (İngiltere'de olduğu gibi) bazı insanlar açık olarak bu olağanüstü karakterlere inancını itiraf eder. Kürt halk masallarında bulunan karakterlerin birçoğu komşu grupların halk masallarında -Araplar, Türkler ve İranlılar- ve Avrupa halk masallarında da ortaya çıkmaktadır; her bir grup kendi amaçları için genel karakter-

7 Bu tür, Kürdistan'ın farklı yörelerinde çeşitli isimlere sahiptir.

8 Çeşitli amaçlar için kullanılan *şîn* örneği için Allison'a bakın (1996:42-5).

9 Salahaddin Üniversitesi'nden Dr. Shukriya Resul, kadınların ağzı üzerine özel bir araştırma yapmada en iyisidir.

10 Erkekler sürekli olarak "Neden böyle mutsuz bir konu [*şîn*] ile ilgileniyorsunuz?" gibi sorular sordu. Kadınların kendisi bu şarkıları icra etmekten utanıyordu.

ler ve motifler kullanır. Kürt folklorunda, özellikle halk masallarında birçok defa karşılaşılan ilginç ve çarpıcı bir kadın figürü vardır. Onun ortaya çıkmasındaki sıklık cazibesinin bir göstergesidir. O, hikayenin kahramanı onu yenene kadar, bir erkek kılığına girerek savaşan bir kadın savaşçıdır. Sonra kahramanla beraber güçleri birleştirir ve bazı hikayelerde onunla evlenir.

D. N. MacKenzie bu karakteri öne çıkaran çeşitli masalları topladı. Tipik bir örnek Süleymaniye'den gelir. 'Şah İsmail ve Qamberta' adlı bu hikayede, kavmin kahramanı, Arap Şeyhinin kızı olan nişanlısını arar ve yolda Perilerin Müslüman Şahının kızını ikinci bir nişanlı yapar. O bir Kara Süvari (reş siwar) tarafından yıldırılan bir bölgeden geçer. Kahraman vardığı zaman minare boyunda kafa ve beden yığınlarını görür. Bir mağarayı sığınak yapar ve Kara Süvari döndüğü zaman, kendisinin bir misafir olduğu (bu suretle Süvariye ona hizmet etmeye mecbur eder) ve ertesi sabah kavga etmeleri üzerine ısrar eder. Hikaye devam eder:

Sabahleyin uykudan kalktılar, birbirinin elinden tutup, arenaya doğru yola koyuldular. Kara Süvari, 'Yakışıklı delikanlı, seninle kılıç veya bıçakla dövüşmek istemiyorum, güreşelim. Seni yere serersem, öldürmeyeceğim. Seni kölem yapacağım. Öte yandan, şayet sen beni yere serersen, bana istediğini yap' dedi. Şah İsmail, 'Bütün bu konuşma benim için önemsiz. Eğer sen beni yere serersen, benim kafamı kes. Ben seni yere serersem, bir köpek gibi senin kelleni keseceğim' dedi.

Sabahleyin birbirlerini kavrayıp, yedi gün boyunca güreşirler. Kahraman kurtulmak için yalvarır.

Delikanlı Allah'a çok yakardı. O Kara Süvariye kucakladı ve 'Ey Ölümsüz Hızır, senin dilediğin gibi olsun' dedi. İkinci kez Kara Süvariye bir yana itti ve onu döndürdü, sonra onu bir serçe gibi eliyle kavrayıp yere savurdu ve kafasını kesmek için kılıcına atıldı. Kara Süvari fırsattan

faýdalanıp, yakasının düğmelerini açtı ve bir kadın göğsü açığa çıktı. Delikanlının eli buz kesti.

Kara Süvari, 'Beni kurtar. Gökte ve yerde senin ve benim evlenmem takdir edildi, çünkü Allah ile beni yere sermeyen biriyle evlenmeyeceğim üzerine bir anlaşma yaptım' dedi. El ele tutuşup, Kara Süvarinin malikanesine doğru koyuldular. Kara Süvari... içeri girdi ve değişti. Dışarı çıktığında, delikanlı onun erkek kardeşlerinden çok daha güzel olduğunu gördü. (MacKenzie 1990:23)

Bundan böyle, Süvari sıkça onun bir şekilde olağandışı becerilere sahip diğer nişanlılarıyla -biri Peri Kralının kızı ve diğeri başka büyüsel güçlere sahip- güçleri birleştirerek, kahramanın davası için savaşıyor. Süvarinin maskesinin açıldığı sahne özellikle çarpıcıdır ve düşmanlarını büyüsel bir teste tabi tuttuğunun bazı örnekleri olsa da, askeri bir mücadele kuralı gibi görünmektedir (MacKenzie 1990: 35).

Bazı modern Kürt direniş gruplarının şimdi kadın savaşçıları acemi asker olarak almasına rağmen, kadın şampiyon, Kürt tarihinde alışılmış durum olmaktan ziyade istisna olmuştur. Dövüşen kadın halk masallarında ve çağdaş topluluklarda seksüel olarak çekicidir, Duhok ve Erbil gibi kasabalarda, Pêşmerge (gerilla) kıyafetli kadınların resimleri 1990'ların başında çok popüler idi. Bu kadınlar çoğunlukla yabancı idi; yerli kadınlar özel kutlamalarda Pêşmerge gibi giyinse de, böyle fotoğraf çektirmesi yasaklanıyor gibiydi. Iraklı Kürt partilerinin çok az aktif kadın dövüşçüleri vardır ve 'Margaret' gibi istisnalar canlı bir şekilde hatırlanmaktadır (Galletti ve Bruienessen, bu kitaptaki yazıları).¹¹ Kadın gerillaların aktif olduğu Türk ve İran Kürdistanı'ndaki durum farklıdır ama burada bile onlar bir yirminci yüzyıl olgusudur; Irak'ta, dövüşen kadın gündelik hayatın bir özelliği değildir. Folklor içinde, onun çoğu zaman 'gerçek hayata' daha yakın türlerden ziyade, cinleri, canavarları ve büyücüsüyle yan yana halk masalında ortaya çıkma-

11 O KDP'nin ilk meşhur savaşçısıydı. 1992'deki alan çalışmam sırasında, yerel görüş kışkırtıcı Kürt erkekler tarafından suikast yapıldığı üzerineydi. Şunu da belirtmek gerekir ki, o bir Kürt Müslüman değil, Hristiyandı.

si anlamlıdır. Kürt halk masalları içinde, o çoğu zaman sonunda bir erkeğin egemenliği altına alınır. Kürt kadınların bu fiğürü Kürt erkekleri kadar cazibeli bulup bulmadığı üzerine düşünmek ilginç olur, ama şu ana kadar bunun üzerine çok az kanıt toplandı.

Gerçeklik: *Strana folklori*

Halk masalı birçok psikolojik ihtiyaca cevap veren bir fantezi biçimidir, ama Kürt folkloru fantezi ve gerçek arasındaki karşılıklı etkileşimin çok fazla karmaşık olduğu birçok başka türlere sahiptir. En popülerlerinden biri müzik eşliğinde söylenen lirik bir şarkı türü, *stran*'dır. Kelime anlamı basitçe, Almanca *Lied* gibi, 'şarkı'dır, ama Almanca terime göre, daha özel folklorik bir anlam taşır. Geleneksel Kürt *stran* genellikle tarihsel olaylara ve gerçek bireylere işaret eder ve halk masalının olağanüstü unsurlarından yoksundur. Bununla birlikte, bir sanat biçimidir ve hikaye tarzından ziyade liriktir; içeriğinin sıkça yorumcu tarafından dinleyiciye açıklanması gerekir. Bireylerin ve olayların betimlemeleri çoğu zaman görenekleri takip eder. *Stran* bir dizi konu hakkında olabilir; birçoğu savaşın kötü sonucunu veya büyük bir savaşçının yıkılışını anlatır ve birçoğu da aşk hakkındadır.

Üzerinde çalıştığım *stranlar* Behdinan'da (Kuzey Irak Kürdistanı) toplandı, ama birçoğunun Türkiye Kürdistanı'nda (Kuzey) kökenleri vardı ve Behdinanlı ve Sincarlı (Suriye sınırına yakın Irak'ta bir dağ) Yezidiler arasında icra edilmeye devam etmektedir. Savaşları işleyen bu şarkıların birçoğunda anlatıcı olarak kadınlar vardır ve 'bilmem kim (bir kadının ismi) dedi' diye başlar. *Stranda* geçen olayları anlamamıza yardımcı olacak çok az yazılı kaynak mevcuttur ama incelenebilecek bazı Sincar örnekleri vardır ve *Stran*'da önemli bir rol oynayan başlıca yerli erkeklerin isimlerinin doğruluğu sıkça ispat edilebilir.¹² *Stran*'da bahsedilen kadınların isimleri yazılı kayıtlar-

¹² Maalesef, tarif edilen olayların birçoğu yazılı kaynaklara dahil edilemeyecek kadar fazlasıyla yerel hale getirilmiştir ama faydalı veriler, Lescot (1938) gibi, daha detaylı araştırmalarda bulunabilir.

da ortaya çıkmasa da, onların isimlerinin gerçek olduğu ve bu isimleri almış kadınların hayali anlatıcılar olmaktan ziyade tarihi figürler olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

Kadın sıkça savaşı gördüğünü söyler ve kimin savaştığını ve ne olduğunu (olay sırasına göre bir anlatım değilse de) anlatır. Bazen kendisinin de savaşa katılma dileğini ifade eder ve bazen savaşçıları cesur olmaya davet eden bir konuşma üslubu takınır. Farklı versiyonlarını karşılaştırdığım bu tipin şarkılarının küçük bir kısmında orijinal kompozisyonun (ve birçok *stran* yorumcuların bilerek değiştirmeye çalışmadığı münferit kompozisyonlardır) bir kadın anlatıcısı olduğunun kanıtı vardır. Şu ana kadar bulunanların hiçbirisi anlatıcı olarak bir erkek ismi sunmaz.

Kürtçe *stran*, kuru kuruya tarihin bir yeniden anlatımı değildir, çok duygusaldır, genellikle ton olarak oldukça melankoliktir (veya bazen alaycı melankoliktir). Sunumda, çoğu zaman insanların dans edeceği, Behdinan'da *peste* veya *beste* denilen, tempolu nağmelerle süslenir. Ben bu türde bir zaferi nakleden bir *stran* henüz keşfetmiş değilim; hepsi yenilginin kederini ifade eder. 'Yardım isterim ama yardım gelmez', 'korkarım bilmem kim (bir adam) öldürüldü' veya 'dünyam yıkıldı' gibi duyguları ifade eder. Öyle görünüyor ki, ölüye ağıtlarda olduğu gibi, endişe, dert, kayıp ve yas duygularını seslendirmek erkekten çok kadınların işidir. *Stran*'da endişe, yas ve elem ifade eden erkeklerin örnekleri çok kısıtlıdır; kötü talihli savaşçıların babaları az sayıdaki örnekler arasındadır.¹³ Bu kadınlar muhtemelen gerçek bireyler olmasına rağmen, onlar türün göreneklerine uygun bir şekilde duruma karşılık vermek için yaratılır.

Savaşlar hakkındaki *stran*'ın yanı sıra, aşk üzerine çok örnek bulunmaktadır. Onlar büyüleyicidir; çoğu zaman hayal gücü bakımından çok zengin masalları içeren, *Mem û Zîn* ile aynı fantezi tarzında değildir. Çoğu gerçek insanların yaşadığı karışık özel yaşam tarzına sahip, tarihi bireyler hakkındadır ve

¹³ Bunun bir örneği Sincar'da söylenen *Bîşarê Çeto*'da ortaya çıkar.

mekanları köydeki günlük yaşamdan sahnelerdir. Karakter tanımlama, göreceğimiz üzere, oldukça karmaşık olabilir.

Aşk şarkıları birçok Kürdün karşılaştığı gerçek bir konudan gücünü alır -zorunlu bir evlilik biçimindeki sosyal görev ile bireyin sevilme arzusu arasındaki çatışma. Burada planlanmış evliliklerin hiç mutlu olmadığını öne sürmüyorum. Daha ziyade, mutlu olanların şarkı için yeterince uygun şahıslar olarak çoğunlukla düşünülmendiğini ima ediyorum. Kürdistan'ın bazı kısımlarında, aşıkların evden kaçması geçmişte nispeten yaygındı; birlikte kaçtıktan sonra, çift etkili bir kişinin himayesini arardı ve bir süre görüşmelerin ardından gelinin akrabalarına bir ödeme saptanırdı. Bu başarıldı mı, gelin ailesini yeniden ziyaret edebilirdi. Aşk şarkıları sıkça bu uygulamaya işaret eder.

Kadınlar bu şarkılarda önde gelen bir rol oynar; sözleri uzun uzadıya kaydedilir. Onlar aklından geçeni söylemekte tereddüt etmez. Evlenmemiş bir kız olan 'Edule babasının soyunu reddeder ve *Derwêşê 'Evdî* (Celîl 1978 I:298) adında, bir Yezidi olduğu için evlenemediği sevgilisiyle bir araya gelir. Besna Xelîl adında evli bir kadın kocasından nefret eder ve ondan nasıl öğrendiğini anlatır ('Herekol Ezîzan' [Celadet Bedirhan] 1933). *Xerabo* (kötü oğlan) denilen, bir kadının çoğu zaman ondan ayrılıp, başkasıyla evlendiği için bir adama beddua ettiği bir grup şarkı vardır! Ayrıca *Nebaşo!* (kötü oğlan), *Neqenco!* (korkunç oğlan) ve *Pîso!* (pis) denilen şarkılar da mevcuttur (Cegerxwîn 1988:127). Sevgililerine beddua etmediği zaman, bu kadınlar sıkça onlara uygunsuz teklifte bulunurlar; bazen kendi cazibelerini tarif edip ve sıkça akıllarında sevişmenin olduğunu açık ifade ederek, gizli buluşma önerirler. Şarkılara konu olanların çoğunun en sonunda aşıklarıyla kaçtığı bilinir.

Roger Lescot Mardin bölgesindeki Omeryan aşiretinden bir *Xerabo* şarkısı topladı ve onu 'Tawûsparêz' takma ismi altında *Hawar* adlı öncü Kürt mecmuasında yayımladı. O, bu tarzdaki lirik aşk şarkıları hakkında çeşitli önemli noktaları resmeder. Sevgililer arasında geçen bir diyalogu içerir; çoğunlukla kız konuşur.

Şarkının en dikkat çekici yanı kızın 'kötü oğlan'a karşı ka-

rışık hisleridir. Onun ne kadar kötü olduğunu söyleyerek başlar ama sonra kızın gece onsuz kendini yalnız hissettiği açığa çıkar. Daha sonra şöyle dediği zaman yine kendini yalanlar:

Kötü oğlan, sen gerçekten günahkarsın.
Sen dünyadan daha kötü, evrenden daha kötüsün.
Sen benim kuzenimsin (ev) halkından daha iyisin.

Bu ima kuzenimin ailesiyle kalan evli bir kadın olmasındandır. Daha sonra, eğer genç adamın eşi ondan daha az değerliyse, o adamın boyunun devrilmesini, kör olmasını ve ölümcül hastalığa yakalanmasını diler.

Allah'tan dilerim senin bedenini yok etsin
Tüm fırtınalara maruz kalan bir kemik yığınınına dönesin.
Kör olup, ellerime düşesin!

Bununla birlikte, ardından ondan kendisinin kullandığı terimlerle bahseden birine çeşitli bedduaları diler:

İnşallah, benim kötü oğlanıma 'sen kötüsün' diyeni
Allah affeder.
Onların evinde oğlan çocuğunun ağlayışları duyulmasın!
Mardin yönünde yüz ölçü kızıl buğday ektilerse,
Arazilerinde kara buğday hiç olmasın!
Bu yıl ve geçen yılın çekirgeleri kalanına saldırсын!

Şarkının sonu onun karışık duygularını özetler:

Kötü oğlan, Allahım, sen kötüsün,
Büyük evin, umarım o sana zehir olur!
On iki bilimde bilgili bir Şeyh olsan
Ve cebimde senin büyülerinden yüz tane olsa
Kalbim seninle mutlu olmaz!

Bu güçlü zıt sözler kendi içinde bir ironiye sahiptir ve böyle beddualarda biraz da nükte vardır; Şöyle ki:

Umarım Allah seni çare bulmaz bir hastalıkla çarpar!
Erkenden kalkıp, seni mezarlığa kendim çekerek
götürürüm!

O ayrıca zehirli bir dille genç adamın eşini değersiz binek atı ve dişi keçi olarak tarif eder, öte yandan kendisi bir saf kan ve kuzudur.

Bununla birlikte, her iki taraf hüzün ve aşk acısını ifade eder. Kız mutsuz canlıların ve ölülerin bile onlara acıyacağı kadar şanssız olduklarını söyler. Kız acısını tarif etmek için çeşitli canlı tasvirler kullanır; delikanlının 'onu silahla vurup, öldürdüğü'nü söyler. Genç adam yaşadığı sürece kederini unutmayacağını söyler. Açıkça belirtildiği gibi, onlar başkalarıyla evli olsa da, birbirlerine hâlâ aşıktır.

Kız kızgınlıktan, aşka, hüzne ve öfkeye kadar değişen duygularını ifade eder ve yer yer kendisiyle çelişir. İfade edilen duyguların karışıklığı psikolojik olarak iyi bir anlam verir ve ismi belirtilmese de, onu gerçekçi ve inanılır bir karakter yapar. Bu şarkı gerçek hayatta nispeten yaygın olan bir durum hakkındadır ama hikayenin kahramanları tarafından hissedilen duygular dizisini basite almaz; karakterlerin karmaşıklığı ve bilinçli ironi vardır. Kimse Kürt folkloru bilgelikten yoksundur diyemez!

Kadınların duygusunu karmaşık ve bu yüzden inanılabilir sunduğu kadar, bu şarkılar, sıkça gerçek kadınlara ait acıları açmakla kadının bakış açısını da seslendirir. Behdinan'dan bir başka *Xerabo* şarkısında, bir kadın eğer Sincar ve Duhok'a hükmetse, kadınların zalim kocaları boşayacağını söyler. *Stran*'ın kadınları başka birçok türdekilerden çok daha bütün olarak tarif edilir. Birçoğuna isim verilir ve *stran*'ın yazılmasından yıllar sonra en azından kahramanları izleyici tarafından iyi bilinir, böylece kompozisyonun bilinen olgulara sadık kalması beklenir.

Bununla birlikte, besteleyen *stranbêj*, hikayeyi öncelikle bilgi vermek için anlatmaya çalışmaz; *stran* bir sanat biçimidir ve bestecisi izleyiciyi harekete geçirmeyi arzular. Bunun yapılma-

sı için, türün göreneklerinin takip edilmesi şarttır. Çoğunlukla bu tarz şarkıda kullanılan geleneksel kırsal yaşamı çağrıştıran bir dizi betimleme vardır. Onun en çarpıcı yanlarından biri erotik cazibenin tanımlandığı şekildir.

Bu aşk şarkılarındaki tipik bir işaret, kızın kendi fiziksel çekici yönlerini tarif etmesidir. Sevilen erkeğin görünüşü de belirtilir ama aynı detayla üzerinde durulmaz. Kız sıkça, göğüsler en önemli dikkat noktası olmak suretiyle, kıyafetlerini, makyajını ve vücudunun çeşitli kısımlarını tarif eder.¹⁴ Onlar sıkça çeşitli türden meyveyle kıyaslanır.¹⁵ Bu *Xerabo*'da kadın, 'mememin başları... asma üzerinde olgunlaştığında Çelîkê 'Eli-yê Remo'nun¹⁶ üzümleri gibidir' der.

Göğüsler bu şarkılarda çeşitli şekillerde yiyecek, oyuncak ve sevgilinin dertlerini unutturarak vakit geçirmeye davet edildiği özel bölge gibi tarif edilmektedir. Kadınlar, şayet sevgilileriyle birlikte olamazlarsa, göğüsleri olmayabileceğini söyleyerek, sıkça göğüsleri yalnız sevgililerinin zevki için var olmuş gibi konuşmaya eğilimlidir. Bu *Xerabo*'da, bu ortaya çıkar: 'Meme başımı keserim, yaşlı adamlara kahvaltı, genç adamlara öğle yemeği yaparım.'

Bazı eleştirmenler kadınların konuşmasındaki ve istenmeyen kocayı kabul etmekle aşklarından vazgeçmeyi reddedilerindeki içten tarzı çok güçlü ve pozitif bir tanımlama kabul etmiştir. Bununla beraber, başka olası yorumlar vardır. Ayrıca kadınların vücutlarını apaçık tanımlamasında, aşklarını davet etmelerinde ve vücutlarının sevgilinin malı gibi resmedilmesi biçiminde seksüel fanteziye ait güçlü bir unsur açıkça bulunmaktadır. Tanımlamaların çekiciliğinden başka, açıkça seslendirilen (kadınların toplum içinde çoğu zaman söylemediği) bu tür şeyleri duymada ilave bir heyecan olur.

Görünüşe göre temel sosyal kuralları ihlal etmeyi isteyenle-

14 Aşk şarkılarındaki göğüsle ilgili tasvir çeşitlerinin listesi için, Rohat'a bakın (1994:98-41).

15 Bu tasvir *stran* ile sınırlı değildir. Yukanda aktarılan halk masalında, Kara Süvarinin göğüsleri orijinal metinde 'iki limon' olarak tanımlanır.

16 Bir Omeryan köyü (Tawûsparêz'in notu).

ri övmelerine rağmen, hem erkek hem kadınlar arasında bu aşk şarkılarının popülaritesine işaret etmek önemlidir. Dinleyicilerin muhafazakâr babaları, mesela, Besna Xelîl'in kederlerine dair bir şarkıcının yorumuyla gözyaşlarına boğulabilir ama kendi kızları birkaç yıllık evliliğin ardından kocalarından kaçsa, Besna'nın yaptığı gibi, böyle sempati duymaz. Kadınlar aşk meselelerinde daha sempatik kabul edilir ama kırsal topluluklarda uygunsuz bir şekilde davranan bir kadını hemen azarlamaya hazırdırlar.

Sonuç

Kadınların Kürt folklorunda geniş bir rol oynadığını gördük. Kompozisyonda, performans ve dinlemede aktif bir rol alırlar. Sözlü gelenekler içinde, çoğunlukla güçlü, cesur ve açık sözlüdürler. Halk masalında, kararlı, sıkça büyüsel eyleme geçerler. Savaşla ilgili *stran*'daki 'tarihi' bireyler, bazen olup biteni halkının anlamasına yardım ederek ve bazen kahramanlarca yapılan eylemleri etkileyerek, olaylar üzerinde gözlem yapar ve yorumlar. Aşkla ilgili *stran*larda yer alanlar duygularını uzun uzadıya ifade eder ve bazen dinleyici önceden onların bu duyguları yaşadıklarını bilir. Bununla beraber, statüde eşit öneme sahip olduklarının bilincine varmalıyız; onlar açıkça Kürt toplumunun önemli üyeleridir ama bu, onlar yüksek statü ve güçten hoşlanıyor demek değildir. (ayrıca bkz. Bruinessen, bu kitap; Hassanpour, bu kitap).

Kürt folklorunun bazen gerçek kadınları resmettiği açıktır ama resmin 'gerçek' olduğunu anlamak için, her bir örneğin türü ve içeriğine dikkat etmek gereklidir. *Stran* gibi, gerçek ve fantezinin birbiriyle kaynaştığı türlerde, aynı türün başka örneklerinde nadiren ortaya çıkan çarpıcı bir şey bulduğumuzda, o zaman onu özel tarihi bir bireyle bir tutmaya başlayabiliriz.

Neden türler böyledir ve neden kadınları böyle resmeder? Folklorun, sırf erkeklerin kadınları kontrol etmesi için bir araç olduğunu söylemek çok basit olur. Kürt folkloru bireyle-

re veya gruplara değil, bütün topluma aittir. Folklorun bütünü geleneksel yaşama öyle yakındır ki, folklorun yalnız erkekler tarafından kontrol edildiğini söylemek, erkeklerin hayatın her yanı üzerinde tek başına kontrole sahip olduğunu söylemek ile bir olur. Geleneksel Kürt topluluklarında kadınlar hayatın belli alanları üzerinde kontrole sahiptir ve tahmin edeceğimiz gibi, ilgili türler onlara aittir. Gelenekler topluma sıkı sıkıya bağlı olduğu için, toplumun yararına ise hayatta kalabilir; onlar toplumun, statükoyu destekleyerek, kendisini kontrol etmesi için bir mekanizma görevi yapar.

Türlerin bazıları, bariz estetik ve eğlence işlevlerinden başka, tehlikeli konularla uğraşmanın 'güvenli' kontrol edilen bir yolunu sunar. Bu nedenle, birçok türde, kadınların yara ve keder ifadeleriyle birliği erkeklerin maço luğunu muhafaza eder; maço kadın yalnız fantezide ortaya çıkar ve o nihayetinde egemenlik altına alınır. Kederin en taşkın çıkışı için en uygun yer olarak, ağıt tayin edilir ve ifade etme sorumluluğu maço olmayan, yani kadınlara verilir. Onlar daha sonra türü kendi amaçları için kullanır. Muhtemelen aşk üzerine *stranlar* folklorun tehlikeli şeylerin 'güvenli' bir açığa vurumu olabildiğini çok açık gösterir. Bu isyanı savunuyor gibi görünen bir türle pozitif olarak eğlenip oynayan derinden muhafazakar toplulukların görünüşteki ikilemine anlam vermenin en iyi yolu gibidir. Kadınların davranışının onurla bir tutulduğu bir toplumda, kadınlar tehlikelidir. Sosyal olarak kabul edilebilen sevgisiz evlilik ve yasak aşk arasındaki karşılıklı yaygın çelişki güçlü duygular yaratan ve hitap edilmesi gereken bir konudur; bununla baş etmenin sosyal mekanizması evden kaçıştır ama şarkıların duygusu bu heyecanlara kontrollü bir şekilde ifade imkanı verir. Bu şarkılarda, kabul edilen sosyal düzene karşı geçmiş meydan okumaların potansiyel olarak yıkıcı mesajları, sosyal olarak uygun bir yerde konunun yer almasıyla dahil edilir. İnsanlar kendilerinin aşk hikayeleriyle görünüşte harekete geçirilmesine izin verebilir (kendileri için materyalin özel yankısı her ne ise) ve bir şekilde uygunsuz olduğu düşünülmeden eserin kahramanlarına sempati duyabilir.

Efsane gibi, Kürt folklorunun diğer türleri, *stran*'da görüldenden daha çok, aşk uğruna, sıkça canlarına kıyarak, ölen kadınların örneklerini içermektedir. Bunların tarihte temeli vardır ve bu yüzden kadınlara ait paradigmalardan bir yelpazesini sunar. Aşk şarkısı muhtemelen efsanelerden daha sık icra edilir. Bunun için çok sebep vardır ama Kürtlerin bu çeşitli 'tarih' kadın paradigmalarını dinlemeyi, klasik olarak daha trajik efsanevi kadın kahramanlarına tercihen seçmesi ilginçtir.¹⁷ Kırsal mekanları ve tasviri ile, aşk üzerine *stran* kahraman efsanelerine göre, geçmişte Kürt köylerindeki günlük yaşamla daha çok benzerlik taşımış olsa gerek. Şimdi bile onlar çağdaş Kürt bilincinin büyük bir bölümünü oluşturan kırsal pastoral şiirin parçası olarak gücünü elinde tutar.

Kürt folkloru Kürt halkı için ve onlar tarafından üretilen söze dayalı sanattır ve içinde kadınların rolünün gerçek yaşamdaki gibi karmaşık ve çok yönlü olması bizi şaşırtmamalıdır. Bununla birlikte, folklor gerçek yaşamı tamamıyla yeniden üretmez. Benzetme yapacak olursak, folklor Kürt yaşamının bir fotoğrafı değil, bir resmidir; görsel sanatla olduğu gibi, ona dair kendi şahsi cevaplarımız oluşur ama onun amacını bütün olarak algılamadan önce bağlamını anlamaya çalışmalıyız.

BİBLİYOGRAFYA

- Allison, F. C. (1996). 'Old and New Oral Traditions in Badinan.' P.G. Kreyenbroek and F. C. Allison (eds.) *Kurdish Culture and Identity* içinde. London: Zed Books.
- Bedir Khan, C. (Herekol Ezîzan) (1933). 'Besna.' *Hawar* 22.
- Bois, T. (1955). 'Coup d'oeil sur la littérature kurde.' *Al-Machriq* 49.
- Cegerxwîn (Şêxmus Hisên) (1988). *Folklor a Kurdî*. Stockholm: Weşanên Roja Nû.
- Jaba, A. (1860) *Receuil de notices et de recits kurdes*. St. Petersburg: Academie Impériale des Sciences.

¹⁷ Bunlar, düğünlerde *stran* ve *peste*'ye sürekli ihtiyaç duyulmasının yanı sıra, (büyük televizyon yüzünden) *dîwanxane* veya konuk evinde hikaye anlatımının düşüşünü içerir, ayrıca kasetlerin ucuzluğu ve *stran*'ın hikaye türü efsanelere kıyasla daha kısa olması da etkili.

- Kreyenbroek, P. G. and F. C Allison. (eds.)(1996). *Kurdish Culture and Identity*. London: Zed Books.
- Lescot, R. (1938). *Enquête sur les Yézidis de Syrie et de Djebel Sinjar*. Damascus: Institute Français de Damas.
- , ('Tawûsparêz') (1942). 'Xerabo,' *Hawar* 38.
- MacKenzie, D.N. (1990). *Kurdish Dialect Studies*, 2. Reprint. London: SOAS.
- Nikitine, B. (1956). *Les Kurdes: Étude sociologique et historique*. Paris: Librairie C. Klincksieck.
- Rohat (1994). *Di Folklorê Kurdî de Serdestiyeke Jinan*. Stockholm: Weşanên Nûdem.
- Uzun, M. (1992). *Destpêka Edebiyata Kurdî*. Ankara: Weşanên Beybûnê.

Annabeile Böttcher

Bir Çarşamba günü öğle saatlerinde Şam'ın kuzey bölümündeki 'Kürt mahallesinde' dolaşırsanız, büyük bir İslam merkezine doğru yönelen çok sayıda peçeli kadın görüp şaşırabilirsiniz. Bazıları siyah renkli bir manto ve yüzünü örten bir peçe, *mendil* giyer; bazıları renkli peçeyle beraber Batı tarzı kıyafetler giyinir. Şeyh Wefa Keftaro'nun dersi için bu İslam merkezinde toplanırlar. Çoğu zaman ikindi vakti *asr* namazından sonra yapılan dersten önce, bir dizi dini şarkı (*ilahî def* (tef) eşliğinde okunur. Eğitimli bir koro, kızlar ve kadınlar tarafından yazılan şarkıları söyler. Yaklaşık yarım saat sonra Şeyh Wefa gelir ve ders¹ başlar.

* Benim araştırmamı finanse etmesinden dolayı Deutsche Akademische Austauschdienst, Landesgraduiertenförderung Baden-Württemberg ve Institut Français d'Études Arabes de Damas'a teşekkür etmek isterim. Ayrıca tavsiye ve ilgilerinden dolayı Werner Ende (Freiburg Üniversitesi) ve Pierre Lory'e (EPHE, Sorbonne) teşekkür borçluyum. Yorum ve önerilerinden dolayı Alma Giese, Wolfhart Heinrichs, Leif Stenberg ve Mark Tomass'a da teşekkürlerimi iletmek isterim.

1 *Ders*, çoğ. *durus*. Bir camii veya özel bir evde İslam üzerine ders.

Suriyeli Müslümanların en saygını, Suriye Baş Müftüsünün kızı olan bir şeyha (kadın şeyh) tarafından öğretilen İslam üzerine bir dersin ortasındayız.² Bu faaliyet merkezi büyük tasavvufçu İbn el-Arabi ve Şeyh Halid el-Nakşibendi'nin mezarlarına yakın, Suriye'nin en büyük ve aktif merkezi, Ebu-l-Nur İslam Merkezi'dir. Şeyh Ahmed Keftaro bölgedeki en aktif Sünni hareketlerden birine ev sahipliği yapan İslam merkezinin başıdır. 1963'teki Baas Partisi'nin hükümet darbesinden beri, onun etkili kariyeri hareketinin genişlemesiyle yakından bağlantılı oldu. Keftaro'nun İslam yorumu resmi olarak birçok Şam camiiinde öğretilmektedir ve bu sebeple Suriye'de 'resmi İslam'ın bir modelini temsil eder; yani, rejim tarafından hoş görülen veya hatta desteklenen bir yorum. Bu olgunun merak uyandıran bir yanı bu hareketin Nakşibendiye'nin bir kolu olan, Keftariye denilen bir Tasavvuf hareketi olmasıdır.³ Kadın kolu, Keftariye kardeşler birliği vasıtasıyla, Suriye'de kadınların yeniden İslamlaşması üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir.

Tasavvufçu kadınların İslama katkıları, kadın Tasavvuf oluşumlarının erkek araştırmacılarca kabul görmemesi ve bundan dolayı onlarla çok az ilgilenilmesi gibi basit bir sebepten savsaklanmıştı.⁴ Tasavvufçu İslam, İslam dünyası ve ötesinde bir yeniden dirilişten geçiyor. İslam Tarikatı, özellikle Nakşibendiye üzerine araştırmaya yönelik artan ilgi bunu yansıtmaktadır.⁵ Edindiğim bilgiye göre, Tasavvufçu kadınların çağdaş tasavvufa yaratıcı katkısı ve resmi olmayan ağlar yaratarak sosyo-politik koşullara etkileri hakkında⁶ hiçbir şey yayımlan-

2 'Mufti' İslam hukukundaki (fetwa) yasayla ilgili görüşler için danışılan bir hukuk ilmi uzmanı.

