

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>

osmanlı'dan günümüze cinsiyet mahremiyet ve mekân

çalıştay



TÜRKİYE DİYANET VAKFI YAYINLARI

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

osmanlı'dan günümüze cinsiyet, mahremiyet ve mekân

ÇALIŞTAY TEBLİĞ VE MÜZAKERELERİ
8 Haziran 2013 İstanbul

**OSMANLI'DAN GÜNÜMÜZE
CİNSİYET, MAHREMİYET
VE MEKÂN ÇALIŞTAY TEBLİĞ
VE MÜZAKERELERİ**

Editör : Bedriye YILMAZ
Kapak Tasarım : Ali AKGÜN
Redaksiyon : Şeyma YIKILMAZ
Yayın No : 599
Sempozyum ve Paneller Serisi : 49
Yayıncı Sertifika No : 15402
ISBN : 978-975-389-834-8
15.06.Y.0005.599
Ankara 2015

© Bütün Hakları
Türkiye Diyanet Vakfına aittir.
1. Baskı, Mayıs 2015, Ankara,
1.000 adet.

TDV Kadın Aile ve Gençlik Merkezi
(KAGEM) Organizasyonu ile gerçekleştirilen
Çalıştaya ait bu eserde yer alan
Tebliğ ve Müzakereler, İlksay Kurulu'nun
11.03.2015 tarih ve 2/7 kararıyla uygun
görölmüş ve Türkiye Diyanet Vakfı
Mütevelli Heyeti'nin 31.03.2015 tarih ve
1509 sayılı kararıyla basılmıştır.

BASKI : 
YATIN MATBAACILIK TİC. İŞLETMESİ
YATIN EYİ

Serhat Mah. 1256 Sokak No:11
Yenimahalle / ANKARA
Tel : 0312 354 91 31 (pbx)
Faks : 0312 354 91 32
e-posta : tdvyayin@diyanetvakfi.org.tr

İÇİNDEKİLER

5 | Kitap Hakkında

BİRİNCİ BÖLÜM

Osmanlı'dan Günümüze Cinsiyet Mahremiyet ve Mekân

8 Haziran 2013-İstanbul

9 | Açış Konuşması: Hicret TOPRAK

I. OTURUM

12 | Moderatör: Necdet SUBAŞI

13 | Tebliğ: Özer ERGENÇ

"Klasik Dönem Osmanlı Toplumunda Mekân,

Mahremiyet ve Cinsiyet İlişkileri Üzerine"

19 | Müzakere: Adalet BAYRAMOĞLU ALADA

22 | Müzakere: Mehmet Akif AYDIN

II. OTURUM

31 | Moderatör: Necdet SUBAŞI

31 | Ara sunum ve Müzakereler

32 | Ek Sunum: Didem HAVLIOĞLU

"Erken-Modern Osmanlı Şiiri, Mekân ve Toplumsal Cinsiyet

35 | Katılımcı Müzakereleri

51 | Ek Sunum: Elif Ekin AKŞİT VURAL

"Mekân Çalışmalarında Kadın Tarihinin İmkânları"

58 | Katılımcı Müzakereleri

III. OTURUM

61 | Moderatör: Necdet SUBAŞI

62 | Tebliğ: Uğur TANYELİ

“Toplumsal Cinsiyet Örüntülerini Fiziksel Çevre Bağlamında Okumak:

18. yy’dan Bu Yana İstanbul’un Kadınları, Mekânları ve Korkuları”

69 | Müzakere: Irvin Cemil SCHICK

74 | Müzakere: Sadettin ÖKTEN

IV. OTURUM

79 | Moderatör : Necdet SUBAŞI

80 | Katılımcı Müzakereleri ve Ek Sunumlar

105 | Ek Sunum: Sertaç ŞEHLİKOĞLU

“Kadınlara Mahsus Spor Salonlarında Mahremiyetin Yaşayan Sınırları”

118 | Katılımcı Listesi

İKİNCİ BÖLÜM

121 | Toplumsal Cinsiyet ve Din - 10 Mart 2012 Ankara

I. OTURUM

126 | Tebliğ: Süheyb ÖĞÜT

“Kadın Yoktur, Müslüman Kadın Vardır”

137 | Müzakere Raporu

II. OTURUM

141 | Tebliğ: Nazife ŞİŞMAN

“İslam ve Kadın” Tartışmalarının Arka Planındaki Sosyo-Politik”

142 | Müzakere Raporu

167 | Katılımcı Listesi

KİTAP HAKKINDA

Bu kitap Türkiye Diyanet Vakfı KAGEM bünyesinde 2012'de başlayıp devam etmekte olan “İslam Topluluklarında Cinsiyet, Mahremiyet ve Sosyal Hayat” üst başlıklı çalıştayların ilk ikisini içermektedir.

Kadını İslam din ve kültür dairesi içinde ele alan ve onun sosyal gerçekliğini dinî literatürün ortaya koyduğu sabit ve değişkenler üzerinden tartışmaya açan müktesebatın bugün genişleyen ve çeşitlenen tartışmalar ekseninde bir hayli yorgun düştüğü izahtan varestedir. Oysa bu veri kaynağını hiçbir şekilde göz ardı etmeksizin doğrudan sosyal gerçeklik dünyasındaki yansımalarına bir göz gezdirildiğinde geçmişten bugüne akan türlü deneyimsel kayıtların da esaslı bir şekilde hesaba katılması gerektiğini bize göstermektedir.

Bir sosyal tarih perspektifi içinde bakıldığında kadının toplumsal rol ve temsilinin nasıl değerlendirildiği/değerlendirilebileceği konusunda ne yazık ki kuşatıcı düzeyde bir çalışma söz konusu değildir. KAGEM bu eksikliğin farkında olarak kadının Müslüman tarih bölgesinde ortaya koyduğu kimlik, kişilik ve temsil örüntülerini, gündelik gerçekliğin her gün değişen yapısını da dikkate alarak değerlendirme çabası içine girmiştir. Gerçekten de tarihsel zemin içinde kadının bireysel ve toplumsal yapı içindeki yerinin dışsal etki ve bakış açılarını da hesaba katarak geniş bir çerçevede ele alınması bugün kadın konusunu bir problematikten öteye götüremeyen araştırmacı zihinler için de yol gösterici imkânlar sunacaktır. Bu ihtiyaçtan hareketle 2014 yılından itibaren “İslam Topluluklarında Cinsiyet, Mahremiyet ve Sosyal Hayat” başlıklı çalıştaylar dizisi başlatılmış oldu. O günden bu yana bir ya da iki aylık periyotlarda üst başlığa bağlı

olarak tespit edilen her konu başlığı, tam günlük bir programla farklı disiplinlerden akademisyenlerin katılımlarıyla ele alındı.

Bu çalıştayların ilk çıktılarından oluşan elinizdeki kitabın ana bölümü 8 Haziran 2013 tarihinde gerçekleştirilen “Osmanlı’dan Günümüze Cinsiyet, Mahremiyet ve Mekân” başlıklı çalıştaya ait sunum ve müzakereleri içermektedir. Söz konusu çalıştayda, mevcut “cinsiyet algıları” tarihsel veriler ışığında ve akademik bir düzlemde tartışılmıştır. Tarihte var olduğu düşünülen uygulamaların gerçekte var olup olmadığı, varsa bu uygulamaların zaman ve mekân bağlamında neye karşılık geldiği, cinsiyet örüntülerinin mekâna yani “ev”e, “sokak”a, “mahalle”ye, “şehir”e nasıl yansıdığı ve “mahremiyet” bağlamında ne tür düzenekler üretildiği üzerinde farklı disiplinlerin sunduğu imkânlar eşliğinde konuya farklı açılımlar sağlanmıştır. Mekânların oluşumunda “cinsiyet”in etkisinin din, meslek, etnisite gibi çoklu değişkenlerle birlikte ele alınması gerektiği vurgulanmıştır. Ayrıca, “ev”in mahremiyetinin yanı sıra, “sokak ve mahalle” gibi ikincil, üçüncül mahremiyet alanlarının varlığına da dikkat çekilmiştir.

İkinci bölümde ise 10 Mart 2012 tarihinde “Toplumsal Cinsiyet ve Din” başlığı altında gerçekleştirilen ve “İslam ve Kadın” tartışmalarının kültürel ve sosyo-politik arka planının ele alındığı çalıştaya ait tebliğ ile müzakere özetleri yer almaktadır. Söz konusu çalıştayda ise konunun modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan kavramlarla irdelenip irdelenemeyeceği tartışılmıştır.

Bu uzun soluklu çalışmanın başlangıcından itibaren hazırlık ve yürütme aşamalarında desteklerini esirgemeyen değerli hocalarımıza, ayrıca tebliğ ve müzakereleriyle konunun aydınlatılmasına katkı sunan tüm katılımcı akademisyenlere şükranlarımızı sunarız.

Türkiye Diyanet Vakfı

KAGEM

Birinci Bölüm

7

osmanlı'dan günümüze cinsiyet, mahremiyet ve mekân

Açış Konuşması

Hicret TOPRAK¹

Değerli Konuklar,

Hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Türkiye Diyanet Vakfı KAGEM olarak bugün ikincisini düzenlediğimiz anlamlı bir etkinlik vesilesiyle bir aradayız. Bir seri çalıştaylar zincirinin ikincisinde, cinsiyet ve mahremiyet konusunu mekân bağlamında ele almayı ve müzakere etmeyi hedefliyoruz. Bir önceki çalıştayımızda toplumsal cinsiyet ve din ana başlığı altında bu konuyu modern dönemde bir mesele olarak ortaya çıkışından itibaren ele almış ve doğrusu oldukça farklı bakış açılarını dinleme ve konuyu tartışma imkânı bulmuştuk. Bugün de çok değerli konuklarımız var. Söz konusu problematik ekseninde düşünce üreten, katkı sunan, yaklaşım ve önerileriyle akademik ve entelektüel literatürde yer alan konuklarımızı bugün burada daha geniş bir müzakere heyetinin parçası olarak görmek umarım hepimiz için besleyici ve geliştirici olacaktır.

Osmanlı'dan günümüze cinsiyet ve mahremiyet ilişkilerinin mekân bağlamında ele alınıp tartışılmasını hedeflediği bu çalıştayda bir sonuca, bir karara varmaktan çok bu konudaki çabalarımızı doğru bir şekilde yönlendirecek sorulara, tartışma ve müzakerelere ihtiyacımız olduğunu belirtmek istiyorum.

¹ TDV KAGEM Müdürü

KAGEM olarak cinsiyet konusunun din, kültür, toplum ve medeniyet bağlamında ve modernite, tarihsel durum, siyaset ve coğrafya gibi türlü bileşenler içinde ele alınması gerektiğine ve bunlardan herhangi birini dışarıda bırakan bir tartışma zemininin konuyu tam olarak ortaya koyamayacağına inanıyoruz. Dolayısıyla kendimize dert edindiğimiz bu konuyu disiplinler arası bir yaklaşımla ele almayı, müzakere etmeyi ve böylece derinleşerek açıklığa kavuşturmayı hedefliyoruz.

Konularımızı tek tarafı ya da belirli bir disipline çakılı bir perspektifle ele almak yerine, belirleyici ve etkileyici tüm dinamikleri dikkate alan, bunlardan herhangi birine mesafeli olmayan bir tartışma zemini üretmek istiyoruz. Hiç kuşkusuz bunu en iyi yollarından biri de akademik ve entelektüel müzakere kanallarını devreye sokmaktır. Bugün burada bu ilke ve ölçütler temelinde çoğulcu seslere, farklı mülâhazalara kulak vermek ve ortak aklın öngördüğü bir zeminde hakikati keşfetmeye çalışacağız.

Bu vesileyle tüm katılımcılara tekrar hoş geldiniz diyor, oturumlarımızın verimli ve bereketli geçmesini diliyorum.

I. OTURUM

11

Moderatör - Necdet SUBAŞI

Moderatör - Necdet SUBAŞI²

Efendim günaydın. Hoş geldiniz.

Bugün gerçekten güzel bir etkinliği gerçekleştireceğimizi umuyorum. “Osmanlı’dan Günümüze Cinsiyet, Mahremiyet ve Mekân” başlıklı çalıştay başlatıyoruz.

Hali hazırda konuyu yeterince bilmiyoruz. Bu konunun bugün aldığı şekli, bugün ulaştığımız zemini de doğrusu yeterince kavramış ve anlamış değiliz. Her şey değişiyor, her şey yeniden şekilleniyor. Bu nedenle düzenleyici arkadaşlar mekânı merkeze alarak, cinsiyet ve mahremiyet ilişkilerini Osmanlı’dan günümüze değişen tabiatı içerisinde ele almayı doğru ve verimli bir tercih olarak ortaya koydular. Mekânda neler oluyor, mekân kavramının geleneksel ve modern geçiş döneminde anlamları nedir bu konu öyle sanıyorum şöyle bir soru etrafında netleşecek: Mekân imandan münezzehtir midir, inançtan münezzehtir midir, dinden münezzehtir midir, cinsiyetten münezzehtir midir? Tam tersi hepsinin içinde olduğunu ben de çok kısa ön hazırlıklar yaparken fark ettim.²

Şimdi Sayın Özer Ergenç hoca bize bir genel çerçevelendirme konuşması yapacaklar. Katıldıkları için kendilerine teşekkür ediyorum.

Ardından da iki müzakeremiz var.

Klasik Dönem Osmanlı Toplumunda Mekân, Mahremiyet ve Cinsiyet İlişkileri

Özer ERGENÇ³

Çok teşekkür ederim.

Öncelikle üç hususu hemen açıklayayım. Ben bu konunun tarihsel arka planını öyle çok boyutlu olarak bilmiyorum. Benim bildiklerim Osmanlı tarihinin belli bir dönemi ile sınırlı. Bu bilgiler ışığında size açıklama yapacağım ve üzerinde duracağım dönem Osmanlı tarihçilerinin klasik ve klasik sonrası dönem diye adlandırdıkları 15, 16 ve 17'nci yüzyıllarla sınırlı. Burada dönem kavramsallaştırmasına, yeni dönem adlandırmalarına da girmek istemiyorum.

İkinci olarak üzerinde duracağım mahremiyet terimini ve mahremiyet kavramını doğrudan cinsiyet ve mekâna indirgmeden önce Osmanlı toplumunda çeşitli mahremiyetlerin olduğuna kısaca değinerek ondan sonra asıl konuya girebildiğim kadıyla girmeye çalışacağım.

Üçüncü olarak da yapmak istediğim; ben bir tarihçiyim ya da tarihçi olmak için uğraştım; sosyal bilimci çok sayılmam; çünkü tarih bilim midir nedir onu kimse de bilemedi şimdiye kadar, o yüzden yapmaya çalışacağım birtakım analizleri Osmanlı belgelerinde rastlanan terimler ve bu terimlerin içerdiği kavramlar üzerinden yapacağım. Modern sosyolojinin, antropolojinin terimlerine, kavramlarına pek girmeyeceğim.

Bu üç noktayı peşinen belirtmemin sebebi benim sınırlılıklarımı tanımanız içindir.

Bundan sonra asıl konuya girebilmek için şöyle bir plan tasarladım: Önce bu sözünü ettiğim dönem içinde Osmanlı toplumunun içtimai teşkilatlanması ya da sosyal yapılanması üzerine kısaca bazı açıklamalar yaptıktan sonra sözü mekâna getireceğim.

Bu klasik ya da klasik sonrası dönem dediğimiz dönemde Osmanlı toplumu çok geniş bir coğrafyanın çeşitli mekânları ve bu sözünü ettiğim bu dönemin alt zaman dilimlerinde bazı farklılıklar gösterse de genel olarak birtakım taifelerden veya bir başka deyişle cemaatlerden -bu terimler benim değil yine belgelerin terimleri- oluşmuş görünüyor.

³ Prof. Dr., Bilkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi

Bu hâliyle baktığımız zaman sanki Osmanlı toplumu kompartımantel; yani her bir cemaatin, her bir taifenin birbiriyle organik bağlantısı olmayan, iç bütünlüğü içinde bireylerinin, üyelerinin yaşamlarını sürdürdükleri bir yapılanma gibi görünmesine rağmen, aslında böyle olmadığı ve o dönemin bireyinin birçok özellikleri ile birden fazla taifenin veya cemaatin üyesi olduğu hemen anlaşılıyor.

Osmanlı toplumuna bu dönemde baktığımız zaman örneğin; Osmanlı toplumu hukuki açıdan yani devletin gözünden reaya ve beraya yani devletin görevlendirdikleri diye iki ayrı gruba ayrılmış görünüyor. Dinî açıdan toplum içinde Müslümanlar ağırlıklı olmakla birlikte İslam hukukunun öngördüğü zimmet statüsünü kabul etmelerinden dolayı Osmanlı toplumunun bir parçası olan gayrimüslimlerin bulunduğunu görüyoruz. Çeşitli etnisitelerin yaşadığını, o zaman bir ulus kavramı olmamasına rağmen etnik aidiyetlerin önem taşıdığını görüyoruz.

Bir başka açıdan mesleki faaliyetlerin, mesleklerin de aynı şekilde bu taife ya da cemaat dediğimiz örgütlenmede rol oynadığını görüyoruz. Bunun gibi çoğaltılabilir. Böyle her bir cemaat, her bir taife ayrı ayrı görünmesine rağmen bir birey ve birden fazla özelliğiyle bu taifelerden birden fazlasının aynı anda üyesi durumundadır. Örnekleme gerekirse; Müslüman veya gayrimüslim oluşuna göre başka bir cemaatin üyesi iken, aynı anda bir meslek taifesinde, bir meslek grubunda gayrimüslimle Müslim veyahut da farklı dinlere mensup oldukları hâlde etnisite birlikteliği dolayısıyla başka bir yerde buluşabiliyor. Yani bu birden fazla üye oluş, Osmanlı toplumunu kompartımantel yapı olmaktan çıkarıyor.

Bu yapısal durumun ikinci bir özelliği, bu yapılanma içinde bireyler mensubu bulundukları taifelerin veya cemaatlerin içinde hem etkilenen hem de etkileyen durumdadır. O taifenin bir üyesi olarak taife aracılığıyla diğer bireyler üzerinde etki yaparlarken, bunun karşılığında etkileniyorlar da. Bu, yapısal özelliğin ikinci özelliğidir.

Bu yapının üçüncü özelliği ise; bireyler farklı farklı taifelerde buluştukları için kişiler çok aidiyetli ve ayrı ayrı mahremiyetleri olan bir özelliğe sahiptirler. Çünkü her bir taifenin, taifenin özelliklerinin gerektirdiği mahremleri ve mahrem alanları var. Mesela, esnaf örgütlerinin kendine özel ritüelleri, kendine göre ahlakıyatı onlar için özel bir alan oluştururken, dinî ibadetler, dinî pratikler aynı şekilde farklı farklı mahrem alanlar yaratıyor. Mahrem kavramı bizi doğrudan cinsiyete götürmüyor, oradan cinsiyete geçmek gerekiyor.

Şimdi, bu üç özellikten dolayı Osmanlı cemiyeti hukuksal olarak siyasal otorite karşı-

sında bir bütünleşmeye uğruyor, bir başka yönüyle de bu çok aidiyetli ve çok mahremiyetli durumuyla mekânda bir başka görüntü içine giriyor.

Ben aslında bu ikincisi üzerinde duracağım ama kısaca şunu belirtmem lazım: Bu farklı farklı taifeler ve cemaatler içinde olan Osmanlı toplumunun devlet katında bulunduğu statü, reaya olmak, padişahın reayası olmak. Bu bir kavram ama aynı zamanda bu grupların hepsinin üzerinde onları bir ortak paydada buluşturan bir statüdür.

Bu statü aracılığıyla bütün bireyler siyasal otoriteye devlet İslam devleti olduğu için, siyasal otoritesini, egemenliğini dine göre tanımlayan, egemenlik yetkisini, gücünü Allah'tan alan otoriteye- karşı yani padişaha karşı bir ilişki içinde ve bu ilişkinin belirleyicisi gene belgelerin diliyle emanet ve itaattir. Osmanlı belgelerinde reaya hep şöyle tanımlanıyor: "Bedai-i halik-i kibriya" yani Yüce Yaradanın emanetleri. Kime emanetleri? Yönetene emanetleri.

Şimdi, Osmanlı padişahının bir İslam hükümdarı olarak meşruiyetinin temeli bu emanetleri iyi idare etmesi, iyi yönetmesidir. Bu temel bir meşruiyet kuralıdır. Buna karşılık da yönetilenler yani reaya; hükümdara karşı yetkilerini Allah'tan alan hükümdara karşı koşulsuz itaat etmek zorunda olmalıdır. Onun için itaat emanet ilişkisi diyorum. Böyle bir ilişki var.

Bu meşrulaştırma aracı, bu meşruiyet alanında Osmanlı padişahı reayanın tümünü, o biraz önce saydığım taifelerin tümünü yani Müslim, gayrimüslim, şurada oturan, burada oturan, şu gruptan olan, bu gruptan olan, başta can ve mal güvenliği olmak üzere; bütün taifeleri refah içinde yaşatmak ve onlara doğuştan getirdikleri hakları rahat bir şekilde kullanmalarını sağlamakla yükümlüdür.

Buna benzer bir ilişki biraz önce sözünü ettiğim taifeler için de söz konusudur. Nasıl sultanla reaya arasında bir emanet itaat ilişkisi varsa, bu taifeler içinde de mahremiyet ve hürmet ilişkisi vardır.

Bu sözcükleri bugün kullanıldığı anlamlarıyla değerlendirecek olursak, biraz basite indirgemiş oluruz. Burada merhamet, padişahın kendisine emanet arz edilen reayayı iyi yönetmek için ona muin olmak, ona yardım etmek gibi bir mükellefiyeti olduğu gibi; bu taifelerin yapılanması içinde de cemaatin en altta bulunan üyelerinin üzerindeki seçkinlerin; çeşitli özellikleriyle, yaşlılarıyla, deneyimleriyle edindikleri bilgilerle sivrilmiş olan ve bu seçkinler içinden belirlenmiş olan yöneticilerin o taifelerin üyelerinin tümüne karşı aynı padişah gibi birtakım mükellefiyetleri var. İşte, belgeler bunu merhamet diye açıklıyor.

Bu merhamete karşılık da ötekilerin hürmet etmesi gerekiyor. Bu hürmetin içinde aynı reayanın olduğu gibi itaat de söz konusu, fakat reayanın itaati şeraitten ve padişah kanunundan kaynaklanırken buradaki hürmet adet-i kadimeden kaynaklanıyor, yani zaman içinde oluşmuş olan gelenekten kaynaklanıyor.

Bunlar mekâna yansıdığı zaman ne oluyor? Bu gruplar ortak özellikte reayada toplanırlarken hukuksal açıdan gündelik yaşamlarında mekânlarında da bir arada yaşadıkları yerleşme birimlerinde buluşuyorlar.

Şimdi, bu yerleşim birimleri şehirlerde mahalledir. Şehrin mahallesinin kırsal alandaki paraleli köy veya mezradır. Eğer bu kırsal alanda bir yerleşiklik söz konusu değilse, bir konargöçerlik söz konusu ise o zaman da cemaat yurdu veya konargöçer yurdu denen mekândır. Yani mahalle, köy, mezra ve cemaat yurdu dediğimiz o konargöçerlerin yaşam alanı benzer özellikler gösteriyor.

Öyle ki Osmanlı klasik döneminde, kişiler aidiyetlerini belirlerken hatta hangi şehirden olduklarını söylerlerken şehir yetmiyor. Şehri söyledikten sonra o şehrin hangi mahallesinden olduklarını belirtmek zorundalar. Bu bakış açısıyla kişinin şehirli olmasının yanında şehrin hangi mahallesinden olduğu da önemli. Şehir bir nevi mahallelerin oluşturduğu bir bütündür.

Bu açıdan biz Osmanlı şehrine baktığımız zaman, mahalle bu başta sözünü ettiğim diğer bütün taifelerin, bazen ayrı ayrı mekânları olabiliyor. Yani gayrimüslimler bir mahallede, Müslümanlar bir mahallede ama bunlar çok azlar. Büyük çoğunlukla o bütün grupların buluştukları bir mekân olarak karşımıza çıkıyor. Gayrimüslim, Müslim, şu etnisiteden, bu etnisiteden, şu meslekten veya diğer bir meslekten olanlar bir mahallede buluşabiliyorlar ve bu mahallede de birlikte yaşamının belirleyici terimi rıza ve şükran. Bir mekânda buluşanların birbirlerinden hoşnut olmaları ve birbirlerine şükran duymaları gerekir. Onları buluşturan kavram rıza ve şükran kavramıdır.

İşte, bu rıza ve şükranın oluşabilmesi için mahallenin içinde bulunduğu şehirde birtakım alanlar var. Bu alanların şehrin en genel kısmı çok mahremiyeti olmayan ecnebinin ve yerlinin çeşitli gruplardan olanların ve cinsiyet itibarıyla kadın ve erkeğin belirli özellikleri taşıyarak ve belirli yükümlülüklerini yerine getirerek bir arada bulunabilecekleri mekân. Bu, modern tabirlerle kamusal alan yani herkesin bulunabileceği bir ortak alan oluyor. Ama bunun altına indiğimiz zaman mahalle aslında birbirlerinden razı olan, birbirlerinden şakir olan, şükran duyan ve bu özellikleriyle de buluşmuş olan yerleşiklerin oturduğu bir yer ve bu burada mahalle bir mahremiyet alanı. Dışarı-

dan girenin hemen nüfuz edemeyeceği, doğrudan giremeyeceği bir mahremiyet alanıdır. Yerleşiklerine rahat yaşamayı mümkün kılan koşulların hazırlandığı bir mekân ama mahalle bu kadarla da değil. Mahallenin içinde ev kümelerine ve ev kümelerinden de eve kadar inen ayrıca bir alan var. Bu ev kümeleri belgelerde tarik-i has denen ve çoğunlukla bir çıkmaz sokakla sonlanan bir ulu yolun etrafındaki mekânlardan oluşuyor. Bir nevi böyle üzüm salkımı gibi bir şey oluyor mahalle. O geniş alanlar yavaş yavaş daralarak bir çıkmaz sokak etrafında ev kümeleri oluşuyor. O bölüm içinde de ev.

Bu alanlarda, bu ev kümeleri ve ev alanlarında; işte bu cinsiyet gündeme geliyor.

İslam'da tenasülün, neslin devam edebilmesi için kadın-erkek ilişkilerinin çok sağlıklı kurulması lazım, belirli hukuki çerçevelerin içinde oluşması lazım. İşte, hepinizin bildiği gibi kadın, erkek ilişkilerinde mahrem ve namahrem terimleri var, algısı var.

Mahremiyet kişinin nikâh düşmeyen yakınlarına karşı durumudur. Örneğin bir kadının baba, amca, oğul, yeğen gibi kan bağı olanlar veya damadı, kayınpederi gibi akrabalarıyla olan ilişkisi bu çerçeve içindedir. Bu kişiler onun mahremidir. Kadının namahremi ise bunun tam tersi, akdi nikâh yapabileceği diğer erkeklerdir.

Mahrem ve namahrem ilişkisi mekânda kendisini çok belli ediyor. Ev başlı başına bu mahrem ilişkilerin dışarıdan hiçbir şekilde müdahale edilemediği, bir alandır. Osmanlı belgelerinde evin yapısının nasıl olacağı çok açık şekilde belirleniyor.

17

Bu üzüm salkımının ucundaki yapılanma içinde birbirine bitişik olan evler ve o evlerde yaşayanlar genellikle car-ı mülâsık veyahut da car-ı hemcivar diye tanımlanıyor; yan yana komşuluklar.

Sanıyorum evden sonra bunları çok anlatamayacağım. İkinci mahremiyet alanı olarak car-ı mülâsıkların görüldüğü bu ev kümelerini anlatmak isterdim. Adeta evde nasıl mahrem-namahrem ilişkisinde ana, baba, yakın akrabalarla bir ilişki oluşmuşsa, bunun belirli ölçeklerde daha geniş şekli bu ev kümelerinde oluşuyor. Yani car-ı mülâsık olanların içinden bir amca, hiçbir kan bağı olmayan veyahut bir teyze, bir hala diğer bir hanenin içindekinin aynı amcası gibi, halası gibi algılanabiliyor. Böyle bir ilişki doğuyor.

Şimdi, bu işin olanı, bu tür bir yapılanma Osmanlı belgelerinden gayet iyi anlaşılıyor, fakat tabii hayat bu kadar muntazam değil. Bu mutabakatın oluştuğu ortam içinde mutabakatın bozulduğu alanlar da çok. Münazahat dediğimiz münazahaların olduğu, muhasamat dediğimiz hasımlıkların ortaya çıktığı durumlar da var.

Asıl benim zamanım olsaydı bu mutabakattan sonra bu münazahat ve muhasamatın

nereden kaynaklandığını, bunun görüntülerini nasıl ortaya çıktığını, katran çalmaları, şunları bunları da uzun uzun anlatırdım. Onun arkasından da bu münazahat ve muhasamatın ortadan kaldırılması için de genellikle Osmanlı hukukunda müsalaha diye adlandırılan yani sulh yapma şeklinde anlaşılan ilişkilerde nasıl bir prosedürün işlendiğini ve aslında mahremiyetin özellikle cinsel mahremiyetin bu mutabakattan çok münazahat ve müalahat yönünden kendisini gösterdiğini veyahut da bu belgelerden daha iyi anlaşıldığını anlatmak isterdim.

Umarım tartışmalar sırasında bir daha vaktim olur. Çok teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – Sözü önce Adalet Hoca'ya, ardından Mehmet Akif Hoca'ya veriyoruz, akabinde Özer hoca kaldığı yerden devam edecek.

MÜZAKERE

Adalet BAYRAMOĞLUALADA⁴

Hocamızın bu lezzetli sunumundan sonra konuşmak hayli zor olacak. O kadar da mütevazı bir yaklaşımla anlatımda bulundular ki, sanki bütün bu konularda bizlerin önünü açan, belgeler sunan ve bu konulara ilişkin soruları ortaya koyarak hepimizi de düşünmeye, araştırmaya yönlendiren kendileri değilmiş gibi. İzlediğimiz bu çok mütevazı bilimsel yaklaşıma gerçekten saygı duyuyorum ve teşekkür ediyorum, en azından kendi adıma.

Hocamız çok net bir biçimde özellikle klasik dönemde Osmanlı toplumsal yaşamını açıklayıcı, çözümleyici bir ilişkisel model sundu. 'Çok aidiyetli, çok mahremiyetli' tanımladığı Osmanlı toplumunda 'mahalleyi' odak alarak büyük ölçüde buradaki sosyal ilişkilerin mekân ve mahremiyet ilişkilerini de içeren biçimlenişine dair bilgilerini paylaştı. Ben de kısaca hem toplantıdan önce elime geçen metinden, hem de hocamızın şimdi aktardığı bilgiler üzerinden oluşan düşüncelerimi size sunmaya çalışacağım. Belki, benim buradaki bakışım hocamızın anlatısı üzerine yani tarihçi olarak, belgelerin diliyle, kavramlarıyla çerçevesini çizdiği bu modele, biraz siyaset-yönetim biliminin kavramlarıyla yaklaşmak, ya da benim de söyleyeceğim sözün bu bağlamda olacağını belirtmek istiyorum.

Osmanlı'yı anlamaya temel referans teşkil eden İslam'da, toplumun mekânla ilişkisinin düzenlenmesine dair önceki bilgilerimiz, şehrin olmadığı ve İslam'da toplumsal yaşamın daha çok mahalle ve mahallelerin kapalı hücresel yapıları üzerinden okunabileceği yolunda gayet sınırlandırılmış bir bilgi idi. Bilgiden çok yorumlamaya dayalı yaygın bir kabuldü bu. Oysa şehirlerin varlığı yokluğu bir yana, mahalle yapılarının bu kadar kapalı ve tecrit durumunda olmadığı, hocamızın da çok net biçimde Osmanlı üzerinden anlattığı gibi cemaatler, taifeler olarak adlandırılan yapının hem kendi içinde geçişkenliği olduğu hem de mekânsal ilişki düzleminde bu toplumsallığın Batı'dan görüldüğü kadar kapalı ve hücresel olmadığını sonraki dönem araştırmaları ve sosyal

⁴ Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi

tarih çalışmalarıyla ortaya konuldu.

İlk İslam şehirlerinde göçebe kabile topluluklarını ortak mekânda barışçıl ve yerleşik bir konumda bir arada yaşamaya geçirebilmenin zorlukları ‘mahallelerle’ aşılabiliyordu. Önceleri savunmacı ve içe dönük olan mahalleler, yerleşik yaşamın süreklilik kazanımıyla ilişkisel açık bir şehir yaşamına yöneldi. Osmanlı’ya gelindiğinde ‘mahalleler’ şehirlerin, yönetsel ve toplumsal asli unsurları olarak varlıklarını sürdürdüler. Mahalle-ye yönetim açısından baktığımızda, bir topluluğun devlete olan yükümlülüklerinin yerine getirilmesine, kamu düzeninin ve asayişin sağlanmasına ilişkin önemli fonksiyonların taşıyıcısı temel bir yönetsel birim olduğu görülmektedir. Topluluk açısından ise ‘mahalle’, bir aidiyet, kimlik, ortak sorumluluk aracı olarak kamusallığın ifadesidir. Bu döneme ilişkin mahalle gerçekliğini, siyaset bilimci Michael Man’ın önemli bulduğu saptamasından yararlanarak şöyle açıklayabilirim; Osmanlı klasik dönem mahalleleri, alt yapısal iktidar araçlarıdır. Dönemin yönetim teknolojisinin gereği olarak örgütlenmiştir. Siyasal iktidarın toplumu yönetme, denetleme, haberdar olma, düzenleme işlevlerinde yani kısaca toplumun bilgisine sahip olma mekanizması mahalleler üzerine kuruludur. Bütün modern öncesi toplumlarda olduğu gibi Osmanlı’da da devletin araçları üzerinden o toplumu yönetebilmesi yani doğrudan devletin kendisinin ulaşması değil, araçlar ki bunları hocamız da çok net bir biçimde dile getirdi- yani seçkinler olabilir, dönemin elitleri olabilir, saygı gören, hürmet gören kanaat önderleri olabilir ya da bizzat mahalleye atanmış memurları eliyle, atanmış yöneticileri eliyle olabilir. Bunlar dönemin yönetim teknolojisinin uygulayıcıları olarak da kabul edilebilir. Çünkü devlet doğrudan yönetime muktedir değildir. Hükmeder ama yönetemez. Yönetebilmenin, iktidar olabilmenin araçları olarak da hem dinsel, hem geleneksel-kültürel anlamda karşılığını bulduğu mahalle hukuku ve cemaat örgütlenmesi içinde bunu sağlama olanağı bulabiliyor. Dolayısıyla toplum kendisine aidiyet alanı geliştiriyor, yönetim de onu yönetebilme mekanizmasını mahalle üzerinden kurumsallaştırıyor.

Bu mahalle mekânda geçişkenliğe açık bir mahalle. Çıkamaz sokaklar üzerinden ya da kentteki özel mülkiyetin getirisi olan mülkün miras yoluyla bölünmesi üzerinden toprağın parçalanarak, çok küçülerek ortaya koyduğu çıkamaz sokak mekanizması mekânda üretilen bir yapı. Bu yapı toplumu kapalı ilişki içine sokmuyor. Sadece o topluluğun mekânla ilişkisini belirliyor ama toplumsal ilişkisini ille de birebir belirlediğine dair çıkarımların yapılabileceğini söyleyemem. Mahalledeki toplumsal ilişkiler, dayanışmayı, gündelik yaşamın pratiklerini paylaşmayı ve bir anonim kamusal yaşam gerçekliğini ortaya koyuyor. Bir yanıyla ortak yaşamı savunma adına baktığımızda, bu anonim

kavrayışa çok pozitif değerler yükleyebiliriz çünkü birlikte planlıyor, birlikte üretiyor, birlikte bütün maliyetlere toplum ortaklaşa katılıyor, tam bir yaşamsal dayanışma ve zincirleme kefalet içinde. Ancak özel yaşama baktığımızda ise, bu anonim halin mahremiyet çerçevesinde negatif değerler içinde okuyabileceğimiz bir yüzü de var. Klasik Osmanlı dönemi içinde aleniyeti savunan kamusal alan, özele ait mahremiyet alanının karşısında yaygın ve egemen bir pozisyon alıyor. Mahremiyet alanı burada olabildiğinde sınırlandırılıp kamusal alan, aleniyet çerçevesinde bunu gün yüzüne çıkartıyor. Dolayısıyla saklıyı, mahremi ortaya çıkarmaya zorluyor. Bunu mekânda baktığımızda, daha korunaklı örneğin ev ve avlu, sokak sistemi içinde baktığımızda içe dönük yapılar içinde mekânda görmemize karşın, yaşam alanında baktığımızda bu kapalılığın yaşamsal olaylar çerçevesinde savunulamadığını görüyoruz. Evin içine giren çıkandan, mahalleye gelip gidenden, bütün bunların o yakın ilişki içinde bir arada yaşamının getirdiği gözaltı noktasında mahremiyetin de olmadığı, son derece aleni ilişkiler içinde bir kurumsal, toplumsal yaşamın var olduğunu görüyoruz.

Bu durum, bir taraftan “Neden bu mahremiyet alanı korunamıyor?” sorusunu düşünmeye zorluyor. Çünkü aynı zamanda hüküm süren hukuk, özel alanın paylaşımını zorluyor. Çünkü izlenen hukuk sistemi sizin ispat yükünüzü, tanıklık getirmenizi de zorlayıcı bir sistem. Dolayısıyla siz sonunda haklılığınızı ispat edebilmek için yaşam alanınızdaki her şeye komşularınızla, yakınlığınızla, o toplumsal ağ içinde bilgilendirme ihtiyacı duyuyorsunuz. Dolayısıyla hukuk sistemi de bu mahremiyet alanının bir ölçüde sınırlandırılmasına yol açıyor.

Bir diğeri “otorite” her zaman da rıza üzerinden elbette kurulmuyor. Hocamızın tespitlerinin hepsine katılıyorum. Rıza, şefkat, emanet, bunların karşısında hürmet, itaat bütün bunlar var ama aynı zamanda bu emanet ‘zor’u da içeriyor. Bu zor nerede ortaya çıkıyor? Toplumda bireylerin bu aidiyet duydukları alandan dışlanma korkusuyla ortaya çıkıyor. Temel aidiyet alanı bu ve bundan dışlanma korkusu var. Dolayısıyla bu ‘zor’ la otoritenin hâkim dünya anlayışının kurumsallaşmasını ve bunun aracı mekanizmalarla da yukarıdan aşağıya içerilmiş bir hâle getirilmesini zorluyor. İktidarın çizdiği çerçevede ve toplumsal, dinsel, ahlaki normlar içinde bu rıza ve ‘zor’un bir arada gittiğini ve bir arada bütünselleşip ilişkilendirildiğini söyleyebilirim.

Süremi aşmamak için burada son vereyim. Teşekkür ederim.

MODERATÖR – Biz teşekkür ediyoruz Adalet Hocam. Şimdi Mehmet Akif Aydın’ın müzakeresini dinliyoruz, buyurun hocam.

Mehmet Akif AYDIN⁵ – Teşekkür ediyorum.

Aslında müzakerecilerin işleri eskiden daha kolaydı.

O yüzden bizimki hocanın bıraktığı yerden çünkü tam mahremiyet, kadın-erkek ilişkileri noktasına gelince kaldı. Belki müzakerede de biraz daha alan derinleşecek.

Ben tabii hukuk tarihçisiyim, o açıdan biraz değerlendirmek istiyorum.

Özer Bey de söyledi mahremiyet alanı yabancının giremediği alan. Aslında bütün dinler sosyal hayata yönelik kurallar koyarlar, yani dinler Yahudilik olsun, Müslümanlık olsun Hristiyanlık olsun sadece inanç esaslarından varlıkla yaratıcı arasındaki ilişkiden, ibadetten bahsetmezler. Çünkü insan ferdi olarak Robinson Crusoe gibi tek başına yaşayan bir varlık değil, bir toplum içerisinde yaşayan varlıktır. İster istemez bu ferdi ilişkilerin sağlıklı bir zeminde yürümesi için dinler kurallar koyar. Bu yüzden de her üç dinin kendine has hukuk kuralları var, sosyal hayatı düzenleyen kuralları var.

Bu açıdan İslam'a baktığımızda İslam'ın bu alana koyduğu kuralları iki çerçevede değerlendirebiliriz.

İki ihtilaf alanı olduğunu düşünüyorum. Bir, kadın-erkek ilişkisinin sağlıklı bir zemine ulaşması, İslam'ın gerçekleştirmek istediği temiz toplum bakımından son derece önemlidir. Bu bakımdan kadın-erkek ilişkisini sağlıklı zemine oturtacak kurallar koyar.

İkincisi, fertler arasındaki menfaat ilişkilerini düzenleyen kurallar koyar. Bu bir alışverişteki kuralları içine alabilir, kişilerin ilişkilerindeki hukuka aykırı olayları düzenleyen kurallar olabilir. Başka bir ifadeyle ihtilaf alanlarını asgariye indirici kurallar koyar. Bunun dışında toplumun oluşmasını, benim anladığım kadarıyla, biraz toplumun dinamiklerine bırakır, serbest bırakır çünkü toplumun yapısı zaman içerisinde ve mekân içerisinde çok büyük değişiklik gösterir. Bu yüzden bütün zamanlar ve bütün toplumları, mekânları içine alan tek bir kurallar dizini ortaya koymak mümkün değildir ayrıca gerçekçi de değildir.

Burada zannediyorum bizi daha çok kadın-erkek ilişkisi sınırlamaktadır.

İşte burada İslam dini de bütün dinler gibi kadın-erkek ilişkisinin sağlıklı bir zemine oturması için bir aile kurumu kurmuştur. Kadının kıyafetiyle olsun, davranışlarıyla olsun rahat hareket edebileceği bir alan çizmiştir. Bu ölçüde rahat edemediği, daha sınırlı olduğu bir alan da vardır, aynı durum erkekler için de söz konusudur. Belirli

⁵ Prof. Dr., İstanbul Medipol Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Dekanı

ölçüde erkekler için de sınırlar konan bir alan olmuştur. Buna yönelik hukuki kurallar koymuştur. Bu kurallar çerçevesinde insanlar bir sosyal yapı ortaya koymuşlardır. Buna ait mimari ortaya çıkmıştır.

Mesela kadın-erkek ilişkisinde kıyafete yönelik kurallar var. Mesela, bir kadının ve erkeğin mahrem olan çok yakınlarıyla beraber yaşadığı ortamda uyuyacağı kıyafet kurallarıyla, yabancılarla beraber olduğu durumlardaki kurallar farklıdır, fakat bunun uygulanışı bile zamandan zamana mekândan mekâna farklılık gösterir. Şöyle ki küçük toplumlarda mesela kadının hâkim olduğu köy toplumlarında herkes birbirini tanıdığı için bu alan, bu uygulama biraz daha geniştir, esnektir, çünkü yabancı çok daha azdır ve herkes birbirini tanıdığı için yabancından gelen tehlike de çok daha azdır. Bu yüzden kırsal ortamda bu kurallar daha esnektir. Şehirleşme başlayınca tabiatıyla birbirini tanımayan, birbirleriyle belki de hiç görüşmemiş insanların beraber bulunduğu ortamlarda bu kurallar biraz daha daraltıcıdır. Ama bu; mesela kadının toplumsal hayattan dışlanması gibi bir sonucu doğurmaz.

Toplumsal hayattan dışlanması; bugüne bakarak geçmişi yorumladığımızda böyle sınırlanabilecek, tanımlanacak bir hayat tarzı, biraz o günün şartlarından ortaya çıkan bir hayat tarzıdır. Mesela, köy hayatında, tarım hayatında kadın erkeklerle beraber hayatın her alanında vardır; tarlaya gider, beraber toprağı ekerler fakat şehir hayatında geçmişte bu kadar fazla yoktur. Kadınlar kendine ait bir dünya kurarlar. Zaten şehir hayatında ticari faaliyetler sınırlıdır. Geçmişten bahsediyorum yani sanayi öncesi toplumdan bahsediyorum büyük şehirlerin olmadığı zamanlar. Yüz binlik şehirler bile çok sınırlıdır. Binlerle ifade edilen küçük şehirler vardır. Burada ticari faaliyetler çok sınırlıdır, sanayi zaten söz konusu değildir, üretim çok sınırlıdır, dolayısıyla bu alanda kadının erkekler kadar etkin olması veya toplumun görünen kısmında olması o günün sosyal yapısının öngördüğü, gerektirdiği bir durum değildir. Ama bu kadının tamamen dışlandığı anlamına gelmez.

Biz bunu nereden biliyoruz? Hazret-i Peygamber'den itibaren modern döneme gelinceye kadar ihtiyaç duydukça kadının toplumda var olduğunu biliyoruz. Ben buna bir örnek vereyim.

Osmanlılarda kadınlar tarafından kurulan vakıflar zannedildiğinin çok üstündedir. Şöyle yaklaşık bir oran vermek gerekirse şehirlere göre değişmekle birlikte üçte biri kadınlar tarafından kurulmuştur. Gerçekten bu oran o günün iktisadi şartları göz önüne alındığında çok yüksek bir orandır, çünkü ticarete çok aktif olmayan ve geliri daha çok

kendisine eşinden veya babasından miras kalmış mallar çerçevesinde şekillenen kadınlar buna rağmen üçte bir oran gibi yüksek bir oranda vakıf kurmuşlardır.