3 Nakşibendiye'nin tarihi bir süreci için Algar (1990); el Khani (1997) ve Abu-Manneh'e (1982) bkz. Şeyh Halid'in bir biyografisi için Abuza'a (1994) bkz. Kürdistan'da Nakşibendiye üzerine van Bruinessen'e (1992) bkz.

4 Martin van Bruinessen bir istisnadır. Onun yeni çıkacak yayını *The Naqshbandi Order in Indonesia*'da, kadın mürşitlerin (kadın ruhani yol gösterici) rolünü de inceler. Ayrıca Amri (1992); Clancy-Smith (1991); Schimmel (1975, 1983 ve 1995); Dwyer (1982); ve Smith'e (1982) bkzn.

5 *Tariqa*, çoğ. *turuq*. Tasavvufi nizam (tarikat).

6 Bir ağ hayli kişisel, yazılı anlaşmaya dayalı olmayan bağlar ve sadakatle birbirine bağlı bireylerden oluşan gruplardır (Denoeux 1993: 3).

mamıştır. Bu bölümde, Şam'da geçen dört yıllık alan araştırması sırasında dikkatimi çeken kız kardeşler birliğinin bazı örgütsel özellikleri üzerinde duracağım. Buna yaklaşım, otoriter bir rejimde dini yaşamın çok karmaşık bir yapısından, insanın gözüne ilişen kısmını yansıtan, bir antropolojik 'gizli araştırma' biçimi, bir mikroskobik analizdir.

Suriye bağlamında tasavvuf

Suriye'deki bir İslami faaliyetin hareket sahasını tayin etmek için, özel tarihi deneyimleri ve şimdiki sosyo-politik ortamı dikkate almak gerekir. 1963 yılındaki hükümet darbesinden beri sosyalist Baas rejimi ile geleneksel Sünni Müslümanların büyük çoğunluğunun zor ilişkisi Müslüman Kardeşler ile Alevi⁷ egemen rejim arasındaki çatışmayı yıllar boyu kızıştırdı.⁸ Hamas'ın 1982'deki kanlı karşı saldırılarından beri, devlet emniyeti, dini faaliyetleri çok sıkı kontrol etmektedir. Mantığa aykırı bir şekilde, bu baskı, kısmen devlet destekli, geniş pasif bir Sünni yeniden İslamlaşmayı kolaylaştırdı (Hamidi 1996). Bu olgu İslami köktendinciliğin uluslararası genel yönelişi içinde değerlendirilmelidir.⁹ Kadın Müslüman eylemciler ve hareketlerinin Suriye'deki yeniden İslamlaşmaya katkısı net değildir, çünkü özel alan içinde dini ve politik kadın etkinliği devlet müdahalesinden sıkıca gizlenmekte ve korunmaktadır. Erkeklerin kontrolündeki gözetim grubu Suriye toplumunun bu bölümüne nüfuz etmede sorunlar yaşamaktadır. Günlük hayatta daha güçlü dinsel bir yönelmeye dair giderek artan bu taleple mücadele ederken, rejim, birbirini saran iki çağdaş stratejiden oluşan karmaşık bir siyaset geliştirerek dini siyasetlerinde daha kurnaz bir yaklaşım yolunu tuttu: Bastırıcı ve saldırgan bir strateji.

7 Aleviler kendilerini Şiiliğin bir kolu olarak değerlendirir. Daha fazla detay için Moosa'a (1988) bkz.

8 Abd-Allah (1983); Binswager (1981); Carr ve Michaud (1983); Lobmeyer (1995); Ma'oz (1973); Mayer (1983); Reissner (1980); ve Seurat (1989).

9 İslami kökten dinciliğin diğer dini seferberlik biçimlerine oranla özgünlüğü dikkate alınmalıdır. Burgat'a (1996) bkz.

İslami muhalefete alternatifler geliştirme çabaları içinde, Suriye rejimi resmî Sünni İslamın farklı versiyonlarını beslemektedir. İslamlaşma dalgasını kontrol etmenin yolu, şehirli erkek ve kadın Sünnileri cami, üniversite, okul ve özel evlerdeki İslami öğreti aracılığıyla seferber etmektir. Giderek artan sayıda kadın evden çıkıp kamu alanına girmek için bu fırsata sarıldı. Her yaştan ve farklı eğitim düzeylerinden binlerce kadın Müslümana öğretim vermek için gerekli alt yapıyı sağlamak amacıyla, Şeyh Ahmed Keftaro'nunki gibi hareketler geliştirildi. Suriye rejimi ile bu şeyhin İslami hareketi arasındaki yakın işbirliği Tasavvufçu hareketlerin Tasavvufçu olmayan hareketlere tercih edildiğine işaret edebilir. Çünkü tasavvufçular daha az politiktirler ve politik güçle işbirliğine daha yatkındırlar. Bundan başka Tasavvufçu İslam, geleneksel olarak aktif kadın katılımına Tasavvufçu olmayan, Selefi İslamdan¹⁰ daha açıktır. Büyük oranda güç ve din arasındaki böyle geçişmeli bir ilişkinin sonucu, lider şeyhin kişiliği ile işbirliği ve uzlaşma eğiliminden dolayıdır.

Bu elverişli şartlar altında, Keftariye'nin Kürt-Arap kız kardeşler birliği Suriye dini yaşamının önemli bir parçası oldu. Aynı zamanda kendilerine isim verdikleri gibi, 'kardeşler' (*ahawat*) bu sahayı avantajlı bir şekilde Sünni kadın Müslümanlara daha aktif bir rol dağıtmak için kullanmaktadır.

Bir kadın tasavvufu var mıdır?

Kadın Tasavvufçular, Tasavvufun ilk çıkışından beri var olmuştur. İslam hukukunun (*şeriye*) sonraki yorumlarıyla ve Allah ile mürit arasındaki ilişkinin içsel karakteriyle konulan sınırlamalardan dolayı, Tasavvufa kadınların katkıları erkek taraftarlarındaki kadar kaydedilmemiştir.¹¹ İlk model olarak hiz-

¹⁰ Suriye'deki Selefi İslam üzerine daha fazla detay için Commins'e (1990) bkz.

Sünni İslam Tasavvufu içerisinde, dine ruhsal bir yaklaşım teşkil eder; bu orta Selefi İslamın daha ılımlı bir yorumu diye eleştirilir. Selefiler, şeyhin oynadığı merkezi rol, Tasavvufçu Müslüman, azizlerine hürmet ve azizlerin mezarlarına ziyaretlerden dolayı Tasavvufçuları eleştirir.

¹¹ Fas erkek kardeşler birliklerinde kadınların katılımı için Dwyer'e (1982) bkz.

met eden Rabia el-Adaviye gibi meşhur şahıslar yazılı İslam tarihinde istisnadırlar. Sekizinci yüzyılın başında Basra'da doğan bu kadın tamamen Allah'a adanmıştı, ömür boyu hiç evlenmedi ve son derece inzivai bir hayat sürdürdü (Smith 1930; Smith 1994; Spellberg 1994: 58-9; Ahmed 1991). Diğer önemli kadın Tasavvufçular: Nişapurlu Fatima, Rabia bint İsmail, Marvli Karima ve Fatima bint el-Muthanna (Schimmel 1995: 37-43). Müslüman ilim adamları yüzyıllardır İslam tarikatında kadın katılımcının hoşgörülebilirliğini tartışmaktadır. Abd el-Vahab el-Şarani¹² şeyh ve müridi arasındaki yakın ilişkinin, mürit bir kadın mürit olursa, sorun yaratacağını düşünüyordu (Şarani 1993:76-7).¹³ Yüzyıllar boyu bu hep kadınların katılımına güvensizlikle bakan eleştirileri tahrik etmiştir (Schimmel 1983: 146). Safi el-Din el-Quşası kendi birliğinde kadın etkinliğini hoş görmektedir (Chodkiewicz 1995).¹⁴

Şu günlerde Tasavvufçu kadın birliklerine dünyanın her yanında rastlanmaktadır. Üyeleri çoğunlukla evlilik veya soy yoluyla erkek Tasavvufçularla yakın olsa bile, bu kadın birliklerinin bazıları sırf erkek karşıtlarının yansıması değildir, bağımsız organizasyonları ve kendi kadın nesep silsileleri vardır.¹⁵ Muhammed Peygambere doğru uzanan şeyhlerin bir soy ağacından meydana gelen bu silsile, düzenin bel kemiğini teşkil eder. Bunun aracılığıyla, temsil eden şeyh veya şeyha (kadın şeyh) pozisyonunu meşru kılar. Ender sosyo-politik şartlar altında, kadınlar bir Tasavvufçu oluşumun başta gelenleri olarak kabul edilmiş görünmektedir; bu, ondokuzuncu yüzyılın Cezayir sömürgesinde Rahmaniye Tasavvuf oluşumundan Lala Zeyneb gibi, silsilenin yeni bir halkasıdır (Clancy Smith 1991: 254-74). Şam'daki diğer kız kardeşler birliğinden farklı olarak, Keftariye'nin kadın üyeleri kendilerinin soya ait kadın silsilesini iddia etmez.¹⁶

12 Onikinci yüzyılda Kahire'de yaşamış *Şadhiliye*'den bir gizemci (Sha'rani 1993:5-16).

13 *Murid*, dişil karş. *murida*: Doğruyu veya Allah'ın varlığını bulmak isteyen kişi. El-Hakim'e (1981: 723-4) bkz.

14 1583'ten 1660'a kadar Filistin, Medine ve Yemen'de yaşamış bir gizemci.

15 *Madura* konusunda, van Bruinessen'e bkz. (1995: 104, 114).

16 Şeyh Halid el-Nakşibendi'nin bir yoldaşı olan, Şeyh Abd el-Qidir el-Hani'nin

'Kız kardeşler' ve onların kadın modelleri

Keftariye kız kardeşler birliği piramit şeklindedir. 'Ana piramit' her birinin başında yöneten bir Sufiyenin (kadın Tasavvufçu) bulunduğu çeşitli küçük piramitlerden teşkil eder. Ana piramidin ismen başı Şeyh Ahmed Keftaro'nun kızı, Şeyha Wefa Keftaro-Barşa'dır. Şeyhten gelen biyolojik soy silsilesi, *nesebi* aracılığıyla, kız kardeşler birliği içindeki liderlik savını meşru kılar. Kadın ve kızlara yönelik okul ve üniversiteleri bulunan Ebu-l-Nur akademik merkezin kadınlara ait akademik bölümünün başı olarak pozisyonu hareket içinde çok güçlüdür ama muhalefet edilmiyor değildir. Kadınlara ilgili daha küçük başka piramitler de mevcuttur ve Şeyh Ramadan Dib tarafından oluşturulmuştur. O, Tasavvuf düzeninde kadın müritleri (*muridat*) kabul etmek ve eğitmek için Şeyh Keftaro tarafından tek yetkili kişidir. O otoritesini, onu şöhretli bir kişi gibi önemli sayan kadın Müslümanların ona duyduğu karizmatik çekiciliğinden temel alır. Bu küçük piramitlerin bazı kadın liderlerinin bir *rabita* ile doğrudan ona bağlı olması gerçeği onların erkek kardeşler birliği piramidiyle güçlü bütünlüğünü göstermektedir.¹⁷ *Silsilenin* 39. şeyhi olarak Ahmed Keftaro'lu piramit yapı sürekli kalmakla beraber, küçük piramit içinde ve arasındaki güç ilişkileri kararsızlık göstermektedir (El-Habaş 1995: 123).

Kız kardeşler birliği piramidinin üyeleri, kendilerinin kardeşlik geleneği ile İslam tarihi ve çağdaş İslam ile çizilen kadın Müslüman modellerden ilham alır. Kız kardeşler birliğinin iç halkasında (Keftaro ailesinin kadın soyu) Şeyh Ahmed'in ilk eşi ve Şeyha Wefa'nın annesi Havva el-Milli bir kilit figürdür. O, babası tarafından Şeyh Ahmed'e bir hediye olarak verilen, Kürt soyundan, uzun, sarışın bir kadındı. Genç çift 1970'lerin

Nakşibendi tarikatının kadın soylarının kendi kadın *silsile*'si vardır. Şimdiki vekil Şeyha Um Fawaz'dır. Onların yaklaşık 60 kadın mürit katılımcısıyla eski Şam kentindeki Midan mahallesinde haftalık bir *zikir*i vardır. Tarihi detay için Böttcher (yeni çıkacak) ve Hasani'e (1928) bkz.

¹⁷ *Rabita* şeyh, şeyha ve müridi arasındaki özel bir bağ demektir.

başında eski bir Arap evinde, Ebu-l-Nur camiinin karşısında yaşadı (El-Habaş 1996:48,227). Daha sonra Şeyh Ahmed'in Şam müftüsü olarak ve ardından Suriye Cumhuriyeti'nin müftüsü olarak olağanüstü kariyeri onların uluslararası havaalanı yolu üzerinde, Şam dışındaki bir malikaneye taşınmalarını sağladı. Orada Havva el-Milli ve kocası ağaçlar ve bahçelerle çevrili üç katlı bir evde müstakil dairelere yerleşti ve çocuklarını büyüttü. Havva el-Milli 1991'de öldü ve mezarı Ebu-l-Nur Camiinin yanındaki Şeyh Emin'in türbesinde gömülüdür (El-Habaş 1996:257).

Onun en küçük kızı Şeyha Wefa kız kardeşler birliği ve hareketi içinde muhtemelen bir kariyer alacaktır. Lider figür olarak onun rolü aşama aşama etrafındaki hareketin genişlemesiyle şekillendi. O, 1954 yılında Şam'da doğdu. Devlet lisesinden mezuniyeti sonrası, Şam Üniversitesinde İslam hukuku üzerine (*el-şeriye*) okudu.

Buna ilaveten İslam bilimleri alanında özel bir eğitim aldı. Babası ve abisi Zahir'den dersler aldı ve camiindeki derslere katıldı. 14 yaşında Ebu-l-Nur İslam merkezinde öğretmenliğe başladı. Daha sonra Libya lideri Yüzbaşı Kaddafi tarafından finanse edilen Libya Üniversitesinin bir kolu, İslami Misyon Yüksek Okuluna (Külliyat el-da'va el-İslamiye katıldı (El-Habaş 1996:198-9). Eğitimi genel (*exoterik*) olduğu kadar özel (*esoterik*) bilgiyi de içeriyordu. Erkek kardeşler birliğinin kurucusundan babasına miras bırakılan ve olağanüstü bir güç ile oluşan, onun soya ait *baraka*'sı, aynı zamanda babasından aldığı sözlü izin (*îcaza şafahiye*), onun İslam üzerine derslerine Ebu-l-Nur merkezinde üstün bir yer verir (Dwyer 1982:589). Şimdi o kızlar ve kadınlar için tahsis edilen akademik çalışmaların müdürüdür (El-Bilad 1996:50). 1980 yılında evlendi ve bir oğlan, üçü kız, toplam dört çocuk dünyaya getirdi. Hepsisi annesinin yolunda gitmekte ve Tasavvuf düzeni içinde gelecekteki rollerine hazırlanmaktalar.

Anisa Necceh Şeyha'nın sağ koludur.¹⁸ Onun baba tarafı Ha-

¹⁸ Suriye'de 'Anisa' evlenmemiş kadınlar için kullanılan bir unvandır ama ayrıca İslam ve diğer konuları öğreten evli kadınlar için de kullanılır.

ma bölgesinden Kürt kökenli ailesi 1930'lardan beri erkek kardeşler birliğine bağlıdır. Büyükbabası Ebu Halid Harba eski Ebu-l-Nur camiinde Şeyh Emin Keftaro'nun bir müridiydi. Genç karısı vasıtasıyla Keftariye'ye kabul edilmişti ve ona gün batımından sonra bir öğretici grubu düzenledi. Bunun için ona Ebu-l-Nur'un güvercini adlı takma ismi verildi (*hamama Ebu-l-Nur*). Onun oğlu, Anisa Neceh'in babası Şeyh Emin'in yeni müridi oldu ve sonra Şeyh Ahmed Keftaro'nun müridi olan bir Kürt kızı ile evlendi. Başka bir kadın organizasyonunun varlığına dair net bir kanıt yoktur. Dokuz çocuk ile, annesi erkek kardeşler birliğinde aktif bir rol oynayamadı ama o, gerek oğlan gerek kız olsun, tüm çocuklarına aktif üye olmak için cesaret verdi. Neceh Ebu-l-Nur okullarına gitti ve ilkokulda Şeyha Wafa ile dostluk kurdu. 10. sınıftan beri aktif misyona katılmıştır ve o zamandan beri farklı seviyelere İslamı öğretir. 1997'de onun ana dersi Ebu-l-Nur'da Çarşamba öğleden sonra idi. Büyük Çarşamba sınıfında Şeyha ile sık sık yer değiştirir.

Bir Şeyha'nın ev halkında ev işine ve çocuklara yardım eden Kürt ve Arap soyundan diğer kız ve kadınlara rastlarız. Temizlik ve ev işi, *taslik*,¹⁹ ruhsal eğitimin parçası kabul edilir. Çoğu zaman gönüllü olarak ve takım halinde yapılır. Ev meseleleri veya hatta kız kardeşler birliğinin organizasyona ait yönleriyle ilgili kararlar çoğu zaman uzun uzadıya görüşülür ve ondan sonra birlikte yerine getirilir. Şeyha'nın ev halkının bir parçası olmak kızlar için bir onurdur. Örneğin, Lübnan'dan kadın müritler ruhsal eğitimlerinin bir parçası olarak oraya çalışmaya gönderilmiştir.²⁰ Şeyha kız kardeşler birliğinin iç halkasına kimi kabul edeceğini dikkatle seçer.

Keftaro ailesinin bir üyesi, Anisa Gda el-Kurdi Şeyha Wefa'nın aşçısı ve ev sorumlusudur: Şam Üniversitesinde kimya okudu ve şimdi Ebu-l-Nur İslam merkezinde Kuran ve Kuran

19 Şeyhin müritlerine Allah'a giden yolda verdiği ruhsal yöneliş. Hakim'e bkz. (1981:721-2).

20 Ağustos 1997'de Beyrut'ta Keftariye'nin müritleriyle yazarın yaptığı resmi olmayan konuşmalar.

ilimleri üzerine araştırma yürütür. Anisa Neceh'le beraber Şeyha Wefa'nın çocuklarını yetiştirmektedir.

Örgüt yapısındaki modeller diğer kız kardeşler birliğinde de bulunur. Rufaida Dib, Receb Dib piramidine bağlı genç kariyerli bir Kürt kadınıdır. Babası Şeyh Receb Dib Şeyh Ahmed'in eskiden beri mürididir. O çok namuslu bir geçmişe sahiptir. 1960'larda Ramazan ayı sırasında Beyrut'taki farklı camilerde İslam öğretmek üzere Lübnan'a gönderilirdi. Orada Keftariye'nin bir kolunu kurma fırsatını yakaladı. Recebiye diye bilinen, Lübnan'daki en güçlü Tasavvuf hareketlerinden biri haline geldi. Rufaida, babasıyla çalışmak ve üniversitede okumak suretiyle güçlü bir akademik geçmişe sahiptir. Otuz yaşlarındaki yaklaşık yüz kadına öğretim verdiği haftalık dersleri vardır. Onun baş faaliyet merkezi, kadın ve kızlar için kurulmuş Hafız Esad 'Kutsal Kuran'ı Hatmetme Enstitüsüne (*ma'had Hafız el-Asad li-tahfiz el-qur'an el-karim*) başkanlık yaptığı yerde, Ebu-l-Nur yakınındaki Mugribiye camiidir. Onun misyonerlik kariyerine tam destek veren, Arap kökenli bir Suriyeli doktor ile evlidir.

Kız kardeşler birliğinin Arap olan meşhur bir üyesi Şeyh Ahmed Keftaro'nun ikinci karısı, Sabah el-Gabri veya Um Fada'dır. O Şeyh Ahmed ile, karısının ölümünden iki yıl sonra, 1993'te evlendi. Arap kökenli olmasıyla, erkek ve kız kardeşler birliğinde evlilik yoluyla Araplaştırmanın tipik bir örneği gibi görünür. Yine de etnik yakınlığın yanı sıra evlilik vesilesiyle akrabalıkları oluşturmak hususunda bir tercih vardır. Um Fada'nın özgeçmişi daha ziyade göreneklere aykırılığını kanıtlar. Şaşırtıcı bir şekilde Suudi Arabistan'da bir öğretmen olarak çalıştıktan epeyce sonra *hicab* aldı.²¹ Ebu-l-Nur İslam merkezindeki kız kardeşler birliğine katıldı ve Şeyh Ramadan Dib'in bir müridi (*mürida*) oldu. Kocasının özel sekreteri, şahsi asistanı ve eşi olarak, onun programını ve seyahat planları-

21 *Tahacebba, hicab*, 'başa eşarp takma' için Arap terimidir. Suriye'de kadınlar yüksek topuklar ve dar etekler giyerek, saçlarını gösterecek şekilde kapatarak toplum içine çıkabilir. Diğerleri koyu renkli manto ile siyah *hicab* ya da Suudi usulü daha hafif *cilbab* giyer.

nı düzenlemekle sorumludur ve evlerinde hiç bitmeyen misafir akınını kabul eder. Çok akıcı İngilizce ve biraz Almanca konuşur. Kocasını gibi iyi bir mizah anlayışına sahiptir ve uluslararası politik ve sosyal gelişmeleri büyük ilgiyle takip eder. Deneyim ve zaman yokluğu nedeniyle, kendi piramidine başkanlık etmez ama Receb Dib'in bir müridi, Anisa Nada el-Gabra'nın bir piramidinde önde gelen bir üyedir. O özel evlerdeki bir dizi elit *zıkr*'i ve haftada üç *durus*'u takip eder.²² 1990'ların başında, Um Fada bizzat kendi ikametinde yaklaşık yirmiden elliye kadar değişen seçilmiş müritler için bir elit *zıkr*'i (çoğunluğu kendisinin ve kocasının ailesinden, yanı sıra yakın arkadaşlarından oluşan üyeler) yönetiyordu. Bir dersi Kuran ayetlerini ve hadisleri ezbere okuma, yanı sıra erkek kardeşler birliğinin Şeyhi ile hayatından anekdotlar takip ederdi.²³ Öğle namazı civarında Şeyh Ahmed, grubu bahçede veya yatağının baş ucunda, bahçede veya evin salonunda kılınan ortak bir namazı takiben kabul ederdi. Şeyh ile şahsi problemleri, finansal meseleleri veya sağlık sorunlarını görüşme esnasında, bazı kadınların kısa bir katılımına izin verilirdi. Şeyh Ahmed tarafından yayılan özel bir oruç çeşidi olan, su orucu tutan kadınlara da kısa bir görüşme yapma lütfunda bulunurdu. Ağustos 1997'den beri, Um Fada Perşembe günleri yaklaşık bir saat Kuran dersleri öğrettiği, Şam'ın dışında bir köydeki kendi camii, el-Adil Camii'ne tayin edilmiştir.

Keftariye'nin bu 'kariyerli kadınları', erkekler tarafından egemenlik kurulmuş kamusal alan ile kadınların daha az değerli, aile içi faaliyetlerden oluşan eve ait alan arasındaki ikiliği ortak olarak reddetmektedirler. İslam hukuku sınırları içinde ve bazen ötesinde, evlilik ve ev yaşamına alternatifler geliştirmeye çalışmaktadırlar. Kamusal alanda bağımsız olarak hareket ediyorlar ve pozisyonlarını, Kuran ve Sünnet'ten iddiaları kullanarak savunuyorlar. Şeyha Wefa'nın Çarşamba dersi aşılın alanlara tipik bir örnektir. Ebu-l-Nur camiinin, *asr* iba-

22 Allah'ın isimlerinin ve kısa duaların tekrarı (Hakim 1981: 487-92).

23 *Hadis* Muhammed Peygamberin deyişleri ve işlerinin bir araya getirilip, aktarılmış bir kaydı.

det çağrısından sonra, ana ibadet salonu, *harem* erkeklerle kapalıdır ve Şeyha Wefa'nın dersine ayrılır. İşte burada kız kardeşler birliğinden üyelerin, sempatizanların ve Tasavvufçu olmayanların dahil olduğu, 1000-2000 kadın katılımcıyla en geniş kapsamlı ders yapılır. *Harem*'de öğretim en tepedeki Şeyhalar için ayrılan bir imtiyazdır. Dinleyicinin çoğunluğunu civardaki popüler semtlerden, mütevazı kökenli kadınlar teşkil eder. Kadınların haftada en az iki derse devamı kararlı bir tavırla teşvik edilir; biri Cuma namazından önce bizzat Şeyh Ahmed Keftaro tarafından verilen, diğeri ise yalnız kadınlara özel bir ders. Dersler vasıtasıyla alt ve orta sınıftan kadınlar mütevazı ev işlerinin günlük rutini ile sınırlanan monoton bir varoluştan kurtulur. Camiide kendi sosyal ve eğitim çevresinden kadınlarla buluşurlar. Böylece, sosyal, ekonomik ve politik bir ağ olan, kız kardeşler birliğinin ağına katılma fırsatını elde ederler. Burada çocuklarına evlilik için eş bulur, bazı eşyalar alır, satar ve kendi ekonomik ve sosyal problemlerini çözerler. Bunun için de Şeyha mümtaz bir role sahiptir. O çevresinin özel ve meslek hayatı hakkında çok bilgilidir ve yakın müritlerinin karar verme sürecinde yer alır. Ağ ne kadar büyürse o kadar çekici olur, bu da potansiyel müritler demektir. Sünni burjuvazinin üst kademeleri ona bağlı olmasa bile, kadın Kef-tariye önemli bir sosyal rol üstlenir.

Kız kardeşler birliğinin kariyerli kadınları kendileri tarafından derslerde yayılan bir Müslimenin (kadın Müslüman) ideal resmini tam olarak karşılamadıklarının bilincindedir. Hiçbiri 'İçişlerinden sorumlu Bakan karı ve Dışişlerinden sorumlu Bakan koca' rolüne sarılmaz.²⁴ Onlar bir kadın için, kariyerle uğraşırken öte yandan ev işlerinde kararlı bir rol oynamaya teşebbüs etmenin 'aynı anda on kavun taşımak' gibi olduğunu söyleyebilir, ancak çok azı günaha teşvik edilmeye karşı koyabilir gibi görünmektedir.²⁵ Araba kullanmayı bilirler ve misyonerlik çalışması için faydalı bir vasıf olarak düşünürler. Dersleri için sofistike teknik araçları kullanırlar. Kız kardeşler bir-

24 Ders, Şeyha Wefa Keftaro (1996). Ebu-l-Nur, Şam'da.

25 Ders Şeyha Wefa Keftaro (1994). Ebu-l-Nur, Şam'da.

liğinin her bir piramidinin video film yapmak için kendine ait kamerası vardır. Ve bazen evliliği misyonerlik görevlerini kolaylaştırmayan, ilave bir yük olarak düşünmeye bile izin verirler.

Buna rağmen, İslamın dinsel-tarihi devamlılığını kanıtlamak amacıyla kadınlara bir model olarak, İslam tarihindeki kadınların dinsel elit tabakasının resmini çağrıştırırlar. Hadice,²⁶ Um Selama, Aişe,²⁷ Fatima,²⁸ Meryem,²⁹ Zeyneb³⁰ gibi meşhur figürler ve Rabia el-Adaviya gibi kadın Tasavvufçular bunlar arasındadır.³¹ Bu kadın kültürel sembollerinin çok yönlülüğü, kız kardeşler birliğinin üyeleri tarafından dikkate alınmamaktadır. Feminist bir bağlamda kullanmak yerine, bu kadın modelleri, erkeklere ait ilmi geleneğin Sünni yapısıyla belirlenmiş olarak kabul ederek, kendilerini 'kadına yönelik erkek bakışıyla' memnun sayarlar (Spellberg 1994:8). Erkekler tarafından, erkek ve karışık dinleyiciye verilen *durus*'ta (ders) kadınların bu tasviri, kadınlar tarafından kadın dinleyiciye verileden geniş oranda ayrılmaz.³² Derslerinde sorgusuz sualsiz, kadınlara uygun rol, davranış ve statü hakkındaki me-

26 Birçok Müslüman tarihi kaynaklara göre, Mekke toplumu içinde zengin ve şerefli bir kadın olan Hadice'nin (Hatice) kırk yaşında Muhammed Peygamber ile evlendiği söylenir. O onun ilk eşi idi (Spellberg 1994: 153-6).

27 Muhammed Peygamberin 3. Eşidir. Biyografi için, Abbott'a bakın (1942).

28 Muhammed Peygamber ve Hatice'nin kızıdır (Spellberg 1994: 156-61).

29 İsa Peygamberin annesidir (Spellberg 1994: 155,159).

30 Ders Şeyha Wefa Keftaro (1994). Abu-l-Nur, Şam'da.

31 Ders Şeyha Wefa Keftaro (1994). Abu-l-Nur, Şam'da.

32 4 Mart 1994'te derslerinde, Şeyh Ahmed Keftaro Muhammed Peygamberin bir dul olan, Um Selama'ya nasıl evlilik teklif ettiğine değiniyordu. Peygamberin isteğine karşılık, kadın kıskanç olduğunu ve beş çocuğunun olduğunu söyledi. Peygamberin şöyle yanıt verdiği söylenir: 'Çocukların kabul ederse, ben onların babasıyım. Senin kıskançlığına gelince, Allah'tan onu senden uzaklaştırmasını dileyeceğim.' Karsının benzer bir tasviri kadınlara yönelik derslerde verilir. Bir başka örnek, Muhammed'i Hira mağarasından döndükten sonra peygamber olduğuna inanması için teşvik etmede Ayşe'nin rolüdür (Ebu-l-Nur, Şam, 29 Temmuz 1994, Şeyh Ahmed Keftaro'nun Dersi). Kadınlar tarafından kadınlara verilen İslam öğretiminin biçim ve içerikleri üzerinde duran, Nijmegen Üniversitesi'nden Alman antropolog Ada Ruis'in yeni doktora araştırmasından ilginç sonuçlar beklenebilir.

sajları geçirirler ve İslam tarihinin bu figürlerini İslami statü-koyu güçlendirmek amacıyla kullanırlar.³³

Da'ıya,³⁴ yeni bir kariyer profili

İslam dünyasının diğer kısımlarında olduğu gibi, Suriye'de de *da'ıya* İslamcı modernizasyon içinde yeni bir kariyer profili olarak ortaya çıkmıştır.³⁵ Bu rol, İslamı yaymada iyi eğitilmiş bir kadının bizzat eğitime yatırım yapan, bir kadın misyonerliğidir. Bu misyonun (*da'wa*) iki hedef grubu vardır; Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar.³⁶ 'Laikleştirilen' Müslümanlar 'köklerini bulmak' için teşvik edilir ve Müslüman olmayanlar İslama davet edilir. İslami ülkeler arası misyonda kız kardeşler birliği oldukça başarılı oldu. Amaçları Kur'an'ı ve Sünnet'i öğreterek Müslümanları kendi inançlarına geri döndürmektir. Kıbrıs'tan Şeyh Nazım el-Kıbrısı tarafından başkanlık edilen birlik gibi, diğer kız kardeşler birliğinin üyeleri eğitime kabul edilir.³⁷ Müslüman olmayanlara yönelik misyonla ilgili olduğundan beri, Tasavvufçu unsuru asıl çekim noktası görevini yapar.

Bir misyonerin kariyeri, evli olmayan bir Keftariyeli kızı Amerika veya Avrupa'ya kadar sevk edebilir, ki bu Suriye'de, bir Müslüman kadının tek başına seyahat etmemesi gerektiğine dair genel yargı dikkate alındığında oldukça anlamlıdır. Bir Suriyeli kadın misyoner lideri, Keftariye'nin bir üyesi olan Su-

33 Spellberg (1994:17). Şeyh Ahmed Keftaro bu tasvirleri sorgusuz aktarmaz. Bir derste politik şartlar ve statüsünün bunu haklı çıkardığını söyleyerek, Muhammed Peygamberin çokeşliliğini savunur. Daha sonra diplomatik bir dille şunu ilave eder: "Ama günümüzde erkekler bir kadının yansına bile layık olmuyor." (Ebu-l-Nur, Şam, 8 Nisan 1994, Cuma dersi).

34 *Da'ıya* İslam propagandasını yapan kadın misyonerdir.

35 François Burgat özgür kılınan İslamcı kadınların bu yeni kategorisini tanımlar (1996:213).

36 Allah'ın ve peygamberlerin doğru dine, ki bu İslamdır, inanmaları için, insanlığa çağrısı.

37 Şeyh Nazım el-Kıbrısı Kıbrıs doğumlu bir mühendistir. O Nakşibendiye'ye Suriyeli bir müritle evlendikten sonra katıldı. Şimdi uluslararası bir Tasavvuf ağına başkanlık eder. Detay için Galip'e bkz. (1990).

riyeli üst düzey bir müdürün yeni din değiştirmiş karısını eğitmek amacıyla tek başına Avrupa'ya gönderildi. Bir başka olayda, Çin'in bir kentinden bir kız yoğun dil eğitimi ve ruhsal eğitimden geçmek amacıyla kendi başına Şam'a geldi. Yurtdışından yeni gelen önemli misyonerler için, kadın Keftariye bireysel ihtiyaca göre özel kurs programları hazırlar. Bir tür Nakşibendi heyecanı, bir grup Amerikalı ve Avrupalıyı eğitim görmek amacıyla İslam merkezine gelmeye sevketmiştir. Genç Keftariyeli eylemciler konuştukları dile ve tecrübelerine göre coğrafi bölgelere tayin edilir. Bazı misyonerler Rusya veya Orta Asya'dan din değiştirenler için uzmandır; bu orada konuşulan dillerin yanı sıra onların zihniyetlerini, o bölgelerin yaşam koşullarını ve adetlerini iyi bilmeyi kapsar. Keftariye kadınları, dindar Müslüman kadınların eğitim ve aktif meslek yaşamlarına dair giderek büyüyen taleplerine karşı dikkate değer bir hassasiyet gösterir.