Bu toplumun problemleri ile ilgilendikleri, toplumun meseleleri ile ilgilendiklerini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Ama bugünkü kadar da toplumun içinde olmamışlardır. Ne zaman olmuşlardır? Modern hayat biraz bunu gerektirdiğinde olmuşlardır. Batı'da da böyle olmuştur. Mesela sanayi devriminden sonra özellikle fabrikalar çoğalınca erkek insan gücü ihtiyacı yetmeyince kadın insan gücü devreye girmiştir. Özellikle büyük harpler erkekleri harp sahasına çekince, mesela I. Dünya Harbi çok ciddi biçimde kadın hareketini Batı'da etkilemiştir, Osmanlı'da da etkilemiştir. Bu defa kadınlarla ilgili dernekler kurulmuştur, özel pazarlar kurulmuştur.

Kadının bugünkü gibi; toplumun çok ön planında, görünen yüzünde olmamasının bütünüyle veya daha çok dinî kurallardan kaynaklandığını söylemek doğru değil, çünkü İslam hukukunda buna yönelik kısıtlayıcı hüküm bulmak söz konusu değildir.

Şöyle ifade edeyim: Mesela, hukuki ilişkiler bakımından son derece önemli olan nedir? Hukuki ilişki ehliyetidir. Bir kimse nasıl bir hukuki işlem yapabilir, kim akit yapabilir, sözleşme yapabilir? Buna baktığımızda kadın ve erkeğin sözleşme yapma ehliyeti bakımından sahip olduğu şartlar aynıdır. Temyiz gücüne sahip olacak, buluşa, ergenlik çağına gelmiş olacak ve fikri rüşt dediğimiz fikri olgunluğa gelmiş olacak. Rüşt çağına gelmiş olan kimse kadın da olsa tam ehliyetlidir, erkek de olsa tam ehliyetlidir.

Evet, tabii biz hukuki ehliyet diyoruz, hak ehliyeti ve fiil ehliyeti diyoruz. Bu bakımdan kadın erkek arasında fark yoktur ama bunun tarihteki tezahürleri farklı olmuştur.

Bursa gibi dokumacılığın çok yaygın olduğu, kadınların çalışmalarına imkân veren alanın geniş olduğu bir yerde, kadın patronların olduğunu görüyoruz. Dokuma tezgâhlarına sahip olan patronların olduğunu görüyoruz ama diğer alanlarda bu kadar yoğun olarak kadının sosyal hayat içinde bulunduğunu görmüyoruz.

Öbür taraftan kadınların kendi aralarında kurdukları bir dünya var ve buna göre de bir mimari gelişmiş. Mesela, kadının serbest hareket edeceği bir mekân düşüncesi gelişmiş.

Makar-ı nisvan denen bir tabir var; kadınların rahatça hareket edecekleri alan. Mimari gelişirken makar-ı nisvan olan yere komşu evin pencere açması sınırlandırılıyor.

Enteresandır bu hakkın sınırlandırılması kavramı modern hukukta son dönemlerde ortaya çıkmış bir kavramdır. Bir insan hakkını kullanırken mutlak olarak mı kullanır yoksa bazı sınırlarla kullanmak durumunda mıdır?

İslam hukukçuları çok önceden komşuluk hukukundan doğan birtakım sınırlamaları, hakkın kullanımına sınırlama olarak değerlendirmişler ve sınırlama getirmişlerdir. Bunların en yaygın olanlarından birisi siz kendi arsanızda, kendi toprağınızda bir ev yapabilirsiniz ama komşunuzun eşinin, çocuklarının rahat hareket edecekleri tarafa bir pencere açamazsınız, makar-ı nisvan.

Şimdi çok enteresandır bu, kadınların serbestçe rahat edebilecekleri, hareket edecekleri bir alan bırakma düşüncesiyle doğmuştur ve sadece Müslüman toplumlara has bir şey değildir. Aynı şey belki erkekler için de düşünülebilir.

Ben Amerika'ya gittiğimde orada bir sitede birkaç gün misafir kaldım. Sitenin düzenlenmesi şöyle onu söyleyeyim: Evler bahçeli fakat evlerin bir tarafı kör bırakılmış. Bir tarafı kör, bir tarafı açık. Yani bir tarafta pencere var ama komşu eve dönük olan tarafta pencere yok. Orayı sadece penceresi olan aile kullanıyor ve orada istediği gibi güneşleniyor, piknik yapıyor, ızgarasını yapıyor. Öbür taraftan görmek mümkün değil. Bizim oturduğumuz site küçük bahçeli sitelerdi. Yollar var, yollar da bir insan boyuna gelecek şekilde çitlerle ayrılmış. Bir, bir buçuk metrelik bir bahçe alanı var fakat o her-kese açık değil. Dolayısıyla insanların serbest hareket edecekleri bir mahremiyet alanı aslında bütün kültürlerde belli ölçüde var. Bunun sınırları kültürden kültüre ve dinî anlayıştan anlayışa değişmektedir.

Dolayısıyla mahremiyet alanı zannediyorum kişilerin daha serbestçe hareket edebilecekleri bir alandır ve İslam hukukçuları hakkın sınırlanması bağlamında bu makar-ı nisvan olacak alanın diğer komşuya kapalı olmasının hukuki zeminini geliştirmişlerdir. Tabiatıyla, şehirleşme büyüdükçe bu ölçülerde değişmektedir.

Burada temel prensip şudur: Kadın-erkek ilişkisi İslam'da belli bir disiplin içerisinde olmak durumundadır. Nikâh çerçevesinde olmak durumundadır. Bunu ötesinde bir ilişkiye, İslam korumak istediği değerler bakımından hiçbir zaman imkân tanımaz. Bunun nasıl olacağı zaman içerisinde ufak tefek değişiklikler gösterir. Örneğin, halvet-i sahiha nedir, burada ne gibi ölçüler vardır, kadının çalışması hangi esaslara tabidir? vb. Kadının çalışmasına, sosyal hayata girmesine yönelik yasaklayıcı hükümlerden ziyade, hem erkekler için hem kadınlar için kadın-erkek ilişkisinin sağlıklı bir zeminde yürümesini sağlayıcı, disipline edici hükümlerden bahsedilebilir.

Benim bu oturumda söyleyebileceklerim bunlardan ibaret. Zaten sürem de bitti. Soru olursa, katkı olursa karşılıklı bu alanı biraz daha derinleştirebiliriz.

Teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – Çok teşekkürler hocam. Şimdi tekrar sözü Özer Ergenç'e veriyoruz, hocam zaten süresini tam kullanmamıştı, buyurun hocam.

Özer ERGENÇ – Çok teşekkür ediyorum.

İki hocamızı da dinlediğim için bazı şeyleri belki daha açık olarak söyleyebilirim.

Adalet Hanım'ın da söylediği gibi şehirlerde mahalle; mekân olarak şehrin en temel birimidir. Onun söylediklerinin hepsine katılıyorum yani mahalle üst otoritenin reayayı, toplumu, uyruklarını denetleyebilmesi ve onların üzerinde yönetim mekanizmasını geliştirebilmesi için temel alanlardan ve kurumlardan biridir ama bunun tersi de doğrudur. Genellikle Osmanlı'ya da İslam dünyasında şehir var mı? Doğu dünyasındaki bu yerleşme birimlerine şehir denir mi, şehirli diye bir yerleşik türünden bahsedilebilir mi? soruları bizden öte Batı'da söylendi çünkü Batı o emperyalizm çağında ulaştığı Müslüman toplumlarını iyi yönetebilmek için önce onları tanımak istedi. O yüzden ilk tarihî araştırmaları Batılılar tarafından yapılmıştır. Doğudaki şehirleri inceledikleri zaman kendi bölgelerindeki şehirlere, hem plan olarak hem de kurumsal olarak benzermediği için çok radikal olanlar bunlara şehir denmez demişti. Eğer şehirse ancak "Doğu şehri" denir, "Batı şehri" değil demişlerdir.

Bu açıdan baktığımız zaman şehrin planı içinde mahalle merkezi otoritenin o mekanizmasının uygulandığı alan olduğu gibi bunun tersi de söz konusu. Nasıl o kargacık burgacık yapısı Batı şehrine benzemese de onun içinde bir düzen söz konusuysa yani o biraz önce söylediğim üzüm salkımının ucuna doğru giden, o çıkmaz sokaklar etrafında oluşan dokunun, kendi iç bağlantısı varsa, buralarda yaşayanların da iradelerini hem kendi aralarında hem merkeze karşı gösterebildikleri ve hem politik bilgisizlik içinde olmadıkları hem de sosyal ilişkileri içinde bireylerin öyle haklarından çok yoksun olmayı kabullenmediklerini gösteriyor.

Şimdi, bu mekânda Mehmet Akif hocamın söylediği o ev ilk alan, özel, mahrem alan, ama doğrusu ben makar-ı nisvana hiç Osmanlı belgelerinde rastlamadım.

Mehmet Akif AYDIN – Mecelle'de var. Kuralları da konulmuş.

Özer ERGENÇ – Mecelle, evet ama daha sonra kodifiye edilen şey. Burada makar-ı nisvan ve rical ikisi beraber bir mahrem alan. Gerçekten de o evlere baktığımız zaman, hem teknolojinin hem de kullanılan malzemenin niteliğinden dolayı evler çok yüksek değil. En çok tahtani ve fevkani diye iki kattan söz ediliyor ve bu iki katın üzerinde nadiren diğer bir katın olduğu görülüyor ve bahçe içinde. Sokağa tarik-i âm denilen asıl büyük dolaşım alanına, ağına pencereler açılmıyor, iç avluya açılıyor.

Bu mahremiyetin korunması ile ilgili belgelerde en çok Akif hocanın sözünü ettiği, bir başka komşunun avlusuna ya da tahtani veya fevkani beytine nazır bir pencerenin, bir seyir mahallinin olmaması gerekiyor. Eğer böyle bir durum söz konusuysa otoriteler ki bu beytülmal eminidir, Osmanlı şehirlerinde, kadı hükmüyle bu durumu önlüyor yani kapattırıyor, yıktırıyor, o durumu önlüyor. Onun için burası gerçekten bir mahrem alan.

Aile hayatının geçtiği, aile hayatının cereyan ettiği bir alan fakat belgelerde bununla beraber işte o biraz önce kısa kesmek zorunda kaldığım o car-ı mülâsıkların bulunduğu, benim ev kümeleri dediğim alan. Aslında daha geniş öteki mekâna göre korunan o ilk halkayı hane olarak belirlersek, hanenin etrafındaki ikinci mahrem alan oluyor.

Bu ikinci mahrem alan o car-ı mülâsık olan, yani birbiriyle duvar komşusu, bitişik haneler içinde yaşayanların müşterek mahrem alanı. Onun için burada yine o alanın mahremiyeti oluşuyor. O komşuların birbirleri arasında hakkı hukuku tesis edilmiyor ve burası da daha geniş o üçüncü halka tarafından yine müdahale edilmeyen, rahatsız edilmeyen ikinci bir halka söz konusu.

Bunun tabii belki hukuksal bir yaptırım yok. Yani bir yabancının oraya giremeyeceğine ilişkin ne fıkihta ne Osmanlı padişahının kanununda herhangi bir hüküm yok ama bir yabancı oraya girdiği zaman hemen ya bakışlarla sorgulanıyor veyahut da sözlü olarak sorgulanıyor. Kim olduğu, niçin geldiği, ne yapacağı, eğer orada yaşamak üzere gelmişse kendisine kefil olacak birisinin bulunup bulunmadığı soruluyor, yani o da bir mahrem alan.

Şimdi, bu mahrem alanlarda böyle bir pozitif ilişki olduğu gibi bunun tersi de oluyor. Çok dar, bir arada yaşamamanın getirdiği, bireyi sıkı, bireyi tehdit eden bir durum ortaya çıkıyor ve bundan da benim görebildiğim kadıyla en çok kadınlar etkileniyor.

Şimdi, bu alanda mahrem ve namahrem ayrımında bir kadının kendisi açısından namahrem olan bir erkekle belirli bir vakitte mesela akşam vakti yalnız, açıklayamayacağı bir durumun söz konusu olduğu bir ortamda bulunduğu zaman sorgulanıyor yani niçin bir aradasınız deniyor. Bunu Adalet Hanım dedi galiba, hukuk zorluyor ispat et dediği için, birçok ilişki, birçok olay da böyle töhmet ve isnat söz konusu oluyor. Töhmet ve isnat demek yani kanıtlanamayan ancak bu sözü çıkaran, tevatür, kılûkal, dedikodu şeklinde ortaya çıkaran kişi tarafından ileri sürülen bir şey.

Burada enteresan bir durum var, bu ikinci mahrem alan içinde çok oluyor. Mesela, bilmem kim hatun bilmem kimle şurada beraber görülmüş diye birisi söylüyor; görül-

müş mü görülmemiş mi bunun soruşturması yapılmadan hanım kendisini kadı ya da subaşının önünde bulabiliyor. Bu tabii çok olumsuz bir durum.

Belgelerin hiçbirinde bu kanıtlanamayacak bir şey. Mesela, çok zina töhmeti oluyor. Bu zina töhmeti ya da isnadı hukuka göre görülmesi, tespit edilmesi, kanıtlanması gereken bir olgu. Bunu nasıl kanıtlayacaksınız? Kanıtlanmaz. Onun için bu töhmet olarak kalıyor. Bu, yapan için bir problem oluyor ama bu daha çok kötüye kullanılıyor. Birisi hakkında olumsuz düşüncesi bulunan bir kişi çok rahat olarak bunu kullanabiliyor, bu isnatta, bu töhmette bulunabiliyor.

Burada iki durum var. Biraz önce onun için bu taifeleri uzun uzun anlatmak zorunda kaldım. Böyle bir durumda kişiyi ya mahallenin cemaati koruyor. O zaman isnat düzeyinde kaldığı için bu mahalleliye soruyorlar bu gerçekten böyle bir duruma sebep olan birisi midir? diye ve onun iyi hâline veya kötü haline şahadet etmesi isteniyor mahalle cemaatinin.

Mesela, mahalle cemaatinin çoğu kez böyle bir isnatla, böyle bir töhmetle karşılaşan kadın bireyi koruduğunu ben belgelerde çok tespit ettim, yani onun iyi hâline şahadet ediyor. Diyor ki, biz bunu iyi tanırız, bunun böyle bir erzakı yoktur, bu, ona bir töhmettir, bühthandır, isnattır.

Şimdi, bu olağan şey cemaat koruyor tanıdığı her açıdan kendisine kefil olmak durumunda çünkü bir de devlete karşı da kefil olmak durumunda, müteselsilen kefalet var mahallede yaşayanlar. Sadece sosyal yönden değil bir de devlete karşı müteselsilen kefiller.

Onu koruyor fakat burada daha önemlisi böyle bir bühthan, böyle bir isnat, böyle bir töhmet karşısında bireylerin de kendilerini koruduklarını ve ısrarla kendilerine karşı atılmak istenen bu suçu üstlenmediklerini tam tersi kendilerine karşı suç işlendiğini savunanlar olmuş, ben birçok belgeye rastladım. Bu cemaatlerin, bu taifelerin üyelerinin hem etkileyen hem etkilenen olduğunu onun için söyledim. Özellikle kadınlara bunlar isnat ediliyor. Deniyor ki işte; biz bunun zina yaptığını düşünüyoruz. Bazen cemaat içinde kendi iyi hâline şahadet edecek olanı bulamıyor, fakat ısrarla yapmadığını göstermek için her türlü yolu deniyor. Birey o yapı içinde kendi haklarının bilincinde. Bunun birçok örneği var. Bunu ben birçok yazımda kullandım, gösterdim.

Böyle bir durumda mahalle çok önem kazanıyor. Mahalle bir yandan böyle kendi bireylerine karşı yöneltilmiş bir isnat olduğu zaman onların iyi hâline şahadet etmek gibi bir tavır gösterirken bir de kendi cemaati, kendi taifesi dışından gelecek herhangi bir şeye karşı da böyle bir tavır gösterebiliyor.

Mesela, belgelerde hem devlete karşı hem de kendi grupları dışından yapılmış herhangi bir saldırıya karşı ortak savunmalarını gösteren en önemli tabir mahkemeye veya herhangi bir resmî otoriteye gidenlerin çokluğunu ve bütünlüğünü belirleyen bir terim; cem-i kâhir, cem-i kesr tabiri. Cem-i kâhir ve cem-i kesr aslında o grubun tamamı. Bazen onların yerini ahali-i mahalli, ahali-i esnaf filan gibi ahali sözcüğüyle, ahali terimiyle de karşılanıyor ve bu cem-i kâhir, cem-i kesr aslında belki siyasal irade için çok iyi kullanılması gereken, çok iyi analiz edilmesi gereken bir durum. Nereye kadar sivil toplumun iradesini yansıtır ben bunun önemli olduğunu düşünüyorum.

Bunun üzerinden birtakım tahliller, analizler yapılabilir. Bu cem-i kâhir ve bu cem-i kesr kavramıyla anlatılmak istenen bütüncülük ne kadar, neyi anlatıyor bunun üzerinde durmak lazım.

Bir başka şey mahremiyet açısından ya da toplumun o ilişkilerinin düzenlenmesi bakımından mahallelinin üzerinde durduğu bir başka suç türü çok açık söylenemediği için fiil-i şeni diye niteleniyor yani kötü fiil. Fiil-i şeni aslında erkek erkeğe ilişkinin adı yani eşcinsellik ve genellikle de burada mahkemeye en çok intikal eden fiil-i şeni olayları, yeni yetişmekte olan genç çocuklara olan tasalluttur.

Tabii bütün bunları mahkeme kayıtlarında suç olarak geçtiği için, siz durumu bunun üzerinden değerlendirebiliyorsunuz. Bunlar mahkemeye intikal etmiş olaylar. Onun için tarihçilik zor bir iş, bir belgeye bakarak da bir şey anlatamıyorsunuz, belge olmadan da anlatamıyorsunuz. Anlamak çok kolay bir iş değil. Bunlar üzerinden düşünmemiz lazım.

Ben mesela, ömrümü tamamladım, daha ne kadar yaşarım bilmiyorum ama yapılacak işlerin yüzde birini yapmadan çekiliyorum. Ama tarihçiliğin çok ciddi problemleri var. Burada satır arasında kendi derdimi biraz anlatmış olayım.

MODERATÖR – Çok teşekkür ediyorum. Bu oturum hakikaten çok keyifli oldu.

Aslında peşine düştüğümüz soru bu konuşmaların arkasından ortaya çıkacak, daha net bir şekilde cevaplanmaya çalışılacak. Önemli olan bence soru. Bu arka plan bilgisi çok besleyici oldu çünkü nasıl bir sosyal zeminde yaşadığımız bu çerçevenin nasıl işlediği, sizin üzüm salkımlarının tanelerinin nasıl olduğu bütün bunlar çok zihin açıydı.

II. OTURUM

31

ARA SUNUM ve MÜZAKERELER

Moderatör - Necdet SUBAŞI

Erken-modern Osmanlı Şiiri, Mekân ve Toplumsal Cinsiyet

Didem HAVLIOĞLU⁶

Erken-modern, yani 16. ve 18. yüzyıllar arasında Osmanlı devletinde toplumsal cinsiyet meselesini şiiri merkeze alarak tartışmaya çalışacağım. Osmanlı toplumsal cinsiyet kurgulamalarına bu dönemde şiir üzerinden yaklaşmanın bize yeni ufuklar açacağı düşüncesindeyim. Bunun nedeni, erken-modern şiirin yazılı değil, icra edilerek üretilmesidir. Diğer bir deyişle bu dönemde şiir, sözel ve toplumsal bir faaliyettir. Buna ek olarak, icra ediliş biçim ve yerine bağlı olarak birçok toplumsal pratik gibi cinsiyetin de kurgulandığı bir alandır. Bu çalıştayanın konusu “mekân” olduğu için ben de şiirin biçimi yerine, icra edildiği mekân, yani meclis üzerinde duracağım. Hemen bütün klasik İslamî sanatların üretildiği mekân olarak meclis hakkında kısa bir bilgi verdikten sonra, toplumsal bir mekân olarak cinsiyeti nasıl kurguladığını bir kadın şair örneği üzerinden tartışacağım.

Lefebvre'e göre mekân, toplumsal olarak sürekli ve yeniden üretilir. Bu süreklilik devamlı bir değişime işaret eder. Zamana, coğrafyaya ve kültüre göre değişen toplumsal pratikler, mekânda her gün yeniden inşa edilir.⁷ Bu kurgulama her gün yeniden tekrarlanan toplumsal pratikler yoluyla gerçekleşir. Toplumsal cinsiyet de mekânlar yoluyla düzenlenir ve mekâna göre değişir. Aynı şekilde, cinsiyet ve cinsellik mekânın sınırları bağlamında oluşur.

Diğer bir deyişle, cinsiyet, içeri ve dışarı ayrımı üzerinden mekâna koşut olarak kurgulanır. Buna en güzel örneklerden biri de haremdir.⁸

Son yıllarda meclisi bir mekân olarak inceleyen değerli araştırmalar yayınlandı. Bunlardan biri, Samer Ali'nin Arap meclislerini en erken dönemlerinden itibaren ele aldığı eseri. Ali, İslamî meclislerin en erken örneklerine 9. yüzyılda Abbasilerde rastladığımızı ve bunların Arap edebiyat, sanat ve biliminin üretildiği ilk alanlar olduğunu

6 Yard. Doç., İstanbul Şehir Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi

7 Henri Lefebvre, (1992) *The Production of Space*. Oxford: Wiley-Blackwell.

8 Irvin Cemil Schick, (2011) “Cinsiyetlendirilmiş bir mekân olarak harem ve cinsiyetin mekânsal yeniden üretimi” *Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak* İletişim 161-184

nu anlatıyor.⁹ Abbasilerin çok geniş bir coğrafyaya yayılmış olduğu noktasından yola çıkarak, bu meclislerde birçok farklı dilin konuşulduğunu ve bu nedenle klâsik Yunan metinlerinin Arapçaya çevrilebildiğini gösteriyor. Arap meclisleri bir tarafa, Osmanlı meclisleri hakkında en kapsamlı bilgiyi veren Halil Inalcık, Osmanlı işret meclislerinin İranî gelenekten etkilendiğini söylüyor.¹⁰ Gelibolulu Mustafa Ali'nin *Mevâid'ün-Nefâisfi Kavâid'ül-Mecâlis* adlı meclislerde adabı muaşeret kurallarının sıralandığı eserlerin yanı sıra işretname ya da sakiname gibi eserleri inceleyerek Osmanlılarda kültür üretiminin çok çeşitli meclislerde olduğunu anlatıyor. Sarayda ya da seçkinlerin evlerinde olabildiği gibi, Zâti gibi esnaf şairlerin dükkânları da meclis olarak sayılabiliyordu.

Meclis hakkında edindiğimiz bilgiler, Modernite öncesi hemen bütün toplumlarda sanat üretiminin bir topluluk tarafından icra edilmesi yoluyla üretildiğini ortaya koyuyor. Bu durumda akla gelen birçok sorudan biri de, toplumsal cinsiyetin meclislerde nasıl kurgulandığıdır. Örneğin; Osmanlıların bir İslâmî devlet olarak kadın ve erkeğin ayrı mekânlarda sosyalleştiklerini tartışmadan kabul ettiğimizden, şiir ve edebiyatın erkek meclislerinde üretildiğini varsayıyoruz. Oysa aynı zamanda biliyoruz ki, kadın şairler olduğu gibi ünlü erkek şairler tarafından kadınlara yazılmış şiirler de vardı. Hatice Aynur ile yakın zamanda gerçekleştirdiğimiz bir araştırmaya göre, erken-modern dönemde saraylı kadınlara kaside yazmak yaygınlaşmıştı.¹¹

Bu durum, bu şiirlerin hangi ortamda kadınlara sunulduğu sorusunu akla getiriyordu. Öte yandan, kadın şairler de şiir yazıyordu ve hatta şiirlerine maddi ödüller de veriliyordu. Örneğin, ilk kadın şairlerden Mihri Hatun'un beş ayrı zamanda II. Bayezid'den ödül aldığı anlaşıyor.¹²

Bu çerçevede iki soru akla geliyor. Eğer şiir meclislerde üretiliyorsa ve çoğunluk olarak erkekler şiir yazıyorsa, kadınlara yazılmış şiirleri ve kadın şairlerin varlığını nasıl açıklayabiliriz? Bu konuda elimizde yeterli belge olmasa da, kadın meclislerinin de olması gerektiğini düşünüyoruz. Ancak söz konusu belgelerde bunlardan bahsedilmiyor. Fakat az da olsa kadınların varlığı bizim için şaşırtıcı. Bu yüzden ancak elimizdeki belgelerin gerçekleri yansıttıklarını değil, analitik olarak yaklaşıp satır aralarında ne anlattıklarını bulmamız halinde, konu hakkında biraz olsun bilgi edinilebiliriz. Eğer kadın meclisleri olmuş olsaydı, Osmanlı şiirinin önemli bir parçası olan nazire yazma

⁹ Samer Ali (2011) *Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Ages: Poetry, Public Performance, and the Presentation of the Past*. (Indiana: U of Notre Dame Press)

¹⁰ Halil Inalcık (2011) *Has-Bağçede Ays u Tarab - Nedimler Şairler Mutipleri* (İstanbul: İş Bankası)

¹¹ Hatice Aynur ve Didem Havlıoğlu (2013) "Medhiyenin Cinsiyeti: Kadınlara Yazılmış Kasideler" *Kasideye Medhiye: Biçime, İşleve, Muhtevaya Dair Tespitler* (İstanbul: Bengi)

¹² İsmail Erünsal (1981), "II. Bayezid devrine ait bir in'âmât defteri". *Tarih Enstitüsü dergisi* 10-11. 303-342.

geleneğinin kadınlar arasında da olması gerekirdi. Ya da, en azından şairler birbirlerinin isimlerini şiirlerinde zikretmeleri beklenirdi. Bu konuda daha önce yaptığım bir araştırmaya göre, 19. yüzyıl itibarıyla böyle bir izi sürmek mümkün.¹³

Oysa erken-modern dönemde kadın şairlerin sayısı çok daha az olduğu gibi, birbirlerine yazdıkları şiirler de yok. Bu yüzden, erken-modern meclislerde kadın ve erkeklerin bulunması konusunun daha çok araştırılması gerekiyor. Bunun için meclisteki icraatın izlerini elimizdeki belgelerde sürmemiz gerekiyor. Ben bugün burada bunun bir örneğini vermeye çalışacağım. 16. yüzyıl tezkirecilerinden Aşık Çelebi'nin Mihri Hatun'u nasıl anlattığına bakacağım.

Aşık Çelebi, büyükbabası Müeyyedzade Abdurrahman Çelebi'nin Mihri Hatun'u şahsen tanıması ve II. Bayezid, Amasya'da şehzadelik yaparken aynı ortamlarda bulunmalarından olsa gerek, onun hakkında oldukça detaylı bilgi veriyor. Onu takip eden tezkireciler Aşık Çelebi'nin anlattıklarını tekrar etmekten başka bir şey yapmıyorlar. Fazla vaktim olmadığı için Aşık'tan kısa bir alıntı yapacağım.

*Egerçi zendür ammâ ol nâmerd niçe merd-i meydâna çifte-zendir... el-mer'etü 'avratün mücibince ol setfire mestûre imiş amma âvâz-ı hüsn-i 'arûs-ı tab'ı tutuk-ı ufk-i hicâbdan tulû'idüb eş'ârı hüsni gibi meşhûre imiş.*¹⁴

“Bir kadın olduğu halde, erkeklerin yokluğunda, mertlik [erkeklik] meydanında iki kadına bedeldir... Kadınların [mahrem] olması gerektiği gibi örtülüydü. Fakat onun güzel sesi, tıpkı bir gelinin güzelliği gibi duvağının kenarından doğar [yükselir] ve şiiri de kendisi gibi meşhurdur.”

Burada Aşık, Mihri'yi anlatırken özellikle kadınlığa vurgu yapıyor. Oysa erkek şairler için böyle bir tavır alması gerekmiyor. Yani onların erkek olduklarını söyleme ihtiyacı hissetmiyor. Ayrıca Mihri'nin namusuna leke sürdürmemek için elinden geleni yapıyor ve şiirlerini övüyor. Neden namusunu koruma ihtiyacı hissettiği meselesi bir tarafa, Mihri için ayırdığı uzunca bölümde, bazen ilginç bir şekilde müstehcen bir dille anlatımına devam ediyor. Onun peşinden ne kadar çok kişinin koştuğunu ve fakat onun kimseye yüz vermediğini uzun uzun anlatıyor. Burada ilginç olan Aşık'ın bir kadını, erkek işi olarak kabul edilen şiir alanında anlatırken içine düştüğü çelişki. Bir taraftan da namuslu dediği bir kadını müstehcen bir dille anlatmasıdır.

13 Didem Havlıoğlu (2010) “Valideler, Hemşireler, Kenimeler: Osmanlı Şairinde Kadınlararasılık Journal of Turkish Studies: Festschrift in Honor of Walter Andrews, vol. 34/III, Boston: Harvard University Press: (105-115).

14 Mehmet Arslan (2007) Mihri Hatun Divanı, Amasya: Amasya Valiliği Yayınları, 15.

Aşık'ın anlatımı, Mihri gibi şairlerin azınlıkta olduğunu çiziyor. Bunun en önemli nedenlerinden biri olarak da şiirin üretildiği mekân olarak meclisin erkek egemen olmasıdır. İkinci önemli konu ise, şiir yazar bir kadının namusunun töhmet altında olduğu imasıdır. Bu durum erkek alanında yer almasından kaynaklanabilir. Oysa unutulmaması gereken bir nokta, erken-modern dönemde bu alana girebilmiş kadınların, sınırları aşabilecek kadar seçkin olmalarıdır. Bu durum, onların dışında kadın şair olmadığını değil, bizim bilemeyeceğimizi, çünkü tarih yazar erkeklerin onların alanına giremeyeceğinin altını çiziyor.

MODERATÖR – Evet, şimdi katılımcı arkadaşların katkılarını bekliyorum.

Bu konuda kötü adam olmayı tercih ediyorum, kısıtlamak zorundayım. Bütün arkadaşların söz alması zor görünüyor. Şöyle yapalım: Bu oturumda olabildiğince zamanı kullanarak elden geldiğince pek çok arkadaşın katılımı na fırsat vererek. Olmadı öğleden sonraki oturumda öyle yapalım. Yoksa zor alacak.

Buyurun Abdurrahman Bey.

Abdurrahman KURT¹⁵ – Teşekkür ediyorum.

Oturumdan istifade ettiğimi ifade etmek istiyorum. Öncelikli olarak burada müzakerelerin tartışması gereken maddelerden bir tanesi üzerinde kısaca duracağım. “Mahremiyetin insan onuru, şeref ve haysiyetiyle genişleyen sınırların korunmasında İslam geleneği ne tür düzenekler üretmiştir?” sorusuyla bağlantılı olarak Osmanlı toplumunda tebenni kayıtlarına dikkat çekmek istiyorum.

Tebenni kayıtları yaygın bir şekilde belgelere yansımıştır. Tebenni'yi bugünkü ifadeyle “evlatlık” şeklinde çevirebiliriz. Bunlar aslında kimsesiz, yetim ya da fakir aile çocuklarının mahrem bir alan olan evde gözetilmesi gerektiğini ifade eden belgelerdir. Bu açıdan dikkate değer buluyorum.

Bunlar daha çok buluş çağına kadar geçerliliği olan geçici evlatlıklardı, Osmanlıda bunun yüzlerce örneğine rastlamak mümkündür.

Özer Ergenç Beyin söylediklerinden ayrıca istifade ettiğimi belirtmek istiyorum ancak buna bir iki de eleştirim var. Tarihçiler genelde, Osmanlı'yı okurken Osmanlı'nın sanki “hukuki anlamda da bir toplumsal cinsiyete sahip olduğu” şeklinde bir izlenimle hareket ediyorlar. Ben Sayın Ergenç'in konuşmasından da böyle bir sonuç çıkardım, beni mazur görsünler. Örneğin sürgün cezaları Osmanlı'da sadece kadınlara tatbik edilen

¹⁵ Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi

bir ceza değildi. Benim yaptığım araştırmada erkeklerin, hatta çiftlerin, yani kankoca veyahut bizzat erkeğin mahalledeki insanları rahatsız ettikleri için mahalleden sürgün edildiğini görüyoruz. Dolayısıyla ben şahsen Osmanlı belgelerinin hukuki düzenlemeler açısından cinsiyetçi bir anlayış içerisinde olmadığı kanısındayım. Belgelerin, genel olarak, toplumsal cinsiyet konusunda eşitlikçi bir cinsiyet anlayışına sahip olduğunu düşünüyorum.

Şüphesiz bugünkü toplumlarda olduğu gibi bir toplumsal cinsiyet bakış açısı Osmanlı toplumunda da her zaman vardı ama hukuki anlamda belgelerin çoğunlukla eşitlikçi olduğu kanaatindeyim. Sürgün konusunun da böyle olduğunu düşünüyorum. Elimizde belgeler var çünkü.

Ayrıca Sayın Ergenç fiil-i şeni tabirinin sadece homoseksüel ilişkilerde kullanıldığını belirtti. Belki kavramlar belli yüzyıllarda belli anlamları içermiş olabilir. Sözgelimi 17'nci yüzyılda, 18'inci yüzyılda böyle kullanılmış olabilir ama 19'uncu yüzyıla geldiğimizde bu kavramı gene aynı şekilde biz kadın erkek sapma durumlarında da ayrıca kullanıldığını bizzat belgelerden görüyoruz.

Daha fazla uzatmak istemiyorum. Aslında diğer konuşmalarla ilgili söyleyebileceğim bazı şeyler de vardı ama Mehmet Akif Aydın Bey'in söylediklerine ilaveten şunu söylemek istiyorum: Bursa'da 15'inci yüzyılda 303 vakıf kurucusunun yüzde 51'ini kadınlar oluşturmaktaydı. Bu bir yüksek lisans tezi araştırmasının sonucunda ortaya çıkmıştı. Yine Bursa'nın özellikli bir yer olduğunu ifade etmek gerekir özellikle kadın hakları açısından. Sözgelimi, 1794 yılında bir Ermeni kilisesinin izin verilenden daha yüksek ebatlı olarak yapılmasına itiraz eden 1000 kadının 1794 yılında yürüyüş yaptığını ve bölgenin ve Bursa'nın ileri gelenlerini protesto amaçlı bir yürüyüş yaptıklarını da gözlemlemekteyiz.

Teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – Sağ olun. Sunumlar üzerinden gidersek konu çok zora gidebilir. Sunumlarla ilgili eleştirilerinizi ve katılıklarınızı, cevapları sonunda alalım hocam sizden.

Buyurun Hafsa Hanım.

Hafsa FİDAN¹⁶ – Teşekkür ediyorum hocam.

Prof. Dr. Özer Ergenç hocama tebliğ bağlamında bir soru yöneltmek istiyorum. Ben, dinlediğim kadıyla Adalet Hanım'la "mahalle" kavramında birleştiğinize emin olama-

¹⁶ Dr., TDV İLK SAYI Uzman

dım. Çünkü siz şöyle dediniz: Çok farklı din ve etnik kökene sahip insanlar çoğunlukla azınlıkla değil aynı mahallede yaşıyordu ama birey, fert kendini anlatırken sadece şehrinin değil mahallesini de söylemesi gerekirdi.

Özer ERGENÇ – Söylüyorlardı. Belgelerden gördüklerim bunlar.

Hafsa FİDAN – Adalet Hanım da şöyle bir cümle kullandı: “Mahalle kimlik ve aidiyeti belirten bir şeydir.” Aranızda bir fikir ayrılığı mı var? Mahalle birbirinden ayrışırken neye göre ayrışıyor? Eğer çok farklı dinî gruplar, etnik gruplar bir arada yaşıyorsa, örneğin iktisadi duruma göre mi ayrışıyor? Günümüzde öyledir. Mesela, Ankara veya İstanbul'da insanlara oturduğunuz mahallenizi söylediğiniz zaman, sizin ekonominize dair de bir fikir edinebilirler. Bu noktayı aydınlatmanızı istiyorum. Bu birinci sorumdu.

İkinci sorum da, İslam toplumlarında genelde şehirler iskân ve ticaret bölgesi diye ikiye ayrılıyor. Kadınların ekonomik/ticari hayatın içinde çok bulunmadığını, en azından erkekler kadar bulunmadığını biliyoruz. Şehirlerdeki bu ayrımın mahremiyet kavramıyla açıklanması mümkün mü?

Mehmet Akif Aydın hocama bir sorum var.

MODERATÖR – Evet, oturumun rengi değişmeye başladı. Müzakereler etrafındaki sorularla ilerliyoruz, tabii böyle de devam edebiliriz, fakat buraya davet ettiğimiz bütün arkadaşlarımızın bu çerçeve içerisinde bir hazırlık ya da bir ön sunum yapmaları, kendi görüşlerini ifade etmelerini arzu ediyoruz.

Hafsa FİDAN – Peki, kendi görüşümü de biraz sonra iletayım. Mehmet Akif Aydın Hocamızdan şöyle bir cümle kaydettim ben: “İhtiyaç duydukça kadınlar İslam toplumunda hep kamusal alandadır.” Şimdi Ebusuud Efendi'nin bir fetvasını okuyacağım size. Şöyle deniyor Ebusuud Efendi'ye: Bazı yerlerde avret yani kadınlar cuma namazına katılmak için camiye gelirse şeriat bunlara engel olunmasını mı söyler? Ebusuud Efendi diyor ki: “Aralarında genç kadınlar varsa evet.” O dönemlerde, böyle bir soru sorulduğuna göre demek ki kadınlar, kendilerini, kamusal alan olarak görülebilecek olan camiye gitme ihtiyacı içinde hissetmişler. Ama Ebusuud Efendi, buna şeriat açısından cevaz vermemiş. “Bu durum, kadınların mekânları erkeklerle eşit şekilde kullanamaması anlamına gelir mi?” diye sormak istiyorum.

Şöyle bir düşüncem var ayrıca: Örneğin Bursa'daki Ulu Cami'yi pek çoğunuz görmüş-sünüzdür, içerisinde şadırvan vardır. Başka pek çok camide de dış mekânda şadırvan vardır. Şadırvanlar erkeklerin abdest alması için uygundur ama tesettür kuralı gereği

kadınların abdest alması için uygun değildir. Buna mukabil mimari yapılanma esnasında, örneğin kapalı bir mekânda kadınlar için şadırvanlar oluşturulabilir miydi? Eğer bu tür yapılaşmalara hiç gidilmemişse bu durum, kadınların kamusal alandaki varlığını kısıtlayan bir şey midir?

Bunların dışında, tarihte insanın fert olarak konumunu anlamaya çalışırken, “merkez” ve “çevre” kavramlarının da yardımına başvurmamız gerekebilir. Örneğin; Şeyhülislamların fetva verdiği idari yapılanmada, her şeyden önce padişah var ve onun karşısında “kul” olarak adlandırılan insanlar var, reaya var. Kendi gücünü Allah’tan alan padişah ve yönettiği kulları. Bursa Ulu Cami’nin duvarında, hat yazısı ile “Sultanlar yeryüzünde Allah’ın gölgeleridirler.” yazılıdır mesela. Burada yöneticiler karşısında erkekler de çoğu zaman bizim anladığımız manada birey değil. Örneğin; Şeyhülislam Kemalpaşazade tarafından verilen bir fetva da var. Genç erkeklerin ön safta durması konusunda fetva soruluyor, o da diyor ki: “Müştehi olması yani iştah uyandırması hâlinde yasaktır.” O halde tarihi görünümü itibarıyla sadece kadınlarla ilgili birtakım fetvalar, yasaklamalar yok. Erkek de -hocamızın ifade ettiği gibi fiil-i şeni olabilecekse eğer- cemaatte ön safta durması konusunda yasaklanabiliyor.

Ben şunu ifade etmek istiyorum: Biz, günümüzde insanı yönetimin karşısında birey olarak görme eğilimindeyiz, modern kavramlarla düşünüyoruz. Ama tarihe baktığımızda “tanrıdan gücünü alan yöneticiler ve karşıda kulları” şeklinde düşündüğümüzde olan biteni “merkez” ve “çevre” kavramlarıyla daha iyi anlamak mümkün oluyor. Ben böyle bakıldığında, kadınların tarihsel görünümleri itibarıyla daha çok periferide kaldığını düşünüyorum. Kendi görüşümü de belirtmiş oldum, teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – İyi yaptınız. Ejder Bey buyurun.

Ejder OKUMUŞ¹⁷ – Ben de Özer hocama ve diğer müzakereci hocalarıma teşekkür ederim. Zihin açıcı konuşmalar dinledik.

Ben genel olarak birtakım anahtar kavramlar çıkardım, onları tek tek sayacağım. Bunlar belki bundan sonraki konuşmalar için de bir öneri mahiyetinde olur. Bir de genel anlamda Osmanlı’da cinsellik, mekân, mahremiyet, cinsiyet ve zaman üzerine belki birkaç şey söylemeye çalışacağım.

Osmanlı’yı, tabii burada Klasik Dönemi gördük; konulan Osmanlı, Tanzimat, Cumhuriyet şeklinde belki ayrı ayrı düşünebiliriz.

17 Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, DİN Sosyolojisi A.B.D. Öğretim Uyesi

Modernlik, cinsiyet, cinsellik -ikisi ayrı çünkü- mahremiyet, mekân, kamusal alanda kadın, Osmanlı kadını ve kamusal alan, sokakta kadın, ailede kadın, aile, sosyal hayatta kadın, kadın cinselliğinin ölmesi, kadın cinsiyetinin ölmesi, moda ve Müslüman kadın, cinselliğin sergilenmesi, tüketim ve cinsellik, mahremiyetin kamusallaşması, metalaşması, neo-liberalleşmesi, mahremiyetin sekülerleşmesi, kadın ve toplumsal değişim, gösteriş, tüketimde kadının cinselliği, çocukta mahremiyet, cinsiyet ve cinsellik, kız çocuğu cinsiyet mahremiyet ve mekân, erkek çocuğu cinsiyet mahremiyet ve mekân, erkeğin mahremiyeti, cinsiyet eğitimi, cinsellik eğitimi, mekân eğitimi ve zaman eğitimi.

Bunları böyle bir zihin jimnastiği olsun diye çıkardım. Son kavram zaman üzerinden başlarsak, şimdi ben bu çalıştayı başlığına zamanın da eklenmesini öneriyorum. Tabii yapıldı, bitti; ama zamanı da düşünmek lazım. Zaman olmadan mekân olmaz, zaman olmadan aslında hiçbir şey olmaz.

Toplumsal zamanı biz daha çok ıskalıyoruz, toplumsal zamanı çoğu zaman tasavvur bile etmiyoruz, hiç düşünmüyoruz. Oysa zamanın dışında; bir mekân, mahremiyet ve cinsiyet düşünmek olası değil. Dolayısıyla zaman üzerinde de birtakım şeyler belki bu çerçevede söylenebilir.

Şimdi, Özer hocam emanet-itaat ilişkisine dayalı bir siyasal toplumsal düzenden bahsetti. Çok güzel bir yaklaşım bence. Bunu ben biraz daha içine alacak şekilde şöyle tasarımıyorum: Sadece Osmanlı siyasal düzeni değil Osmanlı toplumsal düzeni de meşruluğunu temelde dinden alan bir yapısal özelliğe sahip. Dolayısıyla bu İslam temelinde böyle, ama diğer dinler de düzenlenirken aynı şekilde o dinlerin de kendi içinde bunu görüyoruz.

Bu neden önemli? Bu şunun için önemli: Mahremiyetin cinsiyet ve mekânın, zamanın tasarımlanmasında, düzenlenmesinde, sosyal hayata yansıtılmasında din burada en temel etken, belirleyici etken. Dolayısıyla Osmanlı'nın genel toplumsal yapısında mevcut dinî meşrulaştırımı kadın-erkek ilişkilerinde, mahremiyet alanlarının tanziminde, kamusal alanda da aynı şekilde görebilmemiz mümkün. Yine Osmanlı toplum hayatında, Mehmet Akif hocam söyledi, sivil toplumda kadının varlığını hepimiz biliyoruz. Belli ölçülerde öne çıktığını da biliyoruz.

Bir de bu şeyi, biraz belki sistematize etmek bakımından mahrem alanları; evin içindeki mahrem alanlardan başlayarak, aslında bireyin iç dünyasındaki mahrem alanlarından, zihniyet dünyasındaki mahrem alanlarından başlayarak -çünkü burada beden ve ruh meselesi de önemli bir konu- evin içindeki mahrem alanlardan ve ev genel

olarak dışarıya karşı, komşular, mahalle, millet sistemi vs. çerçevesinde ele almak gerekir. Osmanlı'da bir de bu mahremiyet cinsiyet konusunu sanıyorum millet sistemi çerçevesinde dinî bir alana da oturtarak ele almak gerekiyor.

Kamusal alanı da pek mahremiyetin dışında görmemek lazım. Kamusal alan dediğimiz şey aslında mutlak anlamda mahremiyetin dışında olan bir alan değildir Osmanlı'da az sınırlı kamusal alan, görece çok sınırlı kamusal alan diye ayırmak gerekir diye düşünüyorum.

Tabii, biz cinsiyet konusunu, mahremiyet konusunu konuşurken, bu hakikaten belki verili toplumsal yapının bize etkisinden kaynaklanabilir. Hoca hanım da biraz bahsetti, daha çok kadın cinsiyetini ve cinselliğini, tabii ayrıca, mahremiyetini belki düşünüyoruz, fakat aslında erkeğin mahremiyetini, çocukların mahremiyetini de ayrı ayrı konuşmak lazım; çünkü İslam toplumunda buna göre evin yapılanması, mahallenin yapılanması söz konusu.