Sonuç

Keftariye'nin Suriye kız kardeşler birliği hiyerarşisinin farklı seviyedeki lider figür portreleri, kadın Tasavvufçuluğun örgütsel yapısının bazı yanlarını göstermiştir. İslami öğreti içinde, kadın cephesi Şeyh Ahmed Keftaro'nun öğretilerini aktarır. Kadınlar için yapılan *durus*'ta İslam tarihindeki kadın modellere dair kaynaklar erkekler için sunulanlarla aynıdır. Keftariye kız kardeşler birliği bağımsız bir organizasyon kimliğine sahip olmasa bile, faaliyetleri kadınları İslami bir 'özgür kılma' örneği olarak düşünülebilir. Onların Suriye'de kendi içindeki İslami misyonerlik çalışması Keftariye'nin İslami davasının can damarıdır; bu onu Tasavvuf düzeninin politik ve ekonomik başarısı için gerekli bir unsur yapar. Sosyo-politik bağlamda, kadın Keftariye hayati öneme sahiptir. O İslamın daha militan biçimlerinin yayılmasını önlemek amacıyla, Şam'ın şehirli Müslüman kadın toplumunda bir tür kontrol mekanizması inşa etmek için rejime bir araç olarak sunulur. Suriye'de yayılan yeniden İslamlaşmayı kontrol etme çabası içinde, re-

jim, kadın Müslümanları harekete geçirmede Şeyh Ahmed Keftaro gibi, resmi Sünni kuruluşun temsilcilerine minnettar-
dır.

BİBLİYOGRAFYA

- Abāaza, Nizār (1994). *Al-shaykh Khālīd al-Naqshbandī*. Damascus.
Abbott, Nadia (1942). *Aishah: The Beloved of Mohammed*. Chicago:
Chicago University Press.
Abd-Allah, Umar F. (1983). *The Islamic Struggle*. Berkeley: Mizan
Abu-Maneh, Butrus. (1982). 'The Naqshbandiyya-Mujaddiddiyya in
the Ottoman Lands in the Early 19th Century.' *Welt des Islam*
22.
Ahmed, Leila (1991). 'Early Islam and the Position of Women.' Nik-
ki R. Keddie, and Beth Baron (eds). *Women in the Middle East*
History içinde. New Haven: Yale University Press.
Algar, Hamid (1990). 'A Brief History of the Naqshbandi Order.'
Marc Gaborieau, Alexandre Popovic and Theirry Zarcone
(eds.). *Naqshbandis içinde*. Istanbul: Éditions Isis.
Amri, Nelly and Laroussi (1992). *Les femmes soufies ou la passion de*
Dieu. In St. Jeande-Braye: Éditions Dangles.
Beck, Lois and Nikki Kedie (eds.). (1978). *Women in the Muslim*
World. Cambridge: Harvard University Press.
Bilad, al-(1996). No. 306.
Binswanger, Karl (1981). 'Politischer Islamischer Fundamentalis-
mus: das Beispiel der Syrischen Muslimbruderschaft.' *Orient* 4.
Böttcher, Annabelle (çıkacak). "Islamic Teaching Among Sunni Wo-
men in Syria." Bowen, Donna Lee and A. Early (eds.). *Everyday*
Life in the Muslim Middle East içinde. Rev. ed. Bloomington: In-
diana University Press.
———, (1997). 'Le ministère Waqfs syrien.' *Maghreb-Machrek* 158.
Bruinessen, Martin van (1992). *Agha, Shaikh and State: The Social*
and Political Structures of Kurdistan. London and New Jersey:
Zed Books.
———, (1995). 'Tarekat and tarekat Teachers in Madurese Society.'
Kees van Dijk. Huub de Jonge and Elly Touwen-Bouwsma
(eds.). *Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society*
 içinde. Leiden: KLITV Press.
———, (çıkacak). *Les Kurdes et la Cité*. Actes du Colloques de Sèvres.

- , (çıkacak). *The Naqshbandi Order in Indonesia*.
- Burgat, François (1996). *L'islamisme en face*. Paris: La Découverte.
- Carr, Oliver and G. Michaud (1983). *Les frères musulmans*. Paris: Gallimard
- Chodkiewicz, Michel (1995). "La sainteté, féminine en islam." Denise Aigle (ed.). *Saints Orientaux* içinde, 99-115. Paris: De Boccard.
- Clancy-Smith, Julia (1991). 'The House of Zainab: Female Authority and Saintly Succession in Colonial Algeria.' Nikki R. Keddie and Beth Baron (eds.). *Women in Middle East History* içinde. New Haven: Yale University Press.
- Commins, David Dean (1990). *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. New York: Oxford University Press.
- Denoeux, Guilain (1993). *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon*. Albany: State University of New York Press.
- van Dijk, Kees, Huub de Jonge and Elly Touwen-Bouwsma (eds.)(1995). *Across Madura Strait: The Dynamics of an Insular Society*. Leiden.
- Dwyer, Daisy Hilse (1982). 'Women, Sufism, and Decision-Making in Moroccan Islam.' Lois Beck and Nikki Keddie (eds.) *Women in the Muslim World* içinde. Cambridge: Harvard University Press.
- Gaborieau, Marc, Alexandre Popovic and Thierry Zarcone (eds.) (1990). *Naqshbandis*. Istanbul: Éditions Isis.
- Galip, Semra (1990). 'Un Gourou Nakshbendi: Seyh Nazim Kibrisi.' Gaborieau, Marc, Alexandre Popovic and Thierry Zarcone (eds.). *Naqshbandis*. Istanbul: Éditions Isis.
- Habash, Muhammad (1995). *Al-shaykh Ahmad Kaftārū* (second ed.). Damascus: Dar el-Nūr.
- , (1996). *Al-shaykh Ahmad Kaftārū, wa manhajuhu fi-l-tajdid wa-l-islām* (second ed.). Dar el-Shaykh Amin Kaftār, Damascus.
- Hakim, Su'ad (1981). *Al-mu'jam al-sufi*. Beirut: Dar el-Dandara.
- Hamidi, Ibrahim (1996). 'Al-usuliyya wa'l-islam fi suriyya: 'auda al-tatarruf mustahil.' *Al Wasat*.
- Hasani Muhammad Adib al-Ta'qi al-Din al (1928). *Muntakhab at al-tawarikh al-Dimashq*. Damascus: Al-Matba'a al-Haditha.
- Humsi, Muhammad Hasan al-(1991). *Al-du'at wa-l-da'wa al-Islamiyya al-mu'asira al-muntaliqa min masajid Dimashq*. Damas-

cus: Dar el-Reşid.

- Keddie, Nikki R. And Beth Baron (eds.) (1991). *Women in Middle East History*. New Haven: Yale University Press.
- Khana, Muhammad al- (1997). *Al-hada'iq al-wardiyya fihaqa'iq ajilla' al-Naqshbandiyya*. Damascus: Dar el-Beyruti.
- Lobmeyer, Hans Günter (1991). 'Islamic Ideology and Secular Discourse: The Islamists of Syria.' *Orient* 3.
- , (1995). *Opposition und Widerstand in Syrien*. Hamburg: German Orient Institute.
- Ma'oz, Moshe (1973). 'The Background of the Struggle over the Role of Islam in Syria.' *New Outlook* 4(16).
- Mayer, Thomas (1983). 'The Islamic Opposition in Syria, 1961-1982.' *Orient* 4.
- Moosa, Matti (1988). *Extremist Shiites: The Ghulat Sects*. Syracuse NY.
- Reissner, Johannes (1980). *Ideologie und Politik der Muslimbrüder Syriens. Von den Wahlen 1947 bis zum Verbot unter Adib as-Sisakli 1952*. Freiburg.
- Sha'rani, 'Abd al-Wahhab al- (1993). *Al anwar al-qudsiyya fa ma'rifat qawa'id al-sufiyya*. Beirut: Maktabat al-Ma'arifa.
- Schimmel, Annemarie (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- , (1983). 'Women in Mystical Islam.' Azizah al- Hibri (ed.) *Women and Islam* içinde. Oxford.
- , (1995), *Meine seele ist eine Frau*. Munich
- Seurat, Michel (1989). *L'État de barbarie*. Paris: Collection Esprit/Seuil.
- Smith, Margaret (1994). *Rabi'a the Mystic and Her Fellow Saints in Islam*: Fellingfach: Llanerch.
- , (1930) 'Rabi'a, the Woman Saint.' *Muslim World* 20.
- Spellberg, D.A. (1994). *Politics, Gender, and the Islamic Past: The Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr*. New York: Columbia University Press.

10. Kürt Toplumunda Kadınların Rolü Üzerine Batılı Tasvirler*

Mirella Galletti

Batılı seyyahlar tarafından güzelliği ve güçlü karakteri sık sık betimlenen Kürt kadınına, Kürt toplumunda her zaman anne, eş, politik şef, bazen savaşçı ve çeteci rolü uygun bulunmuştur.¹ Yazılan hatıralar sıkça Arap, İranlı ve Türk kadınından farklı tasvir edilen Kürt kadınının genellikle tablo vari bir tanımlamasını verir ve Kürt kadınının hoşlandığı sınırsız özgürlük üzerinde yoğunlaşır.² Bu anlatılan rivayetlerde insan, koca adayını özgürce seçebilen, ailesine değer veren, ev meseleleriyle ilgilenen ve hatta kocasının silahlarına ve atına bakım yapan bir kadın görür. Bütün şenliklerde ve halk danslarında ak-

* İngilizce metni yeniden gözden geçirmede yardımlarından dolayı Miachel Brusha ve Barbara Vicinelli'e şükranlarımı belirtmek isterim. Bu bölüm Galetti'nin (1991), 'La donna curda e il suo ruolo nella lotta di liberazione,' *Inchiesta*, No. 93'ün düzeltilmiş bir versiyonudur.

1 Bilbas topraklarındaki kadın eşkıya alayı Millingen tarafından kaydedilir (1870: 243-5).

2 Mabro. (1996); Redoune (1988); Gasparin (1985); ve Lucchesi (1995). Kürdistan'da Avrupalı seyyahlar üzerine Vanly (1973); Galletti (1978; 1995); ve Alakom'a (1991) bkz.

tif bir yer alır. Bu bölüm bunun gibi, Kürt toplumunda kadınların rolüne işaret eden Batılı tasvirlerini sunacak ve analiz edecektir.

Eski seyyahların anlattıkları

Kürt kadınlarının toplum içindeki rolüne dair Avrupalıların rivayetleri başlıca İngilizce, Fransızca, Almanca ve İtalyanca dillerinde yazıldı. Geleneksel seyyah modelini diplomat, Katolik misyoner ve tüccar teşkil ediyordu. Onsekizinci yüzyılın sonundan itibaren bu tipoloji askeri görevli, memur, arkeolog, botanikçi, Protestan misyoner ve kadınlar dahil olmak suretiyle genişledi. Bu kişiler sistematik bir biçimde bilim ve dinin ekonomik menfaatlerle birbirini sarmasıyla şekillenen Kürdistan hakkında bilgi topladı. Osmanlı İmparatorluğu'nun gideerek zayıflayan gücü ile, Avrupalı güçler onun potansiyel bir genişleme ve nüfuz etme noktası olduğunu hesaba katarak, bölgeye ilgisini yoğunlaştırdı (Lutz 1991).

İlk Avrupalı seyyahlar muhtemelen şovenist zihniyetten dolayı Kürt kadınıyla ilgilenmedi. Daha sonra, başlıca Süleymaniye, Rewandız ve Halepçe'deki daha özgür ve eğitilmiş görünen Güneyli Kürt kadınları hakkında yazmaya başladılar. Neredeyse bütün sakinleri Kürt olan bu Kürt bölgelerinin etnik açıdan en katıksız yerler olduğu düşünülüyordu. Asur-Keldanilerden ve Yahudilerden oluşan küçük gruplar da orada yaşıyordu ama oldukça tecrit edilmiş bir haldeydi ve hassas, güçlü başkentlerden bağımsız idi.

Yirminci yüzyılda yayımlanan birçok antropolojik araştırma da güney Kürdistan'ı kapsar (Hansen 1960; 1961; Leach 1940; Barth 1953) ve Süleymaniye Kürtlüğün (*Kurdayetî*) bel kemiği olarak tanınır. Bunun aksine, kuzeyli Kürtler büyük bir Ermeni mevcudu arasında yaşırdı ve Türklere komşuydu. Bu yüzden bu bölge hakkında anlatılanlar bu diğer gruplarla karşılaştırmalara ağırlık verir. O halde bir analize, hikayenin nereden geldiğini hesaba katarak içerik kazandırmak önemlidir.

Bölgeyi ziyaret eden çeşitli Avrupalı kadın, deneyimlerini kayda geçirdi; bunlardan biri, 1848'de dünyayı dolaştığı ilk yolculuğu sırasında Rewandız ve Musul'u ziyaret eden, Avusturyalı Ida Pfeiffer (1852) idi. İtalyan Prenses Cristina Trivulzio di Belgiojoso (1858 a; 1858 b) 1855 yılı dolaylarında birkaç yılını Küçük Asya'da geçirdiği zaman Kürtlerle temas kurdu ve deneyimleri hakkında iki kitap yazdı. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda, Madame Chantre (1893), Lucy Garnett (1893) ve Isabella L. Bird (1891) Kürdistan hakkında yazdı.

Onyedinci yüzyılda, tanınmış İtalyan seyyah Pietro della Valle belki de Kürt toplumunda kadınların rolüne dikkati çeken ilk kişi idi. O şöyle yazıyordu: "Kadınlar özgürce ve peçesiz geziyor ve hem yerli hem yabancılarla rahatlıkla konuşuyor" (della Valle 1667:10).³ Kocasının yokluğunda, kadın ev sahibi olarak misafir kabul ederdi. Della Valle bire bir Kürt konukseverliğini yaşıadı:

Chanun Sultan denilen bir bayan burada yaşıadı; yaşıadığı arazi ve civardaki toprakların sahibiydi... Bize sunulan sıcaak tavrı tarif etmek imkansız... O sırada kocası kralın hizmetinde uzaktaydı... Yemekleri sade idi ama bize sunulan iyilik ve nezaketten dolayı... bizim için Sardanapalus'un ziyafetinden daha kıymetliydi. (della Valle 1667: 10)⁴

Della Valle'nin verdiği bilginin doğruluğu, ondokuzuncu yüzyılın başında onu takip eden seyyahlar tarafından onaylandı ve geliştirildi. Dominikan tarikatından, 1802 ile 1815 arasında Kürdistan'da yaşıayan Giuseppe Campanile belki de Kürdistan ve halkı üzerine ilk olan bir kitap yayımladı. Muhafazakâr kafa yapısına sahip bir papaz olarak, bütün bir bölümü kadınlara ayırmadı; bununla birlikte, kadın kıyafetlerinin betimlemesini yaptı. Örneğin, Kürt kadınları ve batıl inanç hakkın-

3 Kürt toplumunda kadının rolü üzerine detaylar için Sureyya Bedr-Han (1935); Nikitine (1956: 87-118); Su'ad Hayri (1975:119-28); Yalçın-Heckmann (1991); van Bruinessen (1993); Laizer'e (1991: 34-50) bkz.

4 Hemen hemen seyyahlara ait bütün anılar Kürt konukseverliğini kaydeder. Von Moltke'e (1841 ve İtalyan çevirisi, 1978) ve Deyrolle'e (1877) bkz.

da yazdı (Campanile 1818: 87-90). Kürdistan'da tütün içme alışkanlığına değindiğinde, evli ve evlenmemiş kadınların çok fazla tütün ve kahveye alıştığını vurguluyordu. Kıyafet üzerinde duran bölümün büyük çoğunluğu kadın giysileri ve mücevherine ayrılmıştır (Campanile 1818:136-40):

Kadın kocasının önünde ayakta durur; aynı şey babalarının varlığında çocuklar tarafından da yapılır. Kadınlar erkeklerle veya onların önünde hiç yemek yemez. Kadın kocasına sofrayı hazırlamak zorundadır; ve kocasının yemeğinden kalanlar onun yemeğidir. Kadınlar kocalarının kölesi olarak düşünülür; çünkü ona yemek, su , tütün çubuğu, kahve ve ihtiyacı olan herşeyi getirir götürür.... Kürt kadını, kızları, kız kardeşleri ve serespi (yaşlı kadın) hariçinde, kocalarının başka kadınları görmesine izin vermez (Campanile 1818: 106-107).

Campanile ayrıca erkeklerin karılarını çok kıskandığını da gözlemledi. Bundan başka, bir fahişe cinsel ilişki kurarken yakalanırsa, bir çuvala konup ırmağa veya en yüksek dağdan aşağı atılırdı. Öte yandan, kadınların işi evin rutin işleriyle sınırlı değildi. Campanile 1813'te kadınların Musul dışında güzel inciler sattığına da şahit oldu.

Kürt erkeklerinin eğlencesi tütün ve eşlerinden ibaretti. Genç bir erkek evlenmek istediği zaman, anne-babası yaşlı bir kadından bir kız bulmasını isterdi. Gelin kocasından çeyiz alırdı.⁵ Campanile'in anlattığına göre, Kürt kadınlarının en önemli eğlence biçimi, ilkbahar ve sonbaharda olmak üzere yılda iki kez yapılan bir piknik, serun idi. Yüksek mertebelerdeki kadınlar (üç Hristiyan erkek tarafından nezaret edilirdi) ve halktan kadınlar erkekler uzakta iken, sayfiyeye giderlerdi. Bu yazlıklarda kaldıkları sırada, kadınlar civardaki sakin bir yere gider, akşam eve dönünceye kadar şarkı söyler, dans eder ve yemek yerlerdi.

5 'Milli kızlara Kürtler tarafından hayli değer verilir. Yirmi kese yaklaşık 100/ eder. Bize övünerek olağanüstü cazibelerden biri için verildiği söylendi' (Campanile 1818:109; ayrıca bkz. Layard 1853:314).

Kadınlara yönelik diğer tanımlamalar bu tasvirlerle ilave bilgi katar. Mesala, Domenico Sestini (1786) onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında şöyle yazıyordu:

Kürt kadınları yalnız Kürt dilini bilir... Aksanları eski halinden yozlaşmamıştır. Onlar hoş, uzun boylu, güçlü yapılıdır ve zorluklara karşı göğüs gerebilmektedir. Kadın kahramanlar gibi peçesiz gezer... Cinsiyetlerine rağmen, kadınlar erkeklerden daha az vahşi değildir. Kadınlar günde iki defa ekmek hazırlar ve sabah ve akşam yemekleri için aile üyelerine sunar (Sestini 1786: 111.131.265).

1800'ün ortasında, Osmanlı ordusunun İtalyan subayı Alessandro de Bianchi Kürt kadınları üzerine elimizdeki belki de en iyi portrede şöyle yazmıştı:

Yüzlerindeki mutlu görüntü, esmer teni ve gözlerindeki ılık bize şairler tarafından hayal edilen dağların vahşi perilerini hatırlatır; güzellikleri on beş ve yirmi yaş arasında tüm canlılığıyla ortaya serilir. Doğdukları zamandan beri göçebe bir hayata alışkın olan bu kişiler çok erken yaşta yılmaz bir cesaret kazanır; hızlı koşan atın üstünde en dik tepelerden aşağı ve yukarı at sürer; kocalarıyla en hızlı yarışlarda mücadele eder; ve savaşın en kızgın yerinde onları takip eder ve destek olur. Yirmi beşine gelince, güzellikleri kaybolur ve göçebe yaşamlarının zorluklarından dolayı vücutlarının lifi giderek güçlenirken, yüzleri artık kısa zaman önce onları çekici kılan güzellik unsurlarını göstermez. (de Bianchi 1863: 190).⁶

Avrupalıların hikayelerinde gözük­­tüğü gibi Kürt kadını, Ortadoğu'nun diğer bölgelerindeki gibi hiç peçe takmazdı. İki rivayet buna ilginç görüşler getirir. Théophile Deyrolle (1877: 123) yalnız yaşlı kadınlarla karşılaştığına ve genç kadınların

⁶ Kürt kadını üzerine bu ünlü pasaj Heude tarafından ayrıntıyla sorgulanır (1819, İtalyan çevirisi 1820). Kürt kadınının benzer bir portresi Bélanger tarafından çizilir (1834-1838).

muhtemelen görülmesine izin verilmediğini tahmin ettiğine dikkati çekti. Bu fikir 'Kürt kadınları peçe giymez ama akrabaları en güzellerinin kolayca ortalıkta görülmemesini sağlar' şeklinde yazan Helmuth von Moltke (1841:257) tarafından güçlendirilir. Kadınlar neşeli mizacı ve iyi ahlakıyla ünlüydü (Schweiger-Lerchenfeld 1894-1896; 54-60). Öte yandan James Creagh'in anlattığı (1880), bu diğer portrelerle uyuşmaz:

Sabahleyin erkenden erkekler sürüleri beslemek ve otlatmak üzere uzak dağ yamacına sürer, kamp sık sık tamamen kadınların sorumluluğuna bırakılır; köpekler ve onların sesleri, yanı sıra kullanmaya hiç tereddüt etmedikleri ateşli silahları ile desteklenen kadınlar orayı bütün davetsiz misafirlere karşı savunmayı becerir.

Onlar bununla beraber ahlak anlayışından yoksundur, çünkü aşiret üyesi erkeklerden biri onlara baktığı zaman çok cilveli ve çekingen olsa da, açgözlülükleri öyle ki, emniyetle göze alınabilmesi şartıyla, her zaman bekaretlerini altın için feda etmeye hazırdır (Creagh 1880: 190-1)

Kürt kadını, Sarayda bile, İranlı kadınlara tercih edilirdi (Duhousset 1863: 13,48). Saucbulaq'ta (şimdiki Mahabad) kaldığı sırada, James Fraser şunu farketti:

Şehirlerde daha iyi sınıfa ait kadınlar kendilerini hemen hemen İran'dakiler kadar az gösterir. Zaman zaman peçesiz bir yüzden parlaklığıyla öne çıkar güzel siyah gözlerin hoş hatlarını görebiliyorum; ama genelde, bilhassa Hanın kabul gününde, çok sayıda kadın görmeme rağmen, evlerin tepelerini kapladıkları zaman, mavi ve ekose desenli *chader* veya örtü -ya da İranlı köylülerin olağan kıyafetindeki özelliklere has- giyinmiş bir ordudan fazla bir şey sunmuyorlardı (Fraser 1840: 119).

Müslüman kadınların farklı gruplarıyla başka zıtlıklar, harem Kürt toplumunda hiç var olmadığını ve bundan başka, erkek hizmetçilerin hadım edilmeden, tıpkı kadın hizmetçiler gibi evde çalışmasına izin verildiğini ifade eden Kürt Prensi

Süreyya Bedirhan (1935:2) tarafından işaret edildi. Öte yandan, John Malcolm (1827:153; 200-2) göçebe Kürt kadınlarının özgürlüğü ve hakları diğer Müslümanlardan daha fazla sevmediğini; kocalarının bir veya daha fazla eşe sahip olmasının daha yüksek bir sayıyı kaldırabilme kapasitesine bağlı olduğunu ve duygusal veya romantik bir ilişkiyle ilgili olmadığını iddia etti.

İsimsiz bir gözlemci, biraz daha farklı bir portre çiziyordu:

Diğer Müslümanlarda farklı olarak, Kürtler, din dört eşe kadar izin verse bile, yalnız tek eşe sahiptir ve bu kuraldan faydalanmaları nadirdir. Kürt kadınlarının giysileri İranlı kadınlarınkine göre daha modaya uygun ve nezihtir... Kürt kadınları çok cahil ve işsizdir, o yüzden zamanın çoğunu tütün içerek ve dolaşarak geçirir. Bazıları çok güzel altın takılar takar... Genellikle diğer Doğulu kadınlardan daha çok özgürlüğü sever... (Anonim 1839:211-4).⁷

Bir Kürt kadınının güvenilir ve bağlı bir eş, becerikli ve zeki bir iş ortağı olduğu geniş ölçüde kabul edilir. Buna bir örnek bu yüzyılın ilk yarısına kadar canlı tutulan özel bir görenek olur. Bir kadının halı ve nakış işinden kazandığı paranın bir kısmı ailenin genel bütçesine ilave edilmezdi. Daha ziyade, para bağış veya düğün hediyesi olarak kabul edilen hediyelerle beraber onun özel mal varlığı sayılırdı ve anaerki yaşamın devamının bir işaretini temsil ederdi. Bunun yanında bir başka ilginç görenek vardır; eğer anne başkalarınca iyi tanınır, saygı duyulur ve sevilirse, resmi olmayan bir şekilde ismi annesinin şerefine bir oğlana verilir (Bedr-Han 1949).

Kürt kadını tasvirlerinin işlevi

Kürt kadınlarının toplumdaki rollerine ilişkin tüm bu hikayeler daha geniş bir çatı içerisinde yorumlanmalıdır. Avrupalı güçlerle yirminci yüzyılda yakın bağlantılar kuran bazı erkek

⁷ Benzer bir portre Drouville tarafından çizilir (1829:118-23).

Kürt araştırmacıları Kürt kadınlarının hayatında özgürlüğün önemi üzerinde yoğunlaştı. Kürt ve Avrupalı kadınlar arasındaki benzerliklere ve sosyal şartlarının her yönü ve seviyesinde uygulanan genel egemen norm ve değerlere işaret ettiler. Ben bu yazarların, Avrupalı seyyahların Doğulu geleneğin esir edilmiş kadınlarından farklı olan özgür Kürt kadınlarına dair çizmiş olduğu özel tasvirlerin üzerinde yoğunlaşmayı seçtiğini düşünmekteyim. Kürt 'Amazonları' üzerine ve onların yüksek ahlâk anlayışına dikkati çekerek, Kürt kadınları erotik nitelikleri yüzyılın Batı literatüründe vurgulanan Orta Doğulu kız kardeşlerinden farklı resmedildi. Kürt milliyetçileri böyle geniş çapta kabul edilen bağımsız Kürt kadını modellerinin yayılmasına çeşitli sebeplerden dolayı katkıda bulundular. Batı ve Kürt toplumu arasındaki kültürel mirasın benzerliklerine işaret etmek ve Batı'daki Kürt milli hareketi etrafında daha geniş bir konsensus elde etmek istediler.

Bundan başka, Güney Kürdistan Birinci Dünya Savaşından beri İngiliz güçlerince işgal edilmişti. İngiliz kurmay subaylar Kürtler üzerine önemli analizler ve raporlar yazdı ve Güney'in Kürt kadını tüm Kürt kadınlarının sembolü haline geldi. Bununla beraber, Kürdistan birçok farklı etno-dinsel toplulukların (Yahudi, Asur-Keldani, Ermeni, vs), sınırlara yerleşmiş diğer halklarla (Arap, Türk, Fars) beraber yaşadığı devasa bir toprağı kapsamaktadır. 25 milyon Kürt farklı bölgelere dağılmış halde yaşamaktadır ama Batılılar Kürt kadınlarının birçok gerçekliği için yalnız bir imajı (tasviri seçmiştir.

İngiliz subay Ely B. Soane (1926: 396-8) şunu vurguluyordu:

Kadın eş önemli ölçüde bir özgürlüğe sahiptir ve Kürt kadınları öylesine kendilerine has fiziksel güzelliklerinin yanı sıra evcil nitelikleriyle de övgüyü hakeden, bozulmamış, cesur kadınlardan oluşan iyi bir sınıftır... Koca ve karı arasındaki (İslam milletlerinde çok nadir görülür) cömert şefkat hiçbir surette daha az vahşi kavimler arasında bilinmez ve ırkın açık ilişkisi ve karşı cinsler arasında güzel anlayışı en güzel özelliğidir... ve aynı zamanda İslamın,

muhtemelen eski zamanlardan kalan alışkanlığı nasıl az etkilediğini de gösterir.

Çoban ve köylü karısı Ortadoğu kadınının fakir hayatını yaşardı. Evde iş yapar, her gün içme suyu için büyük keçi derilerinden yapılmış su kabını taşır ve ayrıca tarlalarda yardım ederdi (Blau 1963: 11). Süvari sınıfından, çarın hizmetinde bulunan Albay Gaspard Drouville şehirlileşmiş kadın ve köylü kadının farklı rollerini ayrıntıyla analiz etti:

Kadınlar çalışkandır, devamlı iş yaparlar, çok beceriklidirler ve her şeyden önemlisi, şehir ve kasabalarda yaşayan kadın ve erkeklerin tam tersine tertemizdirler... Göçmen kadınların kıyafetleri, şehirde oturan kadınlarınkinden farklıdır. Bunlar uzun, üst kısmı açık, uçları önden sarkan beyaz kemerlerle tutturulmuş elbiseler giyerler. Başlarına, yüzün iki yanından dökümlü ve sırtın ortasına kadar inen, beyaz pamuklu bezden duvaklar takarlar; bu duvaklar, başlarına sardıkları ve ardından da alınlarına bağladıkları, kahverengi ipekten bir çeşit alın bağıyla tutturulur. (Drouville 1829)⁸

Lucy Garnett kadınlar için eğitim üzerinde durdu:

Süleymaniye ve diğer merkezlerdeki yerleşik Kürtler, bununla beraber, tamamıyla eğitimsiz değildir, çünkü onlar Müslümanlığın hukukunu açıklamak ve üniversitelerde öğretmek için kendi milletinden molla veya ilahiyat doktorlarına sahiptir. Eğitim görmüş Kürtlerin karıları ve kızlarına da en azından yazı dili olan Farsçayı okuma ve yazma öğretilir, çünkü Kürt literatürü, yüzyılın başında, bazı mollalar tarafından eserleri bu dilde yayınlanmak için bir girişim yapılmış olsa da, hemen hemen yok olmuştur (1839:130).

⁸ Köylü ve şehirli kadınların farklı kıyafetleri Anonimo'da (1839:211-4); Garnett (1839: 120-1); Pfeiffer'de (1852: 459) tartışılır. Kürt hanımlarının giyimi üzerine Rich'e (1836: 287-9) bkz.

Bazı Kürt kadınları, kocalarının ölümü üzerine bir aşiretin reisi olarak, aşiretini savaş alanında bile yöneterek ve savaşarak, gerçek otoriteyi elde etti.

Kürt Amazonu Kara Jatana (Kara Fatima) tarihte cesaretiyle ünlüdür. O dağların en vahşi bölgelerinden birinden, Rewandız'dan geliyordu ve Kırım Savaşı başladığı zaman, paşaya katılmak amacıyla savaşmaya gönüllü her tür adamı topladı. Konstantinapol'de gözükmesi büyük bir yankı yaptı. Erkek giysileri giyiyor, tıpkı bir aşiret reisi gibi at sürüyordu. Silahlarla uğraşmaya alışkındı, çok genç yaşından beri zor bir yaşam sürmeye alıştırmıştı. Öyle erkeksi bir görünüşü vardı ki yaşından büyük görünür ve kimse onun bir kadın olduğunu bilemezdi... Rusya'ya karşı savaşta yer alma isteği gerçekleşmedi ve iz bırakmadan ordusuyla beraber memleketine geri döndü.... (Schweiger-Lerchenfeld 1894-1896: 57-8).⁹

İngiliz seyyah Claudius James Rich yiğit bir delikanlı ile karşılaşmış ve şöyle yorum yapmıştı:

O bir delikanlı değildi, Bilbassi Kürt aşiretinden bir kız idi ve onun en iyi atlı ve en cesur asker ve en iyi hizmetli olduğunu hayal etmek imkansızdı. Onun tavrı kusursuzdu ve cesaretini diğer cinsten almış olsa da kendi cinsiyetine gelince de çok gururluydu. O bir bakireydi ve bir Türkü, namusuna kastetmesi üzerine, aynı durumda efendisine de aynı şeyi yapacağını söyleyerek, delik deşik etmişti. O topçu neferlerinin eline ulaşana kadar, mızrağına dokunmadan, yüklü bir topun ağzını çeşitli defalar dolrunmakla yükümlü olmakla övünüyordu. O bir Kürt erkeği gibi, kafasına ipekten bir baş atkısı takar ve kuşağında keskin bir alet taşırdı. Düzgün yapı, yirmi beş, otuz yaşlarında, belirgin bir Kürt çehresine ve güneşten yanmış bir tene sahipti (1836: 285).

⁹ *The Illustrated London News* (22 Nisan 1854) Maraşlı olduğu sözünü aktararak, Fatima Hanım'ın İstanbul'a varışına uzun bir makale ve tam bir resimli sayfayı ayırdı. Ayrıca, van Bruinessen'e bkz. (1993: 30-31 ve bu kitaptaki bölüm); ve bu kitapta, Alakom'a bkz.

Kürt tarihini gözönünde bulundurduğumuzda, öyle görünüyor ki, politik alanda aktif kadınlar, şayet Güney Kürdistan'ın önde gelen ailelerinden değilse, istisna kalır. Birkaç durumda, kadınlar soylarının ve toprakların reisi olarak ortaya çıkmıştır ve politik liderliği severek üstlenmiştir. Millingen'in aşağıda yazdığı gibi:

Onlar ayrıca ırkın sosyal ve politik varlığında paylarını almak konusunda diğer Müslüman kadınlardan daha yeteneklidir. Bir Kürt kadını aşiretin ihtiyaçlarını, kan davaları, planlar ve gizli düşmanca anlaşmalar hakkındaki her şeyi bilir; o sıkça onları harekete geçiren ruhu ve canlılık kaynağıdır. Milan'ın reisi Ömer Ağa'nın eşi kocasının danışmanı, sekreteri, haznedarı idi. Bir erkek cüretkârlığıyla, aşiret meselelerini hallediyor ve idare ediyordu. Kocasını öldüğü tarihte yalnız yirmi iki yaşında olmasına rağmen, aşiretin büyüklerinden itibar kazandı ve onlar üzerinde büyük bir etki kurmaya uğraştı. Erkekleri kadar girişken ve yılmaz Kürt kadınları her zaman tetiktedir, hemen eyere atlamaya hazırdır. Çok iyi sürücü olmasalar da, bu hanımlar atla dolaşmaları sırasında kocalarına ayak uydurur. At sürme tarzları, aynı zamanda giydikleri kırmızı pelerin, alayın erkek üyelerinden onları güçbela ayrı kılar.

Aşiretlerinin politikasında kadınların oynadığı rol göçebe yaşamına özgü bir şeydir ve medeni bir dünyada yaşayan insanların çok zayıf bir fikre sahip olabileceği toplumun ilkel haline özgü bir şeydir. Halk meselelerinde kadının zorla katılımının bazı örnekleri, bu sebeple, tam ilgi dışında bulunmaz. Kavgacı Şikak aşiretiyle yaptığımız bir çatışmadan sonra, yenilen Kürtler yirmi dört savaşçı kaybıyla karargahına geri çekildi. Doğal olarak, o gece aralarındaki korku dolu şaşkınlık büyüktü, bazı çok önemli ve iyi tanınan reisleri çarpışmada katledilmişti. Ertesi gün geri çekildikleri yerde üzerlerine yürürüm ve onlara yine daha büyük bir kaybın acısını çektiririm korkusuyla, Şikaklar süratle Van'a, sivil otoritelerin arabuluçluğunu dilemek üzere, bir temsilci heyet gönderdi. Paşa ve diğer resmi görevliler, burunlarını her meseleye sokmaktan endişe

ederek, öncelikle bu insanların ricalarını dinledi ve onların namına müdahale etmek amacıyla bir çeşit komisyon gönderdi. Kürt kampından birkaç mil mesafede, komisyon güzel olanlar başta olmak üzere, siyah çarşaf giyen, güçleri yettiğinde yüksek sesle ve feryat fidan bağırarak ve haykıran bir kadın ordusu tarafından yolda karşılandı. Şüphesiz daha yeni yapılan bir *cacık*'ın gösterisiyle desteklenen, bu heybetli yas gösterisi aşiretin lehine bir çözüm getirmeye yetecek kadar güçlüydü, ki bu yüzden kadınların arabuluculuğuyla herhangi bir cezadan kurtulmaya fırsat verildi (Millingen 1870: 251-3).

Bazen aşiret reisi vasat ama karısı yetenekli ve zeki olduğundan, o faaliyetleri yürütürdü. Bu liderlerin en ünlüsü hiç şüphesiz, 1924'te vefat eden, Adile Hanım'dır. Kabiliyetsiz Osman Paşa'nın eşi olarak, o Caf aşiretine ait küçük bir idare olan Halepçe'yi on beş yıl kocasının yerine yönetmekteydi. O öyle güçlü bir öngörü ve politik sezgiyle yönetti ki, İngiliz hükümeti bizzat ona Bahadır Han (Kahramanların Emiri) unvanını verdi (Bois 1946; ayrıca bu ciltte, Bruinessen'e bak).¹⁰

1920'lerde, Süleymaniye bölgesinde bu roldeki kadınlara bir başka örnek:

Şeyh Mahmud'un kuzeni ve görümcüsü Hafsa Han. Şeyh Mahmud'un isyanının kritik döneminde, genç bir kız olarak, Kürt çetecilerinden korumak amacıyla bir avuç mahpus İngiliz subayın sorumluluğunu üstlendi. Bu mahpuslara sunulan dürüst muamele daha sonra Şeyh Mahmud'un ölüm cezasının uzun süreli sürgüne çevrilmesi için İngilizlerin gerekçesi oldu (daha sonra toptan kaldırıldı) (Barth 1953: 120-1).

Bundan başka, İngiliz işgalinin erken günlerinde;

Süleymaniye'deki fırıncıların başı Rabia isimli heybetli bir kadındı; o bizzat belediyeyle çarşıda ekmeğin ücretinin

¹⁰ Halepçeli Adile Hanım üzerine birçok kısa hikayeler Edmonds tarafından yazılan önemli hatıralarda bulunabilir (1957).

belirlenmesi hususunda anlaşmayı müzakere ederdi ve mesleğin üyeleri arasında hayranlık verici bir disiplin sağlardı; bu geleneksel olarak yalnız kasaplara verilen ayrımcı bir paydı (Edmonds 1958: 150).

Birinci Dünya savaşı sırasında, Musul'u işgal ederken, İngilizler kendini bir kadının koruması altına alan bir kişinin emniyetinde olduğunu ifade eden bir Kürt göreneğinden faydalandı (Bois 1965). Binbaşı Noel tarafından kontrol edilen toprak sınırları içindeki iki köy çok çalkantılıydı. Subay bu köylerin her birine başkan olarak bir kadın atadı. O andan itibaren, her iki köyde de tam bir sükunet sağlandı. Her yerli bunu bir kadına karışıklık yaratmamayı bir şeref meselesi saydı (Bedr-Han 1935: 4). Bununla birlikte, bir Kürt araştırmacısının bu renkli temsili İngiliz subayların ifadeleriyle tam olarak uyuşmaz. O dönemde, Yüzbaşı W.R. Hay Fatima Hanım'ın kocasını şöyle kaydetmişti:

Ondan (Fatima Hanım'dan), Rewandız'dan iki-üç saatlik bir mesafedeki, Akoyan ve Faqian köylerinde bulunan yüklü bir mal varlığının sahibi olarak ayrıldı. Binbaşı Noel onu köylere ait olan vadinin kadın aşiret reisi yapmıştı; onun erkek tebalarının bazıları, bununla beraber, kadın otoritesi altına koyulmayı bir hakaret saydı ve ardından çok fazla sorun çıktı ki, bir sonraki Yardımcı Siyasi Subay onu azletmeyi kaçınılmaz buldu (Hay 1921: 383)¹¹

Cecil Edmonds Fatima Hanım'ı şöyle betimledi:

O sekiz köyden oluşan bir grubu idare ediyordu; hükümetle her tür işi kendi başına yapıp bitirirdi ve kanun, ister ilk ister ikinci seçmen olarak yer almak hakkının yalnız erkeklere verildiğini açıkça söylese de, düzenli olarak parlamento seçimlerinde, onların namına oy veren köylüler tarafından seçilirdi. Hiç şüphe yok ki, büyük potansi-

11 'Koyun vergisinin toplanmasında hükümete yardım eden Fatima Hanım'a bir saldırı yapılması' ile ilgili yeni baskı (1991:219).

yel yetenek ortalama Kürt kadınının yapısında saklı durur. Bizim idaremizin başından beri, kızlara okul açılması için sürekli ve baskın popüler bir talep vardı ve köylerde (hatta Koy gibi büyük bir kasabada) aydın ailelerin kızlarını on iki-on üç yaşına kadar erkeklerle aynı sınıfta okumaya göndermeleri oldukça olağan idi. Kadınların erkeklerle eşit statü hakkı uzun süre periyodik Kürt basınında ki makalelerin favori bir konusu olmuştur (1957: 14).

Kürt kadınlarına dair şimdiki gerçekler

Bu analizi tamamlamak için, yüzyılın ikinci yarısında kadınların durumunu genel hatlarıyla çizmek gereklidir. Gerek gizli gerekse aktif olsun, Kürdistan'daki milliyetçi hareket bazı kadınlara yer açmıştır ve Batılıların anlattıkları onların katkısını vurgulamaktadır. En önemli örnek 1961-1970'te Irak'taki Kürt ayaklanması sırasında bir efsane olan, Margaret'tir. O Asuriydi, ailesi ve kocasıyla Dure köyü yakınında yaşadı (Mauries 1967: 98-100) ve Pêşmergelerin yanında yer aldı. Karizmatik Kürt lideri Mele Mustafa Barzani'nin emri altında sağlık hizmeti organize etti. Barzani yeteneklerinden öyle etkilendi ki, onu bir taburun komutanı olarak sınıra gönderdi; kendini mükemmel ve cesur bir dövüşçü olarak ortaya koydu, her zaman en tehlikeli görevlere gönüllü oldu.

Avrupa'da Margaret'e Kürdistan'ın *Joan Darc*'ı denirdi ve her Pêşmergenin kalbinin üzerine onun fotoğrafını koyarak dövüştüğü söylenirdi. Irak rejimi onun başı için Barzani'ninkinden daha yüksek bir fiyat biçmişti ve Irak devletinin birinci düşmanı saydı. Margaret 1968'de öldürüldü. Onun popülaritesi ve güçlü namından dolayı, Kürt lideri Barzani tarafından öldürüldüğü üzerine söylentiler vardır.

1974-1975 yılları arasındaki şiddetli Kürt ayaklanması sırasında, Leyla Qasım trajik bir şekilde tarihte onun yerini aldı. O Bağdat Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'nin dört öğrencisiyle beraber, 30 Nisan 1974'te Irak otoriteleri tarafından asılan ilk Kürt kadını oldu. Leyla devlete ihanetten hüküm giymişti. Cesedi halka bir uyarı olarak televizyonda gösterildi

(Kürdistan Demokratik Partisi 1974).

1970'lerin ortasından beri, Kürt kadınlarının durumu şiddetli ve radikal bir şekilde değişmektedir. Kadınlar günlük yaşantıyla ve ailelerinin hayatta kalmasıyla bağlantılı tüm problemleri yeniden çözmek zorunda kaldı (Yalçın-Heckmann 1991). Baas rejiminin şiddete yönelik ve baskıcı politikalarından acı çeken Kürt toplumu içinde iş hayatındaki dinamikler ve kadınların gerçek durumu üzerine bir analiz yetersizliği sözkonusudur. Bu Kürt nüfusun kuvvetle Araplaştırılması ve toplu göçüyle beraber, bugüne kadar bilinen en büyük demografik hareketlerden biriyle sonuçlandı. 1970'lerin bir hükümet kararnamesine göre, bir Kürt kadını ile evlenen her Arap 500 Dinar alacaktı.

1980'lerin başında, yaklaşık yetmiş kadın Kürdistan Yurtsever Birliği (KYB) ordusunda hizmet görüyordu. Çoğu çeşitli servislerde (mutfak, idare, sağlık bakımı) çalışıyordu. Helima Han, bunun aksine, doğrudan silahlı mücadelede yer alan bir kadına tek örnektir. O biri kendi oğlu, yirmi beş erkekten meydana gelen askeri bir birimden sorumluydu. Kırk yaş civarındaydı. Erkek kardeşlerinden biri Irak rejimi tarafından öldürülmüştü ve bir diğeri Peşmergeydi. Kocasını şehirde yaşamaya karar vermişti. Halima'nın becerileri çabuk alevlenen Rewandız bölgesindeki çalışması sırasında çeşitli vesilelerle kanıtlandı (Galletti 1982).¹²

1988'den beri, durum kötüleşti. 4000'den fazla Kürt köyü yıkıldı (Shorsh 1989) ve en az 20,000 Kürt kimyasal silahlarla öldürüldü. Bir milyon Kürt köylerini boşaltıp, Erbil, Süleymaniye, Bağdat gibi büyük şehirlere göç etmek veya Türkiye ve İran'da mülteci olarak yaşamak zorunda kaldı. Saddam Hüseyin rejimi Kürt direnişini katliam yoluyla ve Kürt sosyo-kültürel ekonomik yapısını sistematik yok etme yoluyla bastırma-ya çalıştı. Sonuç olarak, şehir nüfusu çoğaldı ve birçok insan evsiz, işsiz veya herhangi bir geçim aracından yoksun yaşadı. Durum o zaman da, şimdi de Kürt kadını için bilhassa kötüdür; zorlukları kendi başına çözmek zorundadır. Geçmişte

¹² Bu Avrupa'yı ziyaretleri sırasında, iki KYB kadınının röportajıdır.

çok kısıtlanan bir uygulama olan fahişelik şiddetle artmıştır.

Kürt kadınları, İran Körfez Savaşından sonra Kuzey Irak'ta kurulan yarı özerk Kürt bölgesinde, iki egemen politik parti KYB ve KDP arasında çatışma patlak verdiğinde, 1994'ün baharında barış isteklerini dramatik bir şekilde gösterdiler. Bir kaynağa göre;

200 kadından oluşan bir grup dört gün ve dört gece çarpışmanın başında Talabani'nin gerillalarınca işgal edilen, Erbil'deki Irak Kürt parlamentosunu bastı. Sağduyuya çağırان şarkılar söylediler. 'Kardeşin kardeşe karşı savaşmasını istemiyoruz. Yazık. Bu hepimizi öldürüyor, biz söndürmeye çalışıyoruz...' (Pope 1994).

Yirminci yüzyılın başından bu yana, bireysel Kürt kadınının konumları geniş ölçüde farklılaştı. Bu farklılık Türkiye, Irak, İran ve Suriye gibi farklı devletlerin Kürt bölgelerinde farklı farklı gelişme göstermesi ve kadınların geçmişiyle yakından ilişkilidir.

Türk devleti Kürtlere karşı çok saldırgan bir asimilasyon politikası uyguladı. Kürt kadınlarının Türkiye'deki konumunu analiz ederken, kanımca bu Fransız sömürgeci sırasında Cezayir'deki Arap kadınların konumuyla kıyaslanabilir. Sömürgeci bastırmaya Cezayirlilerin reaksiyonu, işgalcilerin sosyo-kültürel baskılarına bir cevap olarak, geleneklere sıkı sarılma yoluyla ifade edildi. Bu sosyal savunma mekanizması, bununla birlikte, kadınlara boyun eğdirmeyi güçlendirdi, çünkü sömürgeci hakarete karşı koyuşun bir sembolü ve bir kale olmuştu. Onlar inzivaya itildi ve varlıkları tamamen kamu alanından izole olana kadar kıskançlıkla korundu (Souriau ve Thiercelin 1976). Şu halde, Mustafa Kemal tarafından empoze edilen 1920'lerde Türkiye'nin modernizasyonu ve Kürdistan'ın sömürgeleştirilmesine gösterilen tepkiyle, Kürt kadınının geleneklerin güçlendirilmesinden ve Kürt bölgesinin gelişmenin gerisinde kalmasından acı çektiğini söyleyebiliriz.

1970'lerden beri, Kürt halkı kimliğini yeniden kurmaya

gayret etti ve kadınlar çeşitli organizasyonlarda rol almaya başladı. Kürdistan İşçi Partisi (PKK) lideri Abdullah Öcalan hem yazılarında hem de parti organizasyonunda kadınların rolüne önem verdi (Öcalan 1983). Öcalan Kürt kadınlarının kaderinin milli mücadeleyle bağlandığını ve kadınların parti üyelerinin %10'unu temsil ettiğini belirtti (Galetti 1994):

Bununla beraber, Türk şehirlerindeki Kürt kadınları ile Kürdistan'daki Kürt kadınları arasında farklılıklar vardır, çünkü memleketimizde Kürt kadınları günlük hayatın mücadele gerçeğiyle yaşıyor iken, başlıca büyük şehirlerde bununla yüz yüze gelinmemiştir. Şehirlerde kadınlar asimilasyona maruz kalıyor. Birçoğu kimlik duygusunu yitirmiştir ve artık kendi haklarından bahsedemez. Bir kadın organizasyonunun varlığını bilmeyebilir veya hâlâ yaşamayacak kadar korkak ve çekingendir (Khayri 1992a: 20).

Gerilla mücadelesindeki kadınların sayısı arttıkça, bir kadın organizasyonunu geliştirme gerekli hale geldi, çünkü erkekler kadınların becerilerinin bağımsız gelişmesine engel olmaktadır. PKK kaynaklarına göre, 1990'ların ortasında, 35.000 gerilladan oluşan toplam sayının 2000'i kadın idi (Beran 1995: 39-40; ayrıca bu kitapta, Bruinessen'e bkz).¹³

Bugün, Leyla Zana Türkiye'de Kürt kadınlarının bir sembolüdür. 1991'de, Demokrasi Partisi'nden (DEP), Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne seçilen ilk Kürt kökenli kadın milletvekili oldu. Mart 1994'te, Kürt milliyetçiliği söylemi nedeniyle tutuklanıp, mahkum edilmesine ve on beş yıl cezaya çarptırılmasına yol açtı (*Le Monde*, [10 Aralık] 1994).¹⁴

¹³ Haziran 1988'de, Lübnan, Beka Vadisindeki PKK askeri kampı, 'Mahsum Korkmaz Akademisi'ni ziyaretim sırasında, askeri eğitim için yaklaşık 100 erkek ve 10 kadın vardı. Galetti'ye bkz. (1988: 28-30).

¹⁴ Leyla Zana 1961'de Diyarbakır'da doğdu. On dört yaşında, hapiste 15 yıl geçiren, Diyarbakır Belediye Başkanı Mehdi Zana ile evlendi. 1992'de (1994), 'Kürt Kadınları: Milli Bağımsızlık ve Kadın Hakları Mücadelesi' başlıklı röportajlarına bakın, *L'Evenement du Jeudi* (24-30 Mart).

Yetmiş yıldır Kürtlerin varlığı yok sayıldı ve dili, kimliği ve kültürü yasaklandı. Son yıllardaki sistematik kültürel yok etme kırsal yöreyi nüfustan arındırma ve Kürt köylerini, ormanları ve geleneksel toplumu yok etmeyi kapsadı. Türkiye'nin insan hakları bakanı bizzat geçen iki yılda ordunun en az 1390 köyü boşalttığını ve yıktığını kabul etti. İki milyon Kürt yer değiştirdi, bir düzine kasaba nüfustan arındırıldı ve 5-6 milyon Kürt devlet terörü ve şimdi onbirinci yılında olan bir savaştan dolayı ekonomik çöküş ile Batı Türkiye'ye zorla sevk edildi.¹⁵

Bu sözler Kürtlerin durumunu dokunaklı bir şekilde özetlemektedir. Onun sözleri uluslar arası topluluk içinde yayınlandı, okundu ve dinlendi (ayrıca bu kitapta, Bruinessen'e bkz.). Batılı seyyahlar artık Kürt kadınlarının tasvirlerinin yaratılmasında bir tekele sahip değildir.

Sonuç

Bu bölüm, gerek diplomat olsun gerek misyoner, askeri görevliler, erkek veya kadın olsun, seyyahlar deneyimlerini kayda geçirmeye başladığından bu yana Kürt kadınlarının Batılı tasvirlerinin gelişmesini takip etti, Sözlerinin gösterdiği gibi, Batılı seyyahlar Kürt kadınının güzelliği ve güçlü karakterini farketti. Bu tasvirler yalnız Kürt kadını hakkında söylediklerini değil, aynı zamanda atlananları da kapsar.

Kürdistan tarihinde uzun süreli bir sömürge ve istismara maruz kalış sözkonusudur. Bugün Kürtlerin durumu kötüleşmektedir ve uluslararası gücün rolü karmaşık gözükür. Her zamankinden fazla, Kürt kadını uluslararası arenada gerçeklikleri ve tasvirlerini tanımlamada aktif bir rol almaktadır. Bu gerçekler sık sık gözardı edilir veya bu kitaptaki birçok bölü-

¹⁵ Zana'nın makalesi *Washington Post*'ta (5 Aralık 1994) yayımlandı ve *Kurdistan Report* (1995) 20, 'Bir Kürt Olmanın Zorluğu' olarak yeniden basıldı.

mün ilgilendiği gibi, milliyetçilik mücadelesinin arkasında kalır. Kürt kadınının meydan okuması romantikleştirilen tasvirlerden ziyade doğru betimlemelerden biri ve halen devam eden uzun mücadelenin dışında tutmaktan ziyade, dahil etme olarak görülebilir.

BİBLİYOGRAFYA

- Alakom, R. (1991). *Di Çavkaniyen Swedi de Motiven Kurdi*. Stockholm: Weşanxana Vejîn.
- Anonimo, (1839). 'I Curdo.' In *Museo scientifico, letterario de artistico*.
- Barth, F. (1953). *Principles of Social Organization in Southern Kurdistan*. Boktrykkeri, Oslo: Brodrene Jorgensen A/S.
- Bedr-Khan, E. (1949). 'The Kurdish Problem'. *Journal of the Royal Central Asian Society*, 36 Parts III & IV (July-Oct.)
- Bedr-Khan, Prince Sureya (1935). 'La femme kurde et son rôle social.' *XVI Congrès International d'Anthropologie*. Bruxelles: Imprimeri medicale et scientifique.
- Bélangier, Charls (1834-38). *Voyage aux Indes Orientales, par le Nord de l'Europe, les provinces du Caucase. La Géorgie, l'Arménie et la Perse...pendant les années 1825, 1826, 1827, 1828 et 1829*, 4 vols. Paris: A. Bertrand.
- Belgiojoso, C. (1858a). *Asie Mineure et Syrie; souvenirs de voyages*. Paris: Lèvy.
- , (1858b). *Scènes de la vie turque*. Paris: Lèvy.
- Beran, D. (1995). 'Women's Army in Kurdistan.' *Kurdistan Report*, 20. London: Kurdistan Solidarity Committee.
- Bird, I. (1891). *Journey in Persia and Kurdistan*. John Murray (ed.). First ed. London.
- Blau, J. (1963). *Le Problème kurde. Essai sociologique et historique*. Bruxelles: Publications du Centre pour l'Etude des Problèmes du Monde Musulman.
- Bois, T. (1946). 'L'âme des kurdes à la lumière de leur folklore.' Extract from *Les Cahiers de l'Est*, 5-6. Beirut.
- , (1965). *Connaissance des Kurdes*. Beyrouth: Khayats.
- Bruinessen, M. Van (1993). 'Matriachy in Kurdistan? Women Rulers in Kurdish History.' *The International Journal of Kurdish Studi-*

- Campanile, G. (1818). *Storia della regione del Kurdistan e delle sette di religione ivi esistenti*. Napoli: dalla Stamperia de' Fratelli Ferrandes.
- Chantre, B. (1893). *Le Tour du monde. A Travers l'Arménie russe (Karabagh, vallée de l'Araxe, massif de l'Ararat)*. Paris: Hachette.
- Contesse de Gasparin (1880). *Armenians, Koords and Turks*. London. Samuel Tinsley.
- , (1985). 'Les femmes turque.' In J. Berchet, *Le voyage en Orient. Anthologie des voyageurs français dans le Levant au XIX siècle*. Paris: Robert Laffont.
- della Valle, P (1667). *Viaggi di Pietro Della Valle il Pellegrino descritti da lui medesimo in lettere familiari*. Venetia: Presso Paolo Baglioni.
- De Bianchi, A. (1863). *Viaggi in Armenia, Kurdistan el Lazistan*. Milano: Garefft.
- Deyrolle, T. (1877). *Viaggio nell'Armenia e nel Lazistan*. Milano: Trevesse.
- Drouville, G. (1829). *Voyage en Perse fait en 1812 et 1813*, Turin: Frère Reycend.
- Duhousset, E. (1863). *Etudes sur les populations de la Perse*. N. p: De Soye et Bouchet.
- Edmonds, C. J. (1957). *Kurds, Turks and Arabs. Politics, Travel and Research in North- Eastern Iraq 1919-1925*. London: Oxford University Press.
- , (1958). 'The Place of the Kurds in the Middle Eastern Scene.' *Journal of the Royal Central Asian Society* (April), 45 (2).
- Fraser, J.B. (1840). *Travels in Koordistan, Mesopotamia, etc Including an Account of Parts of those Countries Hitherto Unvisited by Europeans; with Sketches of the Character and Mannors of the Koordish and Arab Tribes*. London: Richard Bentley.
- Galletti, M. (1978). 'Curdi e Kurdistan in opere italiane del XII-XIX secolo.' *Oriente Moderno*, 58(11).
- , (1982a). 'Da Mossul a Parigi.' *Effe* 7-8.
- , (1982b). 'Ruolo ed emancipazione della donna nel mondo arabo.' *Politica Internazionale* 10(10).
- , (1988). 'Intervista a Abdullah Öcalan. L'indipendenza del Kurdistan: sogno dei curdi incubo dei turchi.' *Democrazia proletaria*, 9.

- , (1994). 'Kurdistan: I giochi regionali proseguono.' *Politica Internazionale*, 3.
- , (1995). 'The Italian contribution to Kurdology (13th to 20th century).' *Journal of Kurdish Studies*, 1(1)
- Garnett, L. M. J. (1893). *The Women of Turkey and their Folk-Lore*. London: David Nutt.
- Hansen, H. (1960). *Daughter of Allah: Among Muslim Women in Kurdistan*. London: Allen&Unwin.
- , (1961). *The Kurdish Woman's Life: Field Research in a Muslim Society*. Kobenbavn: Nationalmuseet.
- Hay. W. R. (1921). *Two Years in Kurdistan. Experiences of a Political Officer 1918-1920*. London: Sidgwick&Jackson. Reprint: (1991). *A Soldier in Kurdistan: Rupert Hay's Two Years in Kurdistan*. Cambride: Allborough Publishing.
- Heude, W. (1819). *A Voyage up the Persian Gulf and a Journey Overland from India to England in 1817. Containing notices of Arabia, Felix, Arabia Deserts. Persia. Mesopotamia, the farden of Eden, Babylon, Bagdad, Koordistan, Armenia, Asia Minor etc., etc*. London: Longman-Hurst-Rees-Orme and Brown.
- Khayri, S. (1975). *Al-Mar'ah, wa afaq at-tatawwur fi 'l-Iraq (The Woman and the Horizon of Development in Iraq)*. Baghdad.
- , (1992a). 'Kurdish Women: The Stuggle for National Identity and Women's Rights.' *Kurdistan Report*, 9. London: KSC.
- , (1992b). *Kurdish Women: The Stuggle for National Liberation and Women's Rights. Interviews and Articles*. London: Kurdistan Solidarity Committee- Kurdistan Information Centre Publications.
- Kurdistan Democratic Party (1974). *On the Kurdish Question at the United Nations*. The Information Department 'Know the Kurds,' 2.
- Laizer, S. (1991). *Info Kurdistan. Frontiers Under Fire*. London: Zed Books.
- Layard, A. H. (1853). *Discoveries in the Ruins of Nineveh and Babylon, with Travels in Armenia, Kurdistan and the Desert: Being the Result of a Second Expedition Undertaken for the Trustees of the British Museum*. London: John Murray.
- Leach, E. R. (1940). *Social and Economic Organization of the Rowanduz Kurds*. Monographs on Social Anthropology, 3. London: The London School of Economics and Political Science.

- Lowy, R. (1994). 'Free to Self-destruct.' *New Statesman & Society*. 23 September.
- Lucchesi, F. (ed.) (1995). *L'esperienza del viaggiare. Geografi e viaggiatori del XIX e XX secolo*. Torino: G. Giappichelli Editore.
- Lutz, H. (1991). *Migrant Women of Islamic Background: Images and Self-Images*. Occasional Paper, 11 Amsterdam: Middle East Research Associates.
- Mabro, J. (1996). *Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women*. London: I. B. Tauris.
- Malcolm, J. (1827). *Storia della Persia*. Roma: Pio Cipicchia.
- Mauries, R. (1967). *Le Kurdistan ou la mort*. Paris: Lafont.
- Millingen, F. (1870). *Wild Life among the Koords*. London: Hurst & Blackett.
- von Moltke, H.K.B. (1841). *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei 1835-1939*. Berlin: E. S. Mittler.
- Nikitine, B. (1956). *Les Kurdes: Étude sociologique et historique*. Paris: Imprimerie Nationale, Librairie C. Klincksieck.
- Pfeiffer, I. L. (1852). *A Woman's Journey Round the World*. Seconded. Office of the National Illustrated Library.
- Pope, H. (1994). 'Deepening divisions.' *Middle East International* 478.
- Öcalan, A. (1983). *Kurdistan'da Kadın ve Aile*. Köln: Agri Verlag, Köln (revised edition 1993).
- Redoune, J. (1988). *L'Orient arabe vu par les voyageurs anglais*. Alger: Entreprise nationale du livre.
- Rich, C.J. (1836). *Narrative of a Residence in Koordistan and on the Site of Ancient Nineveh; with Journal of a Voyage down the Tigris to Bagdad and an Account of a Visit to Shirauz and Persepolis*. London: James Duncan.
- Sestini, D. (1786). *Viaggio da Costantinopoli a Bassora*. Yverdon.
- Shorsh, M. R. (1989). *Genocide Mass Deportation. 3839 Villages and Towns Destroyed in Iraqi Kurdistan*. Information Department, Patriotic Union of Kurdistan.
- Soane, E. B. (1926). *To Mesopotamia and Kurdistan in Disguise, with Historical Notices of the Kurdish Tribes and the Chaldeans of Kurdistan*. London: John Murray.
- Schweiger-Lerchenfeld, A. (1894-1896). *I costumi delle donne. Descrizione dei più svariati ed originali costumi delle donne di ogni paese*. Milano: Vallardi.

- Souriau, C. And R. Thiercelin (1976). *La condition des femmes dans la tradition, la modernité, la révolution. Etude comparative due Mexique et du Mahreb*. Université Aix-en-Provence.
- Yalçin-Heckmann, L. (1989). 'Kurdish Women and Ethnic Identity.' *Documentation of the International Conference on Human Rights in Kurdistan*.
- , (1991). *Tribe and Kinship among the Kurds*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Vanly, I. (1973). *Les Kurdes et le Kurdistan dans les relations d'anciens voyageurs occidentaux (XVI-XVIII siècle)*. Lausanne: KSSE.
- Zana, Leyla (röportaj) (1994). 'Kurdish Women: The struggle for national liberation and women's rights. Interviews and articles.' *L' Evenement du jeudi* (24-30 March).

Amir Hassanpour

Kürt toplumunun birçok Batılı gözlemcisi ve çoğu Kürt milliyetçi, Kürt kadınlarının özgürlüğü İranlı, Türk ve Arap kardeşlerinden daha çok sevdiğini iddia etmektedir. Bu iddia politik ve tarihi temelde sorgulanmıştır. (Mojab 1987; Mojab, bu kitaba, van Bruinessen, bu kitaba bkz.). Bu bölüm tartışmayı dil alanına götürmekte ve cinsiyete ait gücün eşitsiz dağılımının, ataerkil düzenin yürütülmesinde, gözardı edilen, ancak güçlü alanlardan biri olan, Kürt dilinde açıkça kaydedildiğini savunmaktadır. Bu araştırmada sunulan kanıtlar kadınlara karşı dolaylı ve sembolik dilbilimsel şiddetin, fiziksel ve duygusal şiddetin çeşitli biçimleriyle birleşmiş halde, her yerde bulunduğunu açığa çıkarmaktadır. Kadınların kendi bedenlerini, cinselliklerini ve cinsel arzularını kontrol etme hakkı inkar edilmiştir. Kadınların cinselliğini kontrol etme hakkı, aile, aşiret, cemaat, modern devlet ve milletin erkek üyelerine verilmektedir.

¹ Bu bölümün ilk taslağını okuduğundan dolayı Himani Banerji, Michael Chyet, Stephan Dobson, Michael Kuttner, Shahrzad Mojab ve Jaffer Sheyholislami'e teşekkür etmek isterim. İçeriklerden yalnız kendim sorumluyum.

Batı'daki 1960'ların feminist hareketlerinin katkılarından biri dil sahası içinde ataerkil gücün yürütülmesi üzerinde durarak, toplumsal cinsiyet ve dil hakkında bir dizi bilginin yaratılmasıydı. Kuzey Amerika'nın bir ucundan diğerine geniş çapta yayılan bireysel feministler bir dil akademisi gibi çalıştı ve 1970'lerin başında 'cinsiyet içermeyen', 'belirli çerçevede' veya 'nötr-cinsiyet içeren' dil kullanımını öne çıkararak başarıyla bir dil reform hareketini hızla başlattı.

Eski zamanlardan beri 'dilbilgisel cinsiyetin' (dişil, eril ve nötr) araştırılması ve geniş çapta muhtelif dillerin tanımlarında bir sisteme bağlanması anlamlıdır. Bununla birlikte, zamanımızda devam eden bu araştırmacılık geleneği dilin hayatında toplumsal cinsiyetin aktif varlığını incelememiştir. Yirminci yüzyılın başında Gustav Cederschiöld ve Otto Jespersen, kadınların ve erkeklerin dili farklı kullanış tarzlarını inceleyerek dilbilgisel cinsiyetin ötesine bir adım attı. Şüphesiz bu cinsiyet bilinçli araştırmalarda ataerki, sözel iletişimi yapılandırmada güçlü bir kapasitede görülmedi. Böylece, cinsiyete ait güce dair bir teori yokluğunda, bu araştırma dizisinin kendisi cinsiyetleştirildi: O 'erkek diline', 'kadınların dilinin' saptığı bir norm muamelesi yaptı (Romaine 1999: 34-5).