Bir de son olarak bütün bu cinsiyet, mahremiyet ve mekân üzerinden belki üzerinde bu çalıştay boyunca mahremiyet eğitimi, mahremiyet, cinsiyet, mekân ve zaman eğitimi üzerinde durulabilir diye düşünüyorum. Çok teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – Teşekkür ediyorum, sağ olun. Hocam buyurun.

Lütfi BERGEN¹⁸ – Not aldığım birtakım hususlar var onları aktaracağım. Bu arada akademisyen değilim. Beni buraya çağırdığınız için teşekkür ediyorum.

Mahremiyet kavramından başlayacağım. Mahremiyet değil rahimiyet demektedir. Din kadını “mahrem” ve “ziynet” sayarak rahimiyetine alır. Bu nedenle kadın kimliği mevcut mekân anlayışı nedeniyle “gösterilen” hale gelmiştir. Hâlbuki kadın “gözetilen, yetiştiren, gören” yani “rahim-rahmet” ve “merhamet” kelimelerinden okunmalıdır.

İlk dikkat çekmek istediğim husus bu. Müslüman kadın kimliği kentleşme ile kendini “rahimiyet” İsm-i Celal'inin himayesinden çıkarmıştır. Görkemli büyük konformist binolar yaparak kadını tüketen ya da çalıştırılan, istihdam edilen bir kimliğe sokmuştur. Bugünkü mekân algımız aslında kadını Allah'ın kendisinde tecelli ettiği ismi (er-Rahim) tasfiye etmeye yönelik bir tasavvurla ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle, Osmanlı şehri patronaj kavramıyla açıklanamaz; çünkü Osmanlı'da mekân nedeniyle ve “mahalle” kavramı sebebiyle “özgürleştirici yerelleşme”, ekonomi-şehir hattı gibi diğer başka bir tür ilişki tarzı vardır.

¹⁸ Araştırmacı-Yazar

Mahalle bizatihi padişah tarafından fermanla atanan muhtar tarafından yönetilir. Arada bürokratik bir mekanizma yoktur. Dolayısıyla Osmanlı Mahallesi için “bürokratik toplum” dan çok “özenetim toplumu”na bir geçişten bahsetmek gerekir. Mahallede cemaat kendi yaşam alanını belirleme hakkına sahiptir. Bugün olmayan bir şeydir bu durum. Bugünkü “Gezi Parkı Hadiseleri” yle yaşadığımız sürecin aslında ana, temel sıkıntısı kendi şehrimizi oluşturmaktır. Şehrimizde kendi irademizle tasarrufta bulunabilmek hakkımızın elimizden alınması ile ilgili bir gerilim yaşanmaktadır. Dolayısıyla Osmanlı sakini tekeffülle birbirine bağlı insanlardan oluşurken günümüzde bu mekân algısıyla bunu kaybetmekteyiz. Osmanlı’da “mahalle” de bir cinayet işlendiği zaman mahallenin sakinlerinin (hanelerinin) tamamı bu cinayetten sorumludur. Faili meçhulün diyetini ödemekle yükümlüdür. Bugün ise faili meçhul dediğimiz cinayetler çözümlenemiyor. Osmanlı’da böyle bir şey olsa, mahallede herhangi bir cinayet işlense, mahallenin tamamı sorumlu olacağından ve diyetini ödeyeceğinden, Osmanlı mahallesi günümüz toplumlarından ileri bir toplum tasavvurudur aslında. Bunu günümüzde temellendirilmiş “hak”ların kapsamında söylüyorum.

Osmanlı sakini kendi bekçisini kendisi atayabilmekteydi, kendi öğretmenini atayabilmekteydi. Yerel sahaların özgürleştirilmesi günümüzün tartışmasıdır biliyorsunuz. Mahallede mekân algısını zikrettiğim yerden ele almazsak, Batı kentini de algılayamayız. Çünkü Batı kenti bir burjuva kentidir. Oysa Anadolu topraklarında böyle bir sınıf yoktur. Dolayısıyla sınıf temelli bir kenttir Batı kenti. Hâlbuki Osmanlı iktisat-toplum mekanizması burjuva üretmemek derdindeydi. Kapitalist bir mekân algısı (özel mülkiyetin topluma karşı konumlanması) yoktur Osmanlı şehrinin.

Şehir kavramıyla kent kavramını da burada ayırmak gerekir. Bizler “bazar kurulur Cum’a kılınur” perspektifine, dinî-iktisadî bir şehir algısına sahibiz. Batı kenti hiçbir zaman bu perspektifle inşa olmamıştır. Bütün sakinlerini ya zenginleşmek (burjuvalaştırmak) ya da onları istihdam etmek (proleterleştirmek) derdinde çatışmacı iki sınıfsal kimliğe bölmek ve mekânı da piyasa koşullarında en üst rant getirecek şekilde dizayn etmek üzere şekillenmiştir Batı kenti. Dolayısıyla günümüz kenti “finans / iktidar / emlak sahiplerinin” ittifakıyla oluşmuştur, sömürgeci bir mekân sistemidir. Kadının mekânla ilişkisini bu çerçevede de okumak gerekiyor.

Kadınların vakıf kurmasından bahsedildi. Üretmeyen bir kadından bahsediyoruz. Herkesin bu konuda mutabık olduğunu görüyorum. Mehir hakkı ve miras hakkı nedeniyle kadına [bankaya para koyamayacağına göre - banka yoktur çünkü-] çok büyük bir imkân verilmiştir, servetini vakfeder. İslâm dininin getirdiği “Mehir hakkı” olan bir

kadından bahsediyoruz burada. Toplumsal alandaki vakfiyelerin üçte birinin kurucusu [üretmeyen - emekçi olmayan] kadınsa bu, paranın [mehir-miras] bir şekilde topluma hayır olarak döndüğü anlamına gelir.

MODERATÖR – Evet, hocam toparlıyoruz.

Lütfi BERGEN – Ufak bir şeyler daha eklemek istiyorum.

Jakops'un "Amerikan Şehirlerinin Ölümü" adlı kitabında "güvenlik" meselesi tartışılıyor. Orada şöyle bir ifadeye rastladım: Bir kentin güvenilir olabilmesi için sokakta insan bulunmalı ve "sokağı gözleyen" bir göz olması gerekir. "Gözleyen" şeklinde bir ifadeye rastladım. Bu aslında bizim cumbamız. Batıda bu işler (Osmanlı ev-mahalle modeli) tartışılıyor, kentlere monte edilmeye çalışılıyor. Bizim Osmanlı modelinde üretilmiş birtakım mekanizmalar bunu sağlıyor.

Biz kadını birtakım koşullamalara zorluyoruz. Batı kenti bir fetiştiir. Yani biz diyoruz ki, "binaları yükseltelim kadın bu kent içerisinde kendi kimliğini ortaya koysun." Bu yanlış bir yöneliştir. Kadın dediğim gibi "gözetken" bir varlıktır, bir "ziynet"tir. Biz bu ziyneti sokağa atarak onu kirletiyoruz. Teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – Hilal Hanım buyurun.

Hilal GÖRGÜN¹⁹– Teşekkür ederim.

Ejder Bey'in kaldığı bir yerden devam etmek istiyorum.

Aslında Özer hocamız kısaca değinmişti. Klasik dönem Osmanlı mahallesinden, şeh-rinden bahsediyoruz. Biraz karşılaştırma yapabilmek açısından, bu döneme denk gelen Batı'daki bazı durumlardan da bahsetmek istiyorum.

Özer hocamız Osmanlı şehri ile ilgili çalışmaları veya İslam şehirleri ile ilgili modern çalışmaları başlatanların Batılılar, oryantalistler olduğunu söyledi.

Üzerinde durmak istediğim iki konu var. Birincisi Batılıların İslam şehrine baktıkları zaman ne gördükleri? Özellikle 19'uncu yüzyılda. İkincisi, bizim klasik şehirlerimizden bahsederken Batı'daki bunun karşılığı ne?

Özer hocamız reayadan bahsetmişti. Bunun karşılığı feodal dönemde Batı dillerinde hepiniz mutlaka bilirsiniz burjuva, bürger veya citizen şeklinde isimlendirilebilecek olan şeyler ve bunların hepsi de bizim burç kelimesinden, kale kelimesinden türetil-

miş olan burjuva veyahut da bürger kelimesi. Nedir bürger veya burjuva veya citizen? Korunmuş olan alanda yaşayan, bir nevi kalenin içinde yaşayan demek. Kalenin içinde yaşayan, yani sınırları belirli o surların içerisinde yaşayan kesimin hakları vardır ki bunun yansımalarını bugünkü modern hukukta da zaten görüyoruz. Avrupa veya Almanya'dakiler insan hakkından bahsetmez; diyelim ki bürgerin hakkı vardır, bir de insanların genel hakları, bunlar farklıdır.

Bu bağlamda şehrin yapısı insanların konumunu da yani insanların nerede yaşadıkları onların haklarını hukuklarını da belirliyor. Onların böyle bir geçmiş içerisinde gelip de daha sonra tabii ki şehirleşmelerini burada ele alacak değiliz ama alt yapısı bu feodal sistem. Oryantalistler gelip de bizim Osmanlıyı gördükleri zaman. Osmanlı derken bunu sadece İstanbul ve Anadolu olarak değil çok geniş bir coğrafyadan bahsetmemiz gerektiğini düşünüyorum.

Timothy Mitchell'in "Colonization of Egypt" isimli, "Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi" ismiyle tercüme edilmiş güzel bir kitabı var. Orada, İngiliz ve Fransızlar 19'uncu yüzyılda Mısır'a gelip Mısır'ın modernleştirilmesi için seferber oldukları zaman, çeşitli raporlar yazıp ülkelere gönderiyorlar. Özellikle Süveyş Kanalı'nın açılışı sırasında çok büyük bir işgücüne ihtiyaç oluyor ve yüz binlerce insanın orada öldüğünden de bahsediliyor.

Burada insan kaynağı arayışına giriştikleri zaman, şöyle bir şeyi rapor ediyor, bu rapor tüylerimi diken diken etmiştir: "Biz Mısır'ın nüfusunu sayamıyoruz, mimari yüzünden evlerin mahrem alanlarına giremediğimiz için nüfusun yüzde ellisi hakkında hiçbir malumatımız yok, işgücü olarak bunları kullanamıyoruz." diyorlar.

Modern Mısır köyleri oluşturmaya başlıyorlar. Bu modern köylerde, kimin nerede bulunup hangi işte çalışacağı belli. Odaların sayısını, orada kaç kişinin yaşayacağını, ambarların nerede olacağını, tamamen insanların işgücünü kullanabilecek, onları sayabilecekleri bir yerleşim şekline geçiyor.

Bunu Kahire'nin 19'uncu yüzyıldaki modern şehirleşme düzeninde yeni Kahire'de çok net görüyoruz.

Benim söyleyeceklerim bu konuyla ilgili bu kadar ama bir iki nokta üzerinde de fikirlerimi söylemek istiyorum.

Kadının üreten olup olmadığından bahsedildi. Aslında ben bunu bulduğum her ortamda gündeme getirmeye çalışıyorum; çalışmayan bir kadın yok aslında. Belki şu düşünülebilir: Dışarda çalışıp da eve para getirmeyen bir kadından bahsetmek belki

mümkün ama çalışmayan bir erkekten bahsedebilirsiniz, anne olmuş özellikle çalışmayan bir kadından bahsetmek mümkün değil. Bu işin tabiatına aykırı bir şeydir. Bunun sürekli göz önünde bulundurulması gerekiyor. Zengin değilse, vakıf kuramadıysa bu kadının üretime katılmadığı anlamına gelmiyor. Muhakkak ki hepiniz biliyorsunuz bunu yani benim burada hatırlatmama gerek yok fakat bizim gözümüzden, hükümetimizin de gözünden kaçırdığı bu noktanın özellikle sürekli altının çizilmesi lazım. Kadın sürekli çalışıyor ama çalıştığı alanlar değişiyor.

Teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – Çok teşekkürler. Buyurun Alev Hanım.

Alev ERKİLET²⁰– Teşekkür ederim.

Öncelikle Özer hocaya çok teşekkür etmek istiyorum; şu an kadın meselesi üzerinden konuşuyoruz ama söylediklerinin kent sosyolojisi açısından da çok önemli noktalara işaret ettiği kanaatindeyim. İzin verirseniz, 2006’dan bu yana kent sosyolojisi ve İstanbul üzerine çalışırken ulaştığım bazı tespitleri sizinle paylaşmak isterim.

İstanbul’da sizin bahsettiğiniz dönemlerden bugüne gelinceye kadar çok temel bir kentsel transformasyon olduğu; 20’nci yüzyılın ikinci yarısından itibaren de bu transformasyonun çok hızlandığı kanaatindeyim. Geleneksel, tarihsel kent çok-dinli, çok-kültürlü ve çok-sınıflı idi. Farklı sınıflardan insanların mahallede bir arada bulunmasından -sizin işaret ettiğiniz sosyal dayanışmacı ağlar çerçevesinde- toplumsal yarınmaların çatışma maliyetiyle topluma geri dönmemesini de sağlayan bir mekanizma doğdu. Bunun içinde kadının mahremiyetinin ayrı bir tartışılabilirliği var elbette, ama söyledikleriniz kendi başına da çok önemli.

Bugüne doğru geldikçe, yerleşim yerlerinin giderek sınıflara göre bölündüğünü, hatta bugün geldiğimiz noktada gettolaşma riski taşımaya başlamış yerleşim yerlerine doğru bir değişim yaşandığını görüyoruz. Bu dönemde, mahremiyet-mekân ilişkisi, sadece cinsiyet üzerinden kurulmakla kalmıyor, giderek “bizden olmayan” tüm ötekileri, diğer sınıfları da içerecek biçimde genişletiliyor. Kent her tür “öteki” nden uzak kalmaya dönük olarak tasarlanmaya başlanıyor. Kapalı ve kapılı yerleşim alanları (gated community) olarak adlandırdığımız alanlar, hem kadınların kentsel yaşamdan soyutlanarak kapatıldığı yerler olarak hem de orta sınıf profesyonel beyaz yakalı insanların kendilerini diğer toplumsal sınıflara karşı kapattığı yerleşimler olarak karşımıza çıkıyor.

²⁰ Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü, Bölüm Başkanı

Dolayısıyla hem mahremiyet algısı değişiyor, hem de mahallenin doğası. Belki Köksal hocam da bu konuda bir şeyler söylemek isteyebilir. Ben mekân-ayrışma bağlantısını dikkatinize sunmakla yetinmiş olayım.

Bünyamin BEZCİ²¹ – Teşekkür ederim hocam.

Ben aslında özellikle Özer hocamın anlatımının gayet tutarlı olduğunu, gayet açıklayıcı olduğunu düşünüyorum ama sanki bir tek şey göz ardı edilmiş gibi; gündüz kamusalılığıyla gece kamusalığının bir şekilde ayrı olabileceğini düşündüm. Aslında söylemeye çalıştığım şey şu: Özer hocanın anlattığı tutarlı, belgelere dayalı hikâyesi daha ziyade bana gündüz kamusalılığıyla alakalıymış gibi görünüyor.

MODERATÖR – Bu ne demek bunu bizim için de açıkla mısınız?

Bünyamin BEZCİ – Mesela, şöyle bir şey: Bir Ermeni ile bir Müslüman'ın gece kamusalığında çok da birlikte olmadığını ama gündüz kamusalığında, ulu yolda, üzüm salkımı önemli bir metafor ya da çarşıda mutlaka birlikte olduklarını ama gece kamusalığında çok da birlikte olamayabildiklerini düşünüyorum aslında. Anadolu kentlerinde mesela Maraş'ta bir Alevi ile bir Sünni aynı şekilde farklı mahallelerde. Bu ulu yolda, mesela çarşıda, pazarda gündüz kamusalığında bir araya gelen insanların gece kamusalığında birbirlerine çok da misafir olmadıklarını, belki her birinin ayrı çıkmaz sokakta yaşadığını göz ardı etmemek gerekir diye düşünüyorum.

BİR KATILIMCI – Gece kamusalığının ne demek olduğunu açıkla mısınız?

Bünyamin BEZCİ – Birbirlerine misafir oluyorlar mı gece? Gerçekten oluyorlar mıydı insanlar? Gece birlikte oluyorlar mıydı yani akşamdan sonra?

MODERATÖR – Bu soruyla nereye varıyorsunuz hocam?

Bünyamin BEZCİ – Benim bu sorudan varmaya çalıştığım şey aslında Özer hocamın belgelerde gördüğü şeyin sadece gündüzle alakalı olduğu.

Lütfi BERGEN – Efendim, şimdi “gece kamusalığı” olabilir belki böyle bir ayrıştırma yapılabilir. Ama Osmanlı mahallesinde “yatsı”dan sonra zaten hayat yok. Osmanlı gecesi için konuşuyorum, gece sokağa çıkan tutuklanıyordu.

Bir de şunu söylemek istiyorum: Gayrimüslimlerin iştigal ettikleri meslekler, sınıfsal olarak kazanma biçimleri ile Müslümanların kazanma biçimleri zaten farklı. Dolayısıyla bu toplumun mahalle kavramını kazanç biçimiyle, sınıfsal özellikleri ile de değerlendirmek lazım. Bunu söylemek istiyorum.

21 Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi

Didem HAVLIOĞLU – Ben bir şey eklemek istiyorum. Mesela, karagöz oyunlarına bakalım ne zaman yapılıyor böyle bir eğlence diye. Özellikle ramazanda gece boyunca yapılan eğlenceler bunlar. Karagöz oyunlarına baktığınızda karakterler çok çeşitli. Türk'ü, Ermeni'si, Yahudi'si hepsi var. Seyircinin öyle olmadığı bir yerde oyunun böyle olması gerekmiyor. Mantık olarak oturmuyor çünkü her tipteninin tiye alındığı bir oyun karagöz. Bunu biraz göz önünde bulundurmak gerekir. Hakikaten güzel bir soru sordunuz ama gece eğlencelerine bakılarak belki bir şey söylenebilir demek istedim ben.

MODERATÖR – Abdullah Bay hocam buyurun.

Abdullah BAY²² – Hocam, birkaç konuya değinmek istiyorum. Sanki mahalleye dışarıdan kimse alınmıyor gibi bir ön kabul oluştu. Evet, Osmanlı mahallesinde farklı bir tutum var. Ama yine Osmanlı hanesinde aile dışından geniş bir öteki zümre de var.

Ben konuyu Osmanlı hanesinde yabancılar veya ötekiler olarak tanımlayabileceğimiz kesim açısından da değerlendirmek istiyorum. Bu noktada araştırmaya yeni açılan 1834 tarihli Nüfus Defterlerinden bahsetmek istiyorum. Aileye daha sonra katılan köleler, hizmetçiler, sütanneler, yetimler, oğulluklar ve beslemeler ve mürebbiyeler gibi geniş bir kesim bulunuyor. Sadece Trabzon dâhilinde mahremin mahremi dediğimiz Müslim aileler tarafından ailenin içerisine alınan oğulluk sayısı yabancıdır bunlar, 58 kişidir. Yine oğulluklar ile yakından ilgili teba, yetim ve aileye sonradan katılan köleler bu sayıya dâhil edilmemiştir. Bunlar da katıldığında daha büyük rakamlara ulaşılıyor. Bu defter kayıtlarında kadınlara dair bilgiler bulunmadığından besleme olarak isimlendirilen kız çocuklarının ne kadar olduğunu bilmiyoruz. Bu mahrem çizgiler öyle mahalleye dışarıdan gelene yan gözle bakıldığı, ön kabul gibi oluşuyor, ama ailenin içerisine yabancı bir kişi alınmıyor. Burada mahremi nasıl izah edeceğiz, aile bunu nasıl algılıyor?

Aslında kadınlara ait nüfus bilgilerinin de yer aldığı 1885 tarihli defterler açılrsa daha sonraki dönemlerin de incelenmesiyle daha sağlıklı bilgilere ulaşılabilir. Yalnız bunu 1885 defterleri açılmadığından tespit edemiyoruz. Yani orada aileye daha sonra katılanların oranları, aynı zamanda kız çocuklarının ne kadar alındığını ve ilişkilerin boyutunu tespit edebiliriz, ama açılmadığından göremiyoruz.

Bir de şu var: Şu anda KAGEM'in de çalışmaları arasında zannediyorum, kurum bakımındaki çocukların koruyucu aileler tarafından alınmasına, himaye edilmesine

22 Yard. Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü Öğretim Üyesi

çalışılıyor. Şu anda ailelerin mahremiyet algısından dolayı yaygınlaştırılmadığı belirtiliyor. Fakat Osmanlı döneminde şu andaki ön kabulden ve hatta evlatlık sayısından daha fazla sayıda oğulluk ve besleme var. Bunlar aileye, mahrem alana daha sonra dâhil olan kişiler. Bunu Osmanlı toplumunun nasıl algıladığı ve çözdüğü ilginç bir araştırma konusu olabilir.

Birde şöyle bir tespitim var. Mahrem algısının dönem olarak da göz önünde bulundurulması kanaatindeyim. Örneğin, Lale Devri'ndeki kamusal alandaki mahrem algısıyla diğer bir dönemdeki kamusal algı aynı mı? Yine toplumsal katmanlar arasındaki mahremiyet algılarına, tepkilere bakıyoruz ki isyanın en büyük sebeplerinden bir tanesi de bu algı herhalde. Taşrada da farklılıklar var gibi. Mehmet Akif hocamız değindi, köy ve şehirde de farklılık var.

Tam bu konuda Dina Rizk Khoury'nin Musul üzerine "Terlikler Kapıda mı? Kapalı Kapılar Ardında mı? Ev İçinde Kamusal Mekânda Musullu Kadınlar" başlıklı bir makalesi var. Yazar araştırmasında atasözleri ve tarihî kayıtları da kullanıyor. Ben buna da dikkat çekmek istiyorum.

Teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – Peki, buyurun Şaban Ali Bey.

Şaban Ali DÜZGÜN²³ – Teşekkür ediyorum ben de sunumlar için.

Hem sunumlar hem de müzakereler çok verimli oldu sabah. Soru sormayacağım katkı mahiyetinde birkaç hatırlatmam olacak.

Kur'an-ı Kerim'de şehir anlamında *karye*, *belde*, *medine* gibi terimler kullanılmaktadır. Bunlar içerisinde *belde* daha çok sık referans alan bir terimdir.

Her biri ayrı bağlamlarda kullanılmaktadır. Örneğin medine halkı tanımlanırken çok çarpıcı bir ifade kullanılmaktadır: "*Ve min ehli Menineti meredü 'ala'n-nifâk / Münafıklık en fazla şehirlerde olur*"²⁴ diye. Ayet-i Kerime ister yaşadığımız şehirlere isterse özel olarak Medine'ye işaret etsin, şehrin sosyal gerçekliğini açığa çıkarması ve nasıl mekânlarda yaşadığımız hakkında ipuçları vermesi açısından oldukça çarpıcıdır.

Belde tabirini Kur'an-ı Kerim, ayağı yere basan, toplumsal ve çevresel karşılıkları olan bir zeminde tanımlayarak önümüze getirmektedir.

²³ Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam A.B.D Öğretim Üyesi

²⁴ Tevbe 9-101.

T-y-b (*tâbe-yatıbu*) kökünden türeyen ‘tayibe’ sıfatını da bu ideal kentin belirleyici tanımlayanı olarak öne çıkarmaktadır. Bu terim, bir yandan ideal toplumun ipuçlarını verirken, bir yandan da içinde yaşadığımız toplumu derinden derine eleştirmektedir. İnsanca yaşanabilir bir toplumun bütün unsurlarını Kur’an-ı Kerim bu terimler üzerinden vermekte ve insanları böyle bir yaşam kurmanın mücadelesine çağırmaktadır.

Böyle bir toplumda, insan şu alanlarda en mükemmeli yaratmaya çağırılmaktadır:

- Hayırlı nesil (*zürriyyeten tayyibe* – (Âl-i İmrân 3.38)
- Yaşanabilir temiz çevre (*mesâkine tayyibe* – (Tevbe 9.72; Sebe’ 34.15)
- Temiz hava (*rîhin tayyibe* – (Yûnus 10.22)
- Güvenli iletişim (*kelimetin tayyibe* – (İbrahim 14.24)
- Sağlıklı gıdalar (*şeceretin tayyibe* – (İbrahim 14.24)
- Temiz toplum (*hayatün tayyibe* - (Nahl 16.97)
- Sağlıklı/etkili iletişim – *tahıyyeten tayyibe* – (Nûr 24.61)
- Güvenli binalar/Düzenli yerleşim (*mesâkine tayyibe* - (Saf 61.12).

Bunlara ek olarak sormamız gereken bir başka soru, insanların neden şehirleri meydana getirdikleri/neden toplu halde yaşamak zorunda oldukları ya da bırakıldıklarıdır? Bu soru, Doğu ve Batı şehri arasındaki temel tasarım farkını da ortaya koyacaktır. Şehri, insanları daha kolay kontrol altına alma mekânları olarak tanımlarsak, bu durumda bu kontrolü sağlayan otorite olarak devlet fikriyle karşılaşırız. Zira özellikle T.Hobbes’ın tanımladığı şekliyle, insanları kendi hallerine bıraktığınızda içgüdüleriyle davranırlar ve birbirlerini öldürürler. Bunu önlemenin yolu da onları toplu halde yaşamaya zorlamaktan geçer. Kur’an’ın toplu yaşama ilişkin felsefesi ise, herkesin başkasına göre üstün bir yönü vardır ve insanlar kendilerindeki eksiklikleri böylece başkalarındaki bu üstünlüklerle giderirler. “*Faddalnâ ba’dehum âlâ ba’din / Her birinize ayrı üstünlükler verdik*” ayeti bu gerçeğe işaret etmektedir. İnsanlar toplu halde yaşarken çatışmayı körükleyen içgüdülerine değil, uzlaşmayı öneren akıllarına ve sağduyularına/vicdanlarına bağlıdırlar. Dolayısıyla kontrol edilmek için üst bir otorite fikrine gerek kalmaz. Devlet ve halk arasındaki ilişki de yöneten/ otorite kuran ve yönetilen ilişkisi olarak cereyan etmez. Böyle bir yaşam kültürünü öneren en bilinen eser, Farabî’nin el-Medînetü’l-Fâdıla/Erdemli Şehri’dir. Doğu ve Batı şehri arasında, teorik temelde, en temel fark budur.

Şehir konusundaki bu teorik temelimize rağmen, insan onurunu temel alarak, Kur’an-ı

Kerim'in alabildiğine genişlettiği özgürlüklerin tarihsel süreçte budandığını söylememiz lazım.

Kurulu devlet sistemlerinin özellikle imparatorlukların, kendileri için risk gördükleri özgürlükleri daralttıklarına tarih şahittir. Özgür insanın en temel etkinlik alanı olarak öne çıkan felsefenin imparatorluklarda (Roma, Osmanlı, Britanya, vs.) ortaya çıkmamasını başka ne ile izah edebiliriz? Merkezî sisteme ve örfi hukuka dayalı sistemlerin, emniyet gerekçesiyle halklarını disiplin altına almanın gayretine girişmişlerdir. Bu konuda, Kur'an ile kendi tarihsel gerçekliğimiz arasında amansız bir boşluğun var olduğunu biliyoruz. Kâbe'de karışık bir şekilde ibadet eden kadın-erkeğin, bölünmüş kafeteryalarda hizmet almak üzere planlanmış/disiplin altına alınmış olmalarını gözlemleyen bir hacı adayı, ne demek istediğimiz net bir şekilde anlayacaktır. Bu noktaya biraz daha ileriye götürmek üzere katılımcılardan birinin sözüne atıfta bulunmak isterim. Arkadaşımız, "Kadın çalıştığı, ürettiği ölçüde vardır" dedi. Doğrudur. Kur'an-ı Kerim zekât veren kadınlardan bahsediyor. Zekât vermek için çalışması gerekiyor. Peki, siz kadının mekânı evidir dersiniz kadın nasıl çalışacak, nasıl zekât verecek? Kur'an-ı Kerim'de 'sâihât', gezgin kadınlar diye bir tanımlama var. Kadınların mümin hanımların özelliği gezgin oluşlarıdır, kamusal alanda, dışarıda oluşlarıdır. Ama mütercimler bu kelimeyi 'gezgin' olarak değil, 'oruç tutanlar' şeklinde tercüme etmeyi tercih ederler. Bilginlerimizin, kadınlara layık gördüğü rol bu maalesef.

Çok ilginçtir, Türk ütopya edebiyatının ilk örneklerinden birini veren Erzurumlu Molla Davutza Mustafa Nazım,²⁵ hayalinde dört yüzyıl önce yaşamış olan büyük dedesi Molla Davut'la karşılaşır ve onun rehberliğinde yirmi dördüncü yüzyıl İstanbul'una gider. İkili burada hüküm süren ileri medeniyetin ayrıntılarını ve o medeniyeti mümkün kılan geleceğin tarihini anlatırlar.

İlginç olan ileri medeniyetin tarihinin anlatıldığı bu ütöpik eserde kadın-erkek ilişkileriyle ilgili kısım pek de ileri olmayan bir şekilde anlatılır. Yazarımız, erkekleri pazardan çektikten sonra, kadınların pazar yerine çıkmasına izin veriyor. Bizim ütopyamız bile distopyaya dönüşmüş. Yazarımız, kadın ve erkeğin bir arada ahlaki bir yaşam sürmesini rüyasında bile göremiyor!

Mahrem terimi üzerinden toplumun hizaya getirildiğini/disiplin altına alındığını unutmayalım. Kur'an-ı Kerim'de mesela Nur Suresi 61'inci ayette haremlik selamlık uygulamamızı bütünüyle ortadan kaldıran bir ayeti kerime var dostlarla beraber otu-

25 *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyye Rüyat*, İstanbul 2012.

rup yemek yemenin, sohbet etmenin hiçbir sakıncası olmadığını söyleyen. Bunu ben öğrencime anlatamıyorum. ‘Beraber veya ayrı ayrı oturmanızın veya yemek yemenizin hiçbir sakıncası yoktur diyor Allah.’ Bunu öğrenciye anlatınca, “Bence sakıncası var” diyebiliyor. Ayet bile olsa, öğrencinin önyargılarını aşıp, zihnine ulaşamıyor. Teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – Peki, teşekkürler.

Mekân Çalışmalarında Kadın Tarihinin İmkânları

Elif E. AKŞİT VURAL²⁶

“Osmanlı’dan Günümüze Cinsiyet, Mahremiyet ve Mekân” meselesi pek çok açıdan tartışılabilir, pek çok yere açılan bir konu. Çalıştayın öğleden önceki oturumunda on sekizinci yüzyıl öncesi, öğleden sonra ise on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllar konuşuldu. Ben de burada her iki dönemi birbirine bağlamaya ve cinsiyet, mahremiyet ve mekân meselesindeki dönüşümü uzun bir dönem içerisinde anlamlandırmaya çalışacağım. Bunu yaparken özellikle kadın tarihinin imkânlarından bahsederek acaba bu imkânları kullanarak bu konulara nasıl bakabiliriz, böyle imkânlar gerçekten var mıdır, bunlar kullanılabilir imkânlar mıdır? gibi bazı sorular soracağım. Sadece Osmanlı’dan değil bir anlamıyla Selçukludan itibaren konuyu ele almaya çalışacağım ve günümüzle çeşitli bağlantılar kurmakla beraber Cumhuriyet’in ilk yıllarında bırakacağım.

51

Kadınların gerek Selçukluların gerek Osmanlıların kurdukları külliyelerin, türbelerinin, hamamlarının gerçekten bu konuların tartışılması açısından çok önemli mekânlar olduklarını düşünüyorum. Örneğin Anadolu’nun en önemli kurucu figürlerinden olan Seyit (Battal) Gazi külliyesinin kurucusunun Anadolu Selçuklulardan Ümmühan Hatun olduğu söylenir. Türbesi bu külliye de bulunmaktadır. 1204-1209 yılları arasında inşa edilen bu külliye, kahramanlık hikâyelerinin oluşmasına kadınların katkıları konusunda bize görünür bir malzeme sağlamaktadır. Yine aynı külliye de Seyyid Battal Gazi’nin ayakucunda yatan Kral Kızı Elanora’nın hikâyesi ise, on üçüncü yüzyılın başında görünür olan bu ilişkinin daha da gerilere gittiğine işaret etmektedir. Battal Gazi’nin Anadolu’nun İslamlaşmasından çok önce bu topraklara geldiği rivayet edilmektedir. Bu sekizinci yüzyıl kahramanı, Anadolu’da Malatya’dan İstanbul’a sürdürdüğü maceralarında, Müslüman karısı Zeynep’i berisinde bırakıp, Kayzer kızlarıyla aşklar yaşamıştır. Buradaki aşk sadece bir tek eşlilik çok eşlilik meselesine dayanmamaktadır. Bu aşklar bizzat Battal Gazi’nin Anadolu’yu İslamlaştırmak yönündeki çabalarının özünü oluşturmaktadır. Fethettiği her kalede, İstanbul’a, hatta Ayasofya’ya girişinde ona kapıları Kayzer kızları açmaktadır. Onların Battal Gazi’de gördüğü güzel bir erkeğin da-

vetkâr cazibesi değil, Müslümanlığının yüzüne yansımaları olarak tarif edilir on altıncı yüzyılda kaleme alınan destanda.²⁷ Zaten bu kızların hepsi de onun aracılığıyla Müslüman olmuştur. Arap, Yunan, Rus destanlarıyla benzerlikler taşıyan bu destanın farklılığını da bu İslamlaşma eksenini oluşturmaktadır. Yine de bu destanların birbirleriyle sırt sırta aynı temalar etrafında geliştiğini düşünmek yanlış olmayacaktır. Hristiyanlıkla İslam'ın birleştiği bir zaman ve coğrafyada Battal Gazi kadar bu kadınlar da önem taşımaktadır ve Battal Gazi'nin türbesinde bu kızlardan biriyle, Kral Kızı Elanora ile yan yana yatması bu hikâyenin mekânsallaşmış bir haline işaret etmektedir. Elanora onu, ilerleyen yaşında düşmanlarından korumak için uyandırmak isteyen ve ona en son aşık olan kadındır. Çünkü destana göre Battal Gazi, düşmanların kuvvetleriyle her şekilde savaşmayı bilmiş ama bir Kayzer kızının onun uyandırmak için attığı küçücük bir taş sebebiyle oracıkta vefat etmiştir.²⁸

Kadınların çeşitli türbe ve külliye menşeli kentlerin kurucuları olma rolleri Osmanlı İmparatorluğunda da devam etmiştir.²⁹ Yani kadınların şehirdeki tarihsel mekânlarla kurdukları ilişki sadece ziyaret rutinlerinin ötesine geçiyor. Hatta hali hazırda tecrübe ettiğimiz şehir yaşamında bile tarihi ya da eski bölümlerde hala farklı dinden ve milletten insanların bir arada yaşama tecrübelerini besleyen bir niteliğe sahip. Kadınları mekânsal değişimin dinamosu olarak gören ve jeopolitikanın feminist bir gözle yeniden tanımını yapan ve bürokratik fanuslarda değil hayatın içinde değerlendiren feminist coğrafya alanının da kadın tarihiyle tamamlanıyor.³⁰

Hamamlar ve türbeler gibi külliyelerin daha çok kadınlarla özdeşleştirilen kısımları aynı zamanda bu tip yapılar etrafında oluşan şehir yaşamını sürdürülebilir hale getiren kısımlarıdır. Türbeler de hamamlar da, kadınların ziyaretgâhlarından oluşlarıyla tarihsel olarak kamusalılıklarına zemin teşkil ediyorlar. Bir yandan bu iki yapının da tarihsel olarak külliyenin parçası olduğunu söylemek mümkün. Öte yandan türbe ve hamamlar külliyenin daha çok dinle ilişkisini teşkil eden cami ve medrese gibi parçalarından daha

27 Yorgos Dedes ve Gönül Tekin, *Battalname: İngilizce Tercüme, Türkçe Metin, Yorum ve Tıphıbasım*, Doğu Dilleri ve Edebiyatlarının kaynakları 33, Harvard University, 1996.

28 Elif E. Akşit, "Hatırlamanın Film Hali," *Amacı Dergi: Geriye Kalan Zaman*, sayı 19, s. 41-42, Aralık 2010.

29 Nina Cichocki, "Continuity and change in Turkish bathing culture in Istanbul: the life story of the Çemberlitas Hamam," *Turkish Studies* 6, no. 1 (2005): 93-112; Elif E. Akşit, "The women's quarters in the historical hammam," *Gender, Place & Culture* 18, no. 2 (2011): 277-293.

30 Valerie Preston ve Ebru Üstündağ, "Feminist geographies of the 'city': Multiple voices multiple meanings," Lisa Nelson and Joni Seager (ed.) *A Companion to Feminist Geography* (Malden: Blackwell Publishing, 2005): 211-227; Anne Secor (2001) "Toward a Feminist Counter-geopolitics: Gender, Space and Islamic Politics in Istanbul," *Space and Polity*, sayı 5-3, s. 191-211; Gillian Rose, *Feminism and geography: The limits of geographical knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); L. Staeheli ve E. Kofman, "Mapping gender, making politics: Toward feminist political geographies," L. Staeheli, E. Kofman and L. Peake (eds), *Mapping Women, Making Politics: Feminist Perspectives on Political Geography* (New York: Routledge, (2004), 1-14; J. Jacobs, ve C. Nash, "Too little, too much: Cultural feminist geographies," *Gender, Place & Culture* 10, no. 3, (2003): 265-279; J. Hyndman, "Mind the gap: Bridging feminist and political geography through geopolitics," *Political Geography* 23, no. 3, (2004): 307-322; L. Dowler ve I. J. Harp "A Feminist geopolitics?" *Space and Polity* 5, no. 3, (2001): 165-176; M. Cope, "Placing gendered political acts," L. Staeheli, E. Kofman and L. Peake (ed.), *Mapping Women, Making Politics: Feminist Perspectives on Political Geography* (New York: Routledge, (2004), 71-86; Liz Bondi ve J. Davidson, "Situating gender," Nelson, L. and J. Seager (eds), *A Companion to Feminist Geography* (Oxford: Blackwell Publishing, 2005): 15-31.

seküler ve kadınlara daha açıktır. Sekülerlikle kadınlara açık olmanın aynı andalığı bu mekânların tarihsel evriminde önemlidir. Her iki mekânın da İslam'ın ne kadar içkin parçaları olduğu hep tartışılmış, hala da tartışılıyor. Arabistan yarımadasında hamam olmadığı için İslam'ın hamama ilişkin yargıları da İslam'ın hamamla İran'da karşılaşmasına referansla devam ediyor.³¹ Roma menşeli hamamların İslam kültürüne girmesi Akdeniz'de gerçekleşirken, türbe de, yine İranlıların *gonbadh* geleneğiyle örtüşüyor. Hamam kültüründe olduğu gibi türbe kültüründe de İslam'ın bu mekânlara yaklaşımları zamanla değişiyor, yani İslam'ın yayıldığı coğrafyaların özellikleri İslami kurumlara da sirayet ediyor. Böylece türbeler ve hamamlar külliyelerin doğal parçaları haline geliyor. Hamamlar külliyelerin aynı zamanda para da kazanmasına yol açarken, türbeler, külliyeyle işlevsellik kazandıran tarihi şahsiyetlerin bu mekâna mâl olmasını sağlayarak, karizmatik kişiliğin bağlayıcılığını kurumsallaştırıyor. Kurucular olan kadınlarsa Seyit Gazi örneğinde olduğu gibi hem bilinmenin hem de gizli kalmanın konforlarından yararlanıyorlar. Bu durumda, İstanbul'da birçok külliye olduğu gibi meşhur tarihi kişiliklerle özdeşleşen hamam ve türbeler, bazen de örneğin Ankara Şengül Hamamı ve Karyagdı Sultan Türbesinde olduğu gibi, gerek tarihlerinin on altıncı yüzyıla dayanmasıyla, gerekse yapılarda kullanılan malzemenin ve yapıların genel görünümünün benzemesiyle anonim bir ilişkiselliğe sahip olabiliyor. Anonim olduğunda da, devletli kadınların kurduğu ve desteklediği külliyelerin parçası olduğundan, kadınların külliyelerin hamam ve türbeleriyle ilişkisi daha sağlamdır. Ve ilginç bir şekilde, bu külliyelerle toplamda daha sürekli bir ilişki kuranlar da kadınlar olagelmış.³²

Öte yandan Max Weber'in ünlü İslam Şehri tanımlamalarının oryantalist niteliklerini³³ ayıklamak için de uygun mekânlar hamamlar ve türbeler:³⁴ Bu mekânların tarihi nitelikleri Doğu'yla genellenerek özdeşleştirilse de İslam şehrinin değişmez bir prototip olduğu önermesiyle taban tabana zıtlar. Evliya ziyaretlerinin ve kamusal yıkanma alanlarının ortak Akdenizli geçmişleri, bu mekânları Doğu'ya özgü olmaktan çıkarıp, onların kadınların kamusal faaliyetlerinin dışı vurulduğu ortak alanlar olma özelliklerinin altını çiziyor.

31 Kütub-u Sitte 1(3818); 4(3821).

32 Leslie Pierce, "Gender and sexual propriety in Ottoman royal women's patronage," *Women, Patronage, and Self-representation in Islamic Societies* içinde, ed. D. Fairchild Ruggles, Albany: State University of New York Press, 2000), 53-68.; L.Thys-Senocak, "Gender and Vision in Ottoman architecture: The Yeni Valide Complex of Eminönü (1597-1665)," *Women, Patronage, and Self-representation in Islamic Societies* içinde, ed. D. Fairchild Ruggles (Albany: State University of New York Press, 2000), 45-78; T. Taşcıoğlu, *Türk Hamamı*, İstanbul: Unilever Yayınları, Ertug, N. (2008) *Osmanlı Döneminde İstanbul Hamamları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1998).

33 Sami Zubaida, "Max Weber's The City and the Islamic City," *Max Weber Studies* 6, no. 1, (2006): 111-118; Sevilay Kaygalk, *Kapitalizmin Taşrası: 16. Yüzyıldan 19. Yüzyıla Bursa'da Toplumsal Süreçler ve Mekânsal Değişim* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008); Janet Abu-Lughod, "The Islamic City – Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance," *International Journal of Middle East Studies* 19, (1987): 155-176.

34 Elif E. Akşit, "Kadınların Mekânsal Davranışlarının Siyasal Niteliği" *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları* (İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2010).

Türbe ve hamamların kullanımındaki tarihsel değişiklikleri anlamak ancak Oryantalizmin İslam şehri gibi genellemelere dayanarak kurguladığı kadınların bu mekânları kullanımını ve kurucu rolünü anlayarak mümkün oluyor. Kadınların tarihe sahip çıkmak ve geçmişle bağlantı kurmak konusundaki yaratıcılıklarının bir aracı olarak hamam ve türbeler kadınların şehirle ilişkisinin sadece problemleri taraflarının ötesine geçmeye çalışarak, inatla tutunulan taraflarının da belgelenmesini siyasete dair bir açılım olarak ortaya koyuyor.³⁵ Hamama artık temizlenmeye gidilmemesi, türbenin de cumhuriyet tarihinde uzun zaman şaibeli addedilen bir dini pratik olması, kadınların bu mekânlarda tam da bu değişken şaibelerine binaen farklı farklı şekillerde ikrar etmesi bu ilişkinin kimi dışavurumlarıdır. Buralarda tarihle kurulan ilişki biçimi, sadece kadınlar için değil ama en çok kadınların hatırlattığı şekliyle, tarihin mekânla beraber düşünülmesi gerektiğinin altını çiziyor. Kadınlara bu mekânlarda ve bu mekânlara gidiş yollarında tarihi mekânsallaştırarak, modernlik gereği hep kötülenerek unutulmak istenen yakın geçmişi canlı tutuyor.

Kadınların sadece devlet merkezli siyasetin değil kamusal menşeli siyaset tanımlarının da dışında kalmış olmaları ise günümüze soyutlanmış, merkezileşmiş bir devlet fikri olarak sirayet etmiş olan özel alan kamusal alan ayrımının hiç de lüzumlu ve geçerli olmadığı on altıncı yüzyıl öncesine de yansıtılmasına yol açabiliyor.³⁶ Hamamlar söz konusu olduğunda, özellikle dönüşüme ve değişime işaret eden kamusal fikrini geçmişe değişmezmiş gibi yansıtmadan bizzat değişimi düşünebiliriz ancak Osmanlı İmparatorluğunu Roma hamamının İslam kültürünün temizlik anlayışıyla bütünleştiği ve Osmanlı hamamlarının kendi seyirlerini edinmiş ve kendilerine özgü, kadınların baskın olduğu bir tarz oluşturduğu yerler olarak düşünebiliriz mesela. Yani alışkanlıkçı gelenekçilik üzerinden sanki değişmezmiş gibi algıladığımız hamam kültürü bizzat bu kültür, coğrafya ve zaman bileşimleri ile değişen tarzlardan oluşan bir bütünlük teşkil ediyor.

Cumhuriyetin ilanından sonra tek parti döneminde de kadınlar kendilerine özgü kamusal mekânlara gitmeye devam ediyorlar hatta kendilerine getirilen kısıtlamalar bu alanların yaratılması konusunda onlara yardım ediyordu. 30 Kasım 1925'te, Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine Dair Kanun ile türbelere girmesi yasaklanan şehirli kapılardaki kilitlerin yok olması, nöbetçilerin oralarda duramaması gibi şehir efsaneleri yaratırlarken bir yandan da türbeleri dışardan ziyaret etmeye devam ediyor, hatta yeni

35 İrfan A. Aksit, "Women, the Modern State and Religious Space in Turkey," *Mediations in Cultural Spaces: Structure, Sign, Body* içinde, ed. J. Wall (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008), 154-168.