Dilin ataerkil oluşumuna dair feminist eleştirilerin tarihi ondokuzuncu yüzyıla uzanır. Eşit haklar mücadelesi içinde, Birleşik Devletler'deki bazı feministler dini ve yasal kuruluşlarda kullanıldığı üzere *man*, *person* ve *he* gibi erkek cinsine ait terimlerin dışlayıcı gücüne karşı koydu (Mattossian 1998). Bununla birlikte, ortaya çıkan feminist araştırmacılık bu anlayışları çift merkezli sosyal ve dilbilimsel teori iddialarına meydan okumaya yetkinlikte bir bilgi bünyesinde geliştirmede yavaş idi. Bu 1960'ların feminist (ve diğer sosyal) hareketlerini kuramsal olarak dil sahasında ataerkil gücün (yeniden) üretilmesine meydan okumaya itti. 1970'ler gibi, *cinsiyetçi dil* veya *dilde cinsiyetçilik* araştırmaları dilin şekillendiği ve aynı zamanda dilin kadınların alt statüsüne ve erkeklerin egemenliği-

ne şekil verdiği yollar hakkında bol kanıt sundu.

Feminist dilbilimin yeni oluşumu, onun 'kraliçesi', yani, dilbilimin 'ihtimamlı' disiplinini dahil ederek, sosyal bilimlerin politik ve epistemolojik terimlerine şimdi meydan okuyan bir pozisyonda olan, feminist teorinin olgunlaşmasının bir kanıtıdır. Dilbilimde feminist ilgi geniş olmasına rağmen, 'cinsiyetçi dil' tartışmanın merkezinde kaldı.

'Cinsiyetçi dilin' feminist eleştirisi kuramsal ve politik perspektiflerin çoğulluğundan aktarıldı. Genel olarak eleştirmenler, dilin herkese eşit ve adil hizmet eden nötr bir iletişim aracı olduğu iddiasını reddetti. Bir kuramlaştırma akımına göre, dil yalnız erkek egemenliği gibi gücün hiyerarşik yapılarını yansıtmaz, aynı zamanda eşitsiz cinsiyet ilişkileri oluşturur ve yeniden üretir. Bu görüşün güçlü versiyonunda, dil 'erkek ürünü'dür ve ataerkil düzenin yürütülmesinde belirgin bir rol oynar. 'Sapir-Whorf hipotezi'nin *dilbilimsel determinizmi* ile uyumlu bu görüşe göre, biz dünyayı dilimiz aracılığıyla düşünür ve anlarız.² Bir dilbilimsel determinist olan Ludwig Wittgenstein'in sözleriyle, 'dilimin sınırları dünyanın sınırlarıdır' (Romaine'de aktarılmıştır, 1999:21).

Birçok feminist bir determinist konuma bağlı olmamakla birlikte, cinsiyetçi dilin, ataerkinin yeniden üretilmesinde önemli bir rol oynadığını savundu. Giderek artan kuramsal arındırmayla beraber geniş deneysel kanıt birçoğunu çift merkezli dil kullanımına karşı durmaya ikna etti. 1980'lerin başı gibi, Kuzey Amerika'daki feminist hareketler İngilizcede cinsiyet ve ırktan arınmış sözel iletişim reformunu seferber etmede artık başarı elde etmişti. 1990'ların başında, dilbilimsel statüko kitle iletişim teşebbüsleri, üniversiteler, kiliseler ve hükümetlere kadar çeşitli kuruluşlarca basılan belirli sınırlar dahi-

2 Edward Sapir (1884-1939) ve Benjamin Lee Whorf (1897-1941) bizim dünyayı kendi ana dilimizin onu kelimeler, kavramlar ve anlamsal ve gramatik kategoriler yoluyla sunduğu veya 'tetkik ettiği' biçimiyle anladığımızı savundu. Whorf ve onun 'dilbilimsel görecelik' ilkesi üzerine geniş bir literatür arasında, Lee'e bakın (1996). Dilbilimsel göreceliği dilbilimsel determinizm ile eşit tutan araştırmaların bir eleştirisi için, Schultz'a bkz. (1990).

lindeki dil kullanımına yönelik sayısız kılavuzlar ve cinsiyetçi olmayan sözlüklerin çoğalmasıyla, gözle görülür bir şekilde yıkıldı. On yıldan az bir zamanda cinsiyetçi olmayan dil mücadelesi artık Litvanya dili, Çince, Fransızca ve Japonca gibi çeşitli dil topluluklarını kapsayan uluslararası bir harekete dönüşmüştü (Pauwels 1998).

Oy kullanma hareketine karşı direniş çok benzer olarak, cinsiyet içeren dile karşı çıkış yaygın hale gelirken, feminist dil reformunun başarısı dikkate değerdir. Bu bir dil akademisinin yokluğunda, entelektüel ve eğitime yönelik kurumlar üzerinde ataerkil hegemonya koşulları altında başarıldı. Bununla beraber, kadınların oy kullanma hakkının karşıtları savaşı tamamıyla (Batı'da ve birçok Batı harici ülkelerde) kaybettiye de, belirli sınırları içindeki dile karşı muhafazakâr güçler, kısa süre sonra cinsiyetçi dile müdahale etme ihtiyacını sorgulayan feministlerin yeni neslinde yandaş sesler buldu. Bugün, postmodernist veya post-yapısalcı inanışa sahip feministler dilin tüm konuşan/duyanların veya yazar/okurların kendi anlamlarını oluşturma özgürlüğüne izin veren sınırsız bir sistem olduğunu savunarak, erkek *egemenliği* fikrini reddetmektedir. Bu görüşe göre, anlam süreci veya anlam yaratma esnek ve açıktır ve erkekler ile kadınlar arasındaki 'müzakerelere' yer verir; bu sebeple dilde reform gereksizdir (bu iddiaları genel bir gözden geçirme için, Cameron'a bkz. 1998).

Feminist hareketin ana hedefi olarak *egemenliğe* (erkek gücü) karşı çıkan bazı kuramcılar dilin pozitif bir unsuru olarak *farklılığı* sunmaya eğilimlidir:

Burada, kuramcılar kendilerini egemenlik kavramından ayrı tutmaya çabalamaktadır. Politik olarak, kadınlar üzerine araştırmanın, kadın ile erkek normlarının sürekli kıyaslanmasından kaçınması gerektiği düşünülür; bu, kadını istisnasız eksik bir pozisyona koymaktadır. Onun yerine, amaç kadınların dili kendi terimleriyle kullanımı üzerinde çalışmaktır... Belli bir dereceye kadar, farklılık görüşü kadınların dilbilimsel davranışını daha pozitif bir ışıkla keşfeder ve açıklamalar, sözel etkileşimin cinsiyet öze-

linde modellerinin elde edildiğinin düşünöldüğü farklı alt költürler kapsamında incelenir (Johnson 1997: 10).

‘Farklılık yaklaşımı’ ve gücün geleneksel liberal-çoğulcu kavramsallaştırılmasını ayırt etmek zor iken, bazı feministler bizim egemenlik ilişkilerimize katılmaz ve ikisinin karşılıklı olarak özel (tek) olmadığını savunurlar (Cameron 1985: 23-4; Johnson 1997: 10).

Post-yapısalcı söylem analistleri ayrıca çift merkezli dil reformunu sorgulamaktadır. Onlar cinsiyetleştirilen ve cinsiyetçi anlamların yapıları ve çekişmelerinin dilden ziyade ‘söylem’ alanında yer aldığını iddia ederler. Cameron şöyle gözlemler (1998:963): ‘Söylem daha dikkat çektikçe, ‘cinsiyetçi dil’ daha geride kalmıştır.’ Aslında birçok reformcu anlamı kelimeler seviyesine indirdi ve sözdizimi ve söylem (söylem dilbilimde cümleden daha geniş sözler anlamında kullanılır) seviyelerindeki anlam oluşturmaya gözardı etti.

Bazı eleştirmenler, ataerkil cinsiyete ait ilişkilerin dilbilim dışı dünyasını değıştirmede başarısız olunmuşken, başarılı dil reformu olasılığını sorgulamaktadır. Örneğın, Ehrlich ve King ‘dilbilimsel anlamlar büyük çapta toplumsal olarak inşa edildiğı ve oluşturulduğu için, başlangıçta cinsiyetçi olmayan ve nötr diye tanıtılan terimler, cinsiyetçi bir dil topluluğı ve/veya költürün ağzında nötrlüğünü yitirebilir’ şeklinde iddia eder. Örneğın, *spokesperson* (konuşmacı kişi) veya çoğul kelime *they* (onlar) gibi nötr cinsler ‘sıkça niyet edilen (nötr) şeklinde yorumlanmaz’ (1994:59). Başka bir deyişle, Cameron’un (1998:963-4) belirttiğı gibi, ‘insanların söylemde yaptığı, diğer seviyelerde başlatılan değışiklikleri çığnemektedir, çünkü söylem anlamın sosyal yapısı için anahtar bölgedir.’ Bununla birlikte, bazıları dilbilim dışı ataerkil ‘gerçeklik’ cinsiyetçi olmayan dilden sonsuz bir yaşamı veya anlamlı yapılanma güçlerini esirgerken, dolaylı olmayan (planlı) bir dünyanın eşit olarak dolaylı feminist müdahaleleri kısıtlayacağını savunabilir.

Bir ‘süresiz’, ‘şarta bağılı’ veya ‘akışkan’ dünya fikriyle son zamanlardaki büyülenme, düzenli olarak ataerkinin kadınlarla

sembolik (dilbilimsel) ve fiziksel şiddetle çeşitli şekillerde uğraşmaya devam etmesiyle boşa çıkarılmaktadır. Dilde feminist müdahalenin sınırlamalarını vurgulayan bazı araştırmacılar bile dilin demokratikleştirilmesi mücadelesini bırakmayı reddeder. Örneğin, Ehrlich ve King (1994: 74), 'cinsiyetçi olmayan ve feminist dilbilimsel yenilikler... [çift merkezli] anlamların tam hegemonyasına meydan okumaktadır' iddiasında bulunmaktadır. Cameron (1998: 970) feministlerin, 'kelimelerin dünyayı üretmek ve yeniden üretmek için kullanılış tarzlarını dikkatle tanımlamaya ve ikna edici bir şekilde yorumlamaya çalışmaktan vazgeçmemeleri gerektiği'ne inanır. Pauwels (1998: xii) 'kadınların toplumdaki alt statüsü ile dildeki çift merkezcilik arasındaki doğrudan, hatta nedensel bir bağ'ı sorgularken, 'cinsiyetçi olmayan dil' mücadelesi için bir proje önerir. Onun feminist dil planlamasına rehberliği üç aşamadan oluşur: Olgu bulma, planlama ve yerine getirme (1998: 228-35). Bu bölüm Kürt dilinde çift merkezliliği belirleme, tanımlama ve belgelemede bir ön 'olgu bulma' basamağı olarak düşünülebilir.

Bu çalışma anlam alanında ataerkil gücün yürütülmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bununla birlikte, anlam bizzat cinse alt gücün başoyuncu olduğu kuramsal ve politik mücadelelerin bir alanıdır. Dil ve gerçeklik ve son zamanlarda, söylem ve gerçeklik arasındaki ilişki, tarihi eski felsefeye kadar giden bir mücadele bölgesidir.

Post-yapısalcılar dilin işaretlerin, simgesel olmaktan ziyade, anlamlı bir sistemi olduğunu iddia eder. Kelimeler, cümleler ve söylemler, bu pozisyona göre, dilin veya söylemin alanı dışında hiçbir şeye işaret etmez veya temsil etmez; 'dilbilim dışı veya dolaylılık dışı dünyada, 'gerçeklik' veya 'onun dışında', kastedilen hiçbir nesne veya kavrama sahip değildir.

Dilin dilbilim dışı dünyaya işaret etmediği iddiası kısmen Ferdinand de Saussure'in işaretler teorisine ait özel bir çalışmasına dayanır. Her işaret (örn., bir kelime, bir fotoğraf, yeşil veya kırmızı trafik ışıkları), bu çalışmaya göre, bir işaret eden (örn.; *kadın* gibi, konuşulan veya yazılan bir kelime) ve bir işa-

ret edilenden (kadın veya kadınlara ait bir kavram, düşünce veya zihinsel tasvir) meydana getirilir. İşaret eden ve işaret edilen, madeni bir paranın iki yüzü gibidir; bir işaret eden, dilbilim dışı dünyadaki özel bir kadını değil, bir işaret edileni ima eder. İşaret eden ve işaret edilen arasındaki bu ilişki, Ferdinand de Saussure'e göre keyfidir. Bu ilişki ikisi arasında yaratılıştan veya doğal ilişki olmaması bağlamında keyfidir. Başka bir deyişle, işaret edeni belirleyen veya üreten bir kadın veya kadınların fizikselliği değildir: Bireysel bir kadın, bir dişi insandır. Öte yandan *kadın* işareti konuşma dilinde bir sesler zinciridir veya yazı dilinde *k-a-d-ı-n*'dan oluşan bir harfler zinciridir. Kadınların fiziksel gerçekliği, işaret edeni belirleseydi, tüm diller kadınlara işaret eden aynı işarete (kelimeye) sahip olurdu. Gerçekten *çatırtı*, *sıçrama* veya *fokurdama* gibi doğal yapısında 'gerçek' seslerin yeniden üretilmesi veya 'benzetmesi' olan yansımalı kelimeler bile farklı dillerde aynı değildir. İşaret eden ile işaret edilen arasındaki ilişkinin keyfi tabiatı bireylerin canı istediği gibi işaret edenler yapabileceğini ve onlara anlam yükleyebileceğini ima etmez. Daha ziyade, ikisi arasındaki bağın görenekle, yani onların ardındaki toplum ve tarih arasındaki güç ilişkileri ile kurulduğunu ima eder.

Post-yapısalcı ve yapıbozumcu yaklaşımla dilin, dilbilim dışı dünyada kastedilen kavramlara sahip olmayan, kendince var olan veya özerk bir işaret sistemine indirgenmesi, bir 'anlam-karşıtı ideoloji' olarak, Robert Grant (1996) tarafından eleştirildi. Bazıları diyalektik olarak, dilin hem anlamlı hem de ima edici olduğunu savunabilir. Anlam kişinin aklının dışındaki dünyada bağımsız olarak yer alan bir anlamsal veya zihinsel tatbik sürecine indirgenemez. *Kadın* işareti (işaret eden *k-a-d-ı-n* ve onun işaret edileni arasındaki ilişki), mesela, dilbilimsel ve dilbilim dışı dünyalar arasındaki karmaşık etkileşimlerin, özellikle de cinsler arasındaki gücün eşitsiz dağılımının bir ürünüdür. Bir işaret eden ile işaret edilen arasındaki ilişki birlik ve çatışmadan biridir; bu gerilim, anlamı sosyal sınıflar, cinsler, milletler ve tüm çarpışan güçler arasındaki bir mücadele yerine dönüştürmektedir.

Bu araştırmada, ben dili basitçe iletişim amaçlı kullanılan (bilgiyi aktarma, paylaşma veya karşılıklı alıp verme bağla-mında) değil, daha anlamlı olarak, gúcün tatbiki ve muhafaza edilmesi (sınıf, cins, ırksallık ve benzeri) veya onu kabul ettirmek için kullanılan yaşayan sosyal bir olgu olarak alıyorum. Dilbilimsel ve dolaylı determinizme karşı koyarak, anlama dil (metinler), konuşan/yazan, duyan/okuyan ile onların tarihi ve sosyal çevre ve şartları arasındaki etkileşimlerin bir ürünü olarak bakıyorum. Anlamlar her zaman değişirken, onsuz dili kullananların iletişim kuramadığı ve yaşamlarının (yeniden) üretilmesini sağlayamadığı, nisbi (anlamsal) sabitlik vardır. Dilde değişim ve sabitlik, birlik ve çatışmanın diyalektik bir ilişkisini teşkil eder.

Metodolojik nedenler

Literatürün gözden geçirilmesi: ‘Dilbilgisel cinsiyet’ Sorani-cede hemen hemen hiç yoktur. Standart Sorani ve onun alt di-yalektlerinin geleneksel ve tanımlayıcı araştırmaları sesbilim, şekilbilim (zamid, sıfat, zarf, fiil ve takılar) ve söz diziminde cins ayrımlarından yoksunluğu vurgular. Bu araştırmaların hiçbiri anlamsal sistemin dinamiklerine değinmez. Sorani di-yalektleri üzerine en iyi tanımlayıcı araştırmalardan biri, isim-lerin cinsiyet hakkında yazarken şöyle belirtiyordu: ‘Çekimsel morfemler yoktur ve bu sebepten *dilbilgisel* cinsiyet veya isim hali ayrımı bulunmaz. Bununla birlikte, ismin Hitap Haline ait takılar sisteminde *doğal* cins ayrımı gözlenmektedir’ (Mac-Kenzie 1961: 56-7). Örneğin, Sonek -e ‘doğal olarak’ cinsiyet-leştirilen isimlerle kullanılır, mesela *kore!*, ‘oğlan!’, *piyawel!*, ‘adam!’ ve -ê *kiçê!*, ‘kız!’ veya *xuřkê*, ‘kız kardeş!’ de kullanılır. ‘Eril dil’ ve ‘dişi dil, arasındaki farkı belirten ilk ve belki de tek Sorani dilbilgisi araştırması McCarus’ındır (1958). ‘Tanımla-nan Kürt Tarzı’ bölüm başlığında, o şunu not düştü: ‘Bu ta-nımlamada temsil edilen Kürtçe normal olarak resmi olmayan halk tarzını kullanan bir erkek konuşmacıya aittir’ (1958: 10). Bununla beraber, dil kullanımı ve yapısındaki dişi/eril farklı-

lıkların herhangi bir tanımlamasını sunmuyordu ve yalnız tek cins farklılığı, yani, bir fonemin diğeriyle yer değiştirmesini buldu (1958:10). Burada aktarılan tüm araştırmalar erkekler tarafından yürütülmüştür. Feminist dilbilimsel teori çerçevesinde yürütülen bir Kürtçe araştırması yoktur.

Dilbilgisel cinsiyet hemen hemen bulunmaz iken, ataerkil ilişkiler Sorani Kürtçesinde güçlü bir şekilde mevcuttur. Bununla birlikte, Kürdistan'da ataerki ve dil arasındaki araştırmalar daha başlangıç safhasındadır. Görünüşe göre, en erken incelemeler, Kürt toplumu üzerine çalışan öğrencilerin, çoğunlukla feodal-aşiret ataerki ve 'anaerki' yapıları üzerinde durduğu, Sovyetler Birliği'nde başladı. Örneğin, Evdal (1948, Dzhali'l'de aktarılır, 1987: 29) 'etnografik ve folklorik materyal' temelinde ataerkil ailede Kürt kadınlarının pozisyonunu inceledi. O ayrıca 'Ondokuzuncu Yüzyılda Ermenistan Kürtleri Arasında Ağalık' üzerine kısa bir çalışma yaptı (Avdal 1959).

Cinsiyetçi olmayan hatlarla beraber, 'Kürt dilinin demokratikleşmesi' çağrısı çok geç bir zamanda, görünüşe göre, 1993'te geldi (Hassanpour 1993: 11-12). 1996-1997'de, J. Hosainpour [Hêdî], daha detaylı bir versiyonu 1999'da yayınlanan, Mukri Kürdistan'ın (İran'da) kadınlarının deyimisel kullanışlarının bir listesini derledi (Hosainpour 1997; Hêdî 1999). Yazar alfabetik sırayla kelimeler, tabirler, atasözleri ve diğer sözleri liste halinde verir ve anlamlar, örnekler ve yorumlar sunar. Hêdî, kadınlar tarafından veya kadın hakkında kullanılan ve cinsiyet ilişkileriyle bağlantılı sözleri liste halinde topladı. Bununla birlikte, birçok madde kadınlarla ilgili değildir veya daha genel olarak cinsiyet ilişkileriyle ilgili değildir (Örneğin, madde 6 ve 21, say. 82; 25-28, say. 83; 61-63, say. 182; 6-10,12, say. 192; 15-16,19,23,25, say. 212). O ataerkini reddeder ve kadın düşmanlığının kadınların kendisinin çift merkezli dil kullanması boyutunda hakim olduğunu belirtir (say. 7-8).

F. Abdullahi, önemli bir Kürt sözlüğü *Henbane Borîne*'nin (Hejar 1990) bir tetkikinde, cins ilişkileriyle ilgili seçilmiş ke-

limelerin kadın düşmanı tanımlamalarını inceledi. Bu tartışmalı araştırma okuyucuları dilbilimsel ve sözlüksel kadın düşmanlığı hususunda uyarır (Abdullahi 1997); bununla beraber, o bazen kadın düşmanı kelimeler ile kadın düşmanı tanımları birbirine karıştırır ve kelimelerin dilin sözlük bilgisinden ve sözlüklerden atılması çağrısında bulunur. Bu kelimeler (ataerki hakim olduğu sürece ve dilin yazılı ve sözlü kayıtları var olduğu sürece) dilden atılamayacağı gibi, sözlükbilimcilerin onları kaydetmesi, kadın düşmanı olmayan, cinsiyetçi olmayan tanımlamalar sunması ve böyle yaparak, dil aracılığıyla iletişim kurmaya dair demokratik üslupları öne çıkarması gerekir.

Külliyat: Kürtçe, 1918'de, Türkiye, İran, Irak ve Suriye komşu devletleri arasında zorla bölünen, kabaca yirmi beş milyondan oluşan bir nüfus tarafından çeşitli diyalektlerle konuşulan bir dildir. Bu dili konuşan bazıları Orta Asya, kuzey doğu İran, Kafkas devletleri ve Ortadoğu ve Batı'daki çeşitli bölgelerde bir uçtan diğerine yayılmıştır. Kurmanci veya Kuzey Kürtçe ve Sorani veya Orta Kürtçe olmak üzere, iki diyalekt standart tür olarak ortaya çıkmıştır. Kürtçe ve onu konuşanlar dilkırım, özellikle Türkiye, İran ve Suriye tarafından, dilin bilerek yok edilmesi dahil, çeşitli biçimde baskıya maruz bırakılmıştır (Hassanpour 2000).

Benim külliyatım gerek konuşma gerekse yazı olarak, Sorani standardını öncelik olarak temel alır. Bu araştırmada analiz edilen materyal sözlü ve yazılı gelenekler dahil, çeşitli kaynaklardan toplanır. Ben, şu an İran'ın Batı Azerbaycan eyaletine katılmış bir şehir olan Mahabad'da konuşulan Soraninin Mukri alt diyalektini konuşan yerli ve erkek temsilcisiyim.

Külliyat koleksiyonu, diğer faktörlerin yanı sıra, Kürtçe, Farsça ve İngilizcedeki cinsiyetçilik hakkındaki sezgimle, aynı zamanda ataerki cinsiyet ilişkileri ve ataerkine karşı direniş konusunda giderek büyüyen bilincimle şekillendi. Külliyatın çoğu kısmını çeşitli yerli konuşanlarla beraber kontrolden geçirdikten sonra, dilin yazılı geleneğindeki kelime ve anlamları mümkün olduğu kadar fazla belgelemeye çalıştım.

Araştırmacıların faaliyet alanı: Dil birbirini etkileyen anlamsal, sözdizimsel, şekilbilimsel, sözlüksel ve sesbilimsel (alt) sistemlerin ağlarından oluşan hayli karmaşık bir sistemdir. Bu sistemler güç ilişkileri (sınıf, cinsiyet, millet vs) teşkil etmeye yardım eder ve sistemler de onlar tarafından oluşturulur. Bu araştırmanın odak noktası kelimeler ve tabirlerin anlambilimi ve atasözü, şiir ve diğer metinler ve kapsamlarda anlamın dolaylı doğuşu üzerindedir. Sözdizimi ve sesbilimi de anlamın cinsiyetleştirilen doğuşuyla ilgili alanlar olmasına rağmen, bu araştırmanın faaliyet alanı dışında kalır (birkaç sözdizimsel durumlar hariç).

Toplanan malzeme genişti ve araştırmayı cinsiyet ilişkilerinin seçilmiş açılarıyla kısıtlamak zorunda kaldım. Belli kapsamdaki bölgelerde bile, dilin tüm sözlükle ilgili ve anlamsal kaynaklarını tüketemedim. Oldukça sıkça yeterli anlamsal analiz, anlamın ataerkil unsurları detaylı analiz yokluğunda bile baskın olmasına rağmen, tedarik edilmemektedir. Her kelime ya da tabir, köşeli parantezlerle, anlamsal ve şekilbilimsel unsurlarına varıncaya kadar inceden inceye tetkik edilmektedir; burada amaç Kürtçeyi tanımayan okurlara dildeki ataerkil anlamın parçaları hakkında daha iyi bir fikir vermektir. Bu yüzden, sağlanan şekilbilimsel analizin yapısalci dilbilimcilerin taleplerini karşılaması düşünülmemiştir.

Bu Kürtçenin anlamsal ve sözlüksel alanlarında ataerkil gücün yürütülmesinin ve anlamla ilgili dolaylı yapıların bir ön araştırmasıdır. Verinin daha ileri anlamsal ve işaret ilmine yönelik analizleri için geniş yer bırakır.

Kürt dilinde ataerkinin yeniden yaratılması üzerinde yoğunlaşan bu bölüm, ayrıca sözlükbilimcilerin, kayıtları seçmek ve tanımlamalar sunmak yoluyla, gücün anlamsal tatbiki-ne katıldığına dair kanıtlar sağlar. Bu çalışmanın Kürtçenin siyasal ve sosyal olarak eşitliğe dayalı kullanımının gelişmesine katkıda bulunmasını ümit etmeme rağmen, yaklaşım dayatmacı değildir.

Araştırmanın sınırlamaları: Kürtçe kelime bilgisine dair ye-

terli anlamsal tanımlamaları olan kapsamlı tek dile dayalı bir sözlüğün bulunmayışı, bu araştırmanın ciddi bir sıkıntısıdır. Alfabenin tüm harflerini kapsayan yalnız tek dile dayalı sözlük (Xal 1960-1976) kayıtların detaylı anlamsal farkını sunmaz. Hejar'ın Kürtçe-Kürtçe-Farsça sözlüğü (1991) Xal'dan daha kapsamlıdır ama sözlüğün anlamsal olarak tatmin edici tanımlamasını vermez. Hesenzade (1995) Hejar'da olmayan kelimeler ve anlamlarının bir listesini sağlar. En yetkili tek dilde sözlük derleyici Zebîhî, alfabenin ilk iki harfini kapsayan yalnız iki cildi yayımladığı 1980'lerin başında, Irak hükümetince öldürüldü. 1999'da, Gîw Mukriyanî'nin, ölümünden sonra yayımlanan tek dilde sözlüğüne ulaşamadım. Halen eş ve zıt anlamlı kelimelere dayalı Kürtçe sözlük yoktur. Eşanlamlı kelimelerin tek sözlüğü iki dildedir -Kürtçe-İngilizce ve Kürtçe-Arapça alfabenin ilk harfini kapsar, yani, *hemze* (İsmail Hasan 1989).

Sunum: Kürtçe şimdi Kürtçe-Arapça ve Latin alfabesiyle yazılır. Bu çalışmada bütün materyal Türkiyeli Kürtler tarafından kullanılan Latin alfabesinde sunulmaktadır. Her kelimeyi 'bir analiz' veya daha ziyade 'neticelerin sıralaması', yani, unsurların köşeli parantez içinde çizgisel dizimi takip eder. Bu nu tek tırnak işaretiyle kelimenin anlamı takip eder. Anlamların İngilizce tercümesinin çoğunluğuyla beraber, şekilbilimsel (morfolojik) analizler T. Wahby ve C. J. Edmonds, *A Kurdish-English Dictionary*'e dayanır (1996, W&E olarak kısaltılmıştır). Anlamlar, şayet sözlüklerden veya diğer kaynaklardan alınmışsa, yazarları işaret edilmek suretiyle belgelenmektedir.

Ataerkinin sözlüksel ve anlamsal inşası

Anlamsal olarak, *jin*, 'kadın' ve *piyaw*, 'adam' kelimeleri taban tabana zıt nitelikler, değerler, düşünme üslupları, fiziksel yetenekleri ve duyguları akla getirir. Bu zıtlık dilde çeşitli biçimlerde, özellikle kelime ve anlamların zıt anlamlı çiftleri olarak gözükmektedir. Aşağıda ataerkin gücün yeniden yaratıl-

diğı sözlük ve anlamsal alanlara bir bakış sunulmaktadır.

'Geniş kapsamlı' adam: *Piyaw:* Kürtçe, bugüne kadar araştırılan birçok dil gibi, *piyaw*, 'adam' kelimesini hem kadın hem erkeği ima eden 'insanoğlu' anlamında kullanır; örneğin, *piyaw kuştin* [*piyaw+kuştin* 'öldürmek'] 'adam öldürmek' demektir ve *piyaw xirap* [*xirap* 'kötü, yaramaz...'] 'alçak, kötü karakterli'dir (W&E). Bu sebeple, *piyaw xirap kirdin* [*kirdin* 'yapmak'] 'yermek, iftira etmek', hem kadın hem erkek için kullanılır.

Sorani Kürtçesinde çok sık rastlanmayan *mirow* veya *mirov* (Kurmanci Kürtçesinde *piyaw*'ın eşanlamlısı), 'adam', gittikçe artarak yazılı standartta 'insan(oğlu)' veya 'beşeriyet' (örneğin, *maft mirov* ('insan hakları') anlamında kullanılır. Kurmanci *meriv* veya *mirov*, onun Sorani eşanlamlısı gibi, hem 'adam' hem 'insanoğlu' (Baran) anlamındadır ve *merivî* hem 'yiğitlik, erkeklik' hem de 'insanlık, insancılık'tır (Chyet 1997).

Cesur adamlar ve korkak kadınlar: *Piyaw*, 'adam' kelimesi *xîret*, 'gayret', *piyawetî* [*piyaw+etî* isim soneki, anlamı 'hal, nitelik'], 'yiğitlik, erkeklik,' *azayî*, 'cesaret' ve *netirstî*, 'korkusuzluk' gibi niteliklerle bir tutulur. *Piyaw*'ın anlamlarından biri, bir sözlüğe (Hejar) göre, '*merd û rend û dilawa*'dır. Bu tanımда ilk kelime '*merd*' hem Kürtçe hem Farsçada bulunur. Farsçada 'adam, oyun arkadaşı, partner, cesur, yetenekli, eril, insanlık, erkek, kişi, insan(oğlu), eş-, insan-' anlamına gelir, *The Concise Persian-English Dictionary*'e göre (A. ve M. Aryanpur-Kashani 1983). Kürtçede, türevleri *merdane* 'erkekçe, cesurca' ve *merdayetî* ve *merdêtî*, 'erkeklik, cesaret' ile beraber, 'mert, cesur' anlamına gelir (W&E). *Rend* kelimesi Hejar tarafından 'çok yiğit adam' (*piyawî zor piyaw*) olarak tanımlanır; tanımдаki üçüncü kelime *dilawa* Hejar tarafından 'cömert' olarak tanımlanır.

Piyawane sıfatı [*piyaw+ane* zarf sonekinin anlamı 'ait, -ımsı, -ca'], 'mert', Hejar tarafından '*mêrane*' ve '*merdane*' olarak tanımlanır. *Merd*'in bir çeşiti *mêr*, Hejar'a göre, '*piyaw*, *şû*, 'koca',

aza le şer, 'savaşta cesur' anlamına gelir. *Mêrane* 'wek azayan [wek 'gibi' + azayan 'cesur olanlar']', 'cesurca' olarak ve *merdane* 'azayane', yani, 'cesurca' olarak tanımlanır.

Jin, 'kadın' dişi cinsiyetin bir üyesi için kullanılan genel kelimedir ve birçok bağlamda *piyaw*, 'adam, erkek'in karşısı olarak gözükmektedir. Bir başka kelime *afret*, 'kadın'dır; bu Hejar tarafından 'kadın, erkeğin dişisi, 'afret, ze'îfe 'zayıflık' olarak tanımlanır. Hejar'ın sözlüğünde *ze'îfe* [Arapçadan gelen bir kelime; *da'if* 'zayıf, dermansız...' + -e soneki dişil cinse işaret eder] için verilen tanım: 'Kadına delalet eder'dir (*brêti le jin*). Bir atasözüne göre, 'Kızım la nereye gidebilirim? Oğlum la dağları aşabilirim,' *legel kiçim bo ko biçim, legel korim kêw ebi-rim* (Salih Abdulla 1984: 89).

Kadınlar ayrıca akıl yürütmede de zayıftır; bir atasözüne göre, 'kadınlar mantıkta yetersizdir', *afret eqli nuqsane* (Resûl İbrahîm 1984: 100). Bir başka atasözüne göre, 'bir kadının mantığı kucagındadır, kalkınca düşer' (Fattahi Ghazi 1996:149). Bir diğ er deyişe göre, 'Kadınlara danış ama onları dinleme' (1996: 44).

'Erkek' ve 'kadın' için iki kelime *nêr* (*nêrew ez* gibi varyasyonları var) ve *mê*'dir (*mêçk, mêçke, mêwîne, mêwez, ma, mak, mayine* gibi varyasyonlarıyla) Wahby ve Edmonds'ın Kürtçe-İngilizce sözlüğü *nêr* için şu anlamları sunar: 'Erkek, sağlam, buyurucu, hızlı (akarsu), eril (gram.).' Hejar, onun cinsiyetçi sözlük bilgisinde *nêr*'i 'hayat tohumunu kadına yerleştiren cinsiyet (*jisn*), *mê*'nin karşısı..., cesur ve aktif (*Piyawêkî nêr bû*, "O cesur/erkek adamdı")' olarak tanımlar. Zarf/sıfat *nêrane, azayane* 'cesurca' ve *merdane* 'mert, cesurca' olarak tanımlanır. *Nêr* ile tam zıtlıkla, *mêçik* 'kadın' ve 'korkağa işaret eder (*tirse-nok*)' diye tanımlanır (Hejar). Şayet ifade edilecek olursa, bir kadının cesareti sözlükte erkeksi terimlerle ifade edilir: *Nêre-jin*, 'çok cesur ve bilgili kadın' (Hejar), kelime anlamıyla bir 'erkek/erkeksi kadın'dır.

Dil iddialı kadınları susturmak için birçok kaynak sunar. Biri *xesû bezên* [*xesû* 'kaynana' + *bezên* 'bozguna uğratan'], 'kaynanasını dövebilen bir kadın'dır (Hêdî 1997: 103). *Cana-*

ne [*canan* 'sevilen' + *-e* isme ait sonek] bir '*zimandırêj*' [*ziman* 'dil' + *dirêj* 'uzun'], yani, 'dili uzun, ağzı bozuk' ve *selîte*, 'şirret' kadındır (Hejar 1990; Hêdî 1997: 76). Bir atasözü şöyle tavsiye eder: 'Yırtıcı köpeklere ve ağzı bozuk kadınlara karşı uyanık ol', *le segî dir û jinî dimşir bitirse* (Fattahi Ghazi 1985: 373). Bununla beraber, erkekler olabildiğince doğru sözlü olmalıdır. Bir atasözüne göre, 'utangaç bir kadın bir kente bedeldir, utangaç bir adam bir keçiye (bedeldir)' (Resûl İbrahîm 1984:44).

Kadınlar ve erkeklerden dünyalarını ayıran sınırları aşması beklenmez. Bir atasözüne göre, 'bir kadına kadın denir ve erkeğe erkek [denir]' (*Jinyan jin kutuwe w piyawyan piyaw*), yani, 'bir kadın bir adamı taklit etmemeli ve diğeri de onu' (Fattahi Ghazi 1985:232). Bir adam asla bir kadın gibi davranmamalıdır. Sıfat *jinanî* [*jin* + *an* çoğul eki + *-î* 'gibi davranan, -nin niteliklerine sahip' anlamında bir sıfat oluşturan sonek] 'kadınsı davranışa sahip bir adam' anlamına gelir (Hejar); o *jinanîle* [*jinanî* 'kadımsı' + *-le*, küçültme isim ve sıfatı oluşturan sonek] veya *mêçke* 'kadın, kadınsı' ile aynıdır (Hesenzade).

Erkeklerden kadınlar üzerinde açık açık güç gösterisi yapması beklenir. Küçük düşürücü kelime *alî* 'karısından korkan bir adam' anlamındadır veya hatta 'karısının sözüne giden; onu seven; veya ondan korkan'dır (Zebîhî) bir kocadan annesinin, akrabaları ve yabancıların yanında karısına ilgisiz durması beklenir. Bu kuraldan sapma *arîle* gibi, 'kadın gibi adam, davranışı ve mizacı kadımsı bir adam' (Zebîhî) ve bir '*jinanîle* adam, *jinerenge* [*jin+reng* 'renk'] (Hejar) anlamına gelen yakıştırmalara davetiye çıkarır. *Kiçanî* [*kiç* 'kız'] 'kız gibi', 'bir kız gibi davranan oğlan'dır (Hejar).

Erkekler, eşlerin ve kız kardeşlerin yokluğunda bile, konuşma ve yazıda egemen erkek kimliğini sürdürür. Erkekler için konuşmada ve yazıda en yakın akrabalarının dışında birine karısı veya kız kardeşlerinin isminden bahsetmesi utanç vericidir. Bir erkeğin karısının gerçek isminin yerine kullanılan isimler sayısızdır. Biri *mal*, 'ev, yuva'dır (W&E). *Mal*'in bir anlamı da, '*malman nîye le mala*'daki gibi, *jin* "kadın", *xêzan*, "ka-

rı"dır', kelime anlamı 'evimiz evde değildir', yani, 'karım evde değil'dir (Mardukh Kordestani). Böylece, *malewe* (le *malewe* 'evde') 'ev, karı'; *mal-û-minal* ('ev ve çocuk') 'karı ve aile' anlamındadır (W&E). Birinin karısını ima eden alternatif bir başka ifade *daykî mindalan* 'çocukların annesi' veya şayet bir çocuk varsa, *daykî...* '...'nın (çocuğun ismi) annesi'dir.

Kadınlar da kendi cinsleri için kurulmuş sınırları geçmemelidir. Kadınlar erkeklerin özel bölgesine geçtiğinde, onlara *kuranî* [*kur* 'oğlan'] ve *nêrekorke* [*nêr* 'erkek' + *kor* 'oğlan' + *-ke* isim soneki], 'oğlan gibi kız' ve *nêrblokê*, 'erkekleri taklit eden kadın' denir (Hejar; Şîrwan, 1998:16). *Nêreheyte* [*nêr* 'erkek' + *-e* birleştirme sesli harfi + *heyte* 'Osmanlı İmparatorluğu'nda jandarmanın seyyar gücünün ismi'] 'erkek yapılı bir kadın'dır (Şîrwan 1998:16). *Dêle kuranî* [*dêl* 'kancık'] 'oğlanları ve oğlansı davranışı taklit eden bir kız'dır (Hêdî 1997:134).

İnsan biyolojik olarak bile ya kadın ya da erkek olmalıdır. *Nêremûk* 'ne erkek ne kadın olan' (Hejar; Hêdî 1997), 'ikicinslilik', W&E'e göre, anlamsal olarak küçültücüdür.

Cinsiyet sorunları: Bazıları (kadın) 'cinsiyetini' 'tüm sosyal ve kişisel yaşam boyunca aktivite, duygu ve tutumlara nüfuz eden, duyarlık, üretken yaşam, erotizm ve cinse ait rolün performansının birbirine harmanlandığı bir sosyal yapı olarak' sayabilir (Tiefer 1999: 1304). Biyolojik yapıdan ziyade sosyal yapı olarak, görenek, din, kanun, millet ve dil yoluyla düzenlemelerin her yerde kadınları sosyalleştirmeye ve kontrol etmeye hizmet etmesine rağmen, cinsiyete kültürler karşısında farklı biçimler yakıştırılır (Tiefer 1999; Abeysekera 1999). Kadın cinsiyetine yeterli bir anlayışın, onun diyalektik olarak çatışma ve birlik ilişkisinde birlikte var olduğu erkek cinsiyetine ilişkin bilgiyi gerektirdiğini iddia ediyorum.

Kürt toplumunda, başka bir yerde de olduğu üzere, kadın bedeni ve kadın cinsiyetinin kontrolü ataerkinin yeniden üretilmesi için can alıcı noktadır. İdeal iyi kadın yerleşik mülkiyet kanunlarına göre cinsiyetini katı bir şekilde sınırlayan kişidir. Kadınlar, şayet ataerkil gelenekle yazılmış 'sosyal anlaş-

ma'nın şartlarını bozarsa, sıkça şiddet yoluyla cezalandırılır. Dilbilimsel kayıt oldukça dokunaklıdır.

Evli veya evli olmayan kadınlar, eğer *namûs*, 'namus', *abrû*, 'şeref', *şeref* 'şeref', *şerm* 'ar, utangaçlık, tevazu' ve *heya*, 'teva-zu, hassasiyet, terbiye, utanç duygusu'na sahip olur ve muhafaza ederse, aile, aşiret, cemaat ve milletin üyesi olarak kabul edilir (W&E). Şeref ve tevazu hükümleri, en önemlisi evli olmayan kadının bekaretini koruması olmakla beraber, sayısızdır. Latince kelime *virgo*'dan (bakire, masum) gelen, İngilizce karşılığı 'virgin' (bakire) gibi, Kürtçedeki kavramı *kiçênî* [kiç 'kız' + -enî soyut ismi oluşturan sonek] 'kızlık, bakirelik' anlamında (W&E) veya 'bir kızın bozulmamışlığının kanıtı, kızlık zarı,' (Hejar) olarak sözlüğe geçirilmiştir.

'Namusun' korunması 'kızlık zarı', *bin*'i, kanuni evlilikle bozulana kadar, başkalarının yanında muhafaza etmeye bağlıdır. Çokanlamlı kelime *bin* 'temel, taban, kök, alt taraf... kızlık zarı' şeklinde tanımlanır (W&E). Kürtçede, başka dillerde olduğu üzere, 'kız' *kiç* ve 'kadın' *jin* arasındaki fark kızlık zarının durumuna dayanır. Dil, kadınları kızlık zarının durumuna bağlı olarak ayırmak için bir dizi sözlüksel kaynak sunar.

Anlamsal bir alan tanım, sosyal yapı ve kadınların disipline edilişi merkezinde duran 'bakirelik' etrafında gelişmiştir. Bir kadının kaderi ataerkinin tanımladığı üzere onun bakireliğine bağlıdır. Cinsel ilişki kurmuş bir kadın *bêbin* [*bê* '-sız' + *bin* 'dip, taban'], yani, 'bakire değil' şeklinde tanımlanır (W&E). Zıddı *bebin* [*be* '-sahip, -lı'], 'kızlığı bozulmamış kız'dır; O, Hejar'da, '*kîjî kun nekraw*' [*kîj* 'kız' + *kun* 'delik' + *ne* 'yok,-sız' + *kraw* 'yapılmış'], kelime anlamı 'bozulmamış kız', olarak tanımlanır. Kızlık zarının varlığı veya yokluğu bol miktarda erkeksi terimlerle kavramlaştırılır: *Binpijandin* [*pijandin* 'fışkırtmak'], bir kızın seksüel ilişkiyle 'kızlığını bozmak' anlamındadır (W&E); bir başka kelime *binrijandin* [*rijandin* 'dökmek, akıtmak'], 'kızlığı bozmak'tır. *Kun kirdin* [*kun* 'delik' + *kirdin* 'yapmak'], 'delmek, (bakirenin) kızlığını bozmak' (W&E) ve 'bir kızı kadın yapmak' (Hejar) anlamına gelir. *Bindirîn* (*dirîn* 'yırtmak') 'kızlık zarını kaldırmak'tır (Hesenzade). *Binrijan*

[*rijan* 'akıtılan, dökülen'], (seksüel ilişki olmadan) 'kızlık zararını kaybetme'dir (Hêdî 1997:36); *binsipî* (*sipî* 'beyaz') 'seksüel ilişkiden dolayı olmayan, kızlık zarı bozulmuş bir kız'dır (Hêdî 1997: 37). Böylece, erkek.seksüel gücü bir kadının kızlık zarını kaldırmak (yırtmak, delmek ve fişkırtmak) şeklindeki erkeklerin yeteneğini ifade eden fiillerin geçmesiyle, dilbilimsel olarak kutlanmaktadır.

Erkeklerden farklı olarak, kadınlar evlilik dışı veya öncesi bir ilişkiye girerse, şiddetle cezalandırılır. Namus cinayeti özellikle Kürdistan'ın kırsal yörelerinde yaygındır. Bilgili bir Kürt molla, Mela Mehmûd Bayezîdî, 1858-1859'da Kurmanci Kürtçesiyle yazdığı bir yazıda Kürt kadınlarının 'Avrupalılar gibi' erkeklerle bir araya gelmede özgür olduğunu; bununla beraber, 'kötü niyetlerle' (*şûla xirab*) ilgilenirse, yani, evlilik öncesi veya dışı ilişki kurarsa, öldürüleceklerini bildiklerine işaret etti. Beyinlere aşılana öldürme tehdidi, Bayezîdî'nin işaret ettiği üzere, kadınların yüreğinde korku yarattı ve bu korku tek başına 'kötü işlere' teşebbüs etmekten alıkoymaya yetti (1963: 113,174-5, 190-1, Mojab'da aktarılır; yakında yayımlanacak). Cezalandırma öldürme ve iftirayla rezil etmeyi (*ethkîrdin*) kapsar. İran İslam Cumhuriyeti haricinde, nadiren uygulanan en vahşi öldürme biçimi *berd(e) baran kirdin* [*berd* 'taş' + *baran* 'yağmur' + *kirdin* 'yapmak'] veya *seng baran* (veya *sengesar*) *kirdin* [*seng* 'taş'], 'taşlayıp (öldürme)'dir (Hejar; Şîrwan 1998: 3). İftirayla rezil etme, başka şeylerin yanı sıra, *lût birîn* [*lût* 'burun' + *birîn* 'kesmek'], 'burun kesmek'; *xol û do be sera kirdin* [*xol* 'toprak' + *û* 've' + *do* 'yayık ayranı' + *be* ...da 'üzerine' + *ser* 'baş' + *kirdin* 'yapmak'], 'bir eşek sırtında dolaştırılırken kadının başından yayık ayranı ve toprağı dökmek' (Şîrwan 1998:7); *pirç* veya *egrîce birîn* [*pirç* 'saç lüleleri'; *egrîce* 'yandan saç örgüsü, belik' + *birîn* 'kesmek'], 'saç lülelerini veya saç örgüsünü kesmek'; *ser taşîn* [*ser* 'saç, baş' + *taşîn* 'traş etmek, kesmek'] 'saçı kazımak' (Hêdî 1996: 26,152); ve daha 'modern' leke sürme biçimi olarak, kurbanın üstüne asit dökmek gibi şeyleri içerir.

Piyaw, 'adam' kelimesi anlamsal olarak erkeksi seksüel güç-

ten ayrılmaz bir kelimedir. Hesenzade'ye göre, *piyaw*'ın bir anlamı 'beceren'dir (*gan kirdû*); *piyawetî* ismi, 'erkeklik' '(kadını) becerme kabiliyeti'ne (*tuwanay gan kirdin*) işaret eder; verilen bir örnek; '*le bûkê bote piyaw, wate bote zawa, kiçênîyekey la birduwe*', yani, 'bir damat olup, kızlık zarını kaldırmak niyetiyle, gelinin üzerinden adam oldu' (1995:28; ayrıca Şîrwan'a bkz. 1998: 5). *Nepiyaw* [*ne-* 'yok,-siz'], (*napiyaw* [*na-* '-sız, -siz']) 'alçak, erkeğe yaraşmaz' anlamının yanı sıra, 'becerme kabiliyetinden yoksun adam'dır (Hejar). Bir erkek için ciddi bir sövgü ona bir kadın veya gelin (*bûk*) diye hitap etmektir. Fiil *be bûk birdin* veya *birdin be bûk* [*birdin* 'taşımak' + *be* 'olarak, göre' + *bûk* 'gelin'] '(bir kadınla) evlenmek' anlamına gelirken (alta bakın), ayrıca, Zebîhî'ye göre, (*be bûk birdin* olarak bakın), erkek için bir sövgü (*cinêw*) ifadesidir; bu o (erkek) 'bir kadın ve evleniyor' (*Jine w be mêrdî deden*) anlamına gelir.

Bir erkeğin cinsel organları erkekliğin ölçütüdür. Örneğin, testisler (*gun*) becerme kabiliyetiyle, yani, *piyawetî* 'erkeklik' ile bir sayılır (üste bakın). Bundan başka, *aw de gunan geran* [*aw* 'su, meni' + *de* 'içinde, içine' + *gunan* 'testisler', + *geran* 'dolaşmak, gezinmek'], 'ıslak hayaller kurmak, buluş çağına ulaşmak'tır (Hêdî, say. 20) ve *be gun* [*be* '... ile' + *gun*] (Hesenzade) ve *gundar* [*gun-dar* '-ın sahibi'] 'güçlü, kudretli, kuvvetli' anlamına gelir; *gunî gundarî derdênê* [*gun* 'testis' + *-î* '-nın' + *gun* + *-dar* '-ın sahibi' + *-î* dolaysız nesneyi gösteren sonek + *derdênê* 'getirmek, çıkarmak'], kelime olarak 'testisli bir kişinin testislerini çıkarmak', yani, 'güçlü ve despot bir yönetici' anlamındadır (Fattahi Ghazi; 1985: 351). Hejar'a göre, *gun* ayrıca 'penis' anlamındadır. *Kêr* 'penis' de fiziksel ve politik güçle bir sayılır: *Kêrzilî* (*zil* 'kocaman, iri' + *kêr* + *-î* isim soneki], 'büyük penise sahip olmak', Hejar'a göre, 'kabadayılık, zorlama' anlamına gelir; tam tersi *jêrkêre* [*jêr* 'altında' + *kêr* + *-e* isim soneki] 'tabi, aşağı, alt derece, güçsüz, önemsiz, saygın olmayan' kişi (Şîrwan 1998: 13) ve 'hizmetçi' (Hejar) anlamındadır. Seksüel gücünü ortaya koymayı başaramayan erkekler *piyaw*, 'adam' statüsüne konmaz: *Şilepete* [*şil* 'gevşek, ağır, iradesiz,

sulu' + -e birleşik sesli + *pet* 'ip, şerit' + -e isim soneki] 'ruhsuz, gevşek' (W&E) 'bir güvey olmayacak kişi', yani, 'cinsi münasebette bulunamayan' kişidir (Hesenzade). *Kewle kon* [*kewl* 'post, deri' + -e birleşik sesli + *kon* 'yaşlı'] 'aciz yaşlı adam'dır (Şîrwan 1998: 14).

Seksüel ilişki erkek gücünün tatbikinin bir biçimi olarak hiyerarşik olarak kurulur. Kürtçede, diğer dillerde olduğu gibi, erkek ve kadınlar karşılıklı olarak beceren ve becerilen diye yapılandırılır. İlki egemendir ve diğeri egemen olunandır. Bu erkek homoseksüel ilişkilerde bile aynı durumdadır.

Egemen/egemen olunan, erkek/kadın ve beceren/becerilen hiyerarşisi erkek homoseksüel cinsel ilişkide belirgindir. Gücün hiyerarşik dağılımının 'gey' ilişkilerinde değişmekte olduğu Batı'ya kıyasla, Kürtçede, Ortadoğu'nun diğer dillerinde olduğu gibi, erkek üstünlüğü *ganker* 'beceren' ve *gander* 'becerilen'in homofobik ayrılmasına dayalı çift isimli yapılarda ispat edilir. Önceki, yapan veya amil kutlanırken, diğeri alçaltılır: *Nêrbaz* [*nêr* 'erkek' + *-baz* 'yapan, oynayan, -den hoşlanan' anlamına gelen sonek], bir başka adamı, çoğunlukla genç olanları beceren adamdır. Eşanlamlıları *beçebaz* [*beçe* 'çocuk'], *hetîwbaz* [*hetîw* 'öksüz çocuk'] ve *mindalbaz* [*mindal* 'çocuk'], hepsi 'oğlancı' anlamındadır (*beçebaz* olarak, Zebîhî'ye bkz.). Bir adamın erkek çocuk, delikanlı veya erişkin erkeklerle (*nêrbazî*) cinsi münasebeti sosyal ve anlamsal olarak hoş görülür, öte yandan bu delikanlı veya erişkinler için kullanılan tüm kelimeler küçük düşürücü ve alçaltıcıdır: *Qûnder* [*qûn* veya *kin*, 'but, kalça, anus' + *-der* 'amil, verici, vs'ye işaret eden sonek], *kûnî* [Farsçadan alınan *kûn*=*qûn*] ve *gander* [*gan* 'çiftleşme'], 'ibne'dir (W&E; Hejar). *Gander* kelimesi, W&E'e göre, *gan dan* [*gan* 'çiftleşme' + *dan* 'vermek'] ile meşgul olan, yani, 'karışık ilişkisi olan (kadın), sapkınlığa düşkün olan (adam)' anlamına gelir. Bu kelimeler ayrıca alçaltma ve hakaret amacıyla kullanılır. Meşhur hicivci şair Şêx Talabanî'nin (1838?-1910) şiiri burada özetle hatları çizilen erkek cinsiyeti üzerine siyasetin geniş oranda anlamsal, sözlük bilgisi ve dolaylı belgesini sunar. Şairin erkek muhaliflerine karşı başlıca hicivli silahla-

rından biri kendi penisi ve penis kullandığı dildir; o onları becerdiğini veya gelecekte yapacağını iddia ederek, erkek ve kadın muhalifleri şerefsiz sayar.

Kürtçe 'homoseksüel', 'gey' veya 'lezbiyen' gibi daha az homofobik İngilizce kavramlara denk düşen bir kelimeye sahip değildir. İngilizce kelimelere en yakın şunlardır: *Dûdekî* [dû 'iki' + *de dan*'in 'vermek', şimdiki zaman kökü + *-ekî* '- e ait, - özelliklerine sahip' anlamında sonek] 'hem beceren hem becerilen adam' anlamındadır (Şîrwan 1998: 8) ve Hejar'a göre, 'bir *gander* adam'dır (alta bakın). *Ganganoke* veya *ganganokê* [*gan* 'çiftleşme' + *-oke* küçültme ismi oluşturan sonek] W&E tarafından 'karşılıklı cinsel sapkınlık' olarak ve Hejar tarafından 'karşılıklı beceme' olarak tercüme edilir ve iki erkek çocuğun çiftleşme oyunu oynaması veya taklit etmesi anlamına gelir (Hesenzade). *Ser-be-sere* kelimesi [*ser* 'baş' + *be* '-mek' + *ser* + *-e* isim soneki] ve *ser-be-serêne*, Hejar'a göre, (iki erkeğin) 'karşılıklı becemesi' anlamına gelir. Lezbiyen ilişkiler için kaydedilen tek kelime *panpanoke* veya *panpanokê* [*pan* 'geniş, enli' + *-okê* küçültme ismini oluşturan sonek] W&E tarafından 'sevicilik' olarak tercüme edilir.

Evlilik esareti: Evlilik hayatıyla ilgili oldukça uzun bir kelime listesi kadınların eşini seçme ve onu boşama haklarından yoksunluğu vurgular. Dilde, dilbilim dışı dünyada olduğu gibi, yalnız erkekler evliliğe teşebbüs etmeye hak kazanır; bu 'kızın ailesine onunla evlenmeyi istemek için aracı göndermek' (W&E) veya 'bir kızdan gelin olmasını istemek' (Hejar) anlamına gelen *xuwazbênî kirdin* fiilinde açıkça işaret edilir. Bir başka fiil *nardine ser* [*nardin* 'göndermek' + *ser* 'baş, tepe, ... üstünde'] *xuwazbênî kirdin* ile eşanlamlıdır ve ayrıca 'bir kız istemek' için aracı göndermek özel olarak bir erkek eylemidir (Hêdî 1997:210).

Kürdistan'ın kırsal ve aşiret bölgelerindeki kadınlar köyde, çiftlikte, düğünlerde, vs erkeklerle bir araya gelme özgürlüğüne sahiptir. Bununla birlikte, diledikleri gibi evlenmekten mahrumdur. Bir grup kelime kadınları babanın veya ailenin

erkek üyelerinin malı olarak işaret eder; bu mal evlilikle değiştirilir, satılır ve alınır. *Jin be jine kirdin* [*jin* 'kadın' + *be* '-mek, için' + *jin* + *-e* birleşik sesli + *kirdin* 'yapmak, ifa etmek'] 'iki aile arasında evlilikle kadınları değiş tokuş etmek'tir (W&E). *Be jin çûn* [*be* 'gibi, -mek, için' + *jin* 'eş, kadın' + *çûn* 'gitmek'] '(bir kadın olarak) değiş tokuş edilmek' anlamındadır; *jin be jin* ve *be jin dan* [*dan* 'vermek'] 'karşılıklı olarak bir kadın vermek'tir (Hêdî 1997:51).

Kız evlatlar veya kardeşler bebek iken, hatta bazen doğmadan önce, değiştirilebilir. *Le ser piştî lankê be mêrd dan* [*le ser* 'üzerinde, üstünde' + *pişt* 'geri' + *-î* '-nın' + *lank* 'beşik' + *be mêrd dan* 'kocaya vermek'] 'bir kızı beşikteyken evlilik için vermek' anlamına gelir (Hêdî 1997: 195). *Binpişk* ismi [*bin* 'kızlık zarı' + *pişk* 'kısmet, kader'] 'değiş tokuş ile çocuklukta nişanlanan bir kız' (W&E) veya 'çocuklukta evlilikle değiş tokuş edilen bir kız' (Zebîhî) anlamındadır; *barbeha* [*bar* 'yükleme' + *beha* 'ücret'] *binpişk* ile eşanlamlıdır (Hesenzade). *Marebir* 'çocuklukta evlendirilen kız'dır (Hejar) *Kalgê* [*kal* 'ham, toy' + *gê*, *gan* veya *gayîn*'in '(adamla) çiftleşme', şimdiki zaman kökü] 'çocuklukta evlendirilen bir kadın' anlamına gelir (Hêdî 1997: 177). Kadınların yaşı önemlidir ama değiştirme uygulamasını kısıtlamaz: *Gewre be biçûk* (veya *giçke*) [*gewre* 'yaşlı' + *be* '(-mek)' + *biçûk* veya *giçke* 'genç, küçük'] 'büyük kızı bir kız çocukla (değiştirme)' anlamındadır; önceki bir delikanlıya gider ve ikincisi onlar büyüdükten sonra evleneceği bir erkek çocuk için değiştirilir (Qani 1989: 30; Şîrwan 1998: 14). Bununla beraber, bu tip yaşları birleştirme bir gereklilik değildir. Bir baba evlenmek istediği bir kadın için kızını değiş tokuş edebilir (Qani 1989: 30).

Değiş tokuş (*jin be jine*) için kızı veya kız kardeşi olmaması durumunda, bir damat veya onun ailesi kızın babasına veya ailesinin diğer erkek üyelerine bir ücret ödemek zorundadır. Buna *şîrbayî* [*şîr* 'süt' + *bayî* 'ücreti'] 'gelin ücreti' denir, ayrıca *xônbayî* [*xôn* 'kan'] 'kan parası' da denir (W&E; Edmonds 1957: 226). Para veya mal ile ödenebilen gelin ücreti, iş gücü kocasına veya onun ailesine kaptırılacak olan bir kızı büyütme

bedelidir. Bu büyük oranda ekonomik bir iş iken, kadınların politik amaçla değiş tokuşu da aşiret ve feodal toplumda yaşanırdı. Aşiret -feodal çekişmelerde, rakip ailenin bir erkek üyesini öldürmeye teşebbüs eden aile çatışmayı dindirmek için evlilik amacıyla bir kadın sunmak zorunda idi. Bu *xön xoş kirdin* [*xön* + *xoş* 'iyi, hoş, eğlenceli' + *kirdin* 'yapmak'; kıy. *lê xoş bûn* 'affetmek, - ile tartışmayı halletmek'], yani, *xönxuwarz* [*xön* + *xuaz*, *xuwastin* 'dilemek, istemek' fiilinin şimdiki zaman kökü], 'kan davasında zarar gören taraf, kanın intikamcısı'ndan, 'kan (dökme) için af dilemek'tir (Qani 1989: 31). Kana karşılık sunulan kadın *le xön da gîraw* [*le* da 'içinde' + *xön* 'kan- (bedeli) + *gîraw* 'alınan, elde edilen'] 'kan ücreti için elde edilen'dir (Qani 1989:31).

Şehir alanlarında evliliğin politik ekonomisi gerilemekte olan aşiretçi ve feodal köye göre daha karmaşıktır. İki adam birbirinin kız kardeşiyle evlenmeyi seçebilse de, feodal tip *jin be jine* fiili olarak şehirli orta sınıflar arasında yoktur. 'Gelin ücreti' (*şîrbayî* veya *xönbayî*) ödemek yerine, evlenen çiftin aileleri, boşanma durumunda kocanın eşine ödeyeceği bir ücret, *mareyî* veya *marebirane* üzerinde anlaşır. *Mare* ve *mare birîn* kelimeleri W&E tarafından 'evlilik' ve 'evlilik kontratına son vermek' olarak tercüme edilir. Bununla birlikte, yalnız erkeklerin bir evlilik sözleşmesini başlatıp, son vereceği anlamsal olarak açıktır. Kadınlar bir adama evlilik teklifi yapmakta özgür değildir.

Kürtçede, İngilizcede 'bir koca veya karı almak' olarak tanımlanan 'to marry' gibi cinsi nötr bir fiil yoktur (*The Random House Dictionary of the English Language*, 1996). 'Evlenmek' kavramı erkekler için 'karı getirmek', *jin hênan*'dır [*jin* + *hênan* 'getirmek'] ve kadınlar için 'koca yapmak', *mêrd kirdin* veya *şû kirdin*'dir [*mêrd* veya *şû* 'koca' + *kirdin* 'yapmak, sahip olmak ...']. 'Evlilik yoluyla (bir kadını) vermek' anlamına gelen (*be mêrd dan* veya *be şû dan* [*dan* 'vermek'] bir fiil bulunmakla birlikte, onun karşılığı olan 'evlilik yoluyla (bir erkeği) vermek' anlamına gelen **be jin dan* fiili yoktur. *Mare kirdin* fiili bazı sözlük bilimciler tarafından, kadınların bir erkeğe *mare kir-*

din'i vaat ettiremeyeceği gerçeğine rağmen, her iki cinsi kapsayan olarak kullanılır. Bu neden W&E'nin fiili hem 'evlenmek' hem, daha doğru olarak 'karı olarak almak' şeklinde tercüme ettiğini açıklar. W&E tarafından 'evlilik için vermek' olarak tercüme edilen *lê mare kirdin* fiili [*lê* '-mek, -de' + *mare* 'evlenmek' + *kirdin* 'yapmak'] daha doğru olarak 'evlilik için (bir kadını) (bir erkeğe) vermek' olarak düzeltilmelidir. *Mare kirdin* geçişli fiilinin özne, amil veya yapan kişisi olarak bir kadının varlığına dair söz dizimsel kısıtlamalar olmamakla beraber, anlamsal zorunluluklar onu güçlü bir şekilde engeller. *Lêk mare kirdin* fiili [*lêk* = *le yek* 'birbirine/den' + *mare kirdin* 'evlilikle vermek'], 'bir çift arasında evlilik düzenlemek' (W&E), karşılıklı anlaşmayı ima eder ama *mare kirdin*'in erkek merkezli anlamını vurgulamaz. Genellikle eril yapıda olmasına rağmen, Hejar *mare kirdin*'i, yanı sıra eşanlamlısı *mare birîn* [*birîn* 'kesmek, karara bağlamak'] fiilini, 'dini kurallara göre bir adamın bir kadını yasal/nikahlı karısı (hêlal) yapmak' olarak tanımlamakla daha doğrudur. Hakikaten, *jin hênan* fiili [*jin* 'kadın, karı' + *hênan* 'getirmek'], 'bir karı getirmek', devamlı olarak 'evlenmek' anlamında kullanılır. Bu, diğer kapsamların yanında, dışı kapsamlı Farsça fiil *ezdevaj kardan*'ın [*ezdivaj*] Arapçadan alınan kelime + *kardan* 'yapmak'], 'evlenmek' *jin hawirdin*, 'bir karı getirmek' olarak (Ibrahimpour 1994) veya *jin xuwastin*, 'kadınla evlenmek istemek' olarak (Baban 1982) Farsça-Kürtçe sözlük çevirisinde barizdir. Kürtçeye alınan kelime *zewcîn* [Farsça *ezdevaj* ile aynı Arapça kökten alınır] bile Hejar'da *jin hênan* diye tanımlanır.

Kadınlar evlenme özgürlüğünden mahrum edildiği gibi, boşanma hakkından da yoksun bırakılır. Arapçadan geçen *telaq*, 'boşanma' ismi 'birinin karısını boşamak' anlamına gelir. Hejar onu *bêbeş kirdinî jin le mêrd*, 'karıyı kocasından mahrum bırakma' olarak tanımlar ve aynı zihniyetle, *telaqdiraw*'ı 'boşanmış kimse', 'kocasından mahrum kalan karı' olarak tanımlar. *Telaq* bir fiil olarak kullanıldığında, erkek üstünlüğü dilbilimsel olarak kocanın *telaq dan*, ' (karıyı) boşamak' ve karının *telaq wergirtin*, 'boşanmayı kabul etmek' veya *telaq diran*, ' bir

boşanma teklifi sunulmak' biçiminde bölünmesiyle temin edilir. Böylece *telaqdiraw* kelimesi, 'boşanmış kimse', erkekler için hiç kullanılmaz. Bir adam bir boşanmanın objesi olamaz.

Evlilik hayatında olduğu gibi, boşanmada kadının esareti evlilik sözleşmesine son verme hakkının kocanın tekelinde olmasına dayanır. Kürdistan'da uygulandığı üzere, İslam bir kocaya karısını basitçe *sêk telaqim kewê!*, '(karımı) üç kere boşuyorum!' sözünü söyleyerek boşamasına izin verir. Bu *sê be sê telaq dan*, yani, geri dönülmez bir karar olan, bir karıya 'üç defa boş ol deme' (W&E) eylemidir. Yeniden evlilik boşanılan eşin *be caş kirdin*'e [*be* '-mek, ile, içine' + *çaş* 'eşek tay' + *kirdin* 'yapmak'] tabi tutulmasıyla gerçekleşebilir; bu 'üç defa boşanılan kadının kanunen eski koçasıyla evlenmesi için ikinci kocaya verilip, bu kocanın onu boşaması' demektir (W&E). Eşit derecede itibarı düşürme *jin be jine* 'iki aile arasında evlilik için kadınları değiş tokuş etme' gibi, boşanma durumunda da sözkonusudur (yukarıya bakın). *Telaq be telaq*, 'boşanmaya karşılık boşanma' bir koca karısını boşadığı ve diğer ailedeki kocanın gerek karısını boşayarak gerekse boşanılan kız kardeşi için 'gelin ücreti' talep ederek misilleme yaptığında meydana gelir (Qani 1979: 41).

Bir mal varlığı olarak görülen kadınlar yalnız babaları için değil, aynı zamanda feodal ve aşiret efendileri için de bir gelir kaynağıdır. Feodal efendiler bir evlilik vergisi, *sûrane* [*sûr* 'düğün, kutlama' + *-ane* '-ait olma, -gibi, -ce'], 'aşiret reisi veya köy muhtarı tarafından evlilik veya başka kutlamalarda alınan ücret' toplardı (W&E; ayrıca Seccadî'e bakın, 1974: 139). Verginin miktarı özellikle güzellik ve seksüel çekicilik ölçütüyle, gelinin değerine bağlıdır; yüksek bir verginin, Qani'ye göre (1979:44), *şox* 'canlı, neşeli' ve *nawaze* 'nadir, harika' bir gelin için ödenmesi gerekirdi.