36 İrfan A. Aksit, "Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de Kamusal Kavramının Dönüşümü ve Dışladıkları," *SBFDergisi* 64, no. 1, (2009).

ziyaret biçimleri oluşturunyorlardı.³⁷ Yirmi beş seneden fazla sürecek olan yasak süresince değişen şehir silüetinin giderek daha fazla sahiplenilen bir parçası haline gelen türbeler, 1960'lara gelindiğinde hem köyden kente göçen ve yasağı bilmezden gelebilen, geldiklerinde ilk olarak türbeleri görmek isteyen kadınlar, hem de yasağa rağmen uzaktan dua okuyan eski Ankaralıların dâhil olduğu çok farklı sınıflardan kadınların uğrak yeri haline gelmişlerdi.³⁸

Kültürel çalışmaların devletten de kamusal alan tanımından da daha bağımsız olarak kavramsallaştıkları bu kamusal mekânlara gitmek, Diyanet İşlerinden çok Vakıflar Genel Müdürlüğünün alanına girmek, bizi de kamusal alanın devlet merkezli tanımlarından bir nebze özgürleştirebilir. Türbe ve hamam ziyaretleri, kadınların ihtiyaç duyduğu bu özgürlüğü, orada kadınlara daha fazla alan tanıyarak yaratıyor. Şöyle açıklayayım; türbe ve hamam içinde bulundukları mahalle ile eski şehir ve yeni şehri birbirine bağlarken, devletin geçmişini bir yandan yeniden biçimlemek isterken bir yandan da koruması çelişisini sürekli hatırlatıyorlar. Bu çelişki korunanın da biçimlenenin de bir boşluk olmasıyla nihayetleniyor.³⁹ Örneğin Ankara'da Ankara'yı Ankara yapmasına rağmen etrafındaki Denizciler ve Anafartalar'ın içine doğru genişlemesiyle giderek küçülen İstiklal mahallesinde çürümeye terk edilen tarihi evler ve korumaya niyetlenilirken bir türlü emin olunamayan Şengül hamam, bu tip tarihi yapıları yakıp yıkararak oralara araba park ettirip para kazanan otoparkçıların insaflarına bırakılmış durumda. Böylece eski şehre ilişkin sorumluluk bir aldırıışsızlık politikasıyla biçimlenerek orada içine arabaların park ettiği bir boşluğu yeniden ve yeniden üretir hale gelmiş durumda. Türbelere kapısı kilitliken bile devam edebilen kadınlarsa, bu inatlarıyla, Diyanet İşlerinin din algısından bağımsızlaşarak, Vakıflar Müdürlüğünün bir yandan eski mekânlara sahip çıkarken öte yandan kullanımlarını kısıtlayışıyla baş edebiliyorlar.⁴⁰ Böylece kadınlar kamusal mekânlarla girdikleri ilişkilerde şehre ve tarihe dair bir boşluğu var sayarak yok edebiliyorlar.⁴¹

Bu aynı zamanda kategorize etmesi zor bir bütünlük de. Belki daha icat bile edilmediği dönemlerde kamusal alan özel ayrımı yapıp tarihi öyle anlamlandırmaya çalışmak o yüzden bazen başvurulmuş bir yaklaşım. Halbuki kategorize edememenin ama yine de anlamaya çalışmanın da bir değeri var, belki de bilimselliğin iddialılığından, üstünlük arzusundan, buna mukabil istatistikleştirme, kategorize etme saplantılarından arınmış

37 Akşit 2008, s. 161

38 Akşit 2008, s. 157, 165

39 Güney 2009; Ahıska 2009

40 Akşit 2008

41 Akşit 2005

bir bilim hayal etmeye de değer. Bu çalıştayan ilk oturumunda da mahremiyet istatistiğın giremediği mahrem alanlar olarak düşünöldü. Bence bu oldukça isabetli bir açılma noktasıydı. Hilal Görgün daha olumsuz, daha kapatan tarafına işaret etti mahremiyetin. Diğer yandan da daha kolay akla gelen daha koruyan bir tarafı da var tabii. İstatistiğın girememesi demek tespitin girememesi de demek ve bir anlamda gerçekten kadın tarihinin temel meselelerinden biri de bu aynı zamanda. Kadın tarihi cinsiyetten söz ederken özellikle üzerinde durulması gereken bir tarihtir. Örneğın, Osmanlı tarihinden bahsederken kadınların hikâyelerine pek az rastlıyoruz. Üstüne üstlük arşivlerde az rastlamamızdan kaynaklanmıyor, aslında arşivlerde pek çok kadın hikâyesine rastlıyoruz. Bu hikâyeleri nasıl sistematize edeceğimizi bilmemekten kaynaklanıyor.

Bütün bu konuşmalardan çıkan hava doğrultusunda sistematize etmek zorunda değiliz gibi bir bakış açısının peşinden de gidilebilir. İlla prototipler çıkarmak zorunda değiliz, genellemelere varmak zorunda değiliz. Bütün akışkanlığıyla, açıklığıyla, dürüst bir kalple anlamaya çalışmak başlı başına önemli bir gayrettir. Kadın tarihi de tam da böyle bir yerde bazı imkânlar sağlayabilir.

Kadın tarihi ve sosyal tarih arasındaki bir alanı düşünüyorum aslında kadın tarihinden söz ederken. Çünkü kadın tarihi aynı zamanda bu sosyal tarihle olan bağlantısı bağlamında sadece kadınlardan bahseden bir tarih değil. Ejder Okumuş, Abdullah Bay bahsettiler kız çocuğı, mesela evlatlık kız çocuğunun Osmanlı imparatorluğunda mahremiyet ve mekân meselelerinin nasıl merkezinde durduğundan. Evlatlık kız çocuğunu nasıl kategorize edebiliriz? Hem yaş itibariyle kimi kız çocuğı, erkek çocuğun aksine neredeyse on yaşından itibaren, çok karışık, kategorizasyona müsait olmayan bir evrede. Aynı özneye farklı gruplar, farklı otoriteler çok farklı muamele ediyorlar. Bu yüzden aslında bir yandan işlenmemişliğin, ele alınmamışlığın, diğer yandan da bu işlenememişliğe mukabil ne kadar merkezde durursa dursun önemi teslim edilmemişliğin iyi bir örneğidir. Mesela, Osmanlı romanının temel konusu kız çocuğı. Neredeyse Osmanlı romancılarının hepsi kız çocuklarını ve o geçişkenliği başrole koymuşlar ama bunu kimse ele alabilmiş değil, çünkü kız çocuğunu nasıl kategorize edeceğimizi bilmiyoruz.⁴² Zaten kadın tarihi de sadece konuşmanın başında söz ettiğim külliyeler vakfeden kadınların tarihi değil, aynı zamanda yoksulluğun tarihi, köleliğin tarihi ve bunların hepsinin bir araya geldiğı konulardan bir tanesi de yine evlatlık kız çocuğı olabilir. Mekânı mekan yapan şeylerden birisi zaman. Mekânları zamanlardan bağımsız ele alamayacağımız kesin. Kadın tarihinin de yapmaya çalıştığı önemli şeylerden bir

42 Elif E. Akşit-Vural, "Annelik, feminizm, tarih," *Doğu Batı* 64, Mayıs 2013.

tanesi belki de bir yandan ele alınması zor konuların bu ele alınamazlığıyla nasıl baş edeceğimize ilişkin yöntemler geliştirirken öte yandan da sanki zamansızmış, değişmezmiş gibi sunulan mefhumların da nasıl çerçevelenebileceğine ilişkin düşündürmektir. Kamusal alan kavramının kullanımı meselesinde olduğu gibi bu bizi özgürleştirebilir.

Son olarak çalıştayda mekân deyince genellikle şehirlerin ele alındığını ama mesela Akif Aydın tarlalardan söz etti. Tarlalar, bahçeler, köyler de mahremiyet ve cinsiyet ilişkilerini dışı vurulduğu mekânlar. Çalışılmamış bu alanlar da incelemelerimizi derinleştirecektir.

MODERATÖR – Teşekkür ediyoruz, Özer Hocam buyurun.

Özer ERGENÇ – Çok teşekkür ederim.

Üç noktaya değinerek sözlerime başlayacağım. Birincisi benim söyleyeceklerimin hepsi Klasik ve klasik sonrası dönem için geçerlidir. Arkadaşlarımızdan bir kısmı biraz da benim eksikim yahut da söylenmesi gereken bir gerçek diye daha sonraki dönemlere ilişkin realitelerden bahsettiler.

Öyle olsaydı belki ben de bildiğim kadınlarla değinebilirdim.

İkincisi, benim açımdan önemli olan, benim yaşımda olan tarihçilerin, buna takıntı mı diyeceksiniz, zaaf mı diyeceksiniz, belirli bir tavırları vardır, buna önem verirler. Ben kurduğum anlatının mutlaka delillerinin belge dediğimiz, bize haber getiren kaynaklardan desteklenmesini önemserim.

Beni tabii bu bağlıyor. Çok değerli şeyler söyledi bazı arkadaşlarım ama ben onları delillendiremeyeceğim için söyleyemem, söyleyemedim. Çünkü öyle olabilir ama delili olmadığı için olmayabilir de. Bu benim yaşımda olan tarihi anlamaya çalışanların belki bir zaafıdır. Bunu peşinen belirtmiş olayım.

Abdurrahman Bey benim, belgelerin hep kadın üzerinde durduğunu belirttiğimi söyledi, yanlış anlamadıysam. Ben belgelere böyle bir şey atfetmedim. Zaten o belgeler de daha sonra tarihçiler kullansın diye düzenlenmiş şeyler değil. Döneminin bir pratiği içinde oluşturulmuş şeylerdir.

Mahalleden ihraçlarda gerçekten erkek de var, çiftler de var ama eğer sıklığına bakarsanız kadınlar üzerine yoğunlaşmıştır. Ben bunu dedim yoksa belge kadınları şöyle yapıyor böyle yapıyor demedim.

Bir diğer mesele, fiil-i şeni. Belgelerde kullanımı yine benim söylediğim dönem içinde

genellikle bu kadın erkek değil de erkekle erkek arasındaki ilişkileri açıklıyor onu belirttim.

Bir arkadaşımız çok önemli bir konuya değindi. Yine korktuğum için ben dedim Osmanlı terimleri üzerinden gideceğim. Çünkü modern sosyal bilimlerin terminolojisiyle yapacağım analizler ve açıklamalara çok güvenemedim. Bu arada o birey yerine kişi dedeydim belki olurdu çünkü bireyle ben aslında modern bireyi kastetmiyorum. Tabii bir sürü eski terimin, Osmanlı belgelerindeki eski terimin yerine birey terimini koyunca, orada haklısınız. O bir yanlış yaratabilir ama ben modern bireyi kastetmiyorum orada, o grubun üyesi olan kişiyi kastediyorum.

Mahalle hakkında da galiba evet Adalet Hanım'dan biraz farklı görüyoruz. Ben nasıl hukuk alanında o farklı aidiyetleri ve farklı mahremiyetleri olan grupların reayada buluştuklarını düşünüyorsam mekânda da bunu buluşturan yer olarak mahalleyi görüyorum. Mahalle herhangi bir grubun özel alanı değil farklı grupları içinde barındıran bir şey ve yeni bir grup oluşturan bir mekân diye düşünüyorum. Onun dışında diğerlerine de cevap vermek isterim ama zamanımız yok.

Bünyamin Bey'in tasviri çok ilginç, gece kamusalığı ve gündüz kamusalığı. Doğrusu ona ben değinebilirdim. Arkadaşımız söyledi galiba, gece zaten, ilişkilerin sürdüğü çok sınırlı bir hayat faaliyetinin cereyan ettiği alan. O gece kamusalığının toptan yok olduğunu düşünmüyorum ben. Çünkü farklı dinî gruplara mensup olanlar, farklı etnisitelere mensup olanlar belirli bir ana kadar yani el ayak çekildiği ana kadar aydınlatmanın olduğu tarik-i âmilarda (genel sokaklarda), hanlarda hatta kahvehanelerde bir araya geldiklerine dair çok fazla belge var, onları keşke söyleyebilseydim.

Onları söylemediğim için, haklısınız, gündüz kamusalığı üzerinden konuşmuş olduk.

MODERATÖR – Özer hocam teşekkür ediyoruz, Akif hocam buyurun lütfen.

Mehmet Akif AYDIN – Bir iki noktaya temas edeceğim. Geçmişte ve günümüzde dinî hukuki alanda daha genel olarak sosyal bilimler alanında söylenenler; o sözü söyleyenlerin içinde bulundukları kültürel, sosyal, siyasi şartlarla ilgilidir yani değişmez ifadeler değildir. Bir o şartlar ışığında değerlendirilmesi lazım.

İkincisi, Özer Bey söyledi ama ben de tekrarlama gereği hissediyorum, geçmiş uygulamalardan bahsederken, değerlendirmeler yaparken hangi zaman diliminde ve hangi mekânda olduğunu belirtmek çok önemlidir. Her döneme yönelik genel değerlendirmeler fevkalade tehlikelidir. Onu da ifade edeyim.

Üçüncü olarak, fiil-i şeni, doğru, Özer Bey söyledi fakat arkadaşımızın da söylediği husus da doğru, o bir hukuki zarureten kaynaklanıyor. Zina dersiniz özel ispat şartları gerekiyor. O ispat şartları olmayınca suça ceza veremezsiniz ama fiil-i şeni daha geniş bir kavramdır, o özel isnat şartlarından bağımsız olarak ceza verilebilir. Affınıza sığınarak bir örnek vereyim, bir erkekle bir kadını bir yatakta beraber çırtlıçplak görseniz buna zina etti diyemezsiniz.

Ona zina cezası veremezsiniz ama bu bir fiil-i şenidir dersiniz ve de iki kişinin gördüğü o fiili cezalandırabilirsiniz. Bu zarureten dolayı hukuki belgelerde daha çok bu fiil-i şeni tabiri geçmektedir. Teşekkür ediyorum.

Adalet BAYRAMOĞLU ALADA – Sadece adet olduğu üzere bu süreyi kullanacağım. Bu toplantıyı hazırlayan arkadaşlarımızın maalesef özellikle cinsiyet üzerinden iyi bir müzakereci seçmediklerini düşünüyorum beni buraya oturttukları için. Bundan hicap duyuyorum aslında. Üstelik kadın olarak Osmanlı mahallesini çalışmış ama buna çok da kadın perspektifinden, işte yirmi yıl, otuz yıl öncesinde, bakamamış biri olarak bundan gerçekten sıkıntı duyuyorum.

Genç arkadaşımın, Elif hanımın bu çizdiği geniş perspektif, sorular beni gerçekten çok etkiledi ve dilerim sizlerin geliştirme ve yapma fırsatınız olur.

Hocamla benim mahalle tanımlaması arasındaki çelişkiye ilişkin, ben çelişki olduğunu düşünmüyorum. Sadece şöyle bir şey, mahalleler sadece bir etnik kimliğe ait olan mahalle de olabilir, bir esnafla örtüşen mahalle de olabilir. Sadece dericilerin ağırlıklı olarak ikamet ettiği mahalleler olabilir. Bazı mahallelerde farklı etnik kimliklerin de bir arada olduğu ama onun da bütüncül bir mahalle kimliğini ifade ettiğini, mekânla ilişkili bir mahalle kimliğini oluşturduğunu söylemek istiyorum. Sanıyorum hocam bununla ilgili bir çelişki durumu yok. Farklı etnisiteler üzerinden de mahalle inşa edilebilir.

Hafsa FIDAN – Özer Hocam çoğunluk dediği için, çoğunluk; farklı dini ve etnik grupların birleşmesiyle vardır. Mahalleler kimlik ve aidiyet belirtir dediniz, şunu soruyorum, neye göre kimlik belirtiyor?

Adalet ALADA – O mekâna ilişkili bağlamda o mahalle ile tanımlanıyor. Sabit mekânla, ilgili devletin gözünde o bir vergi ödeyicisi olarak, yerleşik olduğu mahalledeki varlığıyla resmî bir kimliğe referans veriyor.

Hafsa FIDAN – Buna göre sosyal ve idari bölümlenme var.

Adalet ALADA – Bir alanıyla o tabii. Mahalleler hatta nüfus bakımından fazlalaşınca

zaman içinde yönetim onu bölmeye, daha yönetilebilir boyutlara getirmeye çalışıyor. Dolayısıyla elbette o yönetilebilirlik içinde de bakmak lazım ama o farklı dinsel grupların, etnik grupların bir arada olduğu mahallelerin de varlığı çok net Osmanlı'da.

Bu yine de o mekândaki tanımlama içinde ifade buluyor yani mekânla ilişkisi bağlamında da bir kimlik.

MODERATÖR – Evet, çok teşekkürler. Sadettin hocam buyurun.

Sadettin ÖKTEN⁴³ – Efendim burada kritik mesele etnik meselesidir. Bu konuşan genç dostlarımız, genç bilim adamları, Adalet Hanım hariç çünkü o tecrübeli bir bilim kadınıdır, bu etniği bugünkü modernist manada anlıyorlar. O böyle değildir. Etnik kökene göre; bugünkü anlamda ayırım Osmanlı medeniyetinde yoktur, ekalliyet meselesi yine Osmanlı medeniyet yorumunda yoktur. Bunlar modern nasyonalist akımın kavramlarıdır. Osmanlı bu manada nasyonalist olmamıştır. Osmanlı için sadece Allah'ın kulları vardır. Kimi müslim kimi gayr-i müslim. Mesela Osmanlı Ermeni'si, Osmanlı Rum'u, Osmanlı Yahudi'si vardır. Gayr-i müslimler konulan kuralara uydukları müddetçe aynı müslimler gibi devletin hıfz u emanı altındadır. Osmanlı kimliği bir üst kimliktir. Bugün bizim anlayamadığımız, bu eski gerçekliktir. Çünkü ırksal baktığımız için bunu anlamamız mümkün değil.

O üstünlük içerisinde komşuda otururlar, yan yana da otururlar, birbirlerini cenazesini de kaldırırlar, ayrı da otururlar bunların hiçbirisi problem değildir. Ben bunu ilmi olarak söylemiyorum, geleneksel söylüyorum. Yaşım itibariyle de, tarihi yarımada da yaşamış olmam itibariyle de bunları gördüm. Kırılma noktası da 6-7 Eylül'dür.

MODERATÖR – Çok teşekkürler. Değerli konuklar sabah oturumunu tamamlıyoruz.

III. OTURUM

61

Moderatör - Necdet SUBAŞI

Toplumsal Cinsiyet Örüntülerini Fiziksel Çevre Bağlamında Okumak: 18. Yüzyıldan Bu Yana İstanbul'un Kadınları, Mekânları ve Korkuları

Uğur TANYELİ⁴⁴

Konuşmama başlamadan, önceki oturumda sık sık karşıma çıkan bir meseleye dikkat çekeceğim. Sanki ev diye anlam ve içeriği her yerde özdeş nitelikte, sözlük tanımındaki kadar apaçık bir kavram varmış gibi konuşma eğilimi gözledim. Ama ev yok, evler var. Kadın diye bir kavram var, ama kadın yok kadınlar var. Zaman diye bir kavram var, ama aslında zamanlar var, hatta daha dikkatlice konuşursak, başka başka zamansallıklar var. Zamanı sanki bir çizgisel kronolojik gidişmiş gibi, bir noktadan başlayıp bir noktaya ulaşan bir hatmış gibi tahayyül etmek istiyoruz. Oysa “çoğul zamansallıkların içinde yaşadığımız gerçeği çerçevesinde düşünmekte yarar var. Bu söylediklerimi açıklamak için Japonya'dan bir örnek vereyim. Japonya erken Batılılaşma evresindeyken, 19. yüzyıl sonlarında Amerikan konut kültürüyle karşılaştığında, Japoncada zaten ev kelimesi bulunduğu halde, kendi ev kavramlarının Amerikan ev kavramıyla o kadar derinden farklı olduğunu görmüşler ki, modern evi tanımlamak için bir süre İngilizce “home” terimini Japoncada “homu” şeklinde kullanmışlar. Geleneksel evine Japonca özgül kadim terimiyle ev, “modern Batılı” konuta “homu” diyen Japon'un tek bir zaman-mekân bağlamında konuşmadığı aşikâr.

Özetle, ev deyip kestirmeden konuşmak, tüm zamanların ve kültürlerin evlerini karşılaştırmalı bir zeminde ele almak sorunludur ve ancak çok ihtiyatlı bir analiz çalışmasıyla mümkündür. O nedenle, “Osmanlı evi” gibi bir etiketin varlığı, bugünkü evlerle karşılaştırma yapmaya neredeyse hiç imkân vermez. O dönemdeki tüm konutları ifade eden bir Osmanlı evi olmadığı gibi, bugünkü tüm evleri ifade eden bir modern ev kavramı da yok.

Dolayısıyla burada anlatacaklarımı da böyle yorumlamayı öneririm. Çünkü 18. yüzyılda İstanbul dediğim zaman da yine bir tekilleşme gündeme geliyor. Oysa hangi İstanbul, hangi zamansallıkta yaşayan kimler, hangi kadınlar, hangi yazarlar, hangi popüler kül-

tür gibi ifade edilebilecek çoğulluklara bakacağımızı bilerek konuşmak ve tartışmak anlamlı olur.

Konuşacağım başlığı temellendiren birkaç yıllık bir yayınım var; “Gürhan Tümer’e Armağan” adlı bir kitapta yayımlanmıştı. Burada ona büyük ölçüde bağlı kalacağım. Daha doğrusu orada kullanmış olduğum malzemeyi bir kez daha kullanacağım, ama orada söylediklerimi yinelemeyeceğim. Kullanacağım malzeme, 18. yüzyılda anlatıldıkları ve ilk olarak o yüzyılda yazıya geçirildikleri bilinen bir grup İstanbul popüler hikâyesi. Bu hikâyelerin ilk kaydı, bir tür stenovari meddah defteridir ve Özdemir Nutku tarafından yıllar önce yayınlanmıştır. Şu anda nerede olduğunu bilmediğim ve orijinalini de görmediğim o yayında kullanılan meddah defterinde bazı hikâyelerin ilk kez anlatıldığı yer ve tarihe ilişkin kayıtlar bulunduğu için, yaşamı kabaca Lale Devri’nden başlayan bir grup anlatıyla karşı karşıya bulunulduğu anlaşılıyor.

Başlangıçları daha eskiye uzansa bile, o popüler hikâyelerin yaşamları epeyi uzun sürmüş gibi gözüktür; çünkü taş baskısı ve bazıları resimli olarak 19. yüzyılın sonlarında da yayınlandıklarını biliyoruz. Hatta bazıları yeni yazıyla da yayınlandıkları için çok uzun ömürlü olduklarını söylemek mümkün. En eski kayıt 18. yüzyıla ait olduğuna göre, önemli kesimlerini o yüzyıla atfetmek zor olmaz. Kaldı ki, bunların anlattıkları endişeler, durumlar, meseleler büyük ölçüde 18. yüzyılda ortaya çıkmış gibi gözüktükleri için, hikâyelerin bir kez daha 18. yüzyıl bağlamına yerleşmesi gerektiği söylenebilir. Yine de söz konusu hikâye toplamı birbirinden çok farklı, bazıları efsanevi, masalsı, bazıları ihtiyatlı bir ifadeyle gerçekçi anlatıları içerdiğine göre, hepsinin 18. yüzyıla tarihlenmesi bir zorunluluk değil. Ben sadece “gerçekçimsi” diyeceğim hikâyeleri ele alıyorum ki, onların 18. yüzyıl öncesine tarihlenmesi biraz sonra ortaya koymaya çalışacağım içerikleri nedeniyle olanaksız.

Ben mimarlık tarihçisiyim, mimarlık tarihçileri de genellikle bu tür popüler kültür anlatılarını veri olarak kullanmazlar. Mimarlık tarihçisinin malzemesi (benim değil) genellikle farklıdır; arkitektonik ve belgeseldir. Bu popüler meddah hikâyelerinin mimarlık tarihi verisi olarak kullanılması da, sanırım, bir ilktir.

Bütün bu hikâyeler ne anlatıyorlar? İçerik olarak pek çok konuya değiniyorlar ama önemlice bir toplamı suç hikâyeleri niteliği taşıyor. Bunları ilk yorumlayanlar 1940’lardan başlayarak gerçekçi olduklarını ileri sürmüşler. Güzin Dino ise, Osmanlı romanını temellendirdiklerini iddia etmiş. Hikâyelerden bazıları gerçekten de erken Osmanlı romanındaki olay örgülerine ciddi biçimde benziyor.

Hikâyelerin çoğunun suç hikâyeleri olma hâli özellikle ilginç gözüküyor, çünkü suçluluk meselesi kenti, kentsel değişimi, kentin mekânsal yapısını, kentliliği okumak için son yıllarda mimarlık tarihçilerinin de, sosyal bilimcilerin de başvurmaya başladığı bir alan. Özellikle benim bu konudan haberdar olmamı sağlayan metin, bir sosyal bilimcinin, David Frisby'nin yazdığı "Cityscapes of Modernity" adlı kitaptı. Kitabın "City Dedected" (dedektifliği yapılan kent) adını taşıyan bir bölümünden etkilendiğimi söyleyebilirim. Suçun ve suçluluğun edebi metinlerde temsilinin modern kentin inşasıyla bağıntı anlatan bir bölümdü bu. Yine de suç ve suçluluğun modernite ile ilişkisi üzerine olan literatüre değinecek değilim. Konum sadece suçun edebi temsilinin mekânın ve kentli kadın kimliğinin toplumsal inşası bağlamında okunabilmesidir. Mimari kavrayışın, mekân kavrayışının ve bu bağlamda da kadının toplumsal cinsiyetinin nasıl birlikte düşünülmesi gerektiğini anlatmaya çalışacağım. O halde burada kadın birincil aktörü oluşturuyor, çünkü hikâyelerin önemli bir bölümünün içinde kadın suçluluğu diyebileceğimiz bir mesele var. Hikâyelerden birini, "Hançerli Hanım Hikâyesi" adını taşıyanı o çerçevede çok kısaca özetleyebilirim:

Süleyman adında varlıklı bir ailenin evladı olan bir genç var. Babası ölüyor. Çok masum bir gençtir. O kadar masum ki, neredeyse hiç evden çıkmamış, çıkarılmamıştır. Ama babası öldükten sonra ilk kez üzerinde eril otoritenin denetimi olmadan sokağa çıkıyor ve Edirnekapı Mezarlığı'nda babasının defnedilme törenine katılıyor. Orada etrafını saran bir grup harami ya da çete üyesi onu "biz babanın ölümünü haber aldık, kendisini çok iyi tanır, severdik, perişan olduk; gel efkâr dağıtmaya bir meyhaneye gidelim" diyerek kandırıyorlar.

İşte o meyhaneye gitmekten başlayarak Süleyman'ın giderek bir suç ağının içine çekildiğini görüyoruz. Önce Galata'ya, oradan Boğaziçi'ne götürülüyor, içkiye alıştırılıyor. Bu arada ailesine mektuplar yazılmak suretiyle serveti ele geçiriliyor. Sonunda parası kalmayınca da çete tarafından bir kenara atılıyor. Fakat Süleyman uslanmak bilmiyor. Evine dönüyor. Artık ailesinin parası yok. Bedestende dolap (dükkan) sahibi olan ailesinin eski dostu bir tüccar kendisine yardımcı oluyor. Orada çalışmaya başlıyor, fakat uslanmadığı için, bu kez de yolda giderken Hançerli Hanım adını taşıyan geçkince varlıklı kadını görüyor. Onun davetiyle koçu arabasına misafir oluyor. Bu kez de evine yerleşeceği o kadınla ilişki kuruyor. Yaşlı, denetimsiz bir kadınla genç tecrübesiz oğlanın gönül ilişkisi denebilecek bir ilişki bu. Zaten başlı başına bu kadarı bile ahlaki olanın sınırını zorluyor. Ne var ki, Süleyman yeni problemler üretme iktidarında. Bu kez de Hançerli Hanım'ın ahlaklı, güzel cariyesine âşık oluyor. Bunun farkına varan

Hançerli Hanım cariyeyi dövdürerek ölmek üzere ormana attıyor. Fakat Süleyman cariyeyi kurtarmak istiyor. Bunun üzerine artık Süleyman'dan hayır gelmeyeceğini anlayan Hançerli Hanım da konuşma bahanesiyle uzak bir İstanbul semtinden; -bu uzak İstanbul semtine özellikle dikkat etmekte yarar var, çünkü hikâyelerin hep uzak İstanbul semtleri meselesi üzerinde kurulduğunu anlatamaya çalışıyorum- Fenerbahçe'den yola çıkıp Adalar'a giderken, kayıkta Süleyman'ı bıçaklayarak denize atırmayı planlamıştır. Şansı varmış ki, Süleyman denizden kurtarılır ve sonunda cariyeye Kamer ile evlenir. Bu arada ilginç başka bir suçluluk motifine daha dikkat çekeyim: Bütün bunları yapan Hançerli Hanım da ceza görmez ve hikâye sadece Süleyman'ı Hançerli Hanım'dan kurtarmak suretiyle biter. Bu hikâyelerin önemli bir bölümünde ilginç olan şu: Suçlular hiç ceza görmüyorlar. Oysa hem sürekli gündeme gelen gayri ahlakilik motifleri, hem de kahramanların cürümler işleyişleri, 18. yüzyıl bağlamı düşünülecek olursa, bir hoşgörü beklentisine pek imkân vermiyor. Oysa hikâyelerin hemen hepsinde ciddi gayriahlâkî eylemler ve ciddi suçlar işlendiği halde, sonuçta hemen kimse ceza almıyor. Bazı gayriahlâkî motifler yalnızca döneme ilişkin de değil; neredeyse bütün çağlarda gayriahlâkî sayılabilecek motifler var yer yer. Sözgelimi hikâyelerden birinde evli bir kadını kocasından hile ile ayırıp evlenmek, beraber olmak gibi motiflere bile rastlanabiliyor. Hiçbirinde hikâyeleri anlatanlar, anlatılarını ahlaksızları ve suçluları mahkûm ederek bitirmiyor, açık ahlakçı bir pozisyon almıyorlar. Neredeyse olayı çok sakın gözlerle izleyen gözlemcilere benziyorlar. Buna özellikle dikkat çekmek gerekecek, çünkü bu aynı zamanda da çok metropoliten ve modern bir pozisyon alışı işaret ediyor. Kolay ahlaki yargılar vererek didaktik olma tuzağına düşmekten kaçınan bir İstanbulluluk hâlinin varlığını düşündürüyor.

Bu İstanbulluluk hâlinin, İstanbulluların o dönemdeki genel hâli olduğunu iddia ediyor değilim. Yani İstanbullular 18. yüzyılda artık bu tür meselelere karşı kayıtsızlaştılar çünkü modernleştiler demeye çalışmıyorum; ama en azından İstanbulluların bir kesiminin bu hikâyelerin böyle bitmesinden rahatsızlık duymadıkları besbelli. Yoksa bu hikâyeler var olamazlardı. Bunlar popüler hikâyeler; kahvelerde anlatılıyorlar. Ancak bazı hikâyeler, meddah defterindeki kayıtlardan anlaşıldığına göre, örneğin, Damat İbrahim Paşa'nın yalısında da anlatılmış. Dolayısıyla bunları sadece orta sınıf İstanbullular dinlemiyorlar. En üst sınıf İstanbulların da bu hikâyelerin alımlayıcısı olduğu aşîkâr. Asıl mesele, bu hoşgörüyü nasıl yorumlamak gerektiği noktasında düğümleniyor. Bu çerçevede dikkatimi çeken birkaç meseleye sadece kısa kısa değineceğim. Bunların bazılarının yorumlarını yapmayı deneyeceğim, bazılarına sadece işaret edebilirim.

Öncelikle, bunların cinsiyet ayrımcı hikâyeler olduğu kesin. Cinsiyet ayrımcı olmaları bizi şaşırtmıyor. Yüzyıllar boyunca tüm kültürlerde cinsiyet ayrımcılığı yaygın biçimde karşılaşılan bir durum. İlginç olan, bu hikâyeler suçluluğa, ahlaka yaklaşımları bağlamında da ikili bir cinsel yapı oluşturuyorlar. Bunlarda genç erkeğin suçluluğu başka bir koda tabi, kadının suçluluğu başka bir koda. Ama genç kızın suçluluğu, yetişkin kadının suçluluğu ve dulun suçluluğu da başka kodlarla tanımlı. Genç erkeğin suçluluğu aslında ilginç bir biçimde hiç vurgulanmıyor. Bütün hikâyeler genç erkeği başlangıçta düşlenebilecek en masum hâliyle betimliyorlar. O kadar masumlar ki, neredeyse henüz evlerinden dışarıya çıkmamışlar, hiçbir kötülükten haberleri yok. Erişkin erkekler bunlar, ama neredeyse çocuk masumiyetindeler. Kolayca baştan çıkarılabiliyorlar ve/veya servetlerinden olabiliyorlar.

Buna karşılık genç kızlardan hiç söz edilmediğini görüyoruz hikâyelerde. Bu, 18. yüzyıl popüler anlatılarının hepsinde genç kızların hiç sözünün edilmediği anlamına gelmiyor; sadece bu sözünü ettiğim suçluluk ve ahlaki zaaf hikâyelerinde genç kızlar yok. Çıkarılacak sonucun, genç kızların ahlakına güvenildiği şeklinde olabileceği kanısında değilim. Genç kızların ahlak ve suçluluk bağlamında gündeme taşınmamış olması bence, genç kızların zaten mükemmelen sıkı biçimde denetlenebilir olduğuna yönelik bir inancı dışı vuruyor. Genç kız aile ve mahalle mekânında zaten o kadar iyi korunuyor ki, onun yoldan çıkma ihtimali bile yok. Ama erkeğin bir gün gelip aile denetiminden sıyrılırsa, masumiyetinin bozulma ihtimali var ve hikâyelerde erkeğin masumiyeti daima bozuluyor. Hem parasal anlamda bozuluyor, savurganlığa başlıyor; hem de kullandığı maddeler bağlamında bozuluyor, içkiye başlıyor ve nihayet cinsel anlamda bozuluyor. Hikâyelerde erkekler hep böyle bir tehlike içindeymişler gibi betimleniyor. Ne var ki, hikâyeler hiçbir şekilde öykünün asıl kahramanları olan genç erkekleri suçlama noktasına ulaşmıyor. Her seferinde suçlular başkaları olarak takdim ediyor. Onlar örneğin, Hançerli Hanım, çete mensupları, dolandırıcılar ve benzerleri. Genç erkek daima masum, terbiyeli, ahlaklı, ancak ahlakı daha sonra başkaları tarafından bozulan pasif birisi olarak anlatılıyor. Bunun geniş bir grup orta sınıf İstanbullunun ahlaki ve zihinsel haritasının çizilmesini sağladığı kanısındayım. Bu, kamusal yaşamda sorumluluk almak istemeyen ve alamayan, edilgen bir kentli tipolojisine işaret ediyor. Ahlakı bile kendi kararı ve tercihiyle bozulmayan, olağan yaşamının sınırlarını özgürce zorlayamayan, olsa olsa aldatılarak çizgiden sapabilen, kamusal alanda hep başka otoritelerin kararlarıyla yönlendirilen İstanbullular bu erkekler. Belli ki, kendilerini asla yetişkin ve erişkin olamayan, adını öyle koymasalar da, hep çocuk kalan insanlar olarak görüyor ve öyle de tasvir ediyorlar.

Bu hikâyeleri erken Avrupa ve ABD dedektif romanlarıyla karşılaştırsak aradaki farkı görürüz. Orada suçluluğun daima sorumluları vardır. Sonunda açığa çıkarılırlar ve cezalandırılırlar. Buradaysa suçluluğun aslında sorumluları yok. Burada suçluluk, hikâyelere göre sanki rastlantısal, sanki sadece insani zaafıların denetlenmemesinden kaynaklanan kaza ve kader gibi bir mesele olarak gözüküyor.

Bunun anlaşılabilmesi için şunu vurgulamak sanıyorum ki anlamlı olur: Foucault'un suçluluk kavramının inşasının modernite ile ilişkisini anlattığı kitabını düşünelim. Bugün bildiğimiz anlamda suçluluk ve suç sorumluluğu denilen şey modern bir kavram. 18. yüzyıl İstanbul'unda bu anlamda bir sorumluluk ve ceza inşaatının henüz yapılmadığını söylemek mümkün. Bunu başka araçlarla da mimarlık tarihi bağlamında görme imkânımız var. Işıl Çokuğraş'ın yeni tamamladığı meyhaneler ve bekâr odalarına ilişkin doktora tezinde de aynı problemi görüyoruz. O mekânlarda gerçekleşen cürümlerde suçlu olanlar insanlar değil, hemen her seferinde adeta mekânlar oluyor. Suç mekânları denebilecek yerler var, ama ortada suçlular yok. Suçları tanımlı ve onun sorumluluğunu taşıması beklenen suçlular yok ortada. Suçluluk neredeyse arzi bir insani hâl olarak anlatılıyor. Oysa Foucaultcu anlamda, modern suçluluk toplumsal-tarihsel bir durumdur.

Hikâyelere geri dönersek, suçlananlar kimler oluyor onlarda? Genellikle evli kadınlar suç işleme potansiyeli olanlar gibi takdim ediliyor; ama dullar en tehlikeli olanlar sayılabilir. Hikâyelerde en çok onların eylemlerinden endişe ediliyor. Bu bağlamda evli kadının suçluluğu ve evli kadını denetlememe meselesi üzerine başka bir 18. yüzyıl İstanbul popüler kültür ürünü gündeme getireyim: "Risale-i Garibe". Anonim bir metindir. İstanbul'da o sırada ahlâken problemlili bulduğu şeyleri eleştiren bir yazar tarafından yazılmış. Bazı bölümleri bugünkü bakış açımıza neredeyse iğrenç gelebilecek kadar hakaretamiz nitelikte bir kitap bu. Meçhul yazarın orada sık sık karlarının yoldan çıkmasına yol açan erkekler üzerinde temellendirilmiş bir anlatı kurduğunu görüyoruz. Sözgelimi, "cuma günleri karlarını sokağa koyuverenler", "yaz günleri Kâğıthane'ye karısıyla ve cariyesiyle bez çırpıma gidenler", "donanma günleri avratlarını seyre çıkmaları için koyuverenler" (donanma, geç 19. yüzyıla kadar bayramda çeşitli kutlamalar nedeniyle yapılan kenti süsleme etkinliklerinin adı), hatta "karısı için sokağa kafesli pencere yaptıranlar" gibi başlıklar çerçevesinde kocaları suçlayan ve kadının ahlakının çok kolay bozulabileceğini ima eden, onu aşağılayan ifadeler var. Bunun nasıl bir endişeye, nasıl bir tekinsizlik hâline, nasıl bir kadın merkezli korkuya işaret ediyor olduğuna dikkat edelim. Yazar yalnızca sokağa bakan pencereye değil, kafesli pencereye bile itiraz ediyor.

Hikâyelerde sık sık dul (veya genelde erkek denetimi altında olmayan) kadınların suçluluğu motifinin hayati anlam taşıdığını söyleyebilirim. Hançerli Hanım gibi epeyi önemli sayıda suçlu kadın tipi var ve bunların önemli bir bölümü sadece cinsel anlamda suçlu değil gerçek suçlular. Sözelimi, para çalışıyorlar, fiziksel zarar veriyorlar. Bu kadınların hiçbiri yoksul suçlu kadınlar değiller. Hepsini varlıklı, dul zengin kadınlar. Anlaşılan, ekonomik bağımsızlıkları olması onları dönemin İstanbullularının gözünde daha da tehlikeli kılıyor.

Bu meseleyi anlamak zor gelmiyor bana. Çünkü 18. yüzyılda hanedan üyelerinden başlayarak kadınların kendilerine yavaş yavaş kocalarından özerk bir mekânsal yaşam kurduklarını görüyoruz, örneğin sahil saraylar yaptırdığına ilişkin bilgiler var. Tülay Artan'ın MIT' de yaptığı doktora tezi, hangi kadın serbestleşmesi biçimleriyle ve süreçleriyle karşılaştığını ortaya koyuyor. En üst gelir ve statü grubu kadınlarının kentin çeperlerinde mahalle denetiminden ve toplumsal baskıdan uzak olabilecekleri alanlara taşınmaya hevesli oldukları söylenebilir. Hikâyelerde de bunu görüyoruz. Ama öte yandan hikâyelere göre bütün suçlar da kentin çeperlerinde böyle yerlerde işleniyor. Öyle gözükür ki, kent çeperlerindeki kesimlere kuşkuyla yaklaşan bir kent mekânsallığı inşa edilmekte. Kentliler saçakları korkutucu buluyor, ahlaksızlık mekânları olma potansiyeli taşıdığına inanıyorlar.

Bu tekinsiz kentsel saçak mekânsallığı meselesini bir başka yerde, mesirede de fark etmek mümkün. Oralarsa bu kez üst sınıflar için değil, orta sınıf kadınları için potansiyel ahlaksızlık alanları. Mesirenin Osmanlı popüler yazınında suçlu ya da kuşkulu mekânlar arasında Cumhuriyete kadar süren uzun bir yaşamı var. 18. yüzyıl bir yana, geç 19. yüzyıldaki erken Osmanlı romanlarında da mesirelerde ahlaken zaaf içinde kadınlarla karşılaştığı şeklinde anlatılar var. Onlardan kaynaklanan trajedilere sık sık yer veriliyor. "İntibah"ta, "Araba Sevdası"nda böyle olduğunu biliyoruz. Dahası, Osmanlı romanının ahlakçı çizgisinden en fazla uzaklaşan bir romanda, sözelimi "Aşk-ı Memnu"da da aynı şey görülüyor. "Aşk-ı Memnu"da Adnan Bey, evleneceği kadınla mesirede karşılaşır ve bu, sonuçta yıkımla bitecek bir kırık aşk öyküsünün doğmasına yol açar. Yani, bir kere daha mesirenin ne kadar problemli bir yer olduğu anlatısı gündeme gelir.

Bu özetlediğim anlatıların hepsi kentin bir suç ve ahlak haritasını çiziyorlar. David Harvey'in bu çerçevede 1830-1848 Paris'i ve Balzac romanları bağlamında söyledikleri, İstanbul ve 18. yüzyılın tekinsizlik anlatıları ve ahlaki endişeleri bağlamında da yinelenabilir. Kentin mekânsal örüntüleri ahlaki düzenden bağımsız değildir. Toplumsal ilişkiler kentin mekânlarında öyle bir biçimde kazılıdır ki, mekânsallığı her ahlaki düzenin yeniden üretiminin bir yansıması, hem de aktif bir aktörü kırlarlar.

Sözünü ettiğim hikâyelerde de tekinsizlik soyut bir toplumsal ortamda değil, reel metropoliten ortamda vuku buluyor. Dolayısıyla, İstanbulluların “endişeli erken modernler” olduklarını söylemek mümkün gibi gözükür. Değişiyor ve kendi değişimlerinden ürküyorlar. Kenti dönüştürüyor ve onun dönüşümünden endişe ediyorlar.

Kısacası, kadının toplumsal kimliği meselesini ve değişimi anlamak ve tartışmak için İstanbul’un 18. yüzyılını daha fazla araştırmak ve okumak lazım. O zaman görecektelimiz şaşırtacaktır. Örneğin, 18. yüzyıl anlatılarının bazılarında “kadınların cami cami dolaşması” diye nitelenen yeni gelişmeye ilişkin epey olumsuz metinler var. Kadınların camiye gitmesini istemeyen çok güçlü bir damarın var olduğunu söyleyebilirim. Eski camilere gidince bugün herkes asma katları gördüğünde onları kadınlar mahfeli olarak yapıldığını zannediyor. Hayır, onlar asma kat. Kadınlar camilerin asma katlarını neredeyse zorla gide gide ele geçirdiler ve orasını bir kadınlar mahfeli hâline getirdiler. Bunun öyle sanıldığı kadar basit bir süreç olduğunu düşünmemekte yarar var. Kadınlar neredeyse zorla sokağa çıkarak, zorla hamama girerek, zorla Direklerarası’nda 19. yüzyılda sosyalleşerek değiştiler. Modernliğin bazı veçhelerini ve mekânlarını onlar ürettiler. Bugün de üretiyorlar. En çok kim kamusal mekâna çıkma problemi yaşıyorsa, kamusal mekânı açmak için herkesten daha fazla o hevesli olacaktır. Dolayısıyla, kentsel mekânı, kamusal mekânı büyük oranda kadınlar kuruyor. Sandığımızın aksine, “dişi kuşlar” yuva yapmaktan fazla, kamusal mekân yaptılar ve hala yapıyorlar.

MODERATÖR – Şimdi müzakere faslındayız. Irvin Cemil Bey buyurun.

Irvin Cemil SCHICK⁴⁵ – Uğur Tanyeli hocamız, birkaç senedir Tülay Artan ve Shirine Hamadeh gibi değerli tarihçilerin katılımıyla sürmekte olan 18. yüzyıl İstanbul’unda gündelik hayat ve toplumsal cinsiyet tartışmalarına değerli bir katkıda bulunmuştur. Bana bu tebliğe ilişkin bazı düşüncelerimi paylaşma fırsatı veren KAGEM’e çok teşekkür ederim.