Bir koca, başka şeylerin yanı sıra, onu boşamak ve *jin be ser hênan* [*jin* 'kadın, karı' + *be ser* 'üzerinde, üstünde' + *hênan* 'getirmek'], yani, onun 'üzerine bir kadın getirmek' tehdidiyle kadını esaret altında tutabilir. Tek direniş *haşa lê kirdin* [*haşa* 'inkâr, kaçınma' + *lê* '-den' + *kirdin* 'yapmak'], yani, düğün hedi-

yesi ve diğer haklarından feragat ederek (bir kadının) kocadan ayrılması ve onu kendisini boşamaya zorlaması'dır (W&E); gelenek ve sıkça kanun boşanmış kadınların çocuklarının vekalet hakkını inkar eder.

Yaygın olmasa da, çokeşlilik gücün ataerkil uygulamasının bir başka biçimidir. Bir kocanın birkaç karısı hiyerarşik olarak yaşa göre sıralanır: *Jinî gewre*, 'çokeşli toplumda kıdemli (yaşça büyük) eş', *jinî nawuncî* 'ikinci eş' ve *jinî piçûk* 'küçük eş'tir (W&E). *Gule cerge* [gul 'çiçek' + -e birleşik sesli + *cerg* 'ciğer' + -e isim soneki], 'kalbin çiçeği', çokeşli koca tarafından en çok tercih edilen eştir (Fattahi Ghazi 1996: 225-6). *Hewê* 'çokeşli toplumda kuma'dır (W&E); *ser be hewê* [*ser* 'baş', 'üst' + *be* '-mek, için, -ile' + *hewê*] 'bir kadının üzerine yeni bir karı olarak alınan kadın'dır (Hesenzade); 'bir kuma olma hali' *hewêsarî*'den çok korkulur. Bir atasözünün deyişine göre, kumalar birbirine şöyle söyler: *Hewêsarî, sengesarî!* 'Bir kuma olarak yaşamak taşlanarak öldürülmek gibidir' (Hêdî 1997: 227). Bir başka, iğneleyici deyiş *Hewê hewêy cuwan deka!* 'Kumayı kuma süsler!', kumaların kocanın dikkatini çekmek için yarıştığını ve aralarındaki ortaklığın 'şaşırtıcı ve çekilmez' olduğunu ima eder (Fattahi Ghazi 1996: 297-8).

Bûk, 'gelin' kadın düşmanlığı ve aşk arasındaki çok anlamsal gerilimin alanıdır. Kelime güzellik ve gençliğe işaret eder; gelinin kadınlığı, bununla beraber, erkek saldırganlığına maruzdur. Dinamik kelime-oluşumunda, *bûk* öznelere erkek olduğu fiillerin nesnesidir: *Bûk birdin* [*birdin*, 'taşımak'], *bûk gôzanewe* veya *guwastinewe* [*gôzanewe* 'nakletme, geçirme'] ve *bûk suwar kirdin* [*suwar kirdin* 'bir at, vs bindirmek'] 'geline damat evine kadar nezaret etme' anlamına gelir (W&E); *bûk dabezandin* [*dabezandin* 'attan indirmek, indirmek'], 'gelini damat evinde indirmektir. *Bûk gorînewe* '*jin be jine* ile gelinlerin değiş tokuşu'dur ('iki aile arasında evlilik ile kadınların değiştirilmesi', üste bakın); feodal-aşiret kültüründe, ailenin kadın üyeleri, erkekler için, bir utanç kaynağıdır; evlilik ile bir kız evladı veya kız kardeşi 'verme' feodal erkek şerefini çiğner.³ 1-

3 Şeref modern toplumlar da sosyal, özellikle cinsiyet ilişkilerini düzenlemeye de-

ki gelinin kesinlikle aynı anda verilmesi gerekir, aksi takdirde kaybeden taraf ilk önce onların kadınına sahip olan tarafa savaşı açar ve 'şenlik' ve 'düğün' (şayt) 'yas'a (şîn) dönüşür (Zebihî, *bûk gorînewe* altında). Gelinin korkulu tecrübesi çüne *perde* [çûn 'gitme' + -e birleşik sesli + *perde* 'perde'], damat tarafından alındığı gece 'gerdeğe girmek'tir (W&E). Bu damadın gelinin bekaretini (üste bakın) *perde-w-kule*, 'evlilik-döşegi'nde cinsel ilişki yoluyla ilk kez test ettiği zamandır (W&E). Kan akması tek geçerli testtir; bu düğüne davet edilen misafirlere bildirilir. *Rûsipyetî* veya *rûsipêti* (altta *rûsipî*'ye bakın), 'şeref, yüksek nam' (W&E) ayrıca, Hejar'a göre, 'gelinin kız olduğunu gösteren kan' demektir. *Berbûk*'ün fonksiyonlarından biri, [*ber* 'ön, başı' + *bûk* 'gelin'], 'düğün günü damat evinde geline eşlik eden görevli kadın' (W&E), ilk cinsel ilişkiden hemen sonra beyaz çarşafı kan lekesiyle beraber alıp gelinin bakireliğini ispat etmektir. Sebep ne olursa olsun, kanın akmayışı trajediye neden olur. Bu gelinin ailesi için bir rezalettir ve gelinin öldürülmesine veya intiharına sebep olabilir (Hansen 1983: 302-3). Bakirelik gelinin damat evine giderken giyiminde önemle temsil edilir. Bakire bir gelin her zaman bir *tara* 'kırmızı gelin kuşağı' giyer (W&E) veya 'kırmızı gelin örtüsü' (Hejar) takar, öte yandan bir dul, yeniden evlendiğinde, beyaz bir örtü takar veya hiçbir şey takmaz.⁴ Bazıları bakire *tara*'sının kırmızılığı ve onun zıddı bakire olmayanın *tara*'sının beyazlığının 'ikonik' işaret (işaret ettiği veya ifade ettiği nesneye belli özellikleri paylaşan, örneğin, bir kişinin fotoğrafı), 'gösterge' işareti (işaret ettiği ama özelliklerini paylaşmadığı nesneye bağlı olan, mesela, duman bir yangın göstergesi) ve 'sembolik' işaret (yalnız uyum ve bütünlükle nesneye bağlan-

vam etmektedir (Modern Fransa'da erkeklik ve şeref ve 'burjuva itibarı'nın gelişmesi üzerine, Nye'e bkz. 1993). Feodal itibar (şeref) orta sınıfların bazı üyeleri arasında düşme eğiliminde olsa ve burjuvaya ait şeref kanunlarına yol açsa da, feodal normlar hâlâ güçlü bir şekilde mevcuttur ve kadınlara karşı şiddet yaratmaya devam etmektedir.

4 Bakire olmayan gelinler için beyaz *tara* kullanılmasına dair bilgiyi vermesinden dolayı Jaffer Sheyholislami'ye teşekkür etmek isterim. Bununla beraber, yorumun sorumluluğu bana aittir.

tılı olan, mesela, dile ait kelimeler) arasındaki Pieriyan farklılıkları bozduğunu iddia edebilir. Bu sebeple, *tara*'nın kırmızılığı, bir şehrin haritası gibi, bekaretin varlığının bir ikonik işaretidir; *tara* bizzat, gelinin başını veya omzunu örten bir kumaş parçası olarak, bir yağmur uyarısı olan bulut gibi, gösterge işaretidir. *Tara* kelimesi ve kırmızılığın sözlük alanları sembolik bir göstergeyi teşkil eder. Bir kıza iyi bir dilek *Be bextî sūr bî!* 'Kırmızı şansın olsun!', yani, 'bozulmamış bir kızlık zarıyla evlen' demektir. *Bûki sūr*, 'kırmızı gelin', 'kız olan, dul değil' anlamındadır (Fattahi Ghazi 1996: 39).

Kadının, dolaylı ya da dolaysız, seksüel arzusunu ifade etmesi kınanır; 'erkekleri arzulayan bir kıza' *dêle beba* (Hêdî 1979: 134) [*dêl* 'dişi hayvan' + *-e* birleşik sesli + *-be* '-ın sahibi -lı' + *ba* 'sokulma, sallama'], W&E'e göre, 'ateşli dişi hayvan, özellikle kancık' anlamına gelen, sözle hitap edilir. *Hekedar* [*heke* Arapça *hikka*'dan 'kaşınma' gelme + *-dar* '-ın sahibi'], 'şehvetli', Hejar'a göre, 'sevişmeye susamış bir kadın'dır ve eşanlamlısı *heşerî* 'sevişmeye çok susamış kadın'dır. Fiil *pê xoş bûn*, 'sevmek, arzulamak' *heşerî*'nin eşanlamlısı olan, *pêxoş* 'arzulama' kelimesini verir (Hêdî 1979: 52). *Bider* [*bi-* amil, eyleme işaret eden sıfat ve isim oluşturmak için fiillerin şimdiki zaman köküne önek + *-der dan*'ın 'vermek' amili, yapan kişi], 'veren' (W&E'e, *bi* -altında bakın) 'utanmaz kadın, *pêxoş*, *gander* (herkesle ilişki kuran kadın), *hîz* (herkesle ilişki kuran)' ile eşanlamlıdır (Hêdî 1979: 34). *Bermawî hemû kes* [*bermaw* 'artık' + *-î* + *hemû* 'her' + *kes* 'kişi, biri'], yani, 'herkesin (erkeklerin) artığı', herkesle yatan bir kadındır (Hêdî 1979:49). *Be aloş* [*be* '-le' + *aloş* 'kaşıntı'], 'kaşıntılı', 'erkekleri arzulayan, şehvetli kadın' demektir (Hejar). Kadınları ima ederek sıkça kullanılan iki sıfat *rû damalraw* (lit., 'yırtık surat') ve *rû helmalraw* (lit., 'kalkmış surat') '*bêşerm û bêheya*' 'arsız ve iffetsiz' anlamına gelir (Hejar). *Bêçaw-û-rû* (lit., 'gözsüz ve yüzsüz') *bêşerm û bêheya* olarak da tanımlanır (Hêdî 1979: 59).

Seksüel ilişki geleneksel ve İslami ataerkil normlarla tanımlandığı üzere, yasal ve yasaya aykırı olarak ikiye bölünür. Yasaya aykırı ilişki için kullanılan kelime, 'İslamın bildirilen ve

kanuni yasası' İslami şeri'a'dan 'İslamın bildirilen ve kanunî yasası', alınmıştır; *zînah* [Arapça *zina*'dan uyarlanmıştır, 'zina, evlilik dışı ilişki'], 'uygunsuz, kabul edilmez cinsel ilişki' (Hejar) ya da Şîrwan'a göre (1989: 9), 'kadın ve erkeğin kanunsuz ilişkisi' anlamındadır; bununla beraber, *zanî* 'zina eden' çoğunlukla resmi olmayan içerikle erkekler için kullanılır (Şîrwan 1989:9). Farsça veya Osmanlı Türkçesinde benzer anlamlarda kullanılan *hîz* ayrıca 'ibne, korkak' anlamına gelir (W&E) ve bazı şartlarda erkek veya kadın 'zina yapan' kişiyi ima eder. Erkekler evlilik dışı ilişki kurmakta özgür iken, kadınlar eğer böyle bir iş yapar veya yapmakla suçlanırsa, bunu hayatıyla ödeyebilir. Kadının hayatta kalması onun 'temiz çıkmasına' bağlıdır. Evlilik dışı ilişki kurduğu düşünülen kadınlar dilbilimsel olarak kötülenir. *Bestok* 'herkesin elinden geçen ıslak etekli [yani, namussuz] kadın' anlamındadır (Hejar). 'Islak etek' kavramı, *dawênter* [*dawên* 'etek' + *ter* 'ıslak'], Hejar'a göre, *dawênpîs* [*pîs* 'kirli'], 'namussuz, ahlaksız' (W&E), ile eş anlamlıdır. *Ganekî* bir 'heşerî ve ganawî' [*gan* 'sevişme' + *-awî* ' - dolu, - ile kaplı, -den etkilenen, -ın karakterine sahip'] kadındır (Hejar); *dêledir* [*dêl* 'dişi hayvan' + *dir dirîn* 'yırtmak' fiilinin şimdiki zaman kökü] 'bir küfürbaz utanmaz kadın'dır (Hejar). Özel bir kadın *dawênpak* [*pak* 'temiz, pak'], 'namuslu'dur (W&E). *Rûsipî* [*rû* 'yüz' + *sipî* 'beyaz'] ve *rûsûr* [*sûr* 'kırmızı'] 'suçsuzluğu ispat edilmiş, şerefli' (W&E) anlamına gelir ve *be abrû*, yani, 'şerefe sahip' kadınlar için kullanılır (Hêdî 1979:136).

Erkek evlat doğuramayan kadınlar çeşitli yollarla cezalandırılırlar, mesela, kocası onu boşayabilir veya ikinci bir eş getirebilir (yukarıda *jin be ser hênan*'a bakın). Aynı zamanda sık doğuran bir kadına bir 'kedi' (*pişîle*) veya 'enikleyen' (*detirekê*) bir kancık (*dêl*) gibi sözlerle iftira edilir. (Hêdî 1979: 122,125). Sık doğurma için kullanılan diğer küçük düşürücü yakıştırmalar *zawûzê kirdin*, *zigûza kirdin* 'yavrulayarak çoğalma' (W&E) ve *şirawşîr* [*sûte sût*] veya *şîrbeşîr mindal bûn*, emzikli çocuklu bir kadının hamileliği' (Hejar) sözlerini içerir.

Kurdewarî'de ataerkine direniş: Bugüne kadar incelenen anlamsal repertuar *Kurdewarî*'de, yani, 'Kürt yaşam tarzı'nda cins ilişkilerinin dilbilimsel ve sosyal tarihinin çirkin, merhametsiz bir resmini verir. Bunun yanı sıra, baskıcı ataerkil ilişkilere direniş de dilde kaydedilir. Aşk (*xoşewîstî*, *dildarî*, *ewîn*, vs) ve romantizm, evlilik feodal ve aşiret kurallarının yaratılmasında can alıcı kùrumlardan biri olsa da, hayli yüceltilen ideallerdir. Kürt folkloru aşk şarkıları ve hikayeleri bakımından zengindir; kadınlar sözel sanatın bazı türlerinde seksüel arzularını açıkça dile getirmiştir (bu kitapta Allison'a bakın; Rohat 1994); kadın ve erkek, aşıklar evlilikteki sosyal ve ekonomik dayatmalara direnir ve mal gibi muamele edilmeye ve sosyal, ekonomik ve politik çıkar için değiş tokuş edilmeye karşı çıkar.

Bir direniş biçimi aşıkların evden kaçmasıdır (bu kitapta, Mojab'a bakın). Hayatlarını kaybetme pahasına, kırsal yörelerdeki aşıklar gizlice köyü terkeder ve yakalanıp, öldürülmekten kaçınmak için sığınak arar. Sayılan veya güçlü bir kişinin koruması altına girince, çift artık emniyettedir ve her iki taraf evliliğin politik ekonomisinden paylarını aldığı anda bir uzlaşmaya çoğu zaman ulaşılır. Gelinin babası *şîrbayî* 'gelin ücreti' veya *xônbayî* 'kan parası' alır (üste bakın); aracı taraf bir *cerime* 'para cezası' alabilir ve toprak ağası *sûrane*, 'evlilik vergisi' talep etme hakkına sahiptir (üste bakın). Gelinin babası damadın ailesinden *berxôn* [*ber* 'ön, önce' + *xôn* 'kan'], yani, kaçan kıza karşılık bir kız veya kız kardeşi isteyebilir (Hêdî 1979: 47). Bu nedenle, bu direniş biçimi ataerkil cins ilişkilerinin dinamiklerini yeniden yaratmanın bir parçası olur. Gerçekleşmesi hoş olmayan bir sistemle aşkın yaşanması garanti edilir; bununla beraber, kaçan çift aşiret ve feodal sistemin varlık ilişkilerine dair gerekliliklere göre nikahlı olmaya devam eder (Mojab'a bakın, 2001). Üstelik, bu direniş biçimi, yüzyılların ardından, ataerkil düzenin baskıları hakkında bilinçliliğe sevketmemiştir. Hakikaten, direnişin anlambilimi bizzat ataerkildir. Kürtçede 'kaçma' için iki söz vardır; erkek 'kaçırmaya' teşebbüs eder', *jin helgirtin* [*jin* 'kadın' + *helgirtin* 'alıp götürmek,

taşımak, uzağa götürmek’], öte yandan kadın erkeğin ‘arkasından takip eder’, *re dû kewtin* [*re-* veya *ra-* ‘yanı sıra’ + *dû* ‘arkasında’ + *kewtin* ‘düşmek, gitmek, koyulmak’].

Başka direniş biçimleri yöresel şarkılarda, özellikle *lawik*, *heyran*’da (Rohat’a bkz. 1994: 98-141; Allison, bu kitap) ve *Suwaro* ‘Süvari’ (Hosayni’deki iki metne bkz. 1975) diye bilinen bir türde kadınların aşk, seksüel arzu ve mutluluklarını ifade etmesini kapsar. Son bahsedilen türde, bir mersiye (veya ağıt) veya *şîn*’de ‘matem’ (Allison’a bkz. bu kitap), ‘süvari’ umumiyetle uzak bir diyarda savaşmaya giden köyün genç bir delikanlısıdır; aşık, sevdiği süvarinin sağ dönmemesinden endişe eden bir kadındır. Sevgilisinin cesareti ve yakışıklılığını metheder ve şayet dönerse, ona aşkını, bedenini ve göğüslerini teklif eder. Bir versiyonda, dövüşçüler geri döndüğünde ve aralarında sevgilisini görmeyince, şöyle matem tutar:

Dündü, direkler altında oturuyordum
Benim küçük süvarim gelip, geçiyordu,
Benden bir öpücük isteyerek;
Ve yazık bana, dilerim zincirler boynuma dolansın
Ona bir öpücük vermediğim için...
İnşallah, o güvenle dönebilirse....
Onun için bilge adamlardan bazısına adak adayacağım
Ve benim sarı göğüslerimi,
Af dilemek için,
Ümitsiz ve çaresizce, onu gücendirmiş olurum korkusuyla,
Beni affetmesini ümit ederek.
Ben öleyim, süvarim! Ah Atlı, yalnız kaldım!

Emin dönê bû danîştûm leber bêlayê
Çûkele suwarî min dehat û radebirt,
Daway maçêkî lê dekirdim;
Be serê ke şîn û be milî be kôn,
Nemdedayê...
Eger xula deka be bêimize_etî dêtewe...
Emin be'zê piyaw maqûlan û
Cûtêk zer memî zerdî
Debeme tikayê,

*Nebada le min, qelender û baban wêran, renca bêt û,
Belkû bom bête redayê.*

Hay, nemênim suwaro! Suwar! Hawar le min be tenê.

(Hosayni tarafından kaydedilen metin, 1975:33-4)

Ve sevgilisinin kana bulanmış olduğunu duyduğunda,
şöyle der:

Çağırımı hekimlere, eczacılara, Lokman hekimlere, dok-
torlara

ve hikmet sahibi adamlara gönderin,

Onun için ben bir ilaç hazırlayıncaya kadar,

Söyleyin onlara kimse dokunmasın ona,

Kakule, tarçın, kırmızı şebboy, küpelerimin pası

ve turbanımın tozunu, boynumun teriyle

karıştırıp,

Küçük atlımın yarasına süreceğim.

*Dena cuwabim bo bere hekîman, hetaran, luqmanan, tebît û
çazanan,*

De bilên çi taqe destanî nekenê,

Heta bo xom dermanêkî bo degirmewe,

Le hêlê, le darçînê, le qenefilê, le jengî de guwarê, le tozî de

şedê, destawî dedem be areqê gerdinê,

Deyhawême ser zarî brînî çûkele suwarê...

(Hosayni 1975: 33-4)

Bu alıntılarda, başka bir uzun metinde görüleceği gibi, aşık aşkını ve seksüel arzularını ifade etmede dil bakımından kısıtlanmaz. Burada, sosyal ve kültürel kısıtlamalar dil kısıtlamalarından daha öndedir. Seksüel temastaki hiyerarşik ilişkilerin (erkek öpücük ister ve kadın reddeder) yanı sıra, erkek ve kadını sosyalleştirme üzerindeki sınırlamalar daha öndedir. Merseyede, kadın aşık arzusunu ifade etmede özgür iken, aynı zamanda kültüründeki erkek cinsiyetinin törelerinin bilincindedir de; ölmekte olan sevgilisinin ölümcül yaralarını iyileştirmek için boynunun terini, boşörtüsünün tozunu ve küpelerinin pasını sunar.

Çoğunlukla milliyetçi bir perspektifle yazılmış, Kürt sözlü edebiyatında 'kadınların rolü' üzerine birkaç inceleme Kürdistan'ın geleneksel toplumundaki cins ilişkilerine dair gayet sosyal ve siyasal eşitliğe dayalı bir sistemi resmeder. Rohat (1994), örneğin, Kürt sözlü geleneğinde kadınların 'egemenliği'nin (*serdestî, hakîmîyet*) izini sürdü. Zengin atasözü mirası içinde inceleme yaparken, kadınlar hakkında zengin bir 'motifler' çeşidini veya iddiaları belgeler, mesela, 'hayatın baharı', 'yuvayı geliştiren (*avakar*)', 'ana', 'iyi ve kötü', vs gibi tasvirleri vardır. Bu çoksesli gelenek içinde, bir egemen 'öncü kadın' (*jinparêz*) perspektifi bulur. Bununla beraber, bu mirası bir feminist perspektiften incelediğinde, kadınların egemenliğini ataerki düzenden bağımsız cinsiyet gücünü yürütme anlamında tayin etmek zordur. En 'öncü kadın' atasözü, 'kadın hayatın kaynağıdır' (*jin kaniya ji yîne ye*) kadınlara 'yeni nesiller' ve insanlığın (*mirovayeti*) yaratılmasında önde gelen bir rol bahşeder; bu sebeple 'çocukları büyütme vesilesiyle, kadınlar *bereket*'in 'nimet, bolluk, refah' bir sembolü olmuştur' (Rohat 1944: 44). Bununla birlikte, güç ilişkileri kapsamına konulunca, insan bu yaratıcı rollerin ataerkinin üretilmesine katkıda bulunduğunu ve kadınların egemenliğine karşı işlediğini iddia edebilir.

Bununla beraber, öyle görünüyor ki, sözlü edebiyat sanatının bu biçimini yaratma, neşretme ve sunumuna kadınların katılımı bazında yazılı edebiyattan daha demokratik idi. Yazılı edebiyat son zamanlara kadar baskın bir şekilde erkek hakimiyetinde oldu.⁵ Öte yandan, sözlü edebiyatta ifade edilen kadın

5 Benim oldukça taslak halindeki iddiam sözlü ve yazılı edebiyatın karşılıklı bir tetkikine dayanır. Tamamlanmayan veriye dayalı, bir ön tetkike göre, 1917'den önce yaşayan ve sosyal geçmişi bilinen 147 Kürt şair arasında yalnız 7 kadın vardı (Hassanpour 1992:75-6). 1980'de yayımlanan 'Kürt Kadınlarında Şiir Sanatı' eserinde, Mukriyanî, birkaç istisna ile, 1917'den sonra doğmuş yirmi şairden bahseder. Kadınların yazılı sanata katılımı 1980'den sonra bariz bir şekilde arttı.

Yukanda aktarılan *Suvaro* metni bir erkek ozan tarafından söylendi. Kürdistan'da matem (*şîn*) çoğu zaman bir kadın işidir ve bu türün kadınlar tarafından bestelendiği farzedilebilir ama erkekler tarafından da sunulur, hatta bestelenir.

(feminist olmaktan ziyade) bilinci Kürdistan'ın feodal ve aşiret toplumunun ataerkil düzenine meydan okuyacak bir noktada değildi.

Ataerkinin ideolojik (yeniden) üretilmesi: Şu ana kadar sunulan kanıtların çoğu Kürtçenin anlamsal ve sözlük alanlarındaki ataerki ile ilgiliydi. Bundan sonraki kısım, dilin ve politikanın karmaşık şekillerde birleştiği söylem alanındaki ataerkil gücün tatbikiyle ilgili birkaç durumu incelemektedir. Söylem oldukça tartışmalı bir kavramdır. Dilbilimde, çoğu zaman tek bir cümleden daha büyük 'birimler' demektir. Söylem çözümleme dilbilimde çok önemlidir. Çünkü anlam, sözlüklerde hariç, hiçbir zaman bir kelime, bir tanım veya tek bir sözle belirlenmez. Bu yüzden, söylem ayrılmış bir birimde farkedilmez haldeki görüşü sağlayan bir sözler blokundan meydana gelir. Post-yapısalcı kuramda, 'söylem' çoğunlukla güç ilişkilerine bağlı bir yorum üslubudur.

Kurdayetî'de ataerkini sevdirmeye: Ataerkine karşı bilinçli direniş Kürdistan'ın feodal toplumunda tarihi olarak mümkün olmadıysa da, eşitsiz cins ilişkilerinin eleştirisi ondokuzuncu yüzyılın sonunda yenilik fikirlerinin ortaya çıkmasıyla başladı. Büyük oranda okumamış Kürt toplumunda okur-yazarlık tekeline sahip milliyetçi erkekler cinsiyet eşitliği sorusunu ilk defa ortaya attı. *Kurdayetî* 'Kürt milliyetçiliği'nin öncüsü Hacı Qadirî Koyî (1815?- 97) kadınların eğitim fikrini açıkça destekleyen tarihe kaydedilmiş ilk kişiydi. Osmanlı yönetiminin son yirmi yılında ortaya çıkan Kürt basını 'kadın sorununu' tartıştı ve bir Kürt kadın organizasyonu İstanbul'da 1919'da kuruldu (Klein'e ve bu kitapta Alakom'a bakın). Irak Kürdistanı'nda, tanınmış bir milliyetçi molla Mela Mihemedî Koyî (1876-1943) baskıcı boşanma uygulamasını protesto etti ve kadınların eğitimini destekledi (Husên Ehmed'de ilgili metinlere bkz. 1990:164-77; tercüme edilen metin için, Mojab'a bkz.). Daha radikal şair Mihemed Qani (1898-1965) kadınlara baskıyı, özellikle evlilikle satılan ve satın alınan bir mal mu-

amelesini kınadı (Qani 1989: 357-60). Komünist şair Ebdulla Goran (1904-1962) incelikli ve yenilikçi şiir tarzıyla kadınlara karşı cins ve sınıf zorbahğını, özellikle namus cinayetini teşhir etti (Husên Ehmed'de aktarılan metinler, 1990: 164-77). Bu tip direniş eşitlik ve adalete dair liberal ve demokratik ideallerden, yanı sıra hem Batı'da hem sosyalist memleketlerde kadınların özgürleşme hareketlerinin başarılarının yayılmasından ilham aldı. 1990'lara kadar feminist veya kadın hareketlerinden bahsetmek zor olsa da, bireysel olarak kadınlar da eşitlik mücadelesi verdi. Kadınların direnişleri politik açıdan cinsler arasındaki eşitlik ve adalet adına aydın erkeklerin çabalarından farklı değildi.

Böylece, cinsiyet ilişkilerinin demokratikleştirilmesine yönelik ilk çabalar çift merkezli dilin hakimiyetine rağmen ortaya çıktı; bu çabalar dilde ataerki gücün yürütülmesiyle ilgili bir bilince sevk etmedi. Gerçekten, ataerki ve dilin çatışma ve birliğin diyalektiği cinsiyet ilişkilerinin demokratikleşmesi için verilen mücadelede hem ilerlemeye hem gerilemeye izin verir. Burada feminist bilinç (bilgi, kuram, organizasyon) can alıcı bir rol oynar. Kürt milliyetçi hareketleri ekonomi, sınıf, politika, din, hukuk, dil, görenek, gelenek, dünya görüşü ve kültür dahil olmak üzere, her alanda işleyen erkek gücüne dayalı bir yapı olan ataerkine hiçbir zaman meydan okumamıştır. Bu nedenle, bir tarafta feminizm ve diğer tarafta çift merkezli politika, din ve dil arasında gerilimin büyümeye başlaması pek şaşırtıcı değildir.

Kürt milliyetçiliği şimdiye kadar ataerkini barındırdı ve genellikle onu feminist eleştiri ve bağımsız organizasyondan sakındı. Gerek gücü eline geçiren (1991'den beri Irak Kürdistanı'nda) gerekse devlet gücünü ele geçirme mücadelesi veren olsun, milliyetçiler cinsiyet reformuna ait politikalarını fiilen tüketti (bu kitapta, Mojab'a bkz. Giriş ve bölüm 3). Yeni ve eski bazı kanıtlar Kürdistan'da ataerkinin dilbilimsel ve dolaylı yeniden üretilmesine bazı fikirler verecektir.

Ondokuzuncu yüzyılın sonunda, şu an Irak Kürdistanı'nda bulunan memleketi Koye'nin erkeklerine hitap edilen bir şiir-

de, Hacı Qadirî Koyî halkın geri kalmışlığını ve özellikle fırsatçı şêx'lere 'terîqet'lerin başları'na, yani, dini tarikatlara ve cahil mollalara batıl inançla itaati eleştiriyordu. Bu eleştiride, memleketinin fırsat düşkünü adamları ile ideal iyi adamları karşılaştırdı. Hepsi erkek olan, tarihteki bazı büyük şahısları işaret ederek, onların yolunu takip etmenin mümkün olduğunu savundu. Bunu yaparken, o keskin bir şekilde birkaç iyi ve önemli adam ile kadınların genelini karşılaştırdı:

Onlar [büyük adamlar] senin gibi veya belki benim gibiydi;
Neden onlar adam ve bizler kadın gibiyiz?

*Misalî êwe bûn ya xud wekû min,
Ewan bo çî piyaw in, ême wek jin?*
(Koyî 1986: 260)

Erken dönem yenilikçi Kürt düşünür olarak, Koyî milliyetçi fikirlerinin yeniliğinin farkında idi ve sıkça politikalarını savunmak zorunda kaldı. Hayatının son on yılında İstanbul'da yaşadığı sırada, sürgünde hayatın can çekişmesini ifade etti. Bu şiirde, şöyle şikayet ediyordu:

'Hacı [Qadirî Koyî] Roma'da (Osmanlı Türkiye'si)
aylak biriydi deme,
Ben kadınların kentinin ortasında [yaşayan] bir adamım.

*Melên bêkare bû Hacı le Roma
Emin piyaw im le nêw şarî jinan im.*
(Koyî 1986: 76)

Bu metinlerde, söylem ve dil ayrılmaz unsurlardır. Hacı'nın kadın/erkek ikiliği hem dilbilimsel hem de dolaylıdır. Dilbilimsel olarak erkek cesareti ve kabiliyetine dair pozitif olarak vurgulanan özelliklere dayanan bir zıt anlamlılıktır. Dolaylı olarak, yalnız kadınları ikinci sınıf yapmakla kalmayan, hatta birçok erkeğin piyawetî 'erkeklik' statüsünü reddeden bir politikada erkek gücüne yönelik bir iddiadır. Hacı'den bir yüzyıl

sonrası, bu politika milliyetçi söylemlere ve *Kurdewari*'ye yayılmıştır. Örneğin, İran-Kürdistan Demokratik Partisi programına cinsiyet eşitliğini koydu. Bununla birlikte, 1981'deki Merkez Komite üyelerinin seçimlerinde, üst düzey liderlerden biri, 'o etkin olamaz, çünkü kendi karısının karşısında güçsüzdür' diye iddia ederek, önde gelen bir parti üyesinin adaylığına karşı konuştu (Kawe'de aktarılır, 1996: 225).

Dildar (1918-48) olarak tanınan, milliyetçi şair Yonis Re'uf 'Umut Çocuğu' başlıklı bir şiirde *jîn* 'yaşamak' ve *jin* 'kadın' arasında keskin bir karşılaştırma yaptı. Şiir bilgili, şerefli, çalışkan ve Kürt milletin zor davasına hizmet etmeye hazır olması gereken, ideal Kürt çocuğuna bir hitaptır. Çocuğun cinsiyeti belirtilmezken, şairin genç bir oğlana konuştuğu açıktır:

Sana söylüyorum, iyi öğren,
Bir erkek gibi yaşamak (*jiyanî merdî*) zor bir sorumluluktur.
Bir kadın gibi yaşamak hiç yaşamamaktır,
Sen hem cesurca hem heybetli yaşamalısın.

Ewa pêt elêm çaktî bizane,
Jiyanî merdî barî giran e...
Ewe jîn niye ke wek jin bijît,
Ebê hem aza w hem mezin bijît.

(*Ela'eddin* 1985: 217)

'Bir erkek gibi ölmek' ile 'bir kadın gibi yaşamak' arasındaki karşılaştırmaya her yerde rastlanır. İran kralı Şah Abbas'a karşı, bir onyedinci yüzyıl Kürt isyanının hikâyesini anlatan Dimdim Destanı, *Beytî Dimdim*'in girişinde, Huseynî (1981: 2) Şahın ordusu tarafından Dimdim Kalesinin fethini ve orada yaşayanların kılıçtan geçirilmesini yorumladı. Bu yazara göre, (hepsi erkek) dövüşçülerin bazıları teslim olmaya meyilli idi; bir yaşlı kadın karşı çıkıp, herkesi direnmeye teşvik etti. Huseynî'nin yazdığı üzere, kadın cesareti kırılmış dövüşçülere şöyle dedi:

Savaşta erkekçe bir tavırla (*piyawane*) çarpışın ve

kanınızın son damlasına kadar teslim olmayın
(bir kadın gibi yaşamaktansa bir erkek gibi öterek,
merdane mirdin nek jinane jîn)

Bu metinde, erkeksi politikayı çift merkezci dilden ayırmak zordur. Dildeki *jinane*, 'bir kadın gibi' zarfının varlığı, öyle görülüyor ki, bir Kürt atasözü kitabında (Fattahi Ghazi 1985: 403) '*hîzane*, yani, "bir ibne, korkak" gibi yaşamaktansa bir erkek gibi ölmek' (W&E) olarak bulunan, aktarılmış ifadenin oluşumuna biçim vermemiştir. Aynı zamanda, anlam bakımından metinler arası birlik var: *Jinane*'nin *hîzane*'nin veya tam tersinin yerini tutmasına izin vermesiyle, 'korkaklık' işaret eden *jin*'in, işaret teşkil eden olmaktan çok çağrışım yapıcı olan, ortak bir anlamıdır. Anlamsal alanı kapsayan bu metinler arası birlikte, Fattahi Ghazi, deyişin kaynağı olarak (*hîzane* gibi yaşamaktansa bir erkek gibi ölmek), 1944'te yazılan (Hejar 1979: 312), şair/sözlük bilimci Hejar'ın ünlü *Laylaye*, 'ninni'sini aktarır.

Bütün milliyetçiler kadınları yaratılıştan korkak ve zayıf bulmaz. 1980'ler öncesi, milliyetçi harekete katılmaya ve Kürdistan'ın bağımsızlığı için silah altına girmeye izin verilen birkaç kadın kahraman olarak yüceltilir (Gallatti ve Bruinessen'e bkz. bu kitap). Bununla beraber, kadın Pêşmerge, 'gerilla' bir erkek gibi özgürlük savaşçısı olursa kabul edilir. Milliyetçi şair Hêmin 1963'te *Exter* (Ahtar) isimli bir kadın özgürlük savaşçısı hakkındaki şiiri 'Umut Çiçeği'ni yazdı. Şiir kısa süre sonra *Exter* diye bilinen bir şarkıda ünlü şarkıcı Mihemedî Mamlê tarafından kullanıldı.

Umut Çiçeği

Ahtar, güzel gözlü Kürt kızı!
Duygu dolu şiirlerin ilham kaynağı!
Ah sen yurtsever Pêşmerge,
Seni elinde bir tüfekte gördüğümde,
Umut çiçeğinin açtığını
Özgürlüğün sabahının ağardığını anladım.

Ahtar, yenilmez Pêşmerge!
 Ahtar, siperdeki çiçek!
 Hañçerinin ucundan kan dökülür,
 Sen [düşman] taburlarının hücumunu durdurursun.
 Bu alçakların (bîjûwane) cenahlarına
 Güzel gözlerini diktin
 Mücevheri ve giysiyi kaldırıp attın
 Rastığı ve rastık kabını fırlattın
 Elbisenin gevşek belini sıktın
 Fişekliği omzuna taktın.
 Bileziklerini ve halhallarını kırdın
 Bir erkek gibi (piyawane) silahı aldı
 Gözlerine makyaj yapmıyor, dudaklarını kırmızıya
 boyamıyorsun
 Darmadağınık saç buklelerini taramıyorsun
 Peçeni ebediyen çıkarıp attın
 Ve dağlara yüzünü döndün
 Sen alçakların (zol) yüreğini (parçalara bölersin
 Kırpiklerinle değil, süngün ile.

Gulî Hîwa

Exter kiçî Kurdî çaw mest!
Ilham bexşî şê'ri pir hest!
Ey pêşmergey milletperest
Ke dîtîmî tifeng bedest
 Zanîm gulî hîwa pişkûl
 Beyanî azadî engût.
Exter pêşmergey kolneder!
Exter'ey gulî nêw senger!
Xönit detkê le dimî xencer
Degrî berî hêrşî esker
 Sêret girt bew çawe cuwane
 Le kekeley em bîjuwane.
Şeqit helda le zêr û cil
Tûrit dawê kildan û kil
Tundit kirduwe piştênî şil
Fîşekdanit kirdote mil
 Pisandit bazne w pawane

Destit da tifeng piyawane
Narêjî çaw, sûr nakey lêw
Şane nakey biskî pişêw
Yekcarî firêt da çarşêw
Ewe rût kirde çir û kêw
Debrî cergî dujminî zol
Be sernêze nek be mijol.

(Hêmin 1974: 142-3)

Bu metinde, erkek ve kadın dünyaları çift zıtlıklar veya daha ziyade zıt anlamlar olarak yapılır. Kadın ve erkek, aslında, 'sıcak/soğuk' gibi 'sınıfsal zıt anlamlılar'dan ayrı olarak, farklılık derecelerinden ziyade ya/ya da zıtlıklarını meydana getiren 'sınıfsal olmayan zıt anlamlılar'dır. Jin/piyaw 'kadın/erkek' zıt anlamlılığı, metinde, piyawetî'nin, 'erkeklik' unsurlarında (anlam birimleri veya 'anlamsal parçalar') toplanmaktadır. Savaş erkekçe bir görevdir ve Ahtar harbin erkek standartlarını karşılamak için kadınlıktan çıkarılmaktadır. Bir erkek cinsiyetçi bakış açısından hâlâ bir 'siperdeki gül' olarak görülse de, karşıtlıklar uyuşmazdır: Erkek süngülerine karşı kadın kirpikleri (kirpiğe klasik şiirde ok ve mızrak gibi tam mecaz anlam yüklenir); mücevher ile fişek; bilezik, künyeye karşı hançer; eve karşı dağlar (savaş alanı); ve dudaklardaki kırmızı renge karşı hançerdeki kan. Hejar tarafından heramzade, 'gayrî meşru doğmuş (kişi)', yani, babası belli olmayan, diye tanımlanan, 'alçak', zol ve bîjû olan düşmanın ataerkil yapısı aynı derecede anlamlıdır. Bu metinde anlamın yapısı, dilin karşılıklı etkisi, şiirsel oyunlar, erkek egemen ve milliyetçi politikaları ile karmaşıktır. Aşağıdaki metin 'bir Yeni Siper' ile kıyasla, ataerkil sözlük anlamı (örn., 'alçak' ve 'erkekçe') serbestçe kullanır. Bununla beraber, şiirsel ifade tarzı dilin çift merkezli sözlük bilgisini kadınların ve milli özgürlüklerin bileşimine ait bir bildiriye aktarır; ölçü ve uyak metni bir milliyetçi milli marş olarak belirginleştirir; ve milliyetçi politika hem milli bağımsızlık hem kadınların özgürlüğüne tek yol olarak akla gelen silahlı direnişin cinsiyetleştirilen söylemini vurgular.

(Cinsiyetçi) söylemin (post-yapısalcı bağlamda) (çift merkezli) dilden özerkliği, şairin 1997’de Irak Kürdistanı’ndaki, Süleymaniye kentinde bir grup Kürt entelektüelini sindirdiği için Kürdistan Yurtsever Birliği’nin (KYB) liderlerinden birini hicvettiği, aşağıdaki metinde görülebilir. KYB 1976’dan 1991’e kadar Irak devletine karşı dağda gerilla savaşı sürdürmüştü; 1991 Körfez Savaşının kötü sonucunda, KYB Irak Kürdistanı’nda Amerika Birleşik Devletleri ve müttefikleri tarafından oluşturulan uçuşa yasak bölgedeki şehirlerde yeraltından çıkıp açık eylemciliğe geçti. KYB kısa süre sonra bir başka Kürt partisi ile gücünü birleştirdi ve 1992’de Kürdistan Bölgesel Hükümetini kurdu. 1997 gibi, bu hükümetin dağılmasının ardından, başkenti Süleymaniye olan, Irak Kürdistanı’nın doğu bölgelerinde yönetici parti oldu. Gerilla kuvvetlerinin çoğu dağlardan şehir ve kasabalara inmişti ve şu an Irak devletinden serbest olarak bir hükümet yürütmekte olan KYB’nin silahlı güçlerinin parçası oldu. Hicvedilen evli KYB lideri ikinci eş olarak genç bir kadın aldı.

Yeni bir siper

Deniliyor ki, sert mücadele(ler) ve direnişin öncüsü
Gerilla (savaşının) tanrısı,
Uzatılan savaşın değişmez sorumlusu
Silahlarını bıraktı.
Omuzuna hayat dolu bir kadının (*şekrejin*)
Dolgun bacaklarını koydu.
Onu değişmez
Habur’un hazinelerine,
Hewlêr’in [Erbil] hisarına,
Zambûr’un petrol (yataklarına),
Süleymaniye (kentine).

Sengerêkî nû

Delên pêşeway
Xebatî sext û berberekanî,

Xuway Partîzanî,
Alahalgirî şerî tulanî
Çekî danawe,
Lingî goştinî
Yek şekrejinî
Kirdote şanî,
Nay gorêtewe
Be gencî Xabûr,
Be Qelay Hewlêr,
Be newtî Zembûr,
Be Suleymanî.

(broşûr, Kasım 24, 1997 [Stokholm])

Bu metinde, kadınlık ve erkeklik arasındaki çift merkezci zıtlık teslim olma ve mücadele, omuzlardaki silaha (tüfek) karşı 'hayat dolu bir kadının dolgun bacakları' arasındaki zıtlıkla iç içe girmektedir. Teslim olma silahlı mücadeleyi bırakmanın bir kadına teslim olma ile, buradaki olayda onunla seksüel ilişkinin zevklerine teslim olma ile eşitlenmesiyle bütünlenir: Bir kadına yalnız teslim olmamıştır, aynı zamanda onun vücudunu Kürt milletinin karşı çıkılan hazineleri ve sömürülen petrol yatakları, hisarları ve şehirleriyle değiştirmekte gönülsüzdür.

Sansür üzerine politik çatışma, bu metinde, 'erkeklığın' mihenk taşı olarak kullanılan, kadın vücudunun bölgesinde yürütülür. Vücut kadına ait değildir; fethedilen yeni bir siperdir; bu bir erkeğin statüsünü tamamlaması için 'doğal'dır; şair için sorun, *eski* ve millet ve onun milli bağımsızlık savaşının daha hayati siperleri pahasına bu fethin yapılmasıdır. Yine de, Hêmin'in şiiriyle kıyaslanan metnin dili oldukça erkek egemenliğinden uzaktır; *şekrejin* [*şekr* 'şeker' + *-e* birleşik sesli + *jin*], Hejar tarafından, 'iyi ve saygı duyulan bir kadın' diye tanımlanır; W&E onu 'şen ve canlı kadın' diye tercüme eder. Erkekler için, W&E'de bulunmayan ama Hejar tarafından 'iyi tavırlı ve kusursuz adam' diye tanımlanan benzer bir sözlüksel yapı olarak *şekrepiyaw* vardır. Böylece, ataerkil güç bir cinsiyetçi sözlüğün anlambilimi yoluyla değil, daha ziyade dolaylı cin-

siyet politikasıyla aktarılır. Bu çalışmada incelenen metinlerdeki ataerkinin (yeniden) üretilmesinin, onları basitçe dil ve söylem olarak değil, feodal ve aşiret ataerki ideolojisinin unsurları olarak gözlemlediğimizde, daha iyi anlaşılabilirdiğini aşağıda ileri süreceğim.

Modernist direniş biçimleri: Yukarıda, feodal ve aşiretçi Kürt toplumunda ataerkine karşı direnişin feminist bilinçlenmenin yokluğu ile kısıtlandığını ileri sürdüm. Sözlü edebiyatta yankılanan kadın bilinci ataerki, erkek baskısı, cinsiyetçilik, kadın hakları, eşitsiz cinsiyet ilişkileri veya cinsiyetçi olmayan dil üzerine kuramsal yansımalarla yol açamadı. Feminist bilincin yükselişi, giderek gerileyen bir feodal düzenin ve yükselen, çöpçü kapitalizmin çatışması ve birleşmesinden geçmek suretiyle dolambaçlı bir yol aldı; o yüzlerce kadının 'namus', *namûs* sebebiyle katledilmesinin; kendini kurban eden yüzlerce kadının yakıp kül olmuş bedenlerinin yerinin; soykırım ve etnik temizliğe maruz bırakılan binlerce kadının kayıp yaşamlarının; ve ataerki şiddete göğüs germede milliyetçiliğin tümünden başarısızlığının kapsamıdır.

Bu benzeri görülmemiş zulüm şartlarında, Kürdistan'da ve dağıldıkları başka yerlerde, feminist ve feminist olmayan kadın ve erkek Kürt ataerkinin fiziksel ve sembolik şiddetini protesto etmeye başladı. Bu bölümün son taslağı tashih yapılırken, bir kadın köşe yazarı 'Erkekler dilinize dikkat edin' başlıklı bir yazı yazdı (Ezîz 2000), öte yandan bir erkek yazar (Mihemed Ezîz 2000) Kürt kadınlarının 'feodal, aşiret, tarıma dayalı ve İslami Kürt toplumunda' eşit haklarının inkar edildiğini yazdı. O, klasik ve modern, solcu ve sağcı, kadınlara 'zayıf', 'korkak', 'değersiz' ve 'saygıya layık olmayan', *sûk* gibi sözleri yakıştıran Kürt şairlerinden metinler aktardı; feministler ataerkinin işbirlikçileri olan milliyetçilik, İslam, feodalizm ve kapitalizme meydan okumaya başladı. Öte yandan kadın gazetecilerin sayısında bir artış olmuştur (Mojab'a bkz. Giriş, dipnot 14).

Bu araştırma Kürt dilinin sözlüksel ve anlamsal alanlarının çift merkezliliğini belgelemektedir. Kürtçenin durumuna özgü olmayan dilbilimsel ataerkinin evrenselliği Kürt kadınlarının statüsünün özgürlüğüne, yani, komşu milletlerdeki kadınlara kıyasla nisbi özgürlüğüne dair iddiayı ele verir. Bu bölümde incelenen metinler ve kapsamlarda, dil ve ataerki çatışma ve birlik halinde yeniden ortaya çıkmaktadır. Bununla beraber, birlik şu ana kadar üstün oldu. Bu çalışmada sunulan dilbilimsel kanıtın çoğu Kürt kadınlarına karşı sembolik şiddeti teşkil eder.

Kürt dilinde, kadın ve erkekler arasındaki ilişkiler, erkeğin *egemen* ve kadının *emir altında* olduğu, hiyerarşik bir şekilde oluşmuştur. Kürtçenin durumuyla ilgili kanıtların ışığında, cinse ait gücün ataerkil tatbikinin, yani, *egemenliğinin*, *farklılık* meselesine yeni yapısalcı görüşle indirgenmesi kuram açısından yetersiz ve politik açıdan ılımlı görünmektedir. Daha ümit verici bir yaklaşım, dilde anlamsal alanın durmadan kapanan ve açılan bir diyalektiğini, gücün eşitsiz bölünmesinin yeniden üretildiği ve ancak bilinçli direnişle meydan okunabileceği bir süreci görmek olurdu. Bu direniş feminist bilginin yayılması kapsamında, Kürtçeyi kullananlar arasında ortaya çıkmaktadır.

Ataerkil egemenlik Kürt dilinde günlük yazı ve konuşma eylemlerinde, şiir ve düzyazıda, müzik, sözlük ve diğer kapsamlarda bol bol mevcuttur. Bununla beraber, bu araştırmadaki kanıtlar söylemin (post-yapısalcı anlamıyla) ve dilin ataerkil gücün tatbikinden nisbi özerkliğini belirtir. Bir taraftan, dil anlamın cinsiyetçi olmayan üsluplarına açıktır. Diğer taraftan, cinsiyetçi olmayan dili (sözlükbilim, şekilbilim, sözdizimi ve söylem) kullanırken, cinsiyetçi ve ataerkil anlam yapmak mümkündür (örneğin, yukarıda aktarılan 'Bir Yeni Siper' metninde).

Kürdistan'daki ataerki dilde kuvvet bularak güçlenen ama onun tarafından belirlenmeyen politik (bu durumda, cinsiyet)

gücün tatbikinin bir biçimidir. Çok basit olarak, cinsiyete ait gücün tatbiki dolaylı işlemlere, yorum üsluplarına veya dilbilimsel oyunlara indirgenemez. Şayet ataerkil düzen söyleme ve dile karmaşık ve çekişmeli etkileşimlerle şekil veren 'politika' ve 'ideoloji' olarak görülürse, dilbilimsel ve dolaylı kısıtlamacılıklardan kaçınılabileceğini iddia ediyorum. Diyalektik açıdan bakınca, bazıları ataerkil düzenin Kürtçede anlamın dinamiklerine şekil verdiğini savunabilir. Erkek cinsinin ilgileri, bu araştırmada işaret edilenlerin yapısında gözle görülebilir. Bununla birlikte, ataerkil anlamın cinsiyetçi veya çift merkezci dil kullanılmaksızın yaratılabileceği gerçeği dilbilimsel determinizmin kuram ve politikasını zayıflatır. Aynı zamanda, şayet anlam güç üzerinde bir mücadele yeri ise, ataerkine hem dil hem söylemde direnmek uygun olur. Cinsiyetçi olmayan dil kullanımı kesinlikle Kürt ataerkine ait düzeni devirmeyecekse de, 'belirli sınırlarda' veya 'nötr cins' anlam üslupları için mücadele, feminist bilincin yayılmasına katkıda bulunacaktır.

Dile çok benzer şekilde, Kürt ataerki alt sistemlerden oluşan bir sistemdir. Diğer şeylerin yanında, cinsiyet düzenine yönelik sistemdir ve bir kültürel kurum, bir sosyal organizasyon biçimi, İslami bir yaşam tarzı, dünyevi bir erkek düzeni, cins ilişkilerinin bir politik ekonomisi, sınıf gücünün bir biçimi, bir anlam üslubu ve aşiret, feodal ve milli geleneklerin bir birleşme noktasıdır. O, dilin her bünyesine, sözlü ve yazılı geleneklere, düşünme tarzlarına, müzik, dans, davranış, duygular, alışkanlıklar, tutumlar ve giysi biçimlerine siner.

Dilbilimsel, anlamsal, işaret ve dolaylı analizler ataerkinin muğlak evrenine önemli bir bakış sağlar. Bununla beraber, gerçeğin gerçekliğinden ve akıl ile varlığın 'ikililiği'nden korkan, birçok post-yapısalcılar egemenlik, gücün eşitsiz dağılımı, baskı ve istismar gibi, ataerki veya kapitalizmin (yeniden) üretilmesini anlamada çok mühim olan kavramları dışladı. Cinsiyet ilişkilerini demokratikleştirmekle ilgilenen eylemci bir perspektiften, ataerkinin azledilmesi, Marx'ın kapitalist topluma yaklaşımında ifade ettiği üzere, ataerkinin nasıl 'kendi yaratılışının şartlarını ürettiğini' anlamaya dayanır. Marx'ın

bu kapitalizm kuramında belirttiği üzere, 'bir bütün olarak ve sürekli tekrarının değişmez akışında gözlendiğinde, üretimin her sosyal süreci aynı zamanda bir yeniden üretim sürecidir' (*Capital* (Kapital), I, bölüm 23, Himmelweit'de aktarılır, 1983: 417). Realizm/materyalizme ait felsefi yorumlarıyla, ideoloji kuramı, ataerkinin (yeniden) üretilmesinin eleştirel yönlerine cevap verir. Şu halde, bazıları post-yapısalcılığın 'ideoloji'sinin 'söylem' ile değiştirilmesinin felsefi veya kuramsal bir eleştiriden daha fazla şey içerdiğini savunabilir. Söylemin iç dinamikleriyle zihnen meşgul olunca, söylem kuramı gücün eşitsiz bölünmesi ve onun yeniden üretilmesini el değmemiş olarak bırakır (örnek için, Purvis ve Hunt'a bkz. 1993).

BİBLİYOGRAFYA

- Abdullahi, Fayiq (1997) "Henbane Borîne" w ferhengî dij be jin' [*Henbane Borîne* and Misogynist Culture]. *Hana* (Angered, Sweden) 6 (June): 69-78
- Abeysekera, Sunila (1999). 'Sexuality: A Feminist Issue? Some Personal Reflections.' *Women in Action* 1: 10-2.
- Avdal, Amine (1959). 'Patronimiia u Kurdov Armenii v XIX veke' [Patronymy among the Kurds of Armenia in the 19 th Century]. *Sovetskaia Etnografiia* 6: 150-2.
- Baban, Shokorallah (1982). *Farhang-e Fârsi-Kurdish* [Persian-Kurdish Dictionary]. N.p.: n. p.
- Baran, Rizgar (1993). *Kurdish-English, English-Kurdish (Kurmanji) Dictionary*: London: M.F. Onen.
- Bayezîdî, Mela Mehmûd (1963). 'Adat we Risûmatnameyî Ekradîye/Nravy i Obychai Kurdov [Kurdish Customs and Manners, written 1858-1859]. Kurdish text and Russian translation by M. B. Rudenko, Moscow: Akademiia Nauk SSSR, Izdatel'stvo Vostochnoi Literatury Kurdov.
- Cameron, Deborah (1985). 'Introduction: Why is Language a Feminist Issue? In Deborah Cameron (ed.), *Feminism and Linguistic Theory*, 1-28. London: Macmillan.
- , (1998). 'Gender, Language, and Discourse: A Review Essay.' *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 23(4): 945-73.
- Chyet, Michael (1997). *Kurdish-English Dictionary: Kurmanji-Eng-*

lish. Chyet and Graham Productions. Unpublished.

- Dzhalil, Dzalile (1987). *Kurdy Sovetskoi Armenii: Bibliografiia* (1920-1980). Erevan: Izdatel'stvo Akademiiia Nauk Armianskoi SSR.
- Edmonds C. J. (1975). *Kurds, Turks and Arabs*. London: Oxford University Press.
- Ehrlich, Susan and King, Ruth (1994). 'Feminist Meanings and the (De)politicization of the lexicon' *Language in Society* 23:59-76.
- 'Ela'addin, 'Ebdulxaliq (1985). *Dildar Şa'irî Şorişgêrî Kurd* [Dildar, the Revolutionary Kurdish Poet]. Baghdad: Dar Afaq 'Arabiiyye li al-Sahafa wa al- Nashr.
- 'Ezîz, Rêkpoş (2000). 'Piyawan... Agadarî Zimantan Bin [Men... Beware Your Language].' *Jiyanewe*, Year 4, No. 76, November 19, p. 3.
- Fattahi Ghazi, Qadir (1985). *Amsal va Hekam-e Kordi* [Kurdish Proverbs and Sayings]. Tabriz, Tabriz University Press.
- , (1996). *Amsal va Hekam-e Kordi* [Kurdish Proverbs and Sayings], 2. Tabriz: Tabriz University Press.
- Grant, Robert (1996). 'Anti-Meaning as Ideology: The Case of Deconstruction'. Anthony O'Hear (ed). *Verstehen and Human Understanding* içinde. 253-85. Supplement to *Philosophy*, Royal Institute of Philosophy Supplement 41, Cambridge, N.Y.: Cambridge University Press.
- Hansin, Hênî Harold (1983). *Jiyanî Afretî Kurd* [translation of 'Henny Harald Hansen, Kurdish Woman's Life' by 'Ezîz Gerdî]. Baghdad: Korî Zanyarî Kurd Press.
- Hassanpour, Amir (1992). *Nationalism and Language in Kurdistan, 1918-1985*. San Francisco: Mellen Research University Press.
- , (1993). 'Witûwêjêk sebarete be zimanewanî w edebî Kurdewarî' [An Interview about Linguistics and Kurdish Literature], *Gzing* [published in Sweden] 1 (Fall): 6-16.
- , (2000). 'The Politics of A-political Linguistics: Linguists and Linguicide.' Robert Phillipson (ed.), *Rights to Language: Equity, Power, and Education* içinde, 33-9. Mahwah, N.J.: Lawrence.
- Hêdî [Hosainpoor, Jafar] (1999). *Destebuxçe: Zarawey Jinanî Mukriyan* [Destebuxçe: The Idioms of the Women of Mukriyan]. Jönköping, Sweden: Kitab-i Arzan.
- Hejar ('Ebdul-Rehman Şerefkendî) (1979). *Bo Kurdistan* [For Kurdistan]. Third edition. Tehran: Javaheri
- , (1990). *Henbane Borîne: Farhang-e Kordi-Farsi* [Back cover:

- Hazhar, *Kurdish-Persian Dictionary*. Tehran: Sqroush.
- Hêmin (Mihemed Emîn Şêxelislamî) (1974). *Tarîk û Rûn* (Twilight). N.p.p.: Binkey Pêşewa
- Hesenzade, 'Ebdula (1995). *Gulçînînewe* [Picking Flowers]. Spånga, Sweden: APEC Förlag.
- Himmelweit, Susan (1983). 'Reproduction'. Tom Bottomore (ed.). *A Dictionary of Marxist Thought* içinde. Cambridge: Harvard University Press, 417-20.
- Hosainpoor [Hêdî], Jafar (1997). *Daydire Mirdim: Zaraway Jinanî Mukriyan* (Daydire Mirdim [Name a Favourite Fabric (meaning 'Tear it up, I'm dying for it!'): The idiomatic expressions of the women of Mukriyan]. Unpublished, Krefeld, Germany.
- Hosayni, 'Abdol-Hamid (1975). 'Suwaro,' Pazhuheshnama-ye Mo'as-sese-ye Asiya'i 2 (Spring): 16-67.
- Husên Ehmed, Fu'ad (1990). *Afret le Honrawey Kurdî da* (Women in Kurdish Poetry). Baghdad: Al-Jahiz.
- Huseynî, 'Ebdul-Hemîd (1981). 'Pêşekî [Introduction].' *Beytî Dim-dim* [Ballad of Dimdim], 1-15. N.p.: Binkey Mela Aware.
- Ibrahimpour, Mohammad Taqi (1994). *Vajename-ye Farsi-Kordi* [Persian-Kurdish Dictionary]. Tehran: Qaqnus Publications.
- Ismail Hasan, Shawket (1989). *Ferhengî Kurdî-Înglîzî: Wişe w Zaraway Hawwata* [Back cover: *A Kurdish-English Dictionary of Synonymous Words, Expressions...*]. Baghdad: Dezgay Roşinbîrî w Bilawkirdinewey Kurdî.
- Johnson, Sally (1997). 'Theorizing Language and Masculinity: A Feminist Perspective.' Sally Johnson and Ulrike Hanna Meinhof (eds.), *Language and Masculinity*, 8-26. Oxford: Blackwell.
- Kawe, Se'îd (1996). *Awirêk le Beserhatî î Xom û Rûdawakanî Nêw Hizbî Dêموکراتî Kurdistanî Êran* [A Glance at My life and the Events in the Kurdistan Democratic Party of Iran]. N.p.: n.p.
- Koyî, Hacî Qadir (1986). *Dîwanî Hacî Qadirî Koyî* [Collected Poems of Haji Qadir Koyi]. Hewlêr, Iraqî Kurdistan: Emîndarêtî Giştî Roşinbîrî w Lawan.
- Lee, Penny (1996). *The Whorf Teory Complex: A Critical Reconstruction*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Mardukh Kordestani, Shaikh Mohammad (1983). *Farhang-e Mar-dukha* [Mardukh Dictionary]. Sanadanj, Iran: Ghariqi.
- Matossian, Lou Ann (1998). 'Masculinist Generic Language and the U.S. Women's Rights Movement, 1850-1920.' Linda Longmire

and Lisa Merrill (eds.), *Untying the Tongue: Gender, Power, and the Word* içinde, 5-12. Westport, CT: Greenwood.

Mojab, Shahrzad (1987). *Women in Politics and War: The Case of Kurdistan*. Women in International Development, Working Paper 145. East Lansing: Michigan State University.

———, (2001). 'Conflicting loyalties: Nationalism and Gender Relations in Kurdistan.' H. Bannerji, Sh. Mojab, and J. Witehead (eds.), *Of Property and Propriety: The Role of Gender and Class in Imperialism and Nationalism* içinde. Toronto: University of Toronto Press.

———, (forthcoming). 'No "Safe Haven" for Women: Violence Against Women in Iraqi Kurdistan.' W. Giles and J. Hyndman (eds.), *Women in Conflict Zones* içinde. Berkeley: University of California Press.

Mihemed 'Ezîz, Husên (2000). 'Jin le Awênêy Telxî Hêndê Honrawey Kurdî da [Women in the dark Mirror of Some Kurdish Poems]' *Gzing*, 29 (Fall): 34-6; aynı zamanda *Kurdistanî Nê* içinde, No. 2312, November 25, p. 10; No. 2327, December 12, p. 10.

Mukriyanî, Kurdistan (1980). *Honrawey Afretî Kurd* [The Poetry of the Kurdish Women]. Hewlêr, Iraqi Kurdistan: Kurdistan Printing House.

Nye, Robert (1993). *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*. New York: Oxford University Press.

Pauwels, Anne (1998). *Women Changing Language*. London: Longman.

Purvis, Trevor and Hunt, Alan (1993). 'Discourse, ideology, discourse, ideology, discourse, ideology...' *British Journal of Sociology* 44(3): 473-99...

Qani, Burhan (1979). *Binçîne Komelayetîyekani Afretî Ladênîşînî Kurdewarî* [The Social Bases of Rural Women in Kurdewarî]. Baghdad: Irshad.

Qani, Mihemed (1989). *Jiyan û Şî'rekanî Qani* [The Life and Poetry of Qani']. Ed. Burhan Qani. Saqqiz, Iran: Ketabforushi-ye Mohammadi.

Resûl İbrahim, Şukrîye (1984). *Pendî Pêşînyan û Qisey Neteqî Kurdî* [Proverbs and Candid Kurdish Sayings]. Hewlêr: Emîndarê-tî Giştî Roşînbîrî w Lawan.

Rohat (1994). *Di Folklorê Kurdî de Serdestiyeke Jinan* [The Sovere-

ignty of Women in Kurdish Folklore]. Sweden, n.p: Weşanên Nûdem.

Romaine, Suzanne (1999). *Communicating Gender*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Salih 'Abdulla, 'Ebas (1984). 'Kemelê pendî bilawnekrawe' [Some Unpublished Proverbs]. *Karwan* 2(22) (August): 78-9.

Schultz, Emily (1990). *Dialogue at the Margins; Whorf, Bakhtin, and Linguistic Relativity*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Seccadî, 'Ela-udîn (1974). *Kurdewarî* [Kurdish Way of Life]. Baghdad: Ma'arif.

Şîrwan, M. A. [pseudonym] (1998). *Qamûsî Şêx Reza* [Dictionary of Shaikh Reza]. London, England. Unpublished.

Tiefer, Leoneore (1999). 'Sexuality (Female).' *Women's Studies Encyclopedia* içinde, 3: 1304-7.

Wahby, Taufiq and Edmonds, C.J. (1966). *A Kurdish-English Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Xal, Şêx Mihemmed (1960-76). *Ferhengî Xal* [Khal Dictionary]. Vol. I, 1960; Vol. II, 1964, Vol. III, 1976. Sulaymaniya: Kamaran(i) Press.

Zebîhî, 'Ebdul-Rehman (1977). *Qamûsî Zibanî Kurdî* [Dictionary of the Kurdish Language], 2[1979] Baghdad: Çapxaney Korî Zan-yarî Kurd.

Batılı gözlemciler ve Kürt milliyetçileri, Kürdistanlı kadınların Arap, Fars ve Türk hemcinslerinden daha fazla özgürlüklerden yararlandıklarını iddia ederek onları romantize ederler. Bu anlatılardaki Kürt kadınlarının büyük bir çoğunluğu peçesizdir; çalışma ortamında erkeklerle rahatça ilişki kurarlar, dans ederler, savaşırlar ve bazıları da aşiret ve toprak ağasıdırlar. Bu kitap, uğradıkları baskı ve direnmelerine ilişkin karmaşık bir tablo sunarak Kürt kadınlarının biricik oluşlarına dair iddialara meydan okuyor.

Yirminci yüzyılın sonuna gelindiğinde, Kürt kadınlar parlamentolar (Irak, Türkiye, Avrupa), gerilla orduları (İran ve Türkiye), yüksek eğitim safları, medya, sanat, bilim, yönetim ve hukuk gibi erkek egemen alanlara girmiş bulunuyorlardı. Aynı zamanda da, hem egemenliğinde oldukları ulus-devletlerin hem de kendi devletsiz uluslarının ataerkil rejimleri tarafından çifte şiddete maruz kalıyorlardı.

Kürt kadınları Ortadoğu ve Batı'daki kadın araştırmalarında genellikle görmezlikten gelinirler. İngilizce ve diğer dillerdeki araştırma ve kaynaklarda ciddi bir kıtlık sözkonusu. Türünün ilk örneği olan bu kitaba katkıda bulunanlar, Kürt kadınlarının siyaset, tarih, kültür, din, tıp ve dil alanlarındaki yaşamlarının farklı yönlerini inceliyorlar. Buradaki bazı başlıklar daha önceki çalışmalarda hiç kullanılmamıştır: Cinsiyet ve kendi kaderini tayin hakkı, kadınlar ve Sufilik, dil ve ataerkillik ve geleneksel tıpta kadınlar. Bu kitap, Kürt kadınları ile ilgili çalışmalara ilgi duyan genel okuyucu kadar, kadın çalışmaları, feminist teori, Ortadoğu araştırmaları, cinsiyet ve dil, ulusalcılık, devlet teorileri, kadın hakları ve cinsiyet ve tarih gibi alanlarda araştırma yapanlar için de faydalı olacaktır.

www.avestakitap.com

ISBN 978-975-8637-95-9



9 789758 637959



facebook.com/wesanenavesta
twitter.com/avestayayin



avesta