Uğur Bey’in bazı söylediklerine dikkatinizi çekmek istiyorum. Bunlardan biri, bu metinlerle toplumsal gerçeklikler arasındaki ilişkinin sorunsallaştırılması gerektiği. Uğur Bey, hazırladığı metinde şöyle diyordu: “İstanbul’un 18. yüzyılda çok radikal biçimde dönüşmekte olduğunu, buna bugün modernleşme adını vermemizin mümkün olduğunu biliyoruz. Belli ki, çağdaşları bunu bugün bizim tanımladığımız biçimde histyografik bir sükûnetle olağan bir değişim olarak tanımlamazlar. Dönemin pek çok metni ahlâksızlığın artışından konuşur durur. 18. yüzyıl, denetimsiz kadın, denetim-

⁴⁵ Yard. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi, Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fakültesi, Öğretim Üyesi

siz cinsellik ve denetimsiz kentsellik korkusu karışımıyla temsil edilen gelenekselden uzaklaşma çağıdır.” Alıntı burada sona eriyor.

Şimdi, bunu biraz düşünelim. On sekizinci yüzyılda gerçekten de ahlâksızlığın artışından bahseden birçok metin vardır. Ama yalnız 18. yüzyılda mı? On yedinci yüzyılda Kadızâdeli hareketi az mı bahsetmiştir ahlâksızlığın artışından, tütüne, kahveye, raks etmeye, musikiye karşı az mı atıp tutmuştur? Ya on altıncı yüzyılda? Fuzuli, “Rüşvet verdim, selâm değil deyû almadılar” sözleriyle başlayan meşhur Şikâyetnâme’sini, bugün Osmanlı İmparatorluğu’nun altın çağı addedilen Kanûnî Sultan Süleyman döneminde kaleme almamış mıdır? Daha yakın dönemlere gelirsek, 19. yüzyılda Cevdet Paşa eşcinselliğin azaldığını, ancak buna karşın kadınların Frenkler’e benzemeye çalışıp ahlâken gerilediğini yazmamış mıdır? Yirminci yüzyılın başlarında, özellikle II. Meşrutiyet devrinde, fuhşun alıp yürüdüğünden şikâyet edilmemiş midir?

Kısacası ahlâkî çöküntüden her dönemde söz edilmiştir. Ama elbette her dönemde ahlâkî çöküntü yoktu. O halde, ahlâkî çöküntüden söz edilmesiyle böyle bir çöküntünün var olması ayrı şeyler olmak zorundadır. Sıklıkla ahlâkın bozulması, toplumsal şikâyetleri dillendirmek için kullanılan bir söylemden, bir lisandan ibaret olmuştur. Bu bakımdan Uğur Bey’in şu sözlerine dikkat edilmesi gerekiyor: “18. yüzyıl, denetimsiz kadın, denetimsiz cinsellik ve denetimsiz kentsellik korkusu karışımıyla temsil edilen gelenekselden uzaklaşma çağıdır.” Buradaki “temsil edilen” sözlerine dikkatinizi çekiyorum. Bu sözler, “denetimsiz kadın, denetimsiz cinsellik ve denetimsiz kentsellik” motiflerinin, toplumdaki değişim karşısında duyulan tedirginliğin ifade edilmesi için sadece bir araç olduğunu gösteriyor. Yoksa illâ ki var olduklarını değil.

Bunu belirtmek istedim. Ahlâksızlıktan bahsederken, Uğur Bey’in de dediği gibi, kaynakları yorumlamakta çok ihtiyatlı davranmamız lâzım. “Eyvah ahlâk elden gidiyordu” demek değil, bu dil yahut söylem kullanılınca acaba ne oluyordu diye düşünmek lâzım. Bu dil neden kullanılmış, bu motifler neden kullanılmış, neye işaret ediyor, toplumdaki hangi olup bitenlere işaret ediyor? bunlardır önemli olan.

Yine ahlâkî çöküntüye ilişkin bir başka husus da şu. Uğur Bey’in değindiği gibi Tıflı hikâyelerinde ve bazı başka kaynaklarda ahlâksızlık yahut suç addedilebilecek olan bazı şeyler anlatılıyordu. Ancak halk arasında oldukça popüler olan bu hikâyeler örneğin; zaman zaman hayli müstehcen olabilen Karagöz oyunları, Nasreddin Hoca fıkraları vs. anlaşılan okuyucularla dinleyicileri rahatsız etmiyordu o devirlerde. Oysa mesela 19. yüzyılda Türkiye’ye gelen bazı yabancı seyyahlardan da biliyoruz, örneğin Theophile Gautier, Gustave Flaubert gibileri Karagöz oyununu seyrettikleri zaman, “aman ya

Rabbi, çocuklar kadınlar böyle iğrençlikleri nasıl seyrediyordu, ne biçim muzırlıklar, ne biçim müstehcenlikler vardı” diye yazmışlardır. Bunu da nasıl yorumlayacağımızı dikkatli düşünmemiz lâzım.

Ünlü Rus edebiyat kuramcısı Mihail Bahtin, “karnavalvari” dediği bir şeyden bahseder Rabelais üzerine yazdığı çok önemli bir eserinde. Bu tabirle toplumsal kuralların ihlâl edildiği, ama sadece geçici olarak ihlâl edildiği bazı dönemleri kastediyordu. Örneğin Brezilya’nın Rio şehrindeki karnaval yahut Almanya’daki Fasching, yahut Amerika’nın New Orleans şehrindeki Mardis Gras aslında insanların çok kısa bir dönem içinde tamamen raydan çıkabildiği ama o dönem bittiğinde de mutlaka tekrar eski düzenin tekrar yerleştiği bir hadisedir. Ve bu açıdan bir toplumsal supap vazifesi görür.

Müstehcen hikâyelerin yahut gölge tiyatrosunun da böyle bir rol oynadığı düşünülebilir. Bunlar sınırların geçici olarak aşıldığı, ama toplumun gündelik hayatını kalıcı bir şekilde etkilemeyen olgulardı.

On sekizinci yüzyılda gündelik hayat ve toplumsal cinsiyet hakkındaki çalışmalarda çeşitli kaynaklar kullanılmaktadır. Bu kaynakların gerçeği ne dereceye kadar yansıttıkları elbette sorulması gereken soruların başında gelir. Örneğin; Shirine Hamadeh büyük ölçüde edebî eserlere dayanarak 18. yüzyılda kadınlarla erkeklerin giderek artan bir ölçüde aynı kamusal mekânları paylaşabildiklerini öne sürmektedir. Oysa aynı dönemde erkek ve kadın meclislerinin ayrı olduğunu gösteren birçok veri vardır. Meselâ büyük çoğunluğu Berlin İslâm San’atları Müzesi’nde mahfuz bulunan, otuzu aşkın tek sayfa “meclis” minyatürü içeren albümde erkeklerle kadınlar bir arada bulunmamaktadırlar. O halde birbiriyle çelişen tasvirler vardır, bunlardan hangisinin doğru olduğu araştırılmalıdır.

Bunun yanı sıra periyodizasyon da gözardı edilmemesi gereken bir husustur. Örneğin Uğur Bey’in bahsini ettiği Tıflı hikâyelerinin IV. Murad dönemine, yani 17. yüzyılın ikinci çeyreğine tarihlenmesi, 18. yüzyıl söz konusu edildiğinde ihtiyatlı davranmamızı gerektiren hususlardandır. Bu hikâyelerin ilk yazıldıktan sonra ne kadar değişime uğradığı, bu değişimlerin çağlarını ne ölçüde yansıttığı hep akla gelen suallerdir.

Bendeniz son iki yılda Uğur Bey’in değindiği döneme biraz farklı bir açıdan yaklaştım ve izninizle o açıdan gördüklerimi kısaca anlatacağım. Sabancı Üniversitesi Tarih Bölümü’nden Tülay Artan ile birlikte bazı 18. yüzyıl Osmanlı minyatürlerinde çevrilen görsel dil konulu bir makale yazdık. Önümüzdeki aylarda bir derleme kitapta yayınlanacağını umduğumuz bu makaleyi hazırlarken bazı ilginç tespitlerde bulunduk. Elbette ele aldı-

ğımız malzemenin toplumsal gerçeklerle ne ölçüde örtüştüğünü sorgulamak lâzımdır evvelce belirttiğim gibi. Bu gerçeği göz ardı etmemek şartıyla tespitlerimizden bazılarını sizlerle paylaşmak istiyorum.

Her şeyden önce bir hatırlatmada bulunayım. Yaygın olan görüşe göre 18. yüzyılda Osmanlı minyatür san'atı ölmüştür, Levnî bu san'atın kuğu şarkısıdır. Bu iddiayı hepiniz duymuşsunuzdur. Gel gör ki Tûlay Hanım ile tespit edebildiğimiz ve bugüne kadar literatüre geçmemiş olan birkaç yazmadan biri 1740 civarına ait olup 50 adet gayet güzel minyatür içermektedir. Bir diğeri ise; 1799 tarihli olup tam 85 adet nefis minyatürle süslenmiştir. Özellikle ikincisindeki resimlerin, Abdullah Buharî'den, Levnî'den aşağı kalır bir tarafı da yoktur. Bu eserler bugün özel koleksiyonlardır.

Peki, diyeceksiniz, bu minyatürlü yazmalar neden bugüne kadar ortaya çıkmamıştır? Bunun cevabı basit. Hepsi de erotik eserlerdir de ondan. Genellikle tutucu olan san'at tarihçilerimiz bu eserleri görmezden gelmeyi tercih etmişlerdir. Oysa Osmanlı minyatür tarihini yeniden yazmaya yarayacak malzeme vardır burada, ihmal edilmeleri asla mümkün değildir. Bu minyatürlerden neler öğrenebildiğimizden söz edeyim biraz da. Uğur Bey, 18. yüzyılda Suriçi'nden çıkılarak Boğaz ve deniz kıyılarındaki saraylara yerleştiğinden söz etti. Bu yalnız hanedana mensup olan hanım sultanlar için değil, seçkin sınıfların geneli için de geçerli bir gözlemdir. Nitekim sözünü ettiğim erotik yazmaların Saray'ın değil, bu seçkinlerin hamiliğinde üretildiği anlaşılmaktadır. Ve doğal olarak hâmler, sipariş ettikleri eserlerde kendilerini görmek istemişlerdir. Dolayısıyla minyatürler aynen Uğur Bey'in atıfta bulunduğu yanı-kırsal ortamları temsil etmektedirler.

Resimleri biraz sansürlemek zorunda kaldım, ama zaten göstermek istediğim büyük ölçüde arka plânları. Örneğin 1790'ların başında üretilmiş olan ve müstensihinin ismi nedeniyle "Mahmud Cüce Bahnâmesi" diye bilinen eserden iki minyatür görüyorsunuz burada. Bu eser, Kemâl Paşazâde'nin Tifâşî'den uyarladığı *Rucû eş-Şeyh ilâ Sibâh*'in kısmî bir Osmanlıca çevirisidir. Bu eserlerin ressamı belli olmamakla birlikte, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki Enderunlu Fâzıl Bey'in 1791-92 tarihli *Hübânnâme* ve *Zenânnâme* yazmalarındaki minyatürlere benzerlikleri çarpıcıdır, büyük ihtimalle aynı san'atçının elinden yahut aynı atölyeden çıkmadılar.

Pencerelerden Boğaziçi olduğu anlaşılan manzaralar görülmektedir. Uğur Bey'in dediği gibi, 18. yüzyılda Suriçi'nden çıkıp boğaz kenarında, deniz kenarında malikâneler, saraylar inşa ediyor özellikle hanım sultanlar. Seçkin tabakanın geri kalanı da onları

takiben gidiyor. Bugün Ortaköy'deki Esmâ Sultan sarayı gibi binalar aşağı yukarı o döneme ve ondan sonrasına tarihleniyor.

1740 civarında istinsah edilip Nakkaş Ömer adında biri tarafından resimlenmiş olan 50 minyatürü havi yazmada ise; ön plânda bahçelerle çardaklar, arka plânda ise deniz ve hatta Marmara adalarını düşündüren manzaralar görülüyor. On sekizinci yüzyıl başlarının erotik ressamı Abdullah Buhârî'nin eserlerinde arka plân yoktur, figürler bağlamdan soyutlanmış vaziyettedirler. Oysa bu yazmalarda arka plânlar somutlaşmakta ve şehir dışındaki köşkleri akla getiren manzaralara öncelik verilmektedir. Bütün bunların şehirleşmekle gelen mekânsal dönüşümle olduğu kadar değişmekte olan himâye ilişkileriyle de ilintili olduğuna şüphe yoktur. Bunun da metni *Rucû eş-Şeyh ilâ Sibâh*'ın Osmanlıca çevirisidir.

Gösterdiğim resimlerde, daha erken dönemlere kıyasla çok farklı bir ortamın yansıtıldığını görüyoruz. Acaba neden? Çünkü her şeyden önce bu eserler saray siparişi değil. Bunlar büyük ölçüde özel siparişler, yani eserlerin üretilmesine hâkim olan himaye ilişkileri değişiyor. Bu eserlerin hamileri genellikle Suriçi'nden dışarı çıkmış olan, malikânelerde, konaklarda, köşklerde yaşayan hanedan dışı seçkinler. Ve bu seçkinler tabi resimlerde kendilerini görmek istiyorlar, dolayısıyla sanatçılar da onların çevresini yansıtıyor.

Bu resimlerde kapalı yahut hiç değilse özel mekânlar söz konusu olduğundan erkeklerle kadınların aynı mekânları paylaşmasında şaşılacak bir şey yoktur. Ancak iş kamusal mekânlara geldiğinde, resimlerde bunun alışılmış bir durum olduğunu düşündüren hiçbir belirti yoktur. Daha önceki devirlerde, 17. yüzyılın başlarına tarihlenen I. Ahmed albümünde bir dere kenarında birlikte iken yakalanan nâmahrem bir çifti temsil eden bir minyatür vardır. Sağda gördüğünüz gibi iki testi (muhtemelen şarap testisi) dereye konmuş, soğumaları için.

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde bu durum pek değişmiş görünmemektedir. Örneğin 1799 tarihli, 85 minyatürü havi bir erotik yazmada iki adet mahalle baskını minyatürü vardır ki bunlar, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki *Zenânnâme* yazmasındaki baskın minyatürüne tıpatıp benzemektedir. Yani sadece kırlarda dere kenarlarında değil, mahallelerde ve evlerde de nâmahrem buluşmalar tepki çekmeye devam etmektedir.

Evvelce arz ettiğim gibi aynı dönemde üretilen resimli yazmalardaki meclislerde erkeklerle kadınların bir arada olduğu pek görülmez. Örneğin burada gördüğünüz, *Zenânnâme*'deki mesfire yeri minyatüründe kadınlar arasında hiç erkek yoktur, olan erkekler de

arka plânda ve uzaklardadır. Walters Art Gallery'deki 18. yüzyıla ait *Hamse-i Atâî* yazmasında üç tane meclis resmi vardır ve bunlarda sadece erkekler görülmektedir. Keza 1738–39 tarihli British Museum *Hamse'si* de öyledir. Hatta bu minyatürün ortasındaki kişi belki de Tıflı hikâyesindeki Süleyman bile olabilir. Genç ve masum bir çocuk birtakım haramilerin arasına düşmüş. Uğur Bey, *Hançerli Hanım*'da geçen olaylardan söz ederken meyhanelerden söz etti. Gerek 1799 tarihli yazmada, gerekse *Hübannâme*'de meyhane resimleri vardır ve bunlarda da, burada gördüğünüz gibi, erkek erkeğe eğlenilmektedir.

O halde erkeklerle kadınlar nerelerde bir araya gelirlerdi? Uğur Bey'in sözünü ettiği, varlıklı ve cinsellikleri denetlenmemiş kadınlar, masum erkekleri nerede ağlarına düşürüyordu? Bu sorunun cevabı sanırım “romanlarda” olmalı. Yirminci yüzyıl başlarında bile, *Bir Zambağın Hikâyesi* başlıklı meşhur eserinde büyük romancı Mehmet Rauf, kadınlarla erkeklerin birbirine ancak “ya vapurlarda, ya [Galata] Köprü[sü'n]de, ya şimendüferlerde” rast gelebildiklerini yazıyor, mektubun, “bizim hayatımızda, Avrupa'da muârefenin mebd'e'i olan resm-i takdîm gibi” olduğunu belirtiyordu. Aşklarını fiiliyata dökene dek uzunca bir süre hoşbeşle iştilal etmek zorunda kalan Batılılara âdeta acımayla bakan Mehmed Rauf, sözlerini şöyle sürdürüyor: “Elhamdülillâh biz bu azâbdan masûnuz; çünkü huzûruna dâhil olabileceğimiz kadınlar ya akrabamızdır, yahud dâhil olur olmaz aşk ve şehvete müsaade vardır.”

Teşekkür ederim.

Sadettin ÖKTEN – Efendim burada ilim erbabı var. Ben biraz mizahi konuşsam kabul buyrulur mu acaba? Ulema hazır var, ben bu konuda bir şey okumuş değilim ama öndeki KAGEM üyesi hanımefendiler fakiri çağırdılar.

Mekânı unuttuk kadınla uğraşıyoruz şu anda. Zannediyordum ki biz evlerimiz haremlik selamlık şöyle oluyor böyle oluyor vs. onlar konuşulmadı. Daha güzel biz de başlarız.

Kadın meselesi ta devr-i Âdem'den beri insanın gündemindedir. Bunu hiç göz ardı etmeyelim. Benim varisi olduğum Osmanlı'dan fiilen şahsen duyarak yaşayarak aldığım bilgiler, tecrübeler bunlar bir mana ifade eder mi? Bana göre eder. Özellikle sabah dinlediğim ilim erbabının commentlerine göre etmeyebilir ona bir şey diyemem.

Kadın meselesi her zaman vardır ve Osmanlı'da bu kadın meselesi gereken yere konmuştur. Öyle ayıptır, nifaktır, şikaktır bunlar gündeme gelmez. Osmanlı kadın ve erkek meselesini hatta bu eşcinsellik lafı da yumuşak bir laf, özür dilerim kullanacağım, ibneliği de reel manasında kullanır yerine oturtur.

Bunu nerden biliyorsunuz dersiniz detayları anlatabilirim ama şu anda gerek yok. So-kağa çıkın bugün 2013 senesinin şu gününde Carrefour'a gidin karşınızdaki delikanlıya ibne deyin bakalım ne olacak. Netice böyle bir netice, dolayısıyla zina da her zaman vardır, fuhuş da her zaman olmuştur. Hiç bunun da önüne kimse geçemez. Hançerli hanımlar da vardır.

Rahmetli Ulunay'a fi zamanında Kanlı Nigar'ı sordular. Bir tiyatro. Galiba onu da Altan Karındaş tam hatırlamıyorum oynuyordu. O makale yazdı. Kanlı Nigar mekkâr bir facireydi. Hepsi bunların vardır ve olmuştur.

Osmanlı'nın bu işe yaklaşımı şöyle: Bunu örter, ifşa etmez, gizler ve idare etmeye çalışır.

Mimarlık fakültesinden bir arkadaşım, akademiden, 1950'lerin sonunda akademiye girmiş. Hâlâ akademide. İzmit'te oturuyor. Babası da İzmit cezaevi müdürü, yani İzmit'in ileri gelen bir ailesidir. Ona hangi okulda okuyorsun deyince, yahu ben bir sene akademide okuyorum diyemedim, çünkü Zeki Müren akademiden mezun dedi. O zamanki toplumsal yapı bu. Dolayısıyla böyle bir toplumsal yapı içindeyiz.

Biz bugün belki biraz fazla, biliyorsunuz dinde edep söz konusu değildir gayet nettir ama kime, nerede, ne zaman, ne konuşulacak bu çok önemlidir.

Hepimiz büyüdük. Bana mesela dayım gereken malumatı verdi. Bunlar bilinir, hayatın birer realitesidir ve bunlar fazla kurcalanmaz çünkü kurcalandıkça büyür. Şimdi burada ben bir kelime kullandım ben de utandım ama Neyzen Tevfik'i okuyun bu konuda. Çok mühim lakırdılar bunlar.

Benim yetiştiğim toplum, ben de eski Istanbuluyum ve kadim İstanbul'un son dönemine yetişmiş olduğumu şimdi çok net fark ediyorum. Belki eski Konya'da, eski Kayseri'de onu bilemem hepsi her yerde her şey vardır ama bir toplumun ana eksenini başkanlıkta, yani başkan şehirde.

Şimdi yeni bilim adamları çok net olarak bir kimlik arıyorlar. Türküm doğuyum, çalışkanım kimliğinin artık yetmediğini görüyorlar ama yeni bilim adamlarının zihinsel yapısı Osmanlı'yı anlayacak güçte değil. Çünkü bu bir duygu meselesidir. Yeni bilim adamları özellikle sahadan çıkanlar biz gerici değiliz esprisi altında çok fazla rasyonel oldular. Ben biliyorsunuz veya bilmiyorsunuz, teknik üniversite çıkışlıyım, inşaat mühendisiyim. Ben teknik üniversitede 1959-1964 döneminde ciddi bir pozitivist mekân matematik eğitimi aldım ama hayat beni evire çevire geldi Osmanlı'nın kapısına koydu.

Sabahtan yine konuşuluyordu bir kul lakırdısı dönüyor orta yerde. Padişah ve kul. Buna bir Batılı gözle bakarsanız farklı elbise giydirirsiniz, bir başka gözle bakarsanız -bakın başka gözle diyorum, başka'nın ne olduğunu söyleyeyim- bir Müslüman gözüyle bakarsanız o kul sultana vediatullahur, yani Allah'ın emaneti. Efendim hiçbir zaman ideal gerçekleşmez toplumda. Bunun da altını çizelim ama böyle bakarsanız başka bir şey.

Bugün hâlâ benim, biri 43 biri 42 yaşında ayrı evlerde oturan evlatlarım şunlarım bunlarım var. Ben dört çocuk sahibi bir babayım ama karım ve ben, ikimiz de biri edebiyat doktoru, biri mekânîk doktoru profesör neyse o, hâlâ bu çocuklarla ilgiliyiz. Neden? Yapımızda bu var. Bir Frenk ailesini yakından tanıdım, çocuğuna 18 oldu mu ya kira ver ya git diyor. Bu ayrı bir yapıdır.

Neticede bu Hançerli Hanım hikâyesi, Nigar Hanım hikâyesi, bahnameler onlar çok güzel şeyler. Bunların bilinmesi lazım ama bu bilinmeler bize bir renk katıyor, bir realiteyi katıyor. Toplum ne kadar bunlarla ilgili o konuda bir şey söylemeyeceğim ama eğer toplumda 18. yüzyıldan sonra tekrar bir muhafazakârlaşma oldu ise o başka. Bunun aksine toplum giderek açıldığına göre yetiştiğim muhitte bunların hiç olmadığını görüyorum. Peki, hiç yok muydu? Vardı. İstanbul'un hem Galata'da hem Beyoğlu'nda vardı. Bir de Lüks Nermin vardı İstanbul'da madem açıldı konuşalım. Aynalı odalarda halvet olunurdu. Bu da vardı, hiçbir zaman yok diyemeyiz. Uzak semtler benim çok hoşuma gitti. Bizim yetiştiğimiz zamanlarda Küçükçekmece, Soğuksu, E5 üzerindeki oteller vardı. Şimdi oraları Bahçelievler, Şirinevler'den sonraları oluyor. Şehir büyüdükçe bunlar da periferiye atılıyor, sonra Silivri'ye doğru bu iş büyüdü. Her zaman vardır ve bunlar olur. Şehir mekânına nasıl yansır? Nasıl yansırsa yansır.

Vallahi benim laflarım böyle. Çok da, epeyi de net oldum ama burada keseyim. Soru olursa cevaplandırırım.

MODERATÖR – Aslında bir ara vereceğiz ondan sonra tekrar devam edeceğiz ama ben kuralı bozuyorum Ömer Bey'e veriyorum. Ondan sonra ara vereceğiz.

Buyurun Ömer Lekesiz hocam.

Ömer LEKESİZ⁴⁶ – Hocam, çok teşekkür ederim. Ağzınıza sağlık, zihninize sağlık, Allah hayırlı ömrünüzü uzun etsin.

Sadettin ÖKTEN – Teşekkür ediyorum azizim.

Ömer LEKESİZ – Doğrusu buraya gelirken zihnimde sürekli olarak arkadaşlar mü-

zakereci olarak çağırdılar ama bugün müzakere edeceğim konuda çok meşkûk bir durumda geldim. Çünkü Osmanlıdan günümüze cinsiyet mahremiyet ve mekân konusu, bana daha çok kadın merkezli bir konu olarak söylenmişti.

Benim acziyetini çektiğim şudur ki hocamın tam da sözünü bıraktığı yerden devam etmek gibi bir ukalalık ve edepsizlik yapacağım beni bağışlasınlar. Cinsiyet, mahremiyet ve mekân konusunu kadın merkezci konuşurken hangi zihniyetin içinden konuştuğumuzun tartışmasını yapmak bana tüm bu tartışmaları yapmaktan daha öncelikli geliyor. Doğrusu ben biraz da böyle ummuştum, çünkü bir tür atomlarına ayırdığımız, bir tür gerçeklik adına çok fazla ön plana çıkarttığımız, hicabını kaldırdığımız, oysaki örtülmesini çoğu zaman dinin demeyeceğim ama kültürün zorunlu kıldığı hassas bir konu üzerinden yürüyoruz. Hicap kelimesi başlı başına çok önemli bir kelimedir. Yahu senin hicabın yok mu denildiğinde aslında senin utanman yok mu diye anlıyoruz.

Doğrusu bilimsel algı içerisinde yani şu anda üniversitelerin bize dayattığı, üniversitelerin bize son seksen yıldır öğrettiği bilimsel şeyin içerisinde değil, bunun da sorgulanmasını gerektiren yepyeni bir zihniyet içinden bugün bu konuya nasıl bakabiliriz, bu zihniyetin nasıl bir zihniyet olması gerektiği konusu bu konuların tartışmasından bana daha öncelikli geliyor. Buna hocam da parmak bastı, kendilerine teşekkür ediyorum.

IV. OTURUM

79

Katılımcı Müzakereleri ve Ek Sunumlar
Moderatör - Necdet SUBAŞI

Fatma ŞENSOY⁴⁷ – Suç hikâyelerinde ve tekinsizlik anlatılarında ortaya konan altın paraya düşkünlük, dönemin ekonomik yapısına bağlı olabilir. Tekinsizlik anlatılarını, dönemin siyasi kargaşaları ve ekonomik şartları hatta nüfus baskıları ile bağdaştırebiliriz. Bu dönemde şiddetlenen para darlığı, yeni altın paraların darb edilmesine yol açmış. Fakat devam eden savaşlarla mali bunalım ağırlaştığını, para değerindeki düşmelerin de bir fiyat artışları dönemini başlattığını görüyoruz. Yine bu dönemde Celali isyanlarını, eşkiyalık hareketleri de görüyoruz. Savaşlar özellikle genç erkek nüfusu azaltıyor. Bu dönemde Kafkaslardan yüz binlerce Müslüman, vatanlarını terk ederek Osmanlı topraklarına göç ettiği gibi ülke içinden de İstanbul'a yönelen göçler nüfusu oldukça artırmış. Göçler ferdi olmaktan çıkarak ev göçü haline gelmiş dolayısıyla, başkentte büyük bir nüfus baskısı oluşmuştur. Böylesi bir ortam ise 1730 Patrona Halil ayaklanmasında etkilidir. Ekonomik darlıklara düşen muhacirler farklı adetleri getirmişler. Buraya bir muhacir olarak geliyorsunuz dolayısıyla böyle bir durumu da göz önünde bulundurmak gerekir diye düşünüyorum.

MODERATÖR – Evet, bu taraftan söz almak isteyenler var, Köksal Alver hocam buyurun.

Köksal ALVER⁴⁸ – Merhabalar. Köksal Alver, gerek sunumlar için gerek katılımcıların ekledikleri için teşekkürler.

Birkaç hususu belirtmek isterim.

Önce başlık dikkatimi çekti. Osmanlıdan günümüze diye bir üst başlığımız var ama pek günümüze gelindiğini düşünemiyorum şu anda.

MODERATÖR – Geleceğiz hocam.

Köksal ALVER – Benim dikkatimi çekti tabii. Hep geçmişin bir mevzu var anlatılıyor genelde ve ona dair bir güzelleme, ona dair çok fazla olmayan bir eleştiri ama daha fazlasını ve güzellerini. Bu elbette sabahki oturumda da konuşuldu. Mutlaka iyiliklerle beraber kötülükler de var. O dün de vardı bugün de var.

Mevzu şu, bir cümle ile niyetimi derdimi anlatayım: Biz burada Osmanlı'dan günümüze cinsiyet, mekân mahalle ilişkilerini konuştuk, bugün geline nokta biz ne yapacağız? Türkiye kentsel dönüşüm denen süreç içinde ve önümüzdeki yıllarda bu çok daha büyük bir mahiyet arz edecek. İktidarın burada tasarrufları var, belediye başkanlarının

⁴⁷ Dr., İktisat Tarihi, Araştırmacı

⁴⁸ Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

tasarrufları var. Gerek Sadettin Ökten hocanın gerek Ömer Ağabeyin söylediği zaviye-den bakabildiklerini çok fazla düşünemiyorum. Bursa'nın ortasına dikilmiş bir ucube var, işte İstanbul'un siluet tartışmaları var, kentsel dönüşüm şeklinde yapılan tepecikler şeklinde yapılan kaya şehir var. Orada hiç şehir yoktu. Sıfırdan bir şehir yapıyoruz ve bu şekilde mi yapacağız şehirlerimizi bunu tartışmak lazım.

Evet, mahalle bizim çok sevgili bir dünyamızı orada kaldı ah! İyi ki orada kaldı aslında. Öldürdük ve Fatıha okuduk. İyi ki de kaldı bugüne gelmedi çünkü gelseydi bugün kentsel dönüşüm olarak yapamazdık. Onun için çok kötü.

Bence tarihçilerin, arkeologların, antropologların bize verdikleri verileri sosyolojik bir dile, modern bir dile çevirerek yeni şeyler söylememiz lazım. O da şudur: Şehirler dönüşür değişir başkalaşır elbette ama mekâna içkin olan değerler, inançlar, medeniyet ufkü değişmez yani bunlar sabitelerimizdir.

Siz mekânı, şehri, sokağı, evi, mahalleyi kendinize göre yorumlamamışsanız, kendinize göre kurgulamamışsanız başkasının evini yaparsınız, başkasının mekânını yaparsınız. Dolayısıyla önümüzdeki en temel soru ve sorun budur. Evler vardır, mahalleler vardır, insanlar ve insancıklar vardır, özgün değerler vardır. Evet, hepsine farklı bakmak lazım doğrudur ama bir de bunu bütünleyen, buna bir bakış veren, buna bir yaklaşım veren bir medeniyet ufkü vardır. Dolayısıyla bu temel ufuktan baktığımızda yarınlarımızı bu günün şehri nasıl inşa edeceğiz şöyle dönüp İstanbul'a baktığımızda zaten nasıl inşa olduğunu ne yazık ki hepimiz hayretle gözlemliyoruz.

Mekân, mahremiyet, cinsiyet noktası değerler, inançlar, zihniyetlerle bakış açısından uzak değildir. Biz meseleye nereden bakıyorsak o meseleyi nereden nasıl kurguluyorsak öyle inşa ediyoruz. Mahalle de, bizim dün de bugün en temel değerlerimizi inşa ettiğimiz, gösterdiğimiz, dengelediğimiz bir anıttır ve bu bana göre yaşayan bir anıttır. Hâlâ yaşıyor aslında.

Ben kırk yaşındayım ama çocukluğumu bir mahalle içerisinde çok neşeli bir şekilde geçirdim. Benim çocuğum sekiz yaşında ve bir mahalle kültüründe neşeli bir şekilde hayatını geçiriyor.

Değişen şey yok mu? Çok şey değişti. Buna çok fazla takıldığımızı düşünüyorum. Değişmeyen, devam eden, süregelen, süreklilik arz eden o akışkanlığı sağlayan şeylerin üzerinden yeni bir mahalle tasavvuru, sokak tasavvuru, ev tasavvuru, şehir tasavvuru neden geliştirmek üzerine hayallerimizi ve çabalarımızı ortaya koymuyoruz, bu beni doğrusu düşündürüyor.

Mahalle son söz olarak bizim nasıl bir yaşantı ortaya koyduğumuzun somut göstergesidir. Burada biz nasıl ilişki kurmuşsak o bizim aynamızdır, şehrin aynasıdır, şehrin temel bir cüzüdür. Dolayısıyla sınırlarımızı, mesafemizi, mahremiyetimizi, kendimizi, kendiliğimizi ifade ettiğimiz, yorumladığımız, vurguladığımız en önemli aşamalarımızdan birisidir. Ama bugün mahalleler parçalanıyor bölünüyor ve gettolara dönüyor steril hayatlarına.

Zenginler, geçmişte olduğu gibi, kendilerini kuru kalabalıkların mekânı diye addettikleri şehirden uzaklara atıp, kendilerine özgü bir mekân üretme derdine düşüyorlar. Bu da mahallenin hem maddi hem de sosyal sermayesini alıp götürüyor. Dolayısıyla o mahallenin zengini gidince, sosyal sermaye sahibi bir insanı gidince o mahalle elbette çöküntü mahallesi hâline geliyor.

Bütün bunları belli bir ufuk içerisinde toparlamak lazım, somut adımlar atmak lazım. Bugün kentsel dönüşümün önünde önemli problemler var. Belediye başkanlarına, siyasilere çok önemli görevler düşüyor.

MODERATÖR – Didem Hanım buyurun;

82

Didem HAVLIOĞLU – Benim Uğur hocaya bir okuma önerim olacak: Bu hikâyeleri farklı bir şekilde okuyabilir miyiz acaba? Örneğin “mizah çerçevesinden okuyabilir miyiz?” diye bir soru geliyor insanın aklına. Çünkü sizin de üzerinde durduğunuz gibi suçlu insanlar yok, suçlu mekânlar, suç mekânları var. Benim hemen aklıma mizah açısından bakmak geldi çünkü mizah aslında bir estetik araç ve özellikle de bütün sınırları ihlal edici, biraz alt üst edici bir işlevi var. Mesela karakterler çok klişe aslında, gördüğümüz kadarıyla, sizin anlattığınız kadarıyla da gelişmiş karakterler yok, romanda olduğu gibi. Bu tiplerin yanlış yapması, yanlışlık karşısında alt üst olmaları ciddi bir şey değil zaten. Ciddiye olmadığı için de suçluların cezalandırılması beklenmiyor. Çünkü eğer ciddiye alınan bir şey olsa sonuçta hakikaten dinleyicinin hata yapanın cezalandırılmasını beklemesi lazım. Mizah algısında böyle beklenti yok çünkü zaten bir gaflet var ortada. Buna sadece gülünür yani ciddiye almadığımız için gülünür. Acaba böyle bir okumayla da farklı bir yöne gidilebilir mi diye düşünüyorum aslında. Bunu Irvin hoca da belirtti Bahtin’in “karnaval” modundan yola çıkarak söylüyorum bunu. Hani geçici bir süre için sınırların ihlal edilmesi için bir işlevi var karnaval modunun. Burada meddah hikâyelerinde de böyle bir şey olabilir mi, acaba böyle okunabilir mi? diye bir öneride bulunacağım.

Bir de siz çok ilginç bir şey söylediniz hani bu Mardin'deki evlerle ilgili, helânın dörtte

birinin satılması gibi farklı evlerden bahsedildiği ortada. Benim aklıma şöyle bir şey geldi bilmiyorum ne dersiniz: Acaba bu tip mekânlar paylaşıyor muydu yani helâ, teras ne bileyim sadece odalar var ve bir otel gibi belki de bugün düşünebileceğimiz. Bunlar paylaşılan mekânlar mıydı acaba?

MODERATÖR – Abdurrahman Bey buyurun.

Abdurrahman KURT – Teşekkür ediyorum.

Ben tam da buradan başlamak istiyorum. Sayın Tanyeli, odaların da belli bir yüzdesinin satıldığını, satış kayıtların olduğunu söyledi. Şimdi oda kelimesi ile helâ kelimesi arasında ben bir bağlantı kurmak istiyorum. Acaba oda hangi anlama geliyor bunu tam biliyor muyuz?

Benim elimdeki metinlerde şöyle bir bilgi var: “Oda” genellikle küçük ve tek katlı evdir. Elimdeki çalışmaya göre (A. Kurt, Bursa Sicillerine Göre Osmanlı Ailesi, Sentez Yay.) “oda” genellikle küçük ve tek katlı evdir. Yirminci yüzyılın başlarında Kamil Kepecioğlu’nun Bursa Kütüğü’nde ise oda “eskiden odalara ev denirdi” şeklinde tanımlanmıştır. Burada da oda anlamında “beyt” kullanılmıştır. Bursa Kütüğü 2. cilt 93’üncü sayfada.

Dolayısıyla Sayın Tanyeli’nin söylemiş olduğu “evlerin tek odadan müteşekkil olduğu” tarzındaki bir ifade, gerçeği yansıtmaktan uzak bir genelleme olabilir. Zira kaynaklar, odanın ev anlamına geldiğini göstermektedir.

Helâ kelimesini de bilmiyorum yazılışında bir hata olabilir mi yoksa yanlış mı okunuyor, ona yeniden bakmak, üzerinde durmak gerekeceğini zaten siz de söylediniz.

18’inci yüzyıla ilgili olarak Irvin Bey de gayet açık bir şekilde ifade ettiler, bu yüzyıldaki ahlaksızlık konusunda ihtiyatlı olmalıyız. Şimdi 18’inci yüzyıl aynı zamanda Lale Devri’nin de yaşandığı bir yüzyıl. Bana göre bir refah toplumunun yansımasının izlerini görebiliriz burada.

MODERATÖR – Sağolun. Süheyb Bey, buyurun.

Süheyb ÖĞÜT⁴⁹– Mahremiyet dediğimiz zaman aslında haramdan da bahsetmiş oluyoruz ve aslında beni öldüremezsin, üzerime basamazsın, taciz edemezsin, tecavüz edemezsin, mülkümü alamazsın falan dediğimiz her anda aslında mahremiyeti tesis ediyoruz. Dolayısıyla mahremiyet tam anlamıyla bir varoluş şartı. Mahremiyet olmadan var olmak mümkün değil. Şimdi, ben mahremiyeti kurma çabasına genel olarak

tesettür diyorum. Yani evlerin kapatılmasından tutun da malların temellük edilmesine kadar ya da hukukun tesis edilme çabasına kadar. Bunun ihlal edilmesini de pornografi olarak tabir etmiştim. Bu açıdan bakarsanız bütün bu modernleşme süreci aslında bir pornografik süreçtir pek çok açıdan. Ermeni tehcirinden tutun varlık vergilerine kadar, Dersim katliamlarından, İstiklal Mahkemelerine, başötrüsü yasaklarına kadar aslında genel olarak tahakkuk eden şey mahremiyetin ihlal edilmesidir ve pornografidir. Pornografi aslında modernliğin temel olarak olmazsa olmazlarından bir tanesidir.

Aslında pornografi dediğinizde şunlardan da bahsetmemiz gerekir. Diyelim ki, bugün çok rahat evlerinin camlarını, perdelerini açan insanlardan, plajlarda üstsüz gezenlerden, derin dekoltesi ya da transparan kıyafetlerle gezenlerden, uluorta insanların içerisinde çok rahat bir biçimde yemek yiyebilenlerden. Eskiden mesela mahrem olan unsurlardan bir tanesi de buydu, yemek yiyebilmek, açıkça yemek ya da filelerin içerisinde, anlatırlar, eskinin sosyete kesimi, oranın beyaz Türkleri filelerin içerisinde alışverişlerini teşhir ederlerdi. Hâlbuki oranın Osmanlı kültürü ile yetişmiş insanları hasır çantaların içerisine aldıkları eşyaları koyarlardı ki bir başkası eğer alamıyorsa acizyet, mahrumiyet hissetmesin diye.

Dolayısıyla pornografiden bahsettiğimiz zaman, aslında bütün bir egemenlik sürecinden bahsediyoruz bir tarafıyla. Fakat diğer tarafıyla da perdelerin açılmasından, filelerin kendisinin ortaya çıkmasına kadar aynı zamanda bütün bir öznelliğe kadar yani yatak odasında yaşanan her şeyin artık bugün çok rahat bir biçimde sokaklarda yaşanmasına kadar, romanlarda çok rahat yatak odası sahnelerinin tasvir edilmesine kadar, filmlerde çok rahat tasvir edilmesine kadar tüm bir süreçten bahsediyoruz.

Benim söylemek istediğim son olarak şu: Bu süreç bir paradigma hâline gelmeden önce tabi ki çok daha önceleri de yaşanıyordu. Pornografi cüzi olarak Osmanlı'da yaşanıyordu bu kesin fakat şu soruyu sormak lazım: "Bu nasıl paradigma hâline geldi?" Eğer bu paradigmaya, bu menfi egemenlik sürecine karşı çıkmak istiyorsak o zaman tarihi süreçlerin kendisine bakmak mecburiyetindeyiz.

"Osmanlıda pornografi nasıl tezahür etti?" ve "kırılma tam olarak nerede/ne zaman gerçekleşti?" bunları çok ciddiye almak mecburiyetindeyiz.

Mesela, bir örnek vereceğim öyle bitireceğim. Richard Smith kamusal alandan bahsederken Regals döneminde salonlar kamusal alan olarak sayılıyorlar Paris'te fakat bir vakitten sonra özellikle 18'inci yüzyılın ilk ortalarından sonra insanlar rahat yani yatak odasındaki kıyafetlerle salonda gezmeye başlıyorlar. Bu mesela kırılma noktasından

bir tanesi, oradaki bütün bir pornografinin nomos hâline gelmesi, yasa hâline gelmesi süreçlerinin temel eşik noktalarından bir tanesi Osmanlıda tam olarak bu eşik ne zaman ortaya çıktı diye soracaksak geriye geriye gideceğiz, Osmanlı'nın belki çok erken zamanlarına gideceğiz ve o işi tespit etmek mecburiyetindeyiz ki en azından cevap verebilelim diye düşünüyorum.

Teşekkür ederim.

MODERATÖR – Çok teşekkürler.

İbrahim Bey buyurun.

İbrahim ERYİĞİT⁵⁰ – Ben sabahtan itibaren konuşmacıları dinlerken ismimin yanına yazan şair sıfatına uygun olarak bir şiir yazdım onu paylaşmak istiyorum.

Mekânsız Mahremiyet

*Şehrin sokaklarına düşünce bir kadının gölgesi
Gönüllere nakış gibi işlenir mahremin bölgesi
Kadın hayatın nefesidir nefisini dizginleyenlere
Cennette açılan bir kapıdır görmesini bilene
Mutlu olmayı değil mutlu etmeyi seçerse insan
Cennet bahçelerinden bir bahçe'ye dönüşür o mekân
Üç savaştının sıkı taraftarı olunduğu zaman
Cehennem çukurlarından bir çukura dönüşür mekân
Mahrem alanını kendi eliyle bozduğunda kadın
Kişilik ölür, dişiliğe çıkar yolu adımların
Mekâna ruh veren kadındır gönülden severse eğer
Kalbi avucunun içindedir onun bir ömre değer
Kadın sustuğunda bilin ki haykırıyordur o zaman
Kazanır onu anlamaya değil sevmeye çalışan*

*Kadın sevinci cenneti, öfkesi cehennemi andırır
 Gelişi gül bahçesi gidişi kül çöplüğü bırakır
 Şehrin cinsiyeti sizi sardığında bir gün ancak
 İstanbul cilveli bir kadın, Ankara asabi bir erkek
 Osmanlıdaki kadın mahrem, cumhuriyette namahrem
 İki devrin farkına olumsuz eki olur merhem.
 Teşekkür ediyorum.*

MODERATÖR – Buyurun Hakan Bey.

Hakan KAYNAR⁵¹ – Ben Ankara’dan geliyorum. Mehmet Ali Kılıçbay’ın “Dişi Şehirler Erkek Kentler” diye bir kitabı, kitapta da aynı isimle bir denemesi vardır, orada aynı benzetmeyi yapar; İstanbul dişi, iktidarın görüldüğü yer olarak Ankara’da erkek ama Ankara on yıldır çok değişiyor, on on beş yıldır. Artık başkent olarak daha şehir oluyor, onun için o kısmı kabul etmiyorum ben kendi açımdan. Bu başlığın altında konuşacak çok konu var. Hem burada yapılan konuşmalar, hem onlardan sonra söz alan diğer müzakerecilerin söyledikleri, hepsi başka çağrışımlar yapıyor bende. O çağrışımlara çok dalmadan aslında bu başlığa uyacak bir katkı yapmak isterim.

Tanyeli Hoca’nın mahremiyetle ilgili bir önermesi var. Önerme diyebilir miyim? Mahremiyet lükstür diyor bir çalışmasında, yani bir imkân meselesidir. Onu bu 19. Yüzyıl’ın sonu ve 20’nci yüzyılın başı ve Cumhuriyet’in ilk yılları boyunca İstanbul gazetelerine baktığınız zaman, anılarda bu detaylara konsantre olduğunuz zaman, konakların oda oda aileler tarafından mesken tutulduğunu, hatta hanların mesken tutulduğunu, medrese odalarının, hamam külhanlarının, nerede bir delik varsa, nerede bir boşluk varsa orada insanların yaşadığını görürsünüz. Burada sadece bekârlar değil aileler yaşıyor. Hatta bekârlar da onlarla beraber yaşıyor çünkü Aziz Nesin’in o çok önemli anılarında görüyoruz bunu. Aziz Nesin bütün kiraladıkları evleri ayrıntısıyla anlatır. Bir odada o ailesi ile beraber alt katta yoğurtçu, yan odada bir başkası.

Örneğin onun eli de ilk defa kızın eline, ilk defa o evde degecektir. Yan odada kalan kadın tekrar evlenmiş. Eski kocasından kızı var, o kızını sürekli dövdüğü için annesi

Aziz Nesin'in onu kendi odalarına alıyor ve Aziz Nesin'le beraber aynı yatakta uyuyor. Aksi imkânsız. Çünkü bütün aile o odada. Başka yatak yok. On beş yaşında biri, diğeri on dört yaşında.

O han odalarında vezir hanı örneğin bunlardan bir tanesi yıkıldığı vakit oralarda yaralananlardan ve ölenlerden şunu anlayabiliyorsunuz, kimler akıyor orada? Bir odada Ermeni bir çift, diğer odada bir Türk çift. Zaman zaman hani başka başka haberlerden şunu da görebiliyorsunuz: Acem çaycılar, kahveciler dostlarıyla beraber ailelerin kaldığı o hanlarda kalıyorlar. Aralarında bir nikâh yok ve kimse onları da rahatsız etmiyor. Öte taraftan bir sürü meseleye de yol açıyor, bir sürü olaya da yol açıyor.

Evli kadınlara âşık olan adamlar sarhoş olup, kocası yanındayken odanın kapısına dikilip içeri girmeye çalışıyorlar.

Buna ilişkin olay çıkıyor sonu ölümle bitiyor vs. Neticede bir imkân meselesi yani bir lüks. Koşullar buna imkân sağlamadığı zaman çok da mümkün olan bir şey değil.

Belki bugüne şöyle getirmek lazım: Mahalle ile şehir arasında hep bir çatışma var yani mahallenin bir direnişi var. Şehre karşı bir tarafı var mahallenin. İstanbul'da bu 19. yüzyılın sonunda tramvayla değişiyor. İçinden geçilip gidilen yani mahalle şehre açılıyor. Tramvay sesinin girdiği eskisi kadar kendi içine kapalı değil.

Edebiyata da yansıyan iki kutuplu örnekleri var. Bir bakıyorsunuz muhtar haberlerde adamın tekini durduruyor diyor ki sen bir tane kızla geziyorsun nerede o, onun nikâhını yapalım diyor. Öbür tarafta dediğim gibi nikâhsız insanlar. Başka mahallelerde başka türlü örnekler ortaya çıkıyor.

Bir başka nokta mesela bu kadınlar kazandıklarını o cami mahfeli örneği ile örtüşebilir. Vapurlarda ve tramvaylarda kadınlar kendilerine ayrılmış bir bölümde seyahat ediyorlar. Ancak bu bir taraflıyla Müslüman kadınlar için imtiyaz ve zorunluluk aslında. Gayrimüslim kadınların böyle bir zorunluluğu yok. Demetra Vaka anlatılır anılarında. Tramvaya binmiştir. Müslüman kadınlar için ayrılmış yere oturur. Sonra gelir bir Müslüman kadın, onu kaldırır sana orada yer var diye. Erkeklerin arasına gönderir. Ama buna uymuyor kadınlar, yani istedikleri yerlere oturuyorlar ki, bir gün Beyazıt'ta üniversite hocası bu durumu protesto için gidip kadınlar bölümüne oturuyor, kadınlar kendi yerlerine oturana kadar kalkmıyor, tramvaylar birikiyor arka arkaya. Bu ayın şöyle ortadan kalkıyor. Bir sürü problem ortaya çıkıyor. Diyorlar ki erkekler ön kapıdan çıksın kadınlar arka kapıdan çıksınlar. Üç tane kadın var, on tane erkek var, hani karısı biniyor tramvaya diğeri yolda kalıyor arkasından koşmaya başlıyor tramvayın.

Sonra bu herkes her yerden binsin ama kadınlar isterlerse onlara ayrılmış bu örnek koltuklarda otursunlar ya da onlara ayrılmış vagon oluyor. Nazım Hikmet anlatır mesela, o Sirkeci'den binmiş trene her yer tıklım tıklım dolu, en sonunda bir vagona kendini atar. Bomboş orası. Gelir biletçi kaldırı, burası kadın vagonu kardeşim burada oturamazsın der.

Ama der ki öbür bütün vagonlarda kadınlar erkekler kucak kucağa seyahat ediyorlar. Gitmiyorlar kadınlar oraya ya da kadınlara ayrılmış koltuklara oturmuyorlar.

MODERATÖR – Bunlar bizim memlekette mi oluyor?

Hakan KAYNAR – İstanbul'da oluyor bunlar yani 1920'li, 1930'lu yıllarda İstanbul'da oluyor.

Ama mahremiyet meselesinin dönemlere sıkıştırılamayacağını düşünüyorum bir yanılla. Şehirde mahremiyet şikâyeti bâki. Değişmez. Biz L salonlu bir evde otururduk, çocukken, Ankara'da. Annem şikâyet ederdi bu salon şekilsiz diye, komşular "a niye olsun" derdi "misafir geldiğinde kadınlar bir tarafta oturur erkekler bir tarafta". O zaman sobadan dolayı biliyorsunuz oda kapıları salonlara açılırdı ama daha sonra onun öyle olmaması gerektiğine dair bir görüş geliştirdik hepimizde.

Mesela, ben bu balkonlardan çok iyi gözlemleneceğini düşünüyorum Ankara'da Tan-yeli'nin bu kitabında en başından günümüze getirdiğimiz giderek bu mahremiyet çizgisine. Çemberin bireye kadar daraldığı, onun biricik odasına kadar dayandığına dair bir okuması var. O çizginin 1950'li, 2000'ler Ankara'sında tekrar kurulabileceğini düşünüyorum. 1960 apartmanlarına baktığımızda balkonlar sokağa bakar. 1980 apartmanlarına baktığımızda.

1970'de ikisini de görebilirsiniz, 1980'lerde yapılaşlara baktığımızda yana bakar. Beş metre sonra bir başkası oturuyor aslında iç içe oturuyorlar. Sonra balkonlar kapanmaya başladı Ankara'da yani evin içine dâhil edildi. Aslında balkon dışarıya ait bir yer, sokağa ait bir yer. Herkes balkonunu kapatmaya başladı. Ondan sonra belki o dışarıya gidildi. Şimdi artık balkonlar yan balkonlara vs. falan açılıyor.

MODERATÖR – Ben tabii arada bir hatırlatmak durumunda kalıyorum. Gerçekten bu mekân tasavvurumuz nasıl değişiyor, kimi etkiliyor, nasıl yapılıyor, tasavvurun besleyici ya da kurucu öğeleri arasında neler var arada bir ona da bakmak gerekiyor. Mesela, tırnak içinde İslami açıdan böyle bir değişimi nasıl algılayabiliriz, görünen nedir buralara da hafiften değinelim diye düşünüyorum ama biraz nafile gibi. Herkes kendi hikâyesini anlatıyor.

Nevin hanım, buyurun.

Nevin MERİÇ⁵² – Ben çok kısa kullanacağım süremi.

Öncelikle başlık olarak belirlenen şehir Osmanlı'dan günümüze şehir, çok büyük bir zamanı kuşatıyor. Artı programın içindeki sunumlar daha çok Osmanlı ağırlıklı oldu. Günümüz kaldı, dolayısıyla siyaset-mekân ilişkisinde boşluklar oldu gibime geliyor. Daha çok Osmanlı'ya biraz değinildi, Cumhuriyetten sonraki siyaset, mekân ve insan ilişkilerinde mahremiyet kadın ve değişimler havada kaldı. Buradan kaynaklanan kafa karışıklıkları ya da sorunlar yaşıyoruz. Sorunlardan ya da bu konuşmalardan çıkardığım sonuç budur.

Osmanlı'da ki kırım noktaları kadının dış mekânda görülme ve bu süreçte tesettürün azaltılmasıyla alakalı bir şey. Bu da Cumhuriyetten önce erken Cumhuriyet döneminde de başlıyor. Önce peçenin üst yapı aile çocuklarında çıkartılması, belgelerde bu bir suç olarak tanımlanıyor ve bu şekilde şikâyetler var kayıtlarda. Daha sonraki süreçlerde de kadının yurt dışında eğitilmesi vs. gibi süreçler kırılmaya doğru gidişatı karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla mekânın kullanılmasını tarihsel, konjoktürel ve siyasetle bağlantılı olarak değerlendirmenin daha kapsayıcı olacağını düşünüyorum.

89

Teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – Teşekkürler. Lütfi Bey buyurun.

Lütfi SUNAR⁵³– Evvela bu toplantıyı düzenleyenlere teşekkür ediyorum.

Ben biraz işin farklı bir tarafından bakmak istiyorum. Bu metinlerin, bu konuşmaların bize ne söylediğine değil ne söylemediğine bakmanın daha anlamlı olacağını düşünüyorum. Bütün bu konuştuklarımız ya da üzerine durduğumuz bu metinler acaba neyi gizliyor, neyi bize göstermiyor, hangi alanları karanlıkta bırakıyor? Irvin Bey'in karanlıkta bıraktığı alanlar gibi belki de hepimiz meselenin o karanlıktaki alanlara bakmakta olduğunu göremedik. Bir yer taratıldığında aslında tam da dikkatlerin oraya çekilmeye çalışıldığını ya da oraya çekilerek gizlenmeye çalışıldığını söyleyebiliriz. Mesela, Osmanlı'dan günümüze dediğimizde bugünkü atölye bize neyi söylemiyor? Cumhuriyeti söylemiyor, bugünümüzü söylemiyor. Tam da önemli olan yerin burası olduğunu düşünüyorum.

Cinsiyet, mahremiyet, mekân dediğimizde mesela neden erkeği konuşmuyoruz kadını

52 Dr., İstanbul Müftülüğü, Din Hizmetleri Emekli Uzmanı

53 Yard. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

konusuyoruz? Bunu bize hiçbir şey söylemiyor. Ben biraz bunu irdelemeye çalışacağım.

Uğur hoca, dul ve yaşlı kadınların ayartıcılığından bahsetti, sadece yaşlı kadın değil kısır kadınların da bu anlamda çok ciddi bir tehlike arz ettiği görülür, toplumsal yaşamın ahlak rutinlerini tehdit etme açısından. Bu açıdan bakıldığında toplumsal muhayyilenin tam da aslında gizlemek isteği şeyleri buraya eklediğini düşünüyorum. Tam da yaşlı kadını, tam da kısır kadını ileri sürerek, onun üzerinden hikâyeleri dolaşıma sokarak aslında kendi gündelik hayatındaki ahlaki kodlarındaki farklılaşmaları, dönüşümleri gizlediğini düşünüyorum. Oraya değil de bizim diğer tarafa bakmamız gerektiği kanaatindeyim.

Suç mahalli olarak mesela kenar mahallenin gösterilmesi şunu da bizden gizlemiş oluyor: Şehirde neler oluyor bunu bilmiyoruz, bunu görmüyoruz. Sadece şehirde kadınların toplumsal yaşam sıkıntılarını değil, bu kenar mahallelere nasıl tepki verildiğini de bilmiyoruz. Bunu gizlemiş oluyor. Aslında bu metin cinselliğin, karşı çıkılan şeylerinin şehrin dışında gerçekleştiği dolayısıyla denetlenemez olduğunu ima etmiş oluyor ki ben buna inanmıyorum. Bir şekilde aslında bu da toplumsal denetimdir.

Bir başka nokta mesela odanın ya da helânın dörtte birini satılması neyi gizliyor? Mülkiyetin bu farklı biçimi mesela bize zümreleri göstermiyor, tabakaları göstermiyor, o kentteki iktisadi bölüşüm ilişkilerini bize göstermiyor.

MODERATÖR – Bir dakika, hocam mı örtüyor?

Lütfi SUNAR – Yok, hocam örtmüyor, aslında açmaya çalışıyor da sınırlar var, zaman sınırları var. Ama ısrarla buralara daha fazla bakmamız gerektiğini düşünüyorum.

Yazım hatası olabilir, hatta üzerinde de çok konuşuluyor olabilir. Hocamın işaret ettiği şeyi de dikkate almak gerekir. Yani odanın satılmadığından bahsetti, odanın hane anlamına ev anlamına geldiğinden bahsetti. En nihayetinde böylesi bir vaka tekrarlanan bir şeyse ne anlama gelir? Oda değil de ev olsun. O vakit evin dörtte birinin satılması ne anlama geliyor? Burada bir yoksulluk mu var; burada mülkün farklı anlaşılması mı var; toplumsal tabakalar arasında farklı geçişkenlikler mi var?

Bütün bunların üzerinde konuşmamız gerektiğini düşünüyorum. Bir dördüncü nokta ise Osmanlı toplumunda suç ile devlet arasındaki ilişkinin geleneksel anlamda henüz bizim bugün anladığımız bakımdan oluşmadığını düşünüyorum. Suç ister ayıp olarak tanımlanan bir kategoriye girsin, ister günah olarak tanımlanan bir kategoriye girsin, aslında biraz toplumla, içinde yaşanan toplulukla ilişkili bir şey gibi geliyor. Mesela

ben annemden masal dinlediğimde küçükken, aynen benimde dikkatimi çekmişti, bizim bugün suç gördüğümüz şeyler bazen kahramanlık, bazen olağanüstülük, bazen bir kışkırtmanın doğal bir neticesi olarak görülür. Masallarda suçlular genellikle hayretle karşılanan, özenilen, bazen de yüceltilen kişilerdir. Devletin ya da siyasi otoritenin olaya karıştığını çok fazla görmezsiniz.

Hâlbuki bugün biz suç dediğimizde aslında bir anlamda devletle ilişkili bir olguyu kastediyoruz. Kişiler arasındaki olaylarda dahi kamunun dâhil olabildiği, kamunun kendisine bir pay çıkarabildiği, taraf olabildiği bir dünyadan bahsediyoruz. Dolayısıyla burada ahlak daha geniş bir anlama geliyor. Aynı zamanda devletin korunması, dolayısıyla siyasal bağımsızlığın, bütünlüğün vs. korunması için daha büyük bir anlama geliyor ve büyük bir kapatmaya dönüyor suçun kendisi. Bireysel olan bir suç bile devletin müdahalesi ile birlikte kişiyi tek başına bırakmayan, onu sürekli baskı, müdahale altında tutan bir şeye dönüşüyor. Olaya mizah perspektifinden, Didem Hanım'ın işaret ettiği noktadan baktığımızda belki de çok istisnai bir şey konuşuyor olabiliriz. Belki de bambaşka bir şey anlatan bir mesele üzerine bu kadar laf etmiş olabiliriz. Ama şunu biliyoruz ki Osmanlı dünyası kendi içerisinde bütünlüklü bir ahlak koduna sahiptir. Biz ne kadar çabalarsak çabalayalım bu devlet, bu bürokrasi, bu toplumsallık olduğu sürece de aslında onu yeniden üretme imkânımız yok. Kocaman bir imparatorluk sipariş ediyoruz, ama aslında bunu ulus devletin kendi dar mantığı içerisinde talep ediyoruz. Dolayısıyla ortaya çıkan şey bizi mutlu etmiyor. Mesela, hep bizim zihnimizde şu vardır: Klasik Osmanlı evi çok odası olan, birkaç katlı, değişik alanları olan bir konak mıdır? Bugün bu yıkıldı mesela. Aslında öyle olmadığını tam da o küçüklüğümde köylerde görmüş olduğum anne ile babanın çocuklarıyla aynı odayı paylaştıkları bir ev tipi olduğunu anladık. Bu, tehdit edici bir şeydir. Bizim aslında Osmanlı diye zihnimizde kurduğumuz şeyi tehdit ediyor bu realite. Çok rahatsızlık verici bir şey. Acaba bugün daha mı mahrem bir yerde yaşıyoruz?

İşte balkon vs. konuşuyoruz ama ev dediğimiz şey daha çok mu mahremiyet ifade ediyor? Bu mahremiyeti acaba siyasal otoriteyi, iktidarı, devleti daha da güçlendiren, bize birtakım mahremiyetler içerisinde kendisine daha çok tabii olmamızı sağlayan bir çerçeve mi oluşturuyor diye düşünüyorum.

Beşincisi ile bitiriyorum. Bütün bu dönüşümü bir de toplumsallık açısından değerlendirelim. Uğur Hocam çok madun bir perspektiften baktı. Bu çok hoşuma gitti. Aslında bu hadiselerle bir de toplumsal açıdan, alttakiler açısından bakmak gerekiyor. Benim kanaatimce alttakiler ahlaksızlığı biraz mesire alanlarına gitme gücüne sahip olan,

kendisine şehir dışında konak inşa edebilme gücüne sahip olanlara yükleyerek biraz kendisine ahlaki pozisyon benimsemiş oluyor. Fakat şunu biliyoruz, aslında 19. yüzyıl Osmanlı toplumsal yapısı içerisinde geniş kitlelerin modernleştikleri bir dönem değil aksine muhafazakârlaştıkları bir dönemdir. Bu muhafazakârlık daha sonra 19. yüzyıl toplumsal yapısını idealize etmek olarak cumhuriyet döneminde devam etmiştir. Bizim bugün 19. yüzyıl konağını, beyefendisini, hanımefendisini, mesire yerini, ramazan eğlencesini idealize etmemizin arkasında da biraz da o toplumsal yapının muhafazakârlaşmasının bulunduğu düşünüyorum.

MODERATÖR – Peki. Fatma Hanım, buyurun.

Fatma TUNÇ YAŞAR⁵⁴– Ben biraz başlıktan hareket etmek istiyorum.

Başlıkta mahremiyet ve mekân arasındaki ilişkiden bahsediyoruz. Her iki sunumda da aslında mekânla mahremiyet arasında bir ilişki kuruldu.

Burada şöyle bir şey aklıma geliyor, tartışmalar da bu zikredildi: Sanki mekân ve mahremiyet arasında bir ilişki var ve bu ilişki mekânın genişliği ve imkânları nispetinde mahremiyete yer veriyor gibi gözüküyor. Mesela, evler üzerinden baktığımız vakit 16'ncı, 17'nci yüzyılda İstanbul'da evlerin büyük çoğunluğu bir, iki odalıydı. O zaman burada biz mahremiyet nasıl vardı sorusunu soruyoruz ya da bir odanın paylaşımı söz konusu olduğundan bahsettik.

Burada sanki şöyle bir hataya düşüyoruz gibime geliyor: Mekânın genişliği sanki imkânlarla ilgili bir şey ve bu imkânlar da bizim mahremiyetimizi artırıyor. Ben aslında böyle olmadığını düşünüyorum yani mekân ne kadar genişse ya da ayrılmışsa kadın erkek olarak mahremiyet o derece vardır sorusu biraz modern bir bakış açısının getirmiş olduğu bir şey. Modern sorularla hareket ettiğimizde böyle bir şey ortaya çıkıyor. Osmanlı'da bir zamanlar bütün evlerin harem ve selamlıktan oluştuğunu düşünüyorduk ama artık öyle düşünülüyor. Birçok Osmanlı evinde bilhassa da orta hâlli evlerde haremlik ve selamlık diye bir ayrım söz konusu değil. Bazı Batılı araştırmacılar harem ve selamlık yoksa mekân kısıtlıysa Osmanlı'da mahremiyet yoktu sonucuna varıyorlar.

Bence mahremiyet var mıydı, yok muydu? Sorusunun peşine takılmak çok anlamlı değil. Bundan ziyade mahremiyetin nasıl uygulandığı, nasıl tatbik edildiği ve nasıl bir mahremiyet anlayışı olduğu üzerinden hareket etmemiz gerekiyor.

Mesela, evler üzerinden gidecek olursak evet evler bir iki odalıydı. Birçok aile belki tek

odali evde oturuyordu ama şimdi biz bu evlerde mahremiyetin olmadığını söyleyemeyiz. Bir kere mekânın kısıtlılığı mahremiyeti tamamen ortadan kaldırmaz. Mekânın genişliğinin ise, mahremiyete daha fazla imkân verdiği doğrudur. Bu anlamda doğru bir orantı vardır ama eğer mekân sınırlı ise mahremiyet yoktur sonucuna varamayız.

Mesela, tek odalı evleri düşündüğümüz vakit Osmanlı'da görüyoruz ki eşik kavramı var. Siz kapıdan geçmeden önce o eşik size nereye girdiğinizi hatırlatıyor ya da o odaya girdiğiniz zaman -ev planlarını incelediğimde bunu görmüştüm- bakıyorsunuz ki ilk girilen noktada odanın tamamı görülmüyor. Sonrasında yine modern tahayyülle biz düşünüyoruz ki o odada bulunan insanlar dışarıdan gelene hazır değiller. Aslında orada hem erkek hem de kadın tesettürüyle, sadece kadın için söylemiyorum, her an misafirin gelmesine hazır vaziyette bir yaşam tarzı söz konusu. Burada sorularımızı, okuma biçimlerimizi herhalde yeniden dönüştürmemiz, değiştirmemiz gerekiyor.

Bir de mesireler ile bir şeye vurgu yapmak istiyorum. Mesireler ile ilgili hem klasik dönemde hem modern dönemde ta 1920'lere kadar aslında kadın erkek ayrımının olduğunu biz biliyoruz. 1910'da Ahmet Cevat diyor ki kitabında; "Osmanlı mesirelerinde erkek ile gezmeye çıkmış bir kadına tesadüf etmek enderdir, hele erkekli kadınlı bir ailenin bir masa etrafında iskemle koyup oturmaları zabıtaca memnudur."

Dolayısıyla daha 1910'larda bile aslında biz mesirelerde kadın erkek bir arada bulunmanın çok da normal kabul edilen bir durum olmadığını görüyoruz. Tarihçinin malzeme kullanırken şöyle problemleri oluyor: Sorun olduğunda malzemeye yansıyor ve biz sorunlar üzerinden aslında bütün toplumda öyle yaşıyormuş gibi bir zanna kapılabiliyoruz.

18'inci yüzyılda kaynaklara ahlaksızlıklar gibi çok sayıda olumsuz örneğin yansması ilk olarak devletin denetiminin artması, merkezileşme ile ilgilidir. Mesireler özelinde yasaklamaların artmış olması, elit zümrenin de mesirelere dâhil olması dolayısıyla siyasi gözetimin burada artmış olması ile ilgilidir. Klasik dönemlerde mesireye çıkmak aslında kadınlar için yasak değildi. Yasak olan birkaç şey vardı. Mesela cuma ve bayram namazı günleri kadınların mesire yerlerine ve bazı yerlere gitmeleri istenmez ve özellikle de kadınların uzak mesirelere araba kullanarak gitmeleri yasaklanırdı. Dolayısıyla kadınların mesireye gitmesini yasaklamaktan ziyade mesirenin kullanımıyla ilgili çerçevenin çizilmiş olduğunu görüyoruz. Hükümlerden de gördüğümüz kadarıyla da o çerçeveye zaman zaman uyulmadığı da olmaktadır.

Teşekkür ederim.

MODERATÖR – Nilgün Hanım, buyurun.

Nilgün SOFUOĞLU KILIÇ⁵⁵ – Herkese saygılarımı sunuyorum.

Ben modern mekân kavramından söz etmek istiyorum. Bu da yeni bir toplumsal ilişkiler alanı olarak tanımlayabileceğimiz internet ortamı.

İnternet ortamında bugün bireysel karşılaşmaların ne kadar güçlü bir şekilde yaşandığını ve toplumsal hareketleri nasıl ortaya çıkarabildiğini görüyoruz. Anthony Giddens “yerinden çıkarma” kavramıyla, teknoloji üretimi bir takım makinelerle zaman ve mekânın birbirinden koptuğuna işaret eder. Dolayısıyla zaman ve mekânın birbirinden ayrılmaz ögeler olduğunu bugünün gerçekliğinde artık söyleyemeyiz. Kadınlar artık somut bir mekâna, yani bu çoğunlukla “ev” oluyor, bağlı kalmaksızın aynı zaman diliminde başka bir mekânda varlık gösterebiliyor, düşüncelerini, eleştirilerini, hatta hayatının istediği anlarını hiç tanımadığı insanlarla bile paylaşabiliyor.

Mesajlaşma programlarıyla, bilgi alışverişinin yapıldığı forumlarla, bloglarla bu türden bir yığın internet aracıyla dünyanın mekânsal anlamda her yerinde var olabiliyor. Bu yüzden artık kadınları eve kapatıp mahremiyetini sağladığımızı düşünemezsiniz.

Bu alanın bir kamusal alan olarak da tanımlanıp tanımlanamayacağına dair çalışmalar bugün çokça yapılmaktadır. Ülkemizde de artık sanal alanın bir toplumsal mekân ve kamusal alan kabul edilerek çalışmalarda yerini aldığına dikkat çekmek istedim.

Değinmek istediğim diğer nokta da şudur: “Kadın hazinedir; sokağa atılırsa kirlenir” şeklinde bir ifade kullanıldı. Bu ve benzer ifadelerin, kadını evde durması gereken bir eşya gibi gören, onu kontrol altında tutulması gereken bir “şey” kabul eden bir zihniyete işaret ettiğini düşünüyorum. Kadınlar, dışarı çıkıp çıkamayacağına, nerede ne şekilde bulunacağına erkeklerin karar vereceği eşyalar değildir. Kadın, kendi kararlarını kendisi verebilecek ve hayatını istediği gibi yönlendirebilecek zihinsel yetkinliğe sahiptir. Kadının toplumda varoluşunu gerçekleştirme gücünü baltalayan, onu ikincil kılan cinsiyet ayrımcılığının bir bütün olarak toplumu yaraladığını düşünüyorum.

Teşekkür ederim.

MODERATÖR – Peki. Alev Hanım, buyurun.

Alev ERKİLET – Ben meseleye sosyolojik açıdan bir katkıda bulunmak istiyorum.

Uğur bey sunumunda suç mekânlarından bahsetti ve bu suçun damgalanmadığının,

yargılanmadığının, ciddi bir ceza ile karşılaşmadığının altını çizdi. Onun sunumunu, Irvin hocanın sunumuyla birlikte değerlendirdiğimizde; devlet, mekân, denetim, kriminalleştirme ve sınıflar arasında bir ilişki kurabileceğimizi düşünüyorum. Tam bu noktada, yoksulların işlediği suçlarla zenginlerin işlediği suçların; yoksulların mahremiyeti ile zenginlerin mahremiyetinin; yoksulların cinsel sapmaları ile zenginlerin cinsel sapmalarının toplum ve devlet tarafından aynı biçimde algılanmadığını ve aynı şiddetle yaptırma tabi tutulmadığını rahatlıkla söyleyebiliyoruz. Demek ki kent mekânı içinde mahremiyet, kent mekânı içinde suç ve sapma sınıfsal ayrışmalar temelinde ele alınabilir, alınmalıdır da. Mesela, kentin çeperlerinde kendilerine saray yaptırabilecek üst sınıfların cinsel aşırılıkları “suç” kabul edilmezken, bunlara ilişkin anlatılar içeren eserler (minyatürler, tablolar, edebiyat eserleri vs.) bize pornografik bir haz da verirken; yoksullar tarafında gördüğümüz her tür mekân kullanımı, her türlü edim olası bir tehdit, bir suç, bir sapma kabul edilme eğilimindedir. Örneğin yoksul çalışanların barınağı olan bekâr odaları sürekli olarak “ahlak” temelinde endişe verici ortamlar olarak algılanmış ve lanse edilmiştir. Burada kimsenin cinsel hayatının bir mahremiyeti yoktur ve bu nedenle de Osmanlı son dönemden bu yana bekâr odaları daima baskınlara maruz kalmış hatta tümüyle yok edilmiştir. Bir başka deyişle, yoksulların mahremiyeti toplum ve devlet tarafından her daim müdahaleye açık tutulurken; üst sınıfların toplum tarafından kötü görülen fiilleri işlerken bile hatırı sayılır bir mahremiyet hakkı olmuştur. Bu saptamayı, yoksul mahallelerinin kriminalleştirilerek kentsel dönüşüme tabi tutulmasına karşılık üst sınıfların kapalı ve kapılı topluluklar içinde dokunulmaz kılınmış bir mahremiyet hakkıyla donanması ile de örneklendirebiliriz. Özetle; mahremiyet algısını, “ahlâkı” ve “ahlâksızlığı” ve devletin bu konudaki tavrını sınıf temelinde tartışmanın oldukça yararlı sonuçlar vereceğini hatırlatmak istiyorum. Çok teşekkür ederim.

MODERATÖR – Teşekkürler. Hakan Bey siz söz almak istemiştiniz.

Hakan KAYNAR – Evet. Mahremiyetin bireyle bir ilişkisi var belki, ama bu konuda en çok kazanan devlet, iktidar. Çünkü bu problemler zannediyoruz ki hep bizde. Ama İngiltere’de de Fransa’da da benzer örnekler var. İngiltere’de örneğin Manchester Liverpool, insanlar oraya göç ederler. Ortasında kocaman bir boşluğun olduğu dikdörtgen üst üste koltuklarda han benzeri yerlerde yaşarlar. İşte bütün çöplerini ortaya atarlar, domuzlar vardır orada vs. Odalarda üst üste yatarlar. Buna benzer bu tür yerleşim biçiminin hiç hijyenik olmadığına dair o dönemin sağlık bakanlığında galiba, bir adam var Chadwick diye, bir rapor yazıyor ve raporda diyor ki; bunlar böyle olduğu sürece bizim bir vatandaş yaratmamız imkânsız.

O adamların yaşama şekilleri ile vatandaşlığı ya da sağlık raporunda bu vatandaşlık ifadesinin yeri ne diye düşünecek olursak, sonra İngiltere’de ortaya çıkan bu sıra evler modeli kapı hemen sokağa açılır, herkesin bahçesi de arka tarafta.

Bahçelerin arkada olması aynı sokakta oturan insanların birbiriyle görüşmesini engelleyecek bir düzendir aslında. Sabahki oturumda hocamızın Amerika’dan verdiği örnektir. Bunu söylerken muradı aslında o Bororo köyünü bana hatırlatıyor. Claude Levi Struss’un “Hüzünlü Dönenceler” kitabında bu örnek. Cizvit rahipleri orada misyonerlik yapıyorlar. Böyle bir daire şeklinde bir köy burasıdır. Ortada bir erkek evleri var. O erkeklerin evi daire şeklinde çevreleyen diğer evler var. O bekâr evinde bekâr erkekler kalıyor. Uzun süre Cizvit rahipleri orada başarıya ulaşamıyorlar ta ki bu yerleşim şeklini değiştirene kadar. Bunu değiştirdince misyonerlik faaliyeti de neticeye ulaşıyor. Neticede ilişkiyi azalttığınız oranda insanlarla diğer insanlarla olan ilişkisini, bu her gün yaşadığımız ilişkiyi, oturduğumuz yerde yaşadığımız ilişkiyi somut olanla değil soyut olanla ilişkinizi kuvvetlendiriyorsunuz. Burada soyut dediğimiz hani vatan, devlet vs. onun için bu mahremiyetten biz kazanıyormuş gibi düşünüyoruz aslında bireyi, ama en çok devlet kazanıyor.

MODERATÖR – Evet, teşekkürler. Lûtfi Bey, buyurun. Yavaş yavaş sona geliyoruz ondan dolayı da biraz hızlanmak zorundayız.

Lûtfi BERGEN – Teşekkür ediyorum, bir cevap verme ihtiyacından dolayı söz aldım.

Burada kadın karşıtı bir söylem ürettiğimiz düşünülebilir. Öncelikle mahremiyet kavramına temas etmiştim hatırlıyorsanız. Mahrem konusunu konuşuyoruz. Kadının bugünkü kapitalist dünya içerisinde mahremiyeti kalmamıştır. Kapitalizmin ürettiği kent formülasyonu içerisinde savunmasız kaldığından bahsetmekteyim.

İslam şehri dediğimiz kavram içerisine kadına bugün verilmesi tahayyül bile edilemeyecek hakların verildiğinden bahsettik. Mehir hakkı gibi, miras hakkı gibi maddi muhafazanın tahakkuk etmesinden bahsettik. Kadını bir şekilde ezen bir söylem ifade ettiğimi düşünmüyorum ama bu şekilde bir algılama olmuş herhalde.

Kullandığım kelime ya da cümle şu: Müslüman kadın kimliği kentleşme ile kendini er-Rahim İsm-i Celalinin himayesinden çekmiştir.

I. Dünya Savaşı öncesinde bir kadın hareketi var. Kadınların çalışması gerekliliği ifade ediliyor. Sendika hareketleri yoğunlaşmış durumda. Fenimizm uyandırılarak sendika hareketi kınıyor. Daha sonra bu kadın hareketinin burjuva toplumu oluşturmaya dö-

nük yanı, araçsal önlemin önü açılıyor. Yani kadının piyasaya girmesi, iş gücü olarak çalıştırılması bir tür ücretleri düşürmeye yönelik kapitalist operasyona dönüşüyor. Benim söylemek istediğim budur.

Eğer bir kadın İslam toplumunun kendi dinamikleri içerisinde entelektüel olarak kendini ifade etmiyor demekte iseniz bu yanlıştır. İşte burada arkadaşım sabahleyin ifade etti: Osmanlı'da kadın yazarlar var, şairler var. Kadının kamusal alanda kendisini "görünürlük" anlamında ifade edemediğini fakat hususi alanların ifadeye dönük böyle birimlerin olduğunu söyledi. Yani kadın üzerinde yürüyen böyle dinamik ve kültürel bir hadise var. Kadın Osmanlı'da kendisini ifade edebiliyor fakat bunu yaygınlaştıramıyor. Bu yaygınlaştıramaması kadının kimliğini gerçekleştiremediği anlamına gelmiyor. Bu hususu ekonomik bakımdan buna ihtiyaç duymuyor şeklinde görmek gerekir. İktisadî manada iâşesinin temin edilmişliği var Osmanlı'da. Kadın veya erkek. Görünürlük, mesleki rekabet gereği duyulmuyor. Burada sadece "mahrem-mekân" ilintisi tartışılıyor. Kadının mahrem olduğu kabulünden hemen sonra onu mahremiyeti olmayan kapitalist mekâna "fırlatmak" konu edilmektedir. "Kadının projesi" kapitalist toplumun üretilmesinde araçsallaşmaktadır. Kadının kendi mahremliğini öne çıkararak "sokakta varlık araması" toplumun tamamını sömürü anaforuna çekiyor. Teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – Peki, çok teşekkürler. Şaban Bey buyurun.

Şaban Ali DÜZGÜN – Söylenenlerden aklıma gelen bir iki şey var ifade etmek istediğim. Michael Foucault'nun ismi geçti. Tebliğci hocama söylemiştim tebliğin sunumunun ardından: Suçla ilgili keşke biraz daha Michael Foucault bağlamında analizler yapılsaydı diye. Foucault'nun disiplin ve güvenlik arasında yaptığı ayrımı ihtiyacımız var.

İnsan ve toplum görüşümüzü dejenere eden şey, toplumun disiplin altına alınması yönündeki inancımızdır. İnsanı ve toplumu vesayet uygulanacak bir kimlikler toplamı olarak görmek, insanın kendisi için de aynı kaderi talep etmesi gibi yaman bir çelişki doğurmaktadır. Güvenlik hepimizin fitratımızda var olan bir his ve bunun, kadın-erkek herkes için karşılanması gerekir. Ama güvenliği sağlama adına toplumun disipline edilmesi/hizaya getirilmesi kabul edilemez. Mahremiyeti koruma adı altında disipline öyle bir rol biçilmektedir ki, bu rol güvenlik endişemizi karşılamak bir tarafa, onu tehdit eder hale gelmektedir. Mahremiyet üzerinden insanları disipline etme yahut hizaya getirmenin bu kadar gönüllüsünün bulunduğu (devlet, sülale, baba, ana, abi, vs.) memlekette bunda şaşılacak bir şey de yok doğrusu! Dolayısıyla bu disiplin kavramının mahrem gibi güzel bir kelimeyi disipline alet ettiği ve onunla toplumu baskı

altına aldığı, kadın-erkek ilişkilerini bozduğu kanaati var bende. Bu ikisi arasında bir ayrımı zihnimizde tutalım istiyorum. Bunu bütün detayıyla burada tartışmak mümkün değil ama disiplin ve güvenlik arasındaki bu ayrımı dikkate alalım istiyorum.

Bir de şehirlerin, hangi eylemler sebebiyle nasıl ayartıcı bir tuzağa dönüştüğünü gösteren bir pasaja atıfta bulunmak isterim.

“Sadık şehir nasıl oldu da fahişeye dönüştü. O şehir ki daha önce hak üzere idi. Onda adalet yer tutmuştu şimdi ise adam öldürenler var. Reisleri asi, hırsızları da reislerin ortağı olanlar var. Her biri rüşvet seviyor ve hediyeler peşinde koşuyor. Öksüzün hakkını vermiyorlar ve dul kadının davası onların meselesi olmuyor.”⁵⁶ Çarpıcı olan şu: Eskiden şehirlerin helak sebebi olarak gösterilen ne varsa tamamı şu anda yaşadığımız şehirlerde mevcut!

“*Ve ce’alnâküm ümmeten vesata, litekûnû şühedâe ‘alen’nâs.*”⁵⁷

Ayet-i Kerime’de geçen şühedâ terimi (tekili şehîd) kadın erkek herkesin görünürlük ve örneklik hâlini tanımlamaktadır. Şahid’den farklı olarak şehîd, hayatın içinde bulunan ve gözlemci değil olayların öznesi olarak başkasının örnek alacağı işler yapan anlamındadır. Başka bir ifadeyle ayet, insanları şahit olunacak eylemlerin öznesi yapacak toplumsal/kamusal bir alanın yaratılmasını talep etmektedir. Kur’an, bu görünürlüğün ve örnekliğin, belirleyici karakterini ise ‘vasat’ tabiri ile karşılamaktadır.

Üç terim üzerinden bu vasat olma hali ulema tarafından örneklendirilmektedir ki bu üç terim aynı zamanda insanın (insan nefsinin/psikolojinin) üç ana tanımlayıcısıdır da: Nâtık (bilen ve bilgi üreten) nefs, şehvî (arzuları olan) nefs ve gazabî (şiddete kaynaklık edebilen) nefs. Bilginlerimize göre, şehvetin itidali iffeti; gazabın itidali şecaati/cesareti ve aklın itidali hikmeti doğurmaktadır.

İnsanın nefsini/benini/fıtratını ‘vasat’ olarak tanımlayan Kur’an-ı Kerim, bu benin/fıtratın/nefsin doğuracağı ‘hâl’lerin de vasat olmasını ister. Bu ‘hâl’ler, bizim ahlâkî davranışlar olarak adlandırdığımız eylemlerdir. Dış dünyadaki davranışlarımızın (ahlâk) kökünü huluk’umuzda yani fıtratımızda bulduğunu unutmamak gerekir. Başka bir ifadeyle, hâl/eylem haline gelmeden önce bunlar insanın yapısında (huluk/seciye/karakter) köklerini bulurlar. Bu durumda yapısı itibariyle vasat bir fıtratıta yaratılan insanın yaşamına yön veren helal ve haram kavramları da bu vasat hâli bozmayacak şekilde tanzim edilmiştir.

⁵⁶ İşaya, Bab 1, Ayet 21-2.

⁵⁷ Bakara 2/143.

Ayet-i Kerime'de anılan şühedâ terimini 'görünürlük ve olup-bitenin öznesi olma hâli' olarak tercüme ettiğimizi bir kez daha hatırlatmak isterim. Üstelik mü'minlerin şühedâ oluş hâlleri, Kur'an tarafından emir kipi ile talep edilmektedir: 'Kûnû şühedâ'⁵⁸. Kadın ve erkeğin birlikte çalıştığı, seyahatlere çıktığı bir dünyada, mahremiyeti koruma adına *haram* dairesi bazen öyle geniş tutulmaktadır ki, yukarıda andığım mü'minlerin görünürlüklerindeki 'vasat' hâl bozulmakta ve insanın hak ve özgürlüklerini kullanma sınırı ihlal edilebilmektedir. Bu durumda mahremiyeti koruma çabası bir haramın (hakların kullanılamaması) işlenmesine bile sebep olabilmektedir. Mekke döneminde Dârü'l-Erkâm'da birlikte ders gören, eğitilen ve ahlâken yapılandırılan mü'min (karşılıklı güven kaynakları) kadın ve erkeğin birbirinden yalıtılma çabası, bu ihlalin örneklerindendir. Kötüye giden yolun kapatılması (sedd-i zerâyî) prensibini işletmek adına, fayda sağlanacak birçok yolun önü kapatılmış olmaktadır. Birçok insan hakkının kullanımını engellediği gerekçesiyle bu ilkenin Hanefîlerde işletilmemiş olması dikkate değerdir.

Şunu akıldan çıkarmamak gerekir: İnsan fıtratı itibariyle görülmek ister. Hiç kimse ve hiçbir varlık kendisini gizlemek istemez. Görececek gözü olan her insan görür ve görülür. İşitme yeteneği olan her insan hem işitir hem de işitilir. Yaratılışı/fıtratı/hulukı/fıtratı böyle takdir edilen insan, mü'min, münafık, kâfir gibi nitelikleri bu insanlık yapısına hâl yapınca bu fıtrata ne olmaktadır? Sonradan kazanılan niteliklerin/hâllerin insanın fıtratını bozma riskine dikkat çekmeye çalışıyorum. Bu bağlamda bir hadis-i şerifi ana-rak sözlerimi tamamlamak istiyorum. Anacağım hadisin farklı varyantları var. Ben en çok bilinen değil, az bilinen bir varyantını aktaracağım:

"Küllü mevlûdin yüledü 'ala'l-fıtrati hatta yu'raba 'anhu lisanuhu." "Her insan, bir dilin konuşulduğu ortama girinceye kadar fıtrat üzeredir."⁵⁹ Bu rivayet, insanın fıtratına sonradan bindirilen ve Kur'an'ın ısr⁶⁰ olarak adlandırdığı yüklere dikkat çekmektedir. Allah'ın helal kıldıklarını kendimize haram kılmamamız yönündeki Kur'an uyarısının bu bağlamda okunması gerekir.⁶¹

İnsanın içinde yaşadığı ve alternatifleri görme kabiliyetinin olmadığı bir kültür ortamı insanı kendi dejenere eder. Allah'ın insana yerleştirdiği fıtratın sağlamlığına bağlı olarak yaratıcı ona ne kadar güven duyuyorsa, bu fıtratın bozulmasına bağlı olarak yönetici otorite insanı güvenilirmez bir varlık olarak tanımlamaya başlamakta ve üzerinde otorite/tahükküm kurmaya başlamaktadır.

58 Nisa 4/135.

59 Ahmed b. Hanbel, Müsned, tahk. Şuayb el-Amavut, c.23, s.113, Risale Yay., 2001.

60 Bakara 2/286.

61 Tahrim 66/1.

İnsanın oto-kontrol mekanizmasını dejenere eden kültür ortamı, kontrolü başka mekanizmalara devretmenin meşruluğuna zemin hazırlamaktadır. Elimizde ana-baba-süla-le-devlet gibi çoklu otoritelerin disiplin çabasıyla parçalanmış bir insan beninden başka bir şey kalmamaktadır.

MODERATÖR – Çok teşekkürler. Şimdi, son on beş dakikaya girdiğimizi için Ejder hoca çok kısa bir not düşecek, sonra Şule Hanım çok kısa bir not düşecek, Hafsa Hanım da kısa not düşünce iş bize gelecek.

Ejder OKUMUŞ – Çok teşekkür ediyorum. O zaman hızlı hızlı geçeyim.

Tabii, Osmanlı'yı konuşuyoruz. Bence Osmanlı iyi bir kalkış noktası. Bugünü anlayacak, bugün kendimize bir şeyler çıkaracak, Osmanlı'nın kalkış noktası olması önemlidir diye düşünüyorum.

Osmanlıyı tabii ele alırken Sadettin hocam belki bunu söylemek istedi veya ben böyle anladım. Aslında herhangi bir toplum olarak almamız daha doğrudur diye düşünüyorum. Sanki Osmanlı öyle başka bir gezegendeymiş, başka bir gezegene ait bir toplummuş gibi bir algılama var gibi geliyor. Belki farklı olan şu: Bugüne bakarsak, eğer bugünle Osmanlı'yı kıyaslarsak bugün cinsellik, cinsiyet, mahremiyet, mekân bağlamında belki şunu söyleriz: Bugün herşey gösteri hâline getiriliyor, daha çok gösteri aracı olarak sahneleniyor. Belki bu yönünü uzun uzun konuşmak gerekiyor.

Bir başka şey, şudur: Sorun geliyor dayanıyor meşruluk konusuna. Bütün Osmanlı ve günümüzde yaşananlar, bakıyorsunuz, çoğunlukla meşruluğunu dinden alıyor ya da dinî zihniyetten, bakış açısından alıyor. O hâlde bu bakış açısı, dinî bakış açısı, dinî meşruluk ile meşrulaştırmı herhalde sorgulamak gerekiyor, ona bir bakmak gerekiyor.

Diğer bir nokta: Şimdi bu yabancı seyahatnameleri falan biz sıklıkla referans gösteriyoruz. Yerli seyyahları özellikle Osmanlı söz konusu olduğunda Evliya Çelebi'ye özellikle klasik dönemler için mutlak bakmak gerekiyor, çünkü hiçbir kaynaktan bulamayacağınız şeyler var. Genellemeci, sabahki oturumda da söylendi, üsluplardan da bence kaçınmak lazım. Mesela, hanımlar için hamamların kamusal alan olarak konuşulduğunu görüyoruz, Osmanlı'da ve oraya kadınlar çok özgür bir şekilde hamamlara gidiyorlar. Sokaklardan geçerek gidiyorlar. Mahalle içinde bulunuyor o hamamlar. Biraz genelleme yapmadan camilerle ilgili hususlara da. Belli camiler için o söz konusu sınırlandırmalar olabilir ama hepsine bakmak, dikkat etmek lazım.

Bir başka husus da, bitiriyorum Necdet hocam, Osmanlı'ya ya da, genel olarak İslam

toplumuna bakarken, aslında oryantalist bakışın bir yaklaşım biçimi var. O da İslami mahrem, İslami harem, İslami hâlde bir tür esrarengiz, gizemli cinsellik, seksüalite arama amacı var. Örtünün, hicabın, bütün anlam içerikleriyle söylüyorum, altında -çok tırnak içinde söylüyorum- bir müstehcenlik, bir pornografi üretme çabası var. Buna da düşmemek gerekir diye düşünüyorum. Çok teşekkür ederim.

MODERATÖR – Teşekkürler. Hafsa Hanım, buyurun.

Hafsa FIDAN – Teşekkür ediyorum. Hocam, Osmanlı başlığının geniş olduğunu hepimiz kabul ettik. Ben bu başlığa sanat veya hukuk bağlamında baktığımız zaman, farklı farklı sonuçlara ulaşabileceğimizi eklemek istiyorum. Örneğin İrvin Cemil Bey, bize çok sayıda minyatür gösterdi. Ebussuud Efendi, 16'ncı yüzyılda, cumaya kadınlar gelmesin demiş ama bu sadece kadınların birtakım baskılara maruz kaldığını mı gösteriyor yoksa mahremiyetin çok farklı şekillerde ifşa olduğunu mu gösteriyor? Bir örnek vereceğim. 19'uncu yüzyılda, ressamlarımızdan Osman Hamdi'nin Mihrap adlı bir tablosu var.

Mihrap tablosunda, camide rahle üzerinde bir kadın oturmaktadır. Kadın açıktır ve göğüs dekoltesi vardır. Biliyoruz ki cami, mekân olarak kutsalı temsil eder. Mihrap zaten kutsala yönelinen alandır ve rahle de aslında Kur'an'ın konduğu, kutsal metnin konduğu bir mekândır veya zemindir. Fakat Osman Hamdi'nin, kışkırtıcı bir şekilde rahlenin üzerinde kadını konumlandığını görüyoruz. Arkada ise cennetin annelerin ayaklarının altında olduğunu ifade eden hat var.

Şimdi, burada Osmanlı'da 19'uncu yüzyılda muhafazakârlaşıldığını ifade eden arkadaşlar oldu. Ben şunu ifade etmek istiyorum: Mahremiyet kendi içimizden gelen bir yöneliş olmadığında, örneğin devlet gibi unsurlar, mahremiyetin alanını genişletmek istediklerinde insanlar acaba mahremiyetin ifşasına daha fazla mı yöneliyor? En azından sanat bağlamında. Bu, dediğim gibi otorite özellikle kişinin kendinden kaynaklanmıyorsa, dışarıdan kaynaklanıyorsa artıyor gibi geliyor bana.

MODERATÖR – Teşekkürler. Şimdi Şule Hanıma söz vereceğim.

Şule UYSAL⁶² – Öncelikle davet için teşekkür ediyorum. Benim için gayet yararlı bir gündü. Çok çeşitli perspektiflerden, bakış açılarından yararlandım. Alanım hadis olduğu için aslında tam da Şaban hocamın ardından konuşmak istemiştım.

Kendileri Kur'an-ı Kerim'den yola çıkarak vasat ümmet ve görünürlük kavramı

üzerinde durdular. Aslında bizim şu anda eksik olduğumuz en önemli konulardan biri de bu. Orta yolu bulmakta maalesef sıkıntı yaşıyoruz, orta yolu her zaman ıskalıyoruz. Görünürlükle ilgili sünnetlerin yaşanan bir iki örneğine hızlıca temas edeceğim.

Peygamber Efendimiz eşleriyle bir gün otururken ve yüksek sesle hanımlar konuşurken Hazret-i Ömer içeriye giriyor ve Hazret-i Ömer içeriye girince hanımlar aniden kaçışıyorlar. Peygamber Efendimizin bu olay karşısındaki tavrı “Ömer geldi, kadınlar haklı olarak harem bölgesine çekilmek zorundaydı değil”, yanı şakayla Hazret-i Ömer’e, “Benimle konuşuyorlardı ancak sen geldiğin için senden çekindiler ve kaçtılar.” diyor.

Gelen mesela Ömer değil de Hazret-i Ebubekir veya Ali olsaydı kadınlar belki de kaçmayacaklardı ben bunu anlıyorum.

Bir başka örnekte sahabe hanımlarının erkeklerle beraber aynı sofrada oturup yemek yediklerini görüyoruz. Biraz önce Lütfi hocamın da işaret ettiği karartılan şeyler her zaman için merak konusu olur sözünden de yola çıkarak şuna işaret etmek istiyorum: Kadın iki cinsten biri olarak normal fitrat gereği hayatın içinde olmak zorunda. Biz onu ne kadar periferiye, ne kadar arka plana itersek o kadar merak konusu ve o kadar da belki tacizlere açık duruma gelecek.

102

Yine Lütfi Bey’di galiba mahremiyet konusuna girerken ilk cümle olarak rahmet kelimesinden yola çıktı ve “dışarıya çıkarak Allah’ın rahim sıfatının korumasından da uzaklaşmış olan hanımlar” gibi bir ifade kullandı. Mahremiyet kelimesinin rahim köküyle, rahmet köküyle bildiğim kadarıyla bir alakası yok. Hurmet kelimesi ile bir alakası var, onun da kutsallıkla bir ilgisi var. Ancak bizim dinî inanışımıza göre kutsallar dokunulamaz, ulaşılamaz bir yerde olmak zorunda değildir. Kur’an-ı Kerim kutsaldır ama hayatın içinde olmak zorundadır. Kadın da aynı şekilde kutsaldır ama kutsal olduğu için hayatın dışında ve uzağında değil hayatın ortasında, erkeğin yanı başında fitratın gerektiği yönde de insan olarak hayatın içinde olmak zorundadır diye düşünüyorum. Teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – Abdurrahman Bey, buyurun.

Abdurrahman KURT – Tekrar teşekkür ediyorum. Kısa kısa geçmek istiyorum hemen.

Anlatılanlardan dolayı burada biraz karamsar bir hava belirmiş görünüyor, 18’inci yüzyıldan önce kullanılan mekânın darlığı hususunda.

Şimdi, konuyla ilgili bu çalıştaydaki bilgilerimizin oldukça sınırlı olduğunu söy-

lemek istiyorum. Şahsen ben 19'uncu yüzyılı inceledim. Tahtânf, fevkânf lki katlı evlerden bahsediliyor. Bu evlerin sadece 18'inci yüzyılda çıktığını söyleyebilmek için elimizde kesin belgelerin olması gerektiğini düşünüyorum. Yani, daha önceki yüzyıllarda da benzeri evlerin olmadığını kolayca söyleyemeyiz.

Şahsen intibaim benim daha önceki yüzyıllarda da mekânların insanların sosyal sınıflarına göre farklılık ve çeşitlilik arz ettiği yönündedir. Bir yerde okumuştum Filistin'de 250 yıllık evlerden bahsediliyor. Şayet bugün biz İslam dünyasında 250 yıllık evlere sahipsek oda denilen tek evlerden, tek odalı evlerden müteşekkil tarihte en azından bundan üç yüz sene, dört yüz sene önce tek odalı evlere sahip olduğumuzu iddia etmemeliyiz. Bu tek odalı ev tipinin geçmiş dönemlerde Batı'da geçerli olduğunu bizzat Batılılar da söylüyor. Sosyolog Richard Sennett bir kitabında çok açık bir şekilde diyor ki, 18'inci yüzyıla gelinceye kadar Batı'da tek bir oda vardı; yemek orada yeniyordu, misafir orada, yatak odası orada, hatta tuvalet orada. Böyle bir durum Batı'da var ama bizde bunu söyleyebilmemiz için benim söylediğim aksi istikametinde olacak tarzda kesin elimizde belgelerin olması gerekmektedir.

Hafsa Hanım'ın bahsettiği 19'uncu yüzyıl muhafazakârlaşıyor mu? sorusuna gelince. Benim kanaatime göre, Osmanlı toplumu 19'uncu yüzyılda muhafazakârlaşmamış, aksine belirgin bir şekilde modernleşmenin ve dünyevileşmenin etkisi altında kalmıştır. Şimdi 19'uncu yüzyıl Osmanlı toplumunda modernleşmenin belirgin izlerinin görüldüğünü ifade etmek istiyorum ve birkaç maddeyle bunları sıralayarak konuşmamı tamamlayacağım. Bir kere toplumda recm olayına 17'nci yüzyıldan sonra pek rastlamıyoruz. Böyle bir olaya 17'nci yüzyıldan sonra tarihi kaynaklarda ya da belgelerde şahsen ben rast gelmedim. Bu bir modernleşme belirtisi olarak görülebilir. Yine Ahmet Cevdet Paşa Tezâkir'inde, Osmanlı'da gulamparelikten zenpareliğe bir dönüşten bahsediyor. Bu da modernleşmenin etkisi olarak görülebilir. Olay tabii tersinden de okunabilir. Kadın boşanmalarını ifade eden muhalaa (hul') yine 19'uncu yüzyılda yaygın bir karakterdedir. Yani kadın isteğine dayalı boşanma şekli toplumda daha yaygındır. Bursa Sicillerine İstinaden yaptığım çalışmada yaklaşık 400 adet boşanma kaydını incelemiştim. Abartısız söylüyorum boşanmaların yüzde 88'i kadın isteğine dayalı olan boşanmalardı.

MODERATÖR – Hocam hızlanıyoruz.

Abdurrahman KURT – Dolayısıyla poligami tartışılmaya başlanıyor mesela. Fatma Aliye Hanım, hukuki aile karnamesine damgasını vurmuş olan Mahmut Esat'la bir-

likte poligaminin 19'uncu yüzyılın ortalarında tartışıldığını görüyoruz. Ayrıca aile başına düşen çocuk sayısında bir azalma var. Hatta kürtaşı ifade eden ve belgelere de yansıyan bazı ifadelerle karşılaşılıyor. Bunlara ilaveten yüzlerce kadının fabrikalarda çalışmaya başlaması 19'uncu yüzyılın muhafazakârlaşmak yerine belirgin bir şekilde modernleşmenin ve dünyevileşmenin izlerini taşıdığını söyleyebilirim, teşekkür ediyorum.

MODERATÖR – Sağolun. Bir dakikadan az mı süremiz?

Lütfi SUNAR – Çok az.

MODERATÖR – Buyurun Lütfi hocam.

Lütfi SUNAR – Muhafazakârlaşma, orada bir ifade var; toplumun belirli bir kesimi, özellikle seçkin tabakaların dışında kalanların oradaki modernleşmeye tepki olarak muhafazakârlaştığından bahsettim.

İkincisi, muhafazakârlaşmayı dindarlaşma anlamında kullanmıyorum. Tam da sosyoloji literatüründeki var olanı, statükoyu korumak olarak. Kendi yaşam biçimini korumak olarak anlamında kullanıyorum. O sebeple buradaki muhafazakârlaşma tezine yöneltilen eleştirinin biraz da o dindarlıktan soyutlandığı, koptuğu, uzaklaştığı gibi tezler de ortaya çıkıyor.

MODERATÖR – Teşekkür ediyorum. Sertaç Şehlikoğlu, programın formatı gereği son sunumu kendileri yapacak. Buyurun Sertaç Hanım.

Kadınlara Mahsus Spor Salonlarında Mahremiyetin Yaşayan Sınırları

Sertaç ŞEHLİKOĞLU⁶³

Bugün sunacağım tebliğ, kadınlara mahsus spor salonlarında yaptığım antropolojik saha araştırmamın verilerinin bir kısmından müteşekkildir. Birazdan sizlerle paylaşacağım pek çok fragmanın yabancı olmadığını tahmin ediyorum. Spor salonlarından gündüz kuşağı kadın programlarındaki egzersiz görüntülerine, sabah yürüyüşlerinden BIM'lerde bile bulunan zayıflama eşofmanlarına, parklardaki spor aletlerine, aletleri kullanan teyze videolarına, kamu spotlarına ve tabela ilanlarına, kitapçılarda karşımıza çıkıveren Ebru Şallı markalı pilates toplanına ve pilates CDlerine kadar gündelik hayatın pek çok aşamasında karşımıza çıkan popüler bir akımdan, yeni tabirle bir küresel trendden bahsediyorum. Bu trend, popüler kültüre ve bireylerin hayatına, bir yandan kent hayatının hareketi minimize eden alışkanlıkları, bir yandan sağlıklı yaşam akımı, bir yandan da, özellikle kadınların bedenleriyle kurdukları ilişkinin değişim ve dönüşüm geçiriyor oluşu gibi çoklu etkenlerin yönlendirmesiyle kolayca girebildi. Benim, hususen ilgimi çeken ve burada sunacağım yönü ise, kadınların egzersiz yapmak için "erkeksiz" alan arayışı içinde olması ve bu arayışın mahremiyete bakan yönü. Bu tebliğde, mahremiyeti, İslami kökenlerine inerek değil, kadınların anladığı ve anımlandığı haliyle, analiz edeceğim. Dolayısıyla, mahremiyeti, sadece İslami, etimolojik ve tarihsel bir kavram olarak değil, tüm bunların etkilerini de taşıyan fakat aynı zamanda mekânsal, öznel, değişken ve yaşayan bir gerçeklik olarak çerçevelemeye çalışacağım.

Yaşayan Sınırlar

Benim görüştüğüm 42 kadının tamamı, kadınlara mahsus spor salonlarına üye olan yahut bir dönem üye olmuş, farklı sınıf, yaş, eğitim ve gelir düzeyinden olsa da aslında "geleneksel" tabir edilebilecek bir cinsiyet ilişkileri ve mahremiyet algısına sahipti. Araştırmam ilerledikçe, kadınların bedenlerini düzenleme şeklinin çok katmanlı olduğunu, dolayısıyla bulunulan alana ve çevredeki insanlara hatta eşyaya göre bu katmanların çeşitlilik arz ettiğini fark ettim. Haremlik-selamlık kültürü ve bunu belirleyen

aile-içi ve aile-dışı ayrımları ile kadın cinselliğinin eril gözle kurduğu ilişki, bu ilişkinin karşılıklı birbirini kuran ve cinselliği yeniden tanımlayan ve üreten niteliği, bahsettiğim katmanlara ışık tutmakla beraber, daha yakından incelenmeyi gerektiriyordu.

Örneğin, erkeklerin olduğu bir salonda “rahat” spor yapamayacağını söyleyen bir kadın, aynı zamanda parklarda sabah spor seanslarına katılabiliyor ve mahallesindeki parkta egzersiz yapabiliyordu. Kadınların, rahatlığının belirleyicisi neydi?

Mahrem Sınırlar

Kadınlar, pantolon seçimleri, pantolonun darlığına göre belirledikleri gömlek boyu, etek boyları, etek altına giydikleri çorap cinsine kadar pek çok detayla birlikte bunları giydiklerinde sokaktaki tavır davranışlarını kontrol etmekte. Başörtülü yahut başörtüsüz, görüştüğüm kadınların hepsi, “dışarıda” yani düğün-dermek gibi özel ortamlar dışındaki karma mekânlarda giyimden tavır davranışlara bedenlerini çok şumullü olarak kontrol ettiklerini anlatılar. Erkek cinselliğini tahrik edebilirlik üzerinden bedenini kontrol etme alışkanlıkları ve bu alışkanlıkların gerektirdiği detaylı davranış pratikleri, egzersiz yaparken iyice içinden çıkılmaz hale geliyor ve erkeksiz ortam, kadınları bu detaylı hesaplardan bir dereceye kadar kurtarmış oluyor.

106

Belgin,⁶⁴ sınırlarını net olarak ifade eden kadınlardan: “Eğilmek, kalkmak, bacaklarını kaldırmak, onlar mahremiyet sınırlarıma giriyor. Yapamam” diyor. Sibel, aerobik-fitness’ı tarif ederken “yatak odası hareketleri” ifadesini kullandı. Sibel, otuz yaşında, bekâr, sarışın, doktorasına devam eden bir diş hekimi. Beşyüzevler’de oturuyor ve kendisini, hem mahallesine hem de ailesindeki diğer bireylere kıyasla daha aydın bir kadın olarak görüyor. Sibel’in, yatak odası hareketleri dediği egzersiz hareketlerinden imtina etmesi kadar, imtinanın dile getiriş şekli de benim için ilgi çekici. Sibel, hareketlerin çağrıştırdığı, terminolojik ifadeyle heteroerotizmi, ve böylesi bir performansın eril bakıştan uzak tutulması gerektiğini, perdeli yahut örtük bir dil kullanarak ifade ediyor. Afsane Najmabadi (1993), Şah rejimi dönemindeki örtü yasaklarına maruz kalan kadınların, çadorlarını (çarşaf) çıkartırken bir yandan farklı stratejiklerle bu kaybolan örtüyü yeniden inşa etme çabalarından bahseder. Najmabadi’ye göre, kadınların kullandığı dili değiştirmeleri ve daha örtük ve kontrollü bir beden ve konuşma dili geliştirmeleri söz konusudur ve buna *metaforik iffet dili* (p: 489) adını verir.

Kadınlar, kaybolan fiziksel örtü yerine, bu kez konuşma ve beden dili üzerinden (yahut sözlü ve fiziksel dil üzerinden) yeniden bir mahrem alan inşaa etme çabasına girmektedirler. Najmabadinin analizinin benzerleri, kadınsılıktan arınmış Kemalist kadın

64 Yaş 50, terzi, dernek yönetim kurulu üyesi, evli, 3 yetişkin annesi.

projesini anlamlandırmak için kullanılmıştır. Sibel'e geri dönecek olursak, onun sözlü ifade ve tasvirleri, yine bir *mahrem dil perdesi* diyebileceğimiz bir süzgeçten geçmektedir. Najmabadi'nin örneğinden farklı olarak, Sibel'in kullandığı perdeli dil, eksilen bir örtüyü yeniden inşa etmek için de değildi. Fakat mahremiyete dair kurduğu karşı cinsel bir bedensel kontrolü, perdeli dil kullanarak hemcinsine anlatma içermektedir ve bu noktada hem bedensel hem de sözlü mahremiyet "yatak odası" referansı ile birbirinin içine geçmektedir. Şimdi, müsaade ederseniz Sibel'in neden aerobik-fitness için kadın-kadına bir ortamı tercih ettiğini ilk izah ettiği cümlelere beraber bakalım:

Sonuçta hani bacakları esnetiyoruz bacakları açıyoruz ters yatıyorsun bilmem ne ayakları falan kaldırıyorsun üzerine açılabilir şey olabilir, sonuçta tanımadığın etmediğin insanların yanında rahatsız edici buluyorum yani kendimi rahat hissetmiyorum. Mesela spor hareketini yaparken hoca diyor ki bacaklarınızı açıyorsunuz diyor, böyle istemiyorsun tamam mı rahatsız oluyorsun. Ya da mesela sırt üstü yatıp bisiklet çevirme hareketi var ya, aman tişörtüm açılmasın falan oluyorsun, ya da mesela eşofman giyiyorsun eşofmanım kayacak çorabımı mı üzerine geçirsem falan. Gereksiz niye o tereddüdü yaşıyım ki (...) Rahat hissetmiyorum kendimi. Tanımadığın etmediğin insanın yanında böyle niye öyle aerobik hareketler yapayım (...) Yatak odası hareketlerini niye yapayım? Yapmak istemem.

Burada, yine iç içe geçmiş bir üçüncü mahrem kata daha işaret etmek istiyorum. Sibel'in çok sarıh şekilde ifade ettiği gibi, sadece yapılan hareketin niteliği değil, hareket içinde olan bedenin kendisi cinsellik kontrolünün sınırlarını zorluyor. Sibel'in kontrolden çıkacak eşofmanını şikâyet etmesi, Gül Hanım'ın belinin açılmasından imtina etmesi ve benzer örnekler, hareket içinde olunduğunda kıyafet sınırlarının eksilmesinin verdiği rahatsızlığa da işaret etmektedir.

Peki, fiziksel yakınlığın fazla olduğu bir kapalı mekânda erkeklerin varlığı bahsettiğim etkileri uyandırıyor, görece fiziksel yakınlığın az olduğu, fakat "kamusal bakış"ın hâkim olduğu parklarda, mahremiyet algısı nasıl bir şekil alıyor ve egzersizi nasıl şekillendiriyordu? Kimi ekonomik sebeplerle, kimi de açık havada egzersiz yapmanın keyfinden mahrum kalmak istemediği için, sabah saatlerinde parklarda egzersiz yapmayı tercih eden kadınların sayısı da azımsanmayacak kadar fazla. Mütedeyyin kesimin ağırlıkla yaşadığı Fatih'teki Karagümrük stadında, benim saha araştırması yaptığım dönem, sabahları saat 07:00'da ve 08:00da olmak üzere iki seans hoca eşliğinde spor yapıyordu. Sultançiftliği ve Cumhuriyet Mahallesi'nde, kadınlar, sabah namazından saat 09:00'a kadar parkı domine ederek önce tartan zeminde yürüyüş yapıyor, ardından spor aletlerini kullanıp evlerine dönüyorlardı. Kadınlar, parkta, Sibel'in bahsettiği

“yatak odası” hareketlerini yapmamalarına, oldukça bol giyinmelerine ve hatta sıkı bir bedene sahip olmamalarına karşın, sadece tempolu yürümeleri ile “cazibe” sahibi kategorisine girebilmekteydiler.

Kadınlar ikili-üçlü gruplar halinde, yanlarında bir arkadaş ile yürüyüşe çıkıyorlar ve parkta görevli bulunan güvenlik de, kadınların tacize uğramalarının önünde sembolik de olsa bir engel teşkil ediyor. Kadınlar, tüm bu cazibeden uzak kalmaya çalışmalarına ve güvenlik görevlisinin varlığına rağmen sadece kadınları seyretmeye geldiğinden emin oldukları bir kaç erkekte bahsediyorlar ve birbirlerini (dolayısıyla beni de) bu adamlara karşı uyarıyorlardı. Benim parklarda çok etkileyici bulduğum ise, kadınlar sabahın erken saatlerinde parkı öyle ele geçiriyorlardı ki, erkekler aynı saatte spor yapmak istediklerinde niyetlerinin fena olmadığını, yani niyetlerinin kadınları izlemek değil, salt spor yapmak olduğunu gösterme ihtiyacı hissediyordu. Azınlık olarak gittikleri parkta ya eşleri yahut kız kardeşleri ile yahut da parkurun aksi istikametinde bu “temiz” niyetlerini gösteriyorlardı.

Sonuç

Mahremiyet, sadece cinsellikten ibaret olmasa da, çalışmamı ilgilendiren yönü ek-seriyetle meşru kadınlıkla ilişkilidir. Zira Müslüman kadının sporuyla ilgili (dini ya-hut seküler) popüler tartışmalar kadınların hangi ortamlarda, nasıl kıyafetlerle, hangi sporları yapabileceği soruları etrafında dolaşırken, aslında aynı zamanda kadın cinsel-liğinden ve cinselliğiyle egzersiz ve spor arasındaki ilişkiden de bahsetmiş oluyor. Daha doğrusu, kadının hareket kabiliyeti ve bedeniyle kurduğu ilişkiyi öncelikle kamusal alandaki cinsellik düzleminden algılamış ve tanımlamış oluyor. Bu algı, sadece din adamlarının fetvaları⁶⁵ ile görünür kılınmıyor. Medya da, koşan kadın görüntüsünü yavaş çekimle gösterip cinsel cazibeyi ön plana çıkartırken, kadınların yüzme, bisiklete binme, jimnastik yapma gibi faaliyetlerini eril bakışı merkeze alarak sunarken spor ve kadın cinselliği arasındaki ilişkiyi zihinlerde sabitlemiş oluyor. Kadınlar kamusal alan-da “rahatlıktan” bunca kaçarken, egzersiz, kadınların kamusal alanda sürekli giysileri-yle, hareketleriyle, beden dilleriyle, konuşma şekilleriyle kontrol ettikleri cinselliklerini kontrol edilemez hale getiriyor.

Bu arada, kadınlar arası mahremiyet ile mahremiyetin geçirgenleştiği ara mekânlardan, örneğin soyunma odalarından, zamanın sınırlılığından dolayı bahsedemiyorum ama bunların önemini de vurgulamak istiyorum⁶⁶.

MODERATÖR – On beş dakikada tamamladınız. Uğur hocam size bol miktarda soru geldi. Onlara birkaç dakika içinde cevap verebilirseniz seviniriz.

Uğur TANYELİ – İlk sorudan başlayarak cevap vereyim.

Bu tekinsizlik anlatılarının askeri kayıtlar, göçmenlik ve imparatorluğun küçülmesi ile ilgisi var mı? şeklinde bir soru gelmişti. Bununla ilgisi olduğuna ilişkin bir kayıt yok. Bu tür 18'inci yüzyıl İstanbul'undaki endişeler bağlamında. Kaldı ki İstanbul'da böyle bir göçmenlik olgusunun olduğuna ilişkin bir kayıt da yok.

İstanbulun nüfusunun artışından söz eden ama onu kesinlikle tanımlayamayan epeyi ciddi araştırmalar var. Nüfusun ne kadar arttığını bilmiyoruz. Nüfus artışı bu bağlamda önemli bir etmense evet herhalde önemlidir ama bunun Balkanlardan kaçıp gelenlerle ilgisi yok. Bu Balkanlar'dan kaçıp gelme meselesi 19'uncu yüzyılda giderek tırmanan bir mesele olacak ama 18'inci yüzyılda henüz bundan söz edilemez.

65 Spor ve doğru beslenme üzerinden sağlıklı yaşam meselesini İslami çerçeveden yorumlayan ve bedenin emanet oluşu ile ilişkilendirerek her ikisini de dini gereklilikler arasında sayan kanaat önderleri bulunmaktadır. Benim için çok heyecan verici olan bu tartışma, yer sınırlılığı ve odağın kadın ve şiddet olması hasebiyle maalesef bu makaleye konmamıştır.

66 Najmabadi, Afsaneh, 1993 Veiled discourse-unveiled bodies. Feminist Studies:487-518

Mahalle esprisinden sürekli konuşuyoruz, bir başka sorunun içindeydi, sanki mahalle hep aynı şeymiş gibi konuşma gibi bir eğilim olduğunu doğrusu düşünüyorum. Mahalle de sürekli olarak tanım değiştiren bir şey. Sözcüklerin aynı kalmasının, içeriklerinin aynı olduğuna ilişkin inançlar doğurduğunun sanıyorum böyle bir şey yok. İnançlar ciddi biçimde yanlış diyeceğim. Mahalle kavram olarak o kadar farklı biçimde anılan bir şeydir ki Kahire'de başka, Halep'te başka, 16'ncı yüzyılda başka, 18'inci yüzyılda başka, 20'nci yüzyılda başka, Yeni Delhi'de başka. Anlatmanın imkânı yok. Mahalle böyle geniş bir jenerik admış gibi bahsetmek mümkün değil.

Mekâna ilişkin sabiteler var meselesi, medeniyet ufku sabit kalır ama mekân değişir biçiminde bir arkadaşın söylediği vardı. Medeniyet ufku da sürekli değişiyor dolayısıyla mekâna ilişkin, herhangi bir şeye ilişkin hiçbir sabite ne yazık ki toplumsal yaşamda yok diyeceğim ama bu tabii ki herkesin meşrebine göre cevap vereceği bir mesele olduğu için bunun üzerinde durmama bile gerek yok.

Mahalle tüm sınıfları ve gelir gruplarını içerir biçiminde Osmanlı'da bir inanç var bunun ciddi biçimde sorgulanması gerektiğini söyleyebilirim. Bu da fazla genellenmiş ve çevrilmiş bir ifade gibi gözüküyor. Örneğin, hiçbir zaman, İstanbul'da Kocamustafapaşa'daki bir mahalle ile Türbe'deki bir mahalle aynı şey değildi. Farklı gelir gruplarını içerdiğini rahatça söyleyebiliriz, ama bugünkü anlamda bir toplumsal tabakalanmaya işaret eder mi dersek hayır tabii ki değildi. Bugünküne benzemiyordu ama bütün mahalleler homojen olarak aynı gelir grupları birleşimini yansıtıyorlardı, böyle bir şeyin olmasının mümkün olmadığını söyleyebiliriz. Türbe'deki mahalle emin olabilirsiniz ki daima daha varlıklıları içeriyordu, Kocamustafapaşa'daki, Yedikule'deki daima daha yoksulları. Kuşkusuz buranın zengin bir yer olmadığı anlamına gelmiyor ama bunun homojen bir İstanbul tahayyülü, homojen bir mahalle tahayyülüne hiçbir biçimde uygun olmadığını, elimizdeki verilerin de bunu yeterince tanımladığını, mahalle hane sayılarının da bu tahayyülü yalanladığını söylüyorum. Elimizde esaslı miktarda kayıt var, onun için bunu bence halledilmiş bir sorun olarak nitelendirmek gerekiyor.

Mizahi okuma mümkün mü biçimindeki, ironik bir okuma bugün sadece mümkünmüş gibi gözüküyor. Bu metni ben bile okurken dalga geçerek, eğlenerek okudum ama döneminde mizahi okumanın da belirli kalıpları olduğunu söylemek zorundayım. Yani mizahi okumada, meddah hikâyesinde meddahın kişisel tercihlerine ilişkin olmaktan çok, dönemdeki mizahi okuma örüntülerine uyar, kalıplarına, stereotiplerine uyar. Dolayısıyla genellikle meddah hikâyesini dinlemiş ve dinlemelerden kaynaklanan değerlendirmeler yapmış olanlar mizahi okumanın sadece taklitlerle sınırlı olduğunu,

vurgularla sınırlı olduğunu ama bütünsel anlatının bir alaycı, sarkazmla gündeme getirilmesinin söz konusu olmadığını söylerler. Sarkazm yoktur bu hikâyelerde.

Hatta abartarak söyleyeyim 18'inci yüzyılda hiçbir anlatının içinde Osmanlı'nın benim bildiğim sarkastik bir metin yok. Sarkazm çok başka bir mesele ve dolayısıyla böyle bir okuma için imkân verdikleri kanısında değilim. Bunu özellikle vurgulayayım.

Mardin'deki mekân kullanımına ilişkin bir soru vardı Mardin'deki mekân kullanımında tabii ki helânın ortak kullanımına işaret eder. Tabii ki bir odunluğun ortak kullanımına, terasın ortak kullanımına işaret eder ama soru şu ki mekânın satımına ilişkin hukuki bir belgede, hüccette tanımlanmış oluşları burada mülkiyetin mi satıldığını, kullanım hakkının mı satıldığını belirsiz kılar.

Dikkat ederseniz bugünkü bildiğimiz mülkiyetten farklı bir mülkiyet. Dolayısıyla aynı mülkiyetten söz etmiyoruz. Mülkiyet de çünkü değişen bir kavram dolayısıyla helânın dörtte birini bugün satamazsınız çünkü o zaman dörtte birinin metrekare değerini satmak zorunda kalırsınız. Diyelim ki bunu yapan 18'inci yüzyıl Mardinlisi sadece helânın kullanım hakkını birisine devrediyor, bir bölümünü devrediyor.

Ortak helâ kullanımı ise o kadar yaygın bir şeydir ki Osmanlı dünyasında hepimiz şaşkına düşebiliriz. Yücenat denilen ailelerin de barındığı tek odalı vakıf kiralık konutların önemli bir bölümü ortak tuvalet kullanımı yapar. Kadın erkek ortak tuvalete gidiyor. Başka helâ yok çünkü odaların içinde. Nereye gidiyorlar? Ortak kullanıyorlar.

Buna ilişkin onun için söyleyecek pek sözümüz yok ortak kullanım olduğunu söyleyebiliriz. Bu da bugün bildiğimiz anlamda mahremiyet meselesinin farklı olduğunu işaret ediyor.

Genel olarak mahremiyet kavramı da yine jenerik bir kavram değildir, ebedi bir kavram da değildir. Mahremiyetin içeriği, tanımı sürekli değişiyor. Hiçbir çağda da sabit kalmıyor. Dolayısıyla bir tane oda olur ama içinde mahremiyet yok mu? Evet, olur tabii ki.

Mahremiyetin olmadığı bir toplum yok, mahremiyet kavramının üretilmediği bir toplum yok. Bu ne İslam toplumuna özgü ne Osmanlı'ya özgü ama sorun o bir odanın içinde mahremiyeti nasıl inşa ettiğiniz meselesini anlamak zorundasınız. Var mı? Evet, bir odanın içinde tabii ki mahremiyet var. Olmaz olur mu? İnsanlar bir odanın içinde isteyerek hiçbir mahremiyet örüntüsü olmaksızın yaşamıyorlar. Bir odanın içindeki mahremiyet örüntüsünün katılığı bağlamında biraz daha çalışmış olsaydık şaşardık. O kadar katı bir yaşama normuna işaret ediyor ki bir odada yaşama hâli bugünkü mah-

remiyetin katılığından söz edenler bence şaşabilirler bir 16'ncı yüzyıl 17'nci yüzyılda odada yaşama disiplini görselerdi. Müthiş bir disiplinle yaşandığını söyleyebilirim.

Bunu üzerinde de epeyi bir çalışma yapılması gerektiği söylenebilir.

Konut mahremiyeti lükstür meselesi üzerine sanıyorum bir soru geldi. Evet, konut mahremiyeti bir ölçüde lükse de ilişkindir.

Sadece lüks değildir çünkü bütün toplumsal gruplar, bütün ülkeler, bütün dinler, bütün etnik gruplar mahremiyet üretirler. Mahremiyet üretmeyen bir yer yok ama daima parasal imkânlarımızın bolluğu mahremiyet tanımınıza doğrudan etki yapar. Bu çağda da yapar, eskiden de yaptığını söyleyebiliriz. Bir odada mahremiyet başka bir biçimde tezahür eder, başka bir biçimde inşa edilir, yirmi yedi odalı bir konakta yaşıyorsanız başka bir biçimde tezahür eder. Bunu görmek zorundayız. Tek bir mahremiyet varmış gibi düşünemeyeceğimizi anlatmak istiyorum.

Din ayrımcılığı meselesi üzerine belki konuşmakta yarar var. Bekâr odalarına ilişkin bir soru vardı ya da bir saptama vardı. Bekâr odalarında din ayrımcılığı olmadığını biliriz çünkü buna ilişkin bir doktora yapılıyor ve şöyle belgeler var: Aynı bekâr odasında Hristiyanlar da Müslümanlar da kalabiliyorlar. Hatta devletin bazı durumlarda öyle kalsınlar diye belge düzenlediğini görüyoruz. Ayrışmasınlar bir arada otursunlar. Bu bekârın tehlikeliliğine ilişkin başka bir kavramın ifadesidir. Dolayısıyla bekârlık statüsü etno-dinsel statüsünden önde geliyor. Bekâr olma hâli tehlikeliliği bağlamında Hristiyan ya da Müslüman fark etmiyor. Bekâr olması daha vahim, dolayısıyla bir yerde oturması gerekiyor. Bunu söylemekte yarar var gibi gözüküyor.

Mahalle ne kadar yalıtık meselesi üzerine, çıkmaz sokak meselesi üzerine sanıyorum bir saptama oldu. Bunun için bir küçük açıklama yapayım.

Çıkmaz sokak üzerine yapılmış araştırmalar var. Çıkmaz sokak her kentte aynı oranda değil. Mesela, eski Kayseri'de çıkmaz sokak, Anadolu'daki diğer yerlerden fazladır. Niye? Bilmiyorum. Bunun Kayseri'nin her yerden daha mahalle olduğuna işaret ettiği kanısında değilim, ama metrekare olarak hesap yapıldığını biliyorum.

Buna ilişkin isteyenler tamamen başka bir güzergâhtan da konuyu tartışabilirler. Suraiya Faroqhi'nin ve Richard Bulliet'in İslam dünyasında araba ve deve kullanımına ilişkin kitabına bakarlarsa araba kullanımının egemen olduğu toplumlarda çıkmaz sokak oranının azaldığına ilişkin bir saptamayı orada yaptıklarını, ama bu bağlamda, bu konuda ciddi bir araştırmanın olmadığını söyleyebilirim.

Mahalleden kaçış meselesi yine az araştırılmış bir konu. Bu 18'inci yüzyıldan başlayan

mahalleden kaçış diye bir süreç olduğunu en azından Şerif Mardin'in bir ölçüde çok kısa değinmelerle bunu anlattığını söyleyebilirim. Mahalleden kaçma, mahalleden yalıtma, mahalle denetiminden kaçma diyebileceğimiz bir Osmanlı güzergâhı var.

Buna ilişkin benim ekleyebileceğim son kitabımda olan bir bölüm, bir şey söyleyeyim merak eden varsa diye, modern okulun inşası mahallenin ölümünün temel araçlarından bir tanesidir.

Philip Alies'in bir araştırması üzerinden bunu söyleyebiliriz. Çocukluğun inşası diyebileceğimiz toplumsal süreç çerçevesinde örgün eğitim ve her gün sabahtan akşama kadar gidilen okul ortaya çıkıyor ve bu, modern ailenin doğuşunda, geleneksel ailenin yıkımında en azından Fransa örneğinden ciddi biçimde etkili olmuş bir şey. Osmanlı'da da aynı biçimde etkili olduğunu söyleyebilirim. En fazla etkili olduğu yere çocuğun bütün yaşamını ailesinden, mahallesinden koparan askerî okullardır. Onun için en belirgin biçimde modernleşmeci aktörlerin geç 19'uncu yüzyılda, erken 20'nci yüzyılda ordudan çıkmasına hiç şaşılacak bir taraf yok. Belirgin bir biçimde mahalleden yalıtılırlar ve dolayısıyla da başka bir kişilik tipi ortaya çıkar. Aileyi de dönüştürür bu, domestisiteyi asıl dönüştürür. Yeni bir aile tipi inşasına giden yolu açtığını söyleyebilirim.

113

Buna ilişkin yapılması gereken çok araştırma var. Hiç araştırılmadığını neredeyse Türkiye bağlamında söyleyebilirim.

Cumhuriyetten neden bahsetmedik? Cumhuriyetten özel olarak bahsedilmesi gerektiği kanısında değilim. Cumhuriyet, Osmanlı'nın olağan bir devamından başka hiçbir şey değil. Cumhuriyetle Osmanlı arasında aşılmaz bir bariyer varmış gibi bir tahayyülümüzün eskimiş bir histografik bir tahayyül olduğunu bence görmek zorundayız. Hepimiz hâlâ Osmanlıyız tabii ki. Birden bire 1923 yılında başka insanlar hâline gelmedik aynı insanlar olarak devam ediyoruz. Bunu da görmek zorundayız gibi geliyor bana.

Evin dörtte birinin nasıl satılacağını sanıyorum anlattım.

Modern suç kavramına ilişkin bir saptama vardı. Modern suçun doğumu meselesi evet bunun üzerine kısaca bir cevap ne yazık ki mümkün değil gibi gözüküyor.

Osmanlı'nın bütünlüklü bir ahlak koduna sahip olduğuna ilişkin bir saptama yapıldı. Bu bütünlüklü bir ahlak kodunun yeryüzünün hiçbir yerinde olmadığını söyleyebilirim. Ahlak kodu, sürekli değişen zamanda, mekânda, toplumsal gruplarda biçimsizce değişen bir şeydir. Bütün hepimizin ahlakını ortaklaştıran bir kod tahayyül bile etmek hiçbir çağda mümkün değildir. Bunu her Osmanlı belgesinden görebiliriz.

Şöyle görebiliriz: Bürokratik belge başka bir ahlaki normdan konuşur, Risale-i Garibe yazarı başka bir ahlaki normdan konuşur, şiiri yazan başka bir ahlaki normdan konuşur.

Tabii ki hepsinin asgari müşterekleri vardır bir toplum olur çünkü bu sayede, ama hepsinin ortaklaştığı bir bütünlüklü ahlak kodunu içeren bir toplum yeryüzünde mevcut olduğunu en azından ben bilmiyorum.

Daha mahrem bir dünyada mı yaşıyoruz meselesi, 19'uncu yüzyıl daha mahremdi gibi sorular da bunun içinde.

Daha mahrem meselesi diye bir şey yok. Her çağda mahremiyet değiştiği için başka başka mahremiyetler inşa ediyoruz. Eskilerin bilmediği mahremiyetler kuruyoruz, eskilerin hayati bulduğu mahremiyetlerden kendimizi yalıtıyoruz. Dolayısıyla mahremiyet böyle bir mesele gibi gözüküyor.

Odanın biçimine ilişkin bir soru vardı. Odanın biçimi mahremiyeti tanımlar mı tabii ki tanımlar ama odayı da idealize etmemek koşuluyla. “Odayı görmüyorduk” biçimindeki iddia ne yazık ki doğru değil. Bildiğimiz bütün Osmanlı odalarında odanın içini çoğu zaman görürüz. Ender örnekler odanın içini doğrudan doğruya görülmesini engeller. Böyle incelikli donatılar bulmak için yine yüksek tabakanın evlerine gitmek zorunda kalırız yoksulların evlerine değil.

Alev Hanım'ın bir saptaması vardı ahlaksızlık meselesine. Ahlaksızlıktan hiç bahsetmedim. Ben sadece ahlaksızlığın metinlerdeki, bu meddah hikâyelerindeki algılanış biçimine ilişkin bir saptama yapmaya çalıştım.

Foucault üzerinden hızlı bir açıklama yapabilme iktidarında değilim. En azından kısa bir cevap herhalde beklemiyorsunuz.

MODERATÖR – Evet, sonuna geldik.

Aslında hocam iyi ki ısrar ettiniz soruları cevaplamakta güzel oldu.

Evet, kişisel olarak çok verimli bir toplantı olduğunu düşünüyorum. Altı, yedi saat oldu herhalde değil mi? Bana öyle geldi.

Çok verimli olduğunu düşünüyorum tekrar.

Osmanlı'dan günümüze mahremiyet, cinsiyet ve mekân ilişkisini tabii konuya zaman zaman yaklaştığımız, zaman zaman uzaklaştığımız oldu ama mahremiyetten hiçbir şekilde uzaklaşmadık.

Aslında bu saatlerde esas konuyu kavramaya da başladık. Daha önce hiç konuşulmamış, aramızda müzakere edilmemiş konuları kavramsal olarak çözümlememiz gerekiyordu. Geldiğimiz nokta son derece verimli.

Böyle bir toplantıya ev sahipliği yaptığı için KAGEM'i özellikle kutlamak istiyorum.

Bunun daha çok konuşulabileceğini, kendi aramızda çok farklı diller üzerinden yeniden yeniden müzakere edilmesi gerektiğini düşünüyorum.

Bu çalışmamızın kavramsal netlik konusunda bir adım olduğunu düşünüyorum. KAGEM adına proje editörü kısaca konuşacak, Bedriye Hanım buyurun.

Bedriye YILMAZ⁶⁷ – Öncelikle, değerli hocalarımıza, katılımları ve değerli paylaşımları dolayısıyla çok teşekkür ediyorum. Çalıştaylarımızın gerek hazırlık gerek gerçekleştirme sürecinde büyük özveriyle çalışan KAGEM ekibine ve desteklerinden ötürü Türkiye Diyanet Vakfı yetkililerine teşekkür ediyorum.

“Toplumsal Cinsiyet ve Din” ana başlığıyla düzenlediğimiz çalıştayların 10 Mart 2012 tarihinde gerçekleştirdiğimiz ilkinde, “İslam ve Kadın” tartışmalarının kültürel ve sosyo-politik arka planı ele alınmış, konunun modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan kavramlarla irdelenip irdelenemeyeceği tartışılmıştı. “Müslüman Kadın Kimliği” ile ilgili mevcut algılar masaya yatırılmıştı.

Sözünü ettiğim çalıştayda, İslam'ın kendi dinamiklerinden hareketle sorunlara çözümler üretebilecek işlevsel bir yol haritasının çizilmesi ve bir kavramsal çerçevenin oluşturulmasının gerekliliği pekişmişti. Bu hedefe yönelik olarak İslam Tarihi içindeki tanımlama ve uygulamaların, özellikle İslam Hukuku'nun uygulanır olduğu tarih ve coğrafyalardaki tecrübelerin ele alınması gerektiği ortaya konulmuştu.

Buna göre, biz de, devam eden çalıştay ve atölyelerle İslam tarihi içindeki cinsiyet-mekân, cinsiyet-hukuk benzeri örüntülerin işlenmesine karar verdik. Bu çalıştayda konunun zamansal olarak da sınırlandırılarak, Osmanlı'nın klasik döneminden bugüne cinsiyet ve mahremiyetin hane, mahalle, şehir (mekân) örüntüleri üzerinden ele alınmasını düşündük.

Görüyoruz ki isabetli bir karar vermişiz. Sosyal Tarih, Mimari, Sosyoloji, Siyaset Bilimi, İlahiyat ve Hukuk gibi farklı disiplinlerin önde gelen temsilcileri olan siz değerli katılımcıların konuyu disiplinler arası bir yaklaşımla ele alması, konunun farklı boyutlarını görebilmemizi sağlamıştır. Tarihsel veriler ışığında cinsiyet örüntülerinin mekâna

yani “ev”e, “sokak”a, “mahalle”ye, “şehir”e nasıl yansıdığı ve “mahremiyet” bağlamında ne tür düzenekler üretildiği üzerinde farklı disiplinlerin sunduğu imkânlar eşliğinde konuya farklı açılımlar sağlanmıştır.

Yine görüyoruz ki “cinsiyet ve mahremiyet” konusunun bugün “mekân” örüntüleriyle ele alındığı gibi, “hukuk”, “sosyal yaşam” gibi farklı örüntüler içerisinde, farklı boyutlarıyla ele alınmaya devam edilmesi gerekmektedir.

MODERATÖR – Biz de sizlere teşekkür ediyoruz ve programımızı Sayın Saadettin Ökten hocamızla kapatalım. Buyurun Hocam.

Sadettin ÖKTEN – İngiltere’den gelen genç hanımefendinin tebliğini kısmen dinledim, çok da hoşuma gitti. Tabii ilmî bir tebliğdir fakat bendeniz o Fatih vs. civarını bildiğim için çok küçük değinmelerle başlayacağım. Dedğiniz gibi sabah sporuna giderler sonra evde oturup kısır yerler veya mantı açarlar. Olay böyledir. Daha aşağısı var ama moral bozmayayın diye bir şey ifade etmiyorum.

Bir de hanımların görünmek, görünmemek mevzuuna gelince hanımlar görünmek isterler her zaman için. Bende de bu konuda bayağı detay var. Ben İstanbul çocuğuyum. Son defa bir küfür söyleyeceğim ben bir İstanbul fırlamasıyım affedersiniz. O bakımdan ben bu işleri oldukça iyi bilirim vs. orayı kapatıyoruz.

Şimdi gelelim çok kısa bu tartışmalar güzel. İlmin önüne hiçbir engel koymamak lazım, aklın önüne hiçbir engel koymamak lazım. Hatta ben olsam ayet, hadis numara vererek okumam. Sizi tenzih ediyorum, burada bir bey yaptı sabahleyin. Sadece lafı söylerim ki aklın önü açık kalsın bakalım ne çıkacak arkasından.

Şunu da hemen ilave edeyim: Eğer biz bugün pozitivist bir süreçten geçerek hâlâ bir kimlik arıyorsak bu ciddi bir olgudur, ciddi bir vakadır. Bu kimlik eğer Osmanlı kimliği ise ki bana göre öyledir bu kimliği bilimle anlayamayız. Bilimle anlayamazsınız. Tabii ki bilim son mertebeye kadar yapılacak. Bu bir zevk kimliğidir. Bütün kimliklerin bir zevk, bir mensubiyet, bir inanç kimliği olduğu gibi.

Beğenin beğenmeyin annenizi babanızı seçemiyorsanız bu kimliği de seçmeniz mümkün değil yani siz, kısacası, gâvur olamazsınız. Burada dindarlığı kastetmiyorum. Bir manada bir medeniyetin mensubu olmayı kastediyorum.

Osmanlı şehrine, müziğine her ne ise onun tadına varmazsanız bu ilim gelir bir yerde tıkanır kalır ve buradan yeni bir medeniyet tasavvuru oluşmaz.

Tekrarlayayım, yanlış anlaşılacak çok umurumda değil ama tekrarlayayım:

İlmin önüne hiçbir engel koymayayım ayet, hadis. Sadece metni okuyunuz.

Çünkü etkiliyor insanları. Ondan sonra bütün çıkarsamalar serbest. Gâvur olmaktan kimse korkmasın din dışına düşerim diye ama onunla o bir noktaya kadar gidebilirsiniz. Ondan sonra bir mensubiyet, bir renk katılmak için bir tada varmanız lazım.

Biçim önemli değil. Ne olursa olsun bu toplantılar güzel. İnşallah devamı da gelir.

Hepinize iyi akşamlar.

MODERATÖR – Evet, teşekkürler.

KATILIMCILAR

1. Prof. Dr. Abdurrahman KURT- *Uludağ Ü. İlahiyat Fak. Din Sosyolojisi ABD Öğretim Üyesi*
2. Prof. Dr. Adalet BAYRAMOĞLU ALADA - *İstanbul Ü. Siyasal Bilgiler Fak. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi*
3. Prof. Dr. Ejder OKUMUŞ - *Eskişehir Osmangazi Ü. İlahiyat Fak. Din sosyolojisi ABD Öğretim Üyesi*
4. Prof. Dr. Elif Ekin AKŞİT VURAL - *Ankara Ü. Siyasal Bilgiler Fak. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümü Öğretim Üyesi*
5. Prof. Dr. Köksal ALVER - *Selçuk Ü. Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi*
6. Prof. Dr. Mehmet Akif AYDIN - *İstanbul Medipol Ü. Hukuk Fak. Dekanı*
7. Prof. Dr. Musa TAŞDELEN - *Sakarya Ü. Fen Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi*
8. Prof. Dr. Özer ERGENÇ - *Bilkent Ü. Sosyal Bilimler Fak. Tarih Bölümü Öğretim Üyesi*
9. Prof. Dr. Sadettin ÖKTEN - *Mimar Sinan Ü. Emekli Öğretim Üyesi*
10. Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN - *Ankara Ü. İlahiyat Fak. Kelam ABD Öğretim Üyesi*
11. Prof. Dr. Uğur TANYELİ - *Mardin Artuklu Ü. Mimarlık Fak. Dekanı*
12. Doç. Dr. Alev ERKİLET - *Sakarya Ü. İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü Bölüm Başkanı*
13. Doç. Dr. Bünyamin BEZCİ - *Sakarya Ü. İktisadi İdari Bilimler Fak. Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü Öğretim Üyesi*
14. Doç. Dr. Huriye MARTI - *Necmettin Erbakan Ü. Temel İslam Bilimleri Hadis ABD Öğretim Üyesi*
15. Doç. Dr. Mualla KAVUNCU - *İstanbul Aydın Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Akademisyeni*
16. Yrd. Doç. Dr. Abdullah BAY - *RTE Ü. Fen-Edebiyat Fak. Tarih Bölümü Öğretim Üyesi*
17. Yrd. Doç. Dr. Ahmet Şamil GÜRER - *Ankara Ü. Eğitim Bilimleri Fak. Tarih ABD Öğretim Üyesi*

18. Yrd. Doç. Dr. Didem HAVLIOĞLU - *İstanbul Şehir Ü. İnsan ve Toplum Bilimleri Fak. Türk Dili ve Edebiyatı Öğretim Üyesi*
19. Yrd. Doç. Dr. Fatma TUNÇ YAŞAR - *Yıldız Teknik Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi*
20. Yrd. Doç. Dr. Hakan KAYNAR - *Hacettepe Ü. Edebiyat Fak. Tarih Bölümü Öğretim Üyesi*
21. Yrd. Doç. Dr. Irvin Cemil SCHICK – *İstanbul Şehir Ü. Mühendislik ve Doğa Bilimleri Fak. Öğretim Üyesi*
22. Yrd. Doç. Dr. Lutfi SUNAR - *İstanbul Ü. Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi*
23. Yrd. Doç. Dr. Nagihan HALILOĞLU - *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü. Medeniyetler Ittifakı Enstitüsü Öğretim Üyesi*
24. Yrd. Doç. Dr. Nazende YILMAZ - *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü. Mühendislik-Mimarlık Fak. İç Mimarlık Bölüm Başkanı*
25. Yrd. Doç. Dr. Nilgün SOFUOĞLU KILIÇ - *Adnan Menderes Ü. Fen-Edebiyat Fak. Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi*
26. Dr. Fatma ŞENSOY - *İktisat Tarihi - Araştırmacı*
27. Dr. Hafsa FIDAN - *TDV ILKSAY Uzmanı*
28. Dr. Hilal GÖRGÜN - *Araştırmacı-Yazar*
29. Dr. Necdet SUBAŞI - *DİB Strateji Geliştirme Başkanı*
30. Dr. Nevin MERİÇ - *İstanbul Müftülüğü Din Hizmetleri Emekli Uzmanı*
31. Dr. Sertaç ŞEHLİKOĞLU - *Cambridge Ü. Sosyal Antropoloji Bölümü*
32. Dr. Sevim CAN - *Mehmet Akif Ü. Mühendislik-Mimarlık Fak. Mimarlık Bölümü Öğretim Görevlisi*
33. Dr. Şule UYSAL - *İstanbul Beylikdüzü Müftülüğü Vaizi*
34. Ayşenur ERKEN - *Ankara Ü. İlahiyat Fak. İslam Felsefesi ABD Araştırma Görevlisi*
35. Ayşenur MUTLU - *TDV KAGEM Uzman*
36. Bedriye YILMAZ - *TDV KAGEM Proje Editörü*
37. Hicret TOPRAK - *TDV KAGEM Müdürü*
38. İbrahim ERYİĞİT - *Şair - Yazar*
39. Lutfi BERGEN - *Araştırmacı - Yazar*

40. Ömer LEKESİZ - *Gazeteci - Yazar*
41. Sehal Deniz KOTAN - *İstanbul Küçükçekmece Müftülüğü Kuran Kursu Öğreticisi*
42. Seher KALENDER - *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü. Mühendislik-Mimarlık Fak. Mimarlık Bölümü Araştırma Görevlisi*
43. Süheyb ÖĞÜT - *Sosyolog - Yazar*
44. Zeliha AKYOL - *Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü. Mühendislik-Mimarlık Fak. Mimarlık Bölümü Araştırma Görevlisi*

İkinci Bölüm

121

toplumsal cinsiyet ve din çalıştayı

Tebliğler ve Müzakere Raporları

10 Mart 2012

Toplumsal Cinsiyet ve Din Çalıştayı

Küresel dünyanın değişen niteliği, kimlik politikaları ve cinsiyet dinamikleri çerçevesinde de anlaşılabilir. Kimlik, kişilik, benlik gibi kavramsallaştırmalarda, çağdaş cinsiyet kültürünün etkisi yadsınmaz ve bugün sosyal bilimlerin hemen bütün disiplinlerinde cinsiyet temelli paradigmanın etkisini görmek mümkündür. Ayrıca gerek dünyayı ve toplumu teorik olarak açıklama iddiasında olan, gerekse toplumsal bir hareketin ideolojisi olarak feminizm, bir cinsiyet siyaseti olmanın yanı sıra bu konuların konuşulduğu kavramları belirleyici bir etkiye sahiptir.

Bu gelişmelerin yanı sıra kadın kimliği, modern dönemde üretilen toplumsal kategorilerden biri olarak ortaya çıkmıştır. Esasen kadın ve erkek arasındaki farkların oluşturduğu tanımlamalar, insanlığın kadim geçmişinden bu yana mevcuttur. Fakat modern döneme ait cinsiyet tanımlamaları geçmişe ait tanımlamalardan farklı olmuş, insanlar cinsiyetleri üzerinden bir kimlik stratejisi geliştirmek durumunda kalmışlardır. Mesele kadınlar kendilerini “kadın olmak”, “tarih boyunca ezilmiş kadın sınıfının üyesi olmak” gibi cinsiyet üzerinden bir kimlik tanımlamasıyla ifade etmeye başlamışlardır.

“Müslüman kadın kimliği” ise, bugün pek çok meselenin üzerine bina edildiği sembolik ve kültürel bir zemin işlevi görmektedir. Gerek İslamcılar, gerek modernistler gerekse oryantalistler ve neo-oryantalistler, politikalarında “Müslüman Kadın” imgesini kullanmaktadırlar. Hangi çerçevede ele alınırsa alınsın, “İslam ve kadın” problemli bir alan olarak görünmekte; böyle problemli bir alanda düşünce ve pratik üretmek ise Müslümanları zorlayan bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Hâlihazırda Müslümanlar meseleyi birkaç farklı noktadan ele almaktadır:

Bir kısmı, “İslam’da kadın hakları vardır” veya “İslam’ın kadın haklarıyla ilgili bir soru-

nu yoktur; bu, küresel hegemonyanın dayattığı bir konudur” diyerek çağın beraberinde getirdiği toplumsal değişimleri, yeni ihtiyaçları görmezden gelmektedir.

Bir kısmı, İslam tarihini, “erkek bakışı” ile ele alınmış bir dini literatüre sahip olduğu iddiasıyla, bir yanlış yorumlar tarihi, kadınların eziliş tarihi olarak kabul etmektedir.

Bir kısmı ise modern/yeni olanın iyi olduğu düşüncesiyle, kadınların bugün geldiği konumu ideal kabul ederek, sosyal gerçekliğe bağımlı kalmaktadır.

Diğer taraftan bütün değişimler kadın üzerinden tespit edilmeye çalışılırken, “erkek kimliği” ile ilgili kriz pek dikkate alınmamaktadır. Oysa yeni dönem en fazla “erkek(-lik)”in tanımı ve konumunu sorunlu bir alana dönüştürmüştür.

Yeni sorunlara çözümler üretebilecek, işlevsel bir yol haritasının çizilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda İslam’ın kendi dinamiklerinden hareketle, mevcut durumu da dikkate alan bir kavramsal çerçevenin oluşturulması amaçlanmaktadır.

Bu amaçla dört çalıştay olarak planlanan projenin ilkinde Müslümanların kadın konusundaki görüşlerinin doğru bir zeminde anlaşılabilmesi için modernlik nosyonlarının nasıl oluştuğu ve bunların cinsiyet üzerinden nasıl ifade edildiği ele alınmıştır. Toplumsal Cinsiyet konusu belirli düzeylerde analize tabi tutularak bir tartışma zemini oluşturulmuştur. 08 Haziran 2013’te gerçekleştirilmesi düşünülen II. ve onu takip edecek olan III. çalıştayda, İslam’da “cinsiyet” kavramının dayanakları İslam tarihi içindeki tanımlama ve uygulamalardan yola çıkılarak ortaya konulacak ve bu konuda bir tartışma zemini oluşturulacaktır. Son çalıştayda ise ilk üç çalıştayda yapılan tartışmalar değerlendirilerek elde edilen sonuçların kamuoyuyla paylaşılması hedeflenmektedir. Toplumsal Cinsiyet ve Din Çalıştayı, iki oturumla gerçekleştirilmiş; Her iki oturum, 40’ar dakikalık birer tebliğ sunumunun ardından 20 katılımcının müzakereleriyle tamamlanmıştır.

„Ich habe mich für die Teilnahme entschieden, weil ich mich für die Thematik interessieren möchte und ich gerne mit anderen Menschen zusammenkommen möchte.“

„Ich habe mich für die Teilnahme entschieden, weil ich mich für die Thematik interessieren möchte und ich gerne mit anderen Menschen zusammenkommen möchte.“

124

„Ich habe mich für die Teilnahme entschieden, weil ich mich für die Thematik interessieren möchte und ich gerne mit anderen Menschen zusammenkommen möchte.“

„Ich habe mich für die Teilnahme entschieden, weil ich mich für die Thematik interessieren möchte und ich gerne mit anderen Menschen zusammenkommen möchte.“

„Ich habe mich für die Teilnahme entschieden, weil ich mich für die Thematik interessieren möchte und ich gerne mit anderen Menschen zusammenkommen möchte.“

„Ich habe mich für die Teilnahme entschieden, weil ich mich für die Thematik interessieren möchte und ich gerne mit anderen Menschen zusammenkommen möchte.“

„Ich habe mich für die Teilnahme entschieden, weil ich mich für die Thematik interessieren möchte und ich gerne mit anderen Menschen zusammenkommen möchte.“

„Ich habe mich für die Teilnahme entschieden, weil ich mich für die Thematik interessieren möchte und ich gerne mit anderen Menschen zusammenkommen möchte.“

I. OTURUM

125

Moderatör: Nazife ŞİŞMAN

Kadın Yoktur... Müslüman Kadın Vardır

Süheyb ÖĞÜT⁶⁸

Her meselede olduğu gibi kadın meselesinde de meseleyi dünyevî (seküler) ve İslami olmak üzere iki ayrı düzlemde ele almak gerekmektedir. Dünyevî düzlemde “kadın” a dair söylenebilecek ilk şey onun aslında külli bir muhtevadan mahrum olan boş bir gösteren olduğu olacaktır. “Kadın”ın muhtevası/anlamı her bir cüzi cemaat tarafından muayyen bir tarihsel bagaj dâhilinde keyfi bir şekilde hegemonize edilir. Bu anlamda (külli bir) “kadın” yoktur (cüzi) kadınlar vardır diyebiliriz. Ortaya çıkan cüzi muhtevalar kadını tarif ettikleri anda muayyen normlar ihdas ettikleri için kadınlığın performanslarını da tayin etmiş olurlar. İslami düzlemde ise kadın, vahiy tarafından muhtevası belirlenen dolu bir gösterene, tarih-üstü bir külliye, ahlaki bir performativiteye dönüşmektedir.

126

Austin ifadeleri “performatif” ve “tespitçi” olmak üzere ikiye ayırır.⁶⁹ “Filanca erkeği eş olarak kabul ediyor musunuz?” sorusuna verilen “evet” cevabı sadece basit bir tespit ya da ilamda bulunmak anlamına gelmez; bilakis bu cevap, failinin artık içinde bulunduğu içtimai nizamda tayin edildiği şekliyle “karı” olacağı, burada verili olan karılık hükümlerini icra edeceği, kısaca karılığı baştan sona performe edeceği anlamına gelmektedir. Mevzu bahis “evet” ifadesi performatif bir ifadedir ve böyle olduğu için de Searl’un tabiriyle bir tür ilana (declaration) ya da taahhüdekarlık hükümlerinin icra edileceğinin ilanına/taahhüdüne- tevafuk etmektedir. Karı olabilmek için karı olmak, karılık hükümlerini icra etmek gerekir. Aksi takdirde kişi ile performatif ifadesi arasında aşılması mümkün olmayan bir çelişki ortaya çıkar. Performatif ifadeler icbar edicidirler; faillerini ihtiva ettikleri hükümleri icra etmeye mecbur ederler. Açıktır ki (aralarında “karılık” kimliğinin de mevcut olduğu) bütün kimlik kategorileri performatif mahiyettedirler.

Yani kişi kendisini mesela “kadın” gibi bir cinsiyet kategorisi üzerinden kimliklendirdiğinde, verili kadınlık hükümlerini icra edeceğini ilan etmiş ve bu suretle giyiminden kuşamına, yemesinden içmesine, bindiği arabanın renginden yü-

⁶⁸ Sosyolog-Yazar

⁶⁹ Bkz. Austin, J.L. How to Do Things with Words Oxford:Clarendon Press, 1962, 5

rüme şekline kadar pek çok noktada kadınlık hükümlerine tabi hale gelmiş olur.

Kişi, verili hükümlerden sadece bir tanesini bile alenen ihlal ettiğinde (diyelim kösele “erkek” ayakkabısı giydiğinde) kadınlığın diğer hükümlerini “hakkıyla” icra etmiş olsa bile sonunda kadınlığı şüpheli, şaibeli hale gelir ve bu sebeple de etrafındaki kendisiyle aynı hükümlere tabi olan insanlar tarafından tenkit ve hatta tezyif edilir. Verili kadınlık hükümlerini benimseyen cemaatin (bu cemaat sanayi devrimi sonrasında kozmopolit, ahenksiz, heterojen, parçalı megapollerinin bütün o yabancılaştırıcı, bireyselleştirici, insansızlaştırıcı, cemaatsizleştirici ikliminde bulunuyor olsa bile) bu hükümlerden herhangi birini ihlal etmiş olan kişiye karşı müsamahasız olmasının, onu zelilleştirip (Nasıl kadınsın be böyle? Kösele ayakkabı giymiş geziyorsun!) farkı tesviye edilmesi gereken menfi bir öteki haline getirmesinin arkasında elbette ki bu cemaati cemaat haline getiren sürecin yani cemaatleşme sürecinin tam da kurbanlaştırma anlamına gelen bir iç-dış temyizi/ kastrasyonu üzerinden tahakkuk ediyor olması yatmaktadır. Başka bir ifadeyle kadınlığın performativitesi sadece bu kimliği kabul etmiş olan kişinin kadın kimliğinin hükümlerini performe etmesiyle sınırlı değildir; aksine o, tam da kendisi üstünde uzlaşmış olan kişileri bir cemaat haline getirmekte ve bu suretle cemaatleşme sürecini tesis etmektedir. Kadının kösele ayakkabı giymemesi ve filanca hükümleri icra etmesi gerektiğine inanların hepsi muayyen bir cemaat teşkil ederler ve cemaatin mensupları işbu hükümlere riayet ettikleri müddetçe cemaat tarafından tasdik ve takdis edilirler. Aksi takdirde zelilleştirilir, cemaatten dışlanırlar. Çünkü mevzubahis hükümler, muayyen bir cemaat tesis ettiklerinde bu cemaatin ötekilerini de otomatik olarak tayin etmiş olurlar. Kadının kösele ayakkabı giyebileceğini ve hatta giymesinin farklı bir kadınlık varyantının alameti olduğunu düşünen insanlar, (diyelim bir kısım “butch” lezbiyenler) buna mugayir düşünen insanlardan müteşekkil cemaat açısından menfi ötekiler haline gelir, öteki bir cemaate dönüşürler ve bu suretle zelilleş(tiril)irler. (Butch lezbiyen kadınları asla [heteroseksüel] bir Türk kadını kadar “kadın” olamaz.)

Kadının kösele ayakkabı giymesini nehyeden cemaatin mensuplarının arasındaki kurbet tam da bu nehyetme fiiliyle mümkün olmaktadır. Nehyedilene mugayir hareket edenler nehye yani norma/normale sadık kalan çoğunlukla kurbiyyet tesis edemez hale gelirler; gurbete düşerler, kurbana dönüşürler, patolojikleşirler.⁷⁰ Doğrusu, birilerinin cemaatin ittifak ettiği hükümleri ihlal ederek cemaatin dışına (gurbete) çıkması,

70 Durkheim patolojik olan tam olarak böyle tarif etmiştir; cemiyetin çoğunluğu tarafından nehyedilen, nefyedilen fiiller patoloji, bu fiillerin failleri de patolojiktirler. Normal de tabii ki patolojik-olmayandır. Dolayısıyla norma/alın normalliği sadece çoğunluk tarafından benimsenmesine bağlıdır.

cemaat için kendi istikrarını tehdit eden bir kriz teşkil etmemektedir (öyle görünüyorsa bile). Bilakis cemaatin mensupları arasındaki kurbet tam da bu sayede tahkim ve teyit edilmiş olur. Hükmü ihlal edip cemaatin dışına çıkanlar cemaatin sadece “biz”i tesis eden, “biz”i “onlar”dan temyiz eden ötekileri değil aynı zaman da kurbanlarıdır da. Öteki ya da “onlar” olmadan “biz”, zelil olmadan mukaddes, patolojik olmadan normal, kurban ya da gurbet olmadan da kurbet yoktur.

Her ne kadar muayyen kadınlık hükümlerine/normlarına biat edenler muayyen bir cemaat teşkil ediyor olsalar da bu cemaat içinde, teşekkülü esnasında mezkûr cemaatleşme sürecini mümkün kılan kurbanlaştırma/ötekileştirme/patolojikleştirme/zelilleştirme jestinin tekrardan tahakkuk ettiği daha cüzi bir cemaat daha teşekkül etmektedir. Mevzubahis ettiğimiz bu cüzi cemaat sırf “kadınlardan” müteşekkil olan “kadın cemaati”dir. Ve bu cemaat kendisini kösele ayakkabı giyen kadınlardan önce erkekten/erkeklikten temyiz ve tefrik ettiği için bu temyiz ve tefrike mündemiç kurbanlaştırma jesti vasıtasıyla başka bir cüzi cemaatin -erkek cemaatinin- teşekkül etmesine de sebep olmaktadır.

Başka bir ifadeyle erkek cemaati tıpkı bu cemaati mümkün kılan kadınlık hükümlerinin etrafında içtima eden cemaat gibi dışlayıcı, indirgeyici ve menfi anlamda ötekileştirici bir mahiyete sahip olmaktadır. Kendisini temelde “kadın” olarak tanımlayan ve bu suretle kadın cemaatine intisap etmiş olan kişi açısından, tâbi olduğu kadınlık hükümlerini reddeden/nefyeden bir erkekle, bu hükümleri tasdik ve kabul eden bir erkek arasında, kurbanlaştırma itibarıyla bir derece farkı söz konusu olmasına rağmen bu iki “erkek” de “erkek” oldukları, kadın cemaatine intisap edemedikleri için, her ikisi de nihai tahlilde kadın cemaatinin mensuplarına nispetle zelil hale gelmektedirler.

Hülasa kendisini “kadın” ya da “erkek” olarak kimliklendirenlerin deruhte ettikleri performativite sadece “kadın” ya da “erkek” gibi davranmak değil ayrıca nefyettikleri, gurbete sürükledikleri ötekileriyle antagonistik hale gelmek, onları kurbanlaştırmak ve menfi, patolojik ötekiler haline getirip zelilleştirmektir de. Bununla beraber, cüzi kadın cemaati de kendi içinde başka cüzi kadın cemaatlerine bölünmekte; ideolojiler, inançlar, örfler, söylemler, sınıflar, statüler, etnisiteler, coğrafyalar vs. de bu noktada belirleyici olmak- tadır. Dolayısıyla bir kez başlayan kurbanlaştırma süreci ferdisine kadar devam etmektedir. Nitekim iç ve dış arasında bir temyiz yapılacaksa, bu en başta (ya da en sonda) ben ve ben-olmayan arasında yapılmak zorundadır. Her ne kadar “ben”in gönderme yaptığı beşeri vücudun, hususiyetlerinin tamamı temsiliyet

itibariyle ben-olmayanın -cemaatin/cemiyetin- kendisinden temyiz ve tefrik edilebilip paranteze alınabilecek mahiyette olmasalar da neticede sadece her bir beşeri vücut temsil edilemez bir şekilde, tek(il) ve eşsiz olduğu için “ben”de başka bir “ben” daha ihtiva edilememekte ve bu yüzden diğer bütün “ben”ler bu “ben”in dışında kalmaktadırlar. “Ben” ifadesi basitçe bir dışlama ifadesidir ve bu dışlama evvela “ben”in gönderme yaptığı o temsil edilemez “ben” lafzında dışlanmasına taalluk etmektedir. “Ben” zamiri sadece “ben”e, o indirgenemez, elle tutulamaz, kayda geçirilemez mutlak farka gönderme yapmaz. Aksine her bir farklı “ben” kendisini bu müşterek “ben”de ifade etmekte, bu müşterek “ben” her bir tekil “ben”in tekilliğinin üzerini örtmektedir. Buna ilaveten “ben”in yanına getirilen her bir yüklem de “ben”in (gönderme yaptığı tekilliğin) kendisini nefyetmektedir. “Ben kadınıym” ifadesi “ben”i ben-olmayanla, “ben”e harici olanla, içtimai, müşterek, linguistik ve tarihsel olanla -kadınla- nefyeder ve örter. Ayrıca bu nefiy ve örtme vasıtasıyla onu muayyen müspet bir muhtevayla tescil eder ve onun üzerindeki örtüyü -nispeten- açar. Bu ifadenin her bir hususileştirilişi (“Ben bir Türk kadınıyım”) hem “ben”in, hem de “ben”in bir önceki yüklemi ya da sıfatı olan küllinin nefyedilmesi anlamına gelmektedir. Ama ifadenin hususileşmesi neticede “ben”e geri dönebilmek anlamına da gelmez zira kendisi vasıtasıyla ifadenin hususileştigi her bir ilave yüklem ya da sıfat, “ben”i ben-olmayanla nefyetmeye devam etmektedir. Ifadenin hususileşmesi hem “ben”in üzerinin daha fazla ben-olmayanla örtülmesine hem de, “ben”in gönderme yaptığı nesnenin (muhtevanın) kendisini “ben”de ifade eden diğer nesnelerle olan farkının üzerindeki örtünün açılmasına sebep olmaktadır.

“Ben”in her bir hususileştirilişi “ben” için yeni bir cemaate intisap etmek; yeni ötekiler, yeni kurbanlar edinmek, yeni kurbiyyetler tesis etmek anlamına gelmektedir. “Ben kadınıym” dendiğinde dünyada kendisini bu şekilde kimliklendiren bütün beşeri vücutlarla aynileşilmiş, kimliklendiremeyenlerle de farklılaşmış, ötekileşilmiş olur. Yani bu ifadede dışlanıp kurban edilenler temelde “erkek”lerdir. Ancak ifade nispeten hususileştiginde ve “Ben bir Türk kadınıyım” a inkılap ettiğinde kendisini “Türk” olarak kimliklendirenlerle aynileşilmiş, kimliklendirmeyenlerle farklılaşmış, ötekileşilmiş olur; ve böylece kurban edilenler sadece erkekler olmaktan çıkar, Türk-olmayanlar da bu gruba dâhil edilmiş olurlar. İfade böyle daha da hususileştikçe (“Ben Kemalist, Galatasaraylı bir Türk erkeğiyim”) kurban grubu da o nispete umumileşmektedir.

Kısaca, “ben”in hususileştirilmesi, “ben”in kurbanlarının umumileştirilmesidir. Umumileştirmenin ve hususileştirmenin nihai olduğu noktaysa “ben”in kendisini bütün

ben-olmayanlardan nefyettiği ve sonunda kendisiyle aynı hale geldiği o menfi yürüyüşün son adımıdır. Lakin “ben” hiçbir zaman bu son adımı atamaz; yürüyüşü hiçbir zaman bizzat kendisiyle aynileşmesiyle nihayetlenemez. Hatta “ben” bu son noktaya yaklaşamaz bile. Ve hatta “ben” hiçbir zaman sahici bir “adım” bile atamaz. “Ben”in her bir “adımı” “ben”in ben-olmayana inkılap etmesine tevafuk etmekte, dolaysız “ben” karşılaştığı her bir dolaylı ben-olmayanla dolaylı hale gelmekte ve kendisini her bir nefyedişinde yine kendisini dipsiz bir menfilikte bulmaktadır.

“Ben”in her bir adımı sahtedir, illüzyoniktir; varacağı yer de sadece bir seraptan ibarettir. Oraya yaklaşmak için attığı hiçbir adım onu oraya bir nebze olsun bile yaklaştırmamaktadır. Bilakis her bir adımda gördüğü serap aynı yerde durmakta, adımları da bu manada ma nasızlaşmaktadır.

Daha sarıh bir ifadeyle, nefiyler hiçbir zaman mutlak bir ispatla nihayetlen(e)mezler. “Ben” kendisini her bir ilave kimlik kategorisi vasıtasıyla hususileştirdiğinde kendisini, kendi vahdetini bu kimlik kategorilerine, bu kategorilerin kesretine parçalamış olur. Artık o kesrette vahdettir. Farkında olmasa bile!

Kişi kesrette vahdettir. Pek çok kimlik kategorisinin bir araya geldiği bir tekilliktir. Agamben gibi filozoflar kişinin sahip olduğu tekilliği kendisini hiçbir kimlik kategorisine indirgmeden muhafaza etmesi gerektiğini söylemektedirler. Aksi takdirde hem yukarıda bahsettiğimiz ötekileşme/patolojikleştirme/zelilleştirme /kurbanlaştırma süreçleri tahakkuk eder, hem de kişi menfi iktidar ilişkileri içinde tarihsel olarak üretilmiş olan kimlik normlarını deruhte edip performe etmek mecburiyetinde kalır. Kişi kendisini tekil yani (tekillik dışında, temsil edilemezliği dışında) temsil edilemez olarak kabul ettiğinde sahip olduğu kimlik kategorileriyle arasına etik (eleştirel) bir mesafe koymayı başarır. Kimlik kategorilerinin ihtiva ettikleri normları sorgular ve özgürlüğü ihlal eden veçhelerini reddeder.

Kişinin “tekilim” demesi sahip olduğu kimlik kategorilerini reddetmesi anlamına değil sadece bunlarla etik bir gerilim içinde ilişki kurması anlamına gelmektedir. Bununla beraber tekillik siyasi alanda mümkün olan bir temsil(iyetsizlik) de değildir. Başka bir ifadeyle tekillik, kişinin temsil edilemezliğini temsil eden bir ilam anlamına gelmemektedir. Zira Müslüman, “sahip olduğum Müslüman kimliğine kendimi indirgemeyeceğim ve kendimi Müslüman kimliğim de dâhil olmak üzere hiçbir kimlik kategorisiyle kimliklendirmeyeceğim” diyemez. Müslüman, Müslümanlık kimliğini alenen ilan etmek mecburiyetindedir. Bu da demektir ki kendisini tekil olarak temsil edenler aslında seküler/dünyevi bir temsiliyete sahip olmaktadırlar. Tekillik açık-

ça Müslümanlığı nefyette ve bu suretle (kendisini tekillikle temsil eden) kişinin dolaylı olarak sekülerliğini/dünyeviliğini ispat etmiş olmaktadır. Fakat tekilliğin imkânsızlığı tekillik düşüncesindeki etik veçhenin göz ardı edilebilir olduğu anlamına gelmez. Bilakis tekillik etiği, sekülerizmin İslam ahlakına en çok yaklaşabildiği bir etik anlayışıdır.

Müslüman kimliği, tekilliğin ufkunun ötesinde bir ufka sahiptir. Kişi “Müslüman’ım” dediğinde, Müslüman cemaatine (ümmetine) mensup olmuş olur. Fakat bu cemaatin ya da bizzat Müslüman ferdin ötekisi temelde gayr-ı Müslimler değildir. Müslüman’ın nefyettiği, kendisinden temyiz ve tefrik ettiği esas kimlik zalimdir. Müslüman Allah’a teslim olan demektir; teslimiyetini de vahye tabi olarak gerçekleştirir; vahyin sebeb-i nüzulüyse bizzat kendisi Allah’ı inkâr etmek de dâhil olmak üzere bütün zulümlerin kaynağı olan hevanın/nefsin (keyfin, ihtirasların, şehvetlerin vs.) ıslah edilmesi, kişinin bununla ölene kadar fasılasız mücadele etmesidir. Kişi heva ve heveslerine uyduğu zaman adaletten, haktan uzaklaşmış, zulmetmiş olur. “...Onların aralarında Allah’ın indirdiği ile hükmet. Onların arzu ve ‘heveslerine’ uyarak, sana gelen ‘hak’tan sapma”⁷¹, “Ey iman edenler! ‘Adaleti’ ayakta tutan ve kendiniz, ana-babanız ve yakın akrabanız aleyhine de olsa, yalnız Allah için şahitlik eden kimseler olunuz... ‘Nefs-nizin arzusun’a’ uyarak ‘adalet’ten uzaklaşmayın...”⁷². Allah (c.c.) Hz Peygamber’den (s.a.v.) bahsederken bile onun hevasıyla nasıl bir ilişki kurduğuna işaret etmektedir: “O, hevâdan (arzularına göre) konuşmaz. O (nun konuşması kendisine) vahyedilenden başkası değildir”⁷³. Şatıbî’nin de işaret ettiği gibi Kur’an-ı Kerim’deki en sarih dikotomilerden biri de heva–vahiy dikotomisidir ve bu dikotomi doğrudan adalet-zulüm dikotomisiyle irtibatlıdır. Allah adaleti emreder⁷⁴, adaletle hükmeder⁷⁵, bütün bir kâinatta adaleti tesis eder⁷⁶. Vahye itaat edildiğinde adalet tesis edilmiş, hevaya itaat ederek ihlal edildiğindeyse zulmedilmiş olur.

Bu da demektir ki Allah’a itaat edebilmek için hevayla mücadele etmek gerekmektedir. Fakat heva kimlikleştirilemez; herkesin hevası vardır; Müslüman’ın da, gayr-ı Müslim’in de. Müslüman heva ile mücadelesine de en başta kendinde tezahür eden hevadan başlamak mecburiyetindedir. Müslüman’ın kendisinde adaleti tesis etmeden başkasının hevasıyla mücadele etmesinin, kendisi dışında adaleti tesis etmeye

71 Maide, 5/48

72 Nisa, 4/135

73 Necm, 53/3-4

74 Nahl, 16/90

75 Yunus, 10/47

76 Rahman, 55/7

çalabamasının hiçbir anlamı yoktur. Diğer taraftan mücadele, sırf Müslüman'ın kendisinde tezahür eden hevayla da sınırlı kaldığı takdirde yine adaleti tesis etmek gibi bir şeye hizmet etmiş olmayacaktır. Heva yani zulüm her nerede, her kimde tezahür ediyorsa Müslüman orada onunla mücadele etmek mecburiyetindedir. Evet, İslam'ı reddeden bir kişi olması gerekeni yapmadığı için zulmetmiş olur ama bu onun her daim zulmetmesi gereken bir şeytan olduğuna katiyen delalet etmez. Gayr-ı Müslim de olsa her insan adil olabilir. Adil bir şahit, adil bir tüccar, adil bir anne olabilir. Müslüman da olsa her insan hevasına uyabilir, zulmedebilir.

Zalim bir kadın, zalim bir patron, zalim bir asker olabilir. Bu yüzden zulümle/hevayla olan mücadelede, başta Müslüman'ın kendisi olmak üzere paranteze alınabilecek hiç kimse yoktur. Müslüman zulmederse Müslüman Müslüman'la mücadele etmek zorundadır. Gayr-ı Müslim adil davranırsa Müslüman gayr-ı Müslim'e destek vermek zorundadır. Aksi takdirde zulmetmiş olur. Hülâsa Müslüman kimliği, Müslüman'ı kadınlık da dâhil olmak üzere sahip olduğu bütün kimlik kategorileriyle ahlaki bir gerilim kurmaya sevk etmekte ve bu suretle Müslüman kimliği dışında bir kimlik kategorisine indirgemesine mani olmaktadır. Nitekim Müslüman kadının ötekisi, erkek değil zalimdir. Müslüman kadınının dışarı attığı, kurban ettiği, zelilleştirdiği kimlik erkek değil zalimdir. Kadınlık şahsi bir tercih değil de ilahi bir mecburiyet olduğu için kendisi İslam dairesinde adaleti tesis etmenin ilahi bir şekli ve siyaseti olarak tezahür eder.

Açıktır ki Müslüman kimliği, diğer bütün kimlik kategorileri gibi performatif mahiyettedir. Fakat Kemalist siyaset, Müslüman'ı performatif veçhesini iptal etmek suretiyle sadece basit bir tespit olmaya indirgemeye çalışmıştır, çalışmaktadır.

Hâlbuki Müslüman ahlaki bir kategoridir ve siyasi, iktisadi ve içtimai anlamda bir duruş almak ve muayyen bir şekilde konumlanmak ve ilahi yasayı tatbik etmek anlamına gelmektedir. Sıfatlandığı her bir kimlik kategorisinin normlarını yeniden belirler. Dolayısıyla "Müslüman kadın" kimliği de ahlaki/fıkhi bir kategoridir. Kadın, Müslüman olduğunda boş bir gösteren olmaktan çıkar, muhtevası İslam tarafından hegemonize edilen dolu bir gösterene dönüşür.

Kimlik kategorilerine mündemiç hükümler, kişinin içinde var olduğu muhitte vücut bulan ve her biri muayyen iktidar ilişkilerinden sadır olup bizzat kendileri de iktidar üreten söylemler, kurumlar ve pratikler vasıtasıyla inşa edilmektedirler. İktidarın bu üç uğrağının üçü de tarihsel oldukları, tarih içinde farklı şekillerde inşa edildikleri

için kendi inşa ettikleri kimlik hükümlerinin müteal ve külli olmalarını imkânsızlaştırmaktadırlar. “Kadın” diye bir şey yoktur; seküler/dünyevi düzlemde “kadın” sadece boş bir gösterendir o kadar. Dünyada kadın olarak tasnif edilen bütün cüzi kadınları ihtiva eden külli bir “kadın(lık)” mevcut değildir.

Kadın bir boş gösteren olduğu için anlamı keyfi bir şekilde tarihsel olarak belirlenmektedir. Bu sadece kadınlık normunun üretildiği anlamına gelmez; aynı zamanda kadın bedeninin de inşa edildiği anlamına da gelmektedir. Bir boş gösteren olarak kadın bedeni de tıpkı kadınlık normları gibi tarihsel olarak inşa edilmektedir.

İkinci dalga feministler tarafından içtimai cinsiyet (gender) ve biyolojik cinsiyet (sex) arasında bir ayrım yapılmıştır. İçtimai cinsiyetin kadınlıkla (kadınlık normlarıyla), biyolojik cinsiyetin kadın bedeniyle alakalı olduğu söylenmiş; kadın bedeninin aksine kadınlığın içtimai olarak inşa edildiği ileri sürülmüş ve böylece kadının patriarkal düzendeki tâbi konumunun sahip olduğu biyolojik farktan kaynaklanmadığı, bilakis patriarkal düzenin kendisinden kaynaklandığı ifade edilmiştir.

Buna karşılık olarak Judith Butler, sadece kadınlığın değil aynı zamanda onun bedeninin de içtimai (dilsel ve söylemsel) olarak inşa edildiğini söylemiştir. Butler’a göre beden, söylemsellik öncesi anatomik bir teşekkül değildir. İnsanlar, beden de dâhil olmak üzere tüm nesnelerle ancak muayyen bir dil ve söylem düzeni içinde ilişki kurmakta, onları bu düzen içinde anlamlandırmakta ve böylece nesnenin (hakikatinin) bizzat kendisini inşa etmektedirler.

Nitekim dünyevi anlamda nesnelerin bilgisi diye ortaya koyduğumuz şeyler de Nietzsche’nin söylediği gibi bizlere harici olan ve bizlerin keşfettiği hakikatler değil, aksine bizlerin keyfi bir şekilde inşa ettiği hayali kurgulardır sadece. Muayyen isimler terkip ederek keyfi kategorizasyonlar, keyfi tasnifler yapıyor, hakikati tuğla tuğla inşa ediyoruz.⁷⁷ Fakat sonra kendi inşa ettiğimiz şeye karşı yabancılaşıyor, onun bizzat kendi inşamız olduğunu unutuyor ve neticede onu keşfettiğimizi düşünür hale geliyoruz. Bununla beraber unuttuğumuz sadece keşiflerimizin aslında birer hayali-linguistik inşadan ibaret oldukları değil ayrıca tasniflerimizin teşkil ettiği sınıfların nesnenin ferdiyetinin, o indirgenemez mutlak farklarının üzerini örttüğüdür de. “Yaprak” isminin kendisi muayyen bir sınıf teşkil etmektedir. Bu sınıfın içinde nilüfer yaprağı da vardır, papatya yaprağı da. Nilüfer yaprağıyla papatya yaprağı arasında binlerce

⁷⁷ Burada şimdilik esma’ül hüсна gibi tevkîfî ya da Hz Adrem’e öğretilenler gibi taltimtisimleri mevzubahis etmiyoruz. Zira sekülerizm açısından tevkîfî ya da taltimtisimlerin var olması mümkün değildir. Yaratıcı nefyedilince zorunlu olarak isimlerin de bir yaratıcısı olduğu fikri nefyedilmiş olur; böylece isimler ve tesmiye ettikleri hakikatler birer insan icadına/inşasına dönüşürler.

fark olmasına rağmen (tıpkı iki “papatya yaprağı” arasında olduğu gibi) biz bu iki nesneye birden “yaprak” diyoruz. Böylece iki nesne arasında ortak olan özellikler farklı olan özelliklerin üzerini örtmüş oluyor; her iki nesnenin ferdiyeti de yani mutlak farkları da aynılık tarafından nefyediliyor, bastırılıyor, görünmezleştiriliyor. Başka bir ifadeyle isim doğrudan müsemmayı göstermiyor, belki kastediyor ama her halükarda onun üzerini örtüyor.

Dolayısıyla bizler yaprağın bilgisini diyelim botanik bilimi vasıtasıyla keşfettiğimiz zaman yaprak isminin/sınıfının tesmiye ettiği müsemmanın/ misalin hakikatini keşfetmiş olmuyoruz; daha ziyade, keyfi olarak terkip ettiğimiz ‘yaprak’ isminin hakikatini inşa etmiş oluyoruz.⁷⁸ İşte kadın bedenini de tıpkı yaprağı inşa ettiğimiz gibi inşa ediyor, anlamını yeniden ve yeniden belirleyip duruyoruz.

On altıncı yüzyılda Batılı bilim adamları, vajinanın aslında penis, rahmin de aslında haya torbası olduğunu düşünüyorlardı.⁷⁹ 1759’a kadar insan bedeni için tek bir yapı vardı, o da erkek bedeni.⁸⁰ Kadın bedeni erkek bedeninin kötü bir versiyonuydu sadece. Kadın bedeninin erkek bedeninden bambaşka bir biyolojik özelliğe sahip olduğuna dair anlayışsa on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmıştı.

Aristoteles’ten itibaren kadın sadece bedeni itibarıyla erkeğin kötü bir versiyonu olarak görülmele kalmamış, aynı zamanda kendisi bizzat bu deforme olmuş erkek bedeniyle de aynileştirilmiştir.⁸¹ Aristoteles’e göre beden kadından, ruh ise erkekten gelmektedir. Aristoteles bedenle aynileştirdiği kadını köleler ve çocuklarla beraber zoenin (biyolojik hayat) mekânı olarak tasavvur ettiği oikosun (ev) içine hapsetmiştir.

Kadın zoe ile bağdaştırıldığında genel anlamda tabiatla da bağdaştırılmış olmaktadır. İktimai-siyasi hayat anlamına gelen biosun mekânı ise bir erkek mekânı olan polistir.

Böylece özel alan (ev) kadınla, kamusal alan (polis) erkekle aynileştirilmiştir. Polis-oikos, bios-zoe, ruh-beden, insan-tabiat, insan-hayvan, hür-köle, yetişkin-çocuk dikotomileri hep erkek-kadın dikotomisiyle rabıtalı olmuş ve her bir dikotominin izi bu dikotomide ihtiva edilmiştir. Bu dikotomilerin modernitedeki devamındaysa kamusal alan-özel alan, hukuk-OHAL, hukuk-toplama kampı, siyasi durum-tabiat durumu, Hukuk-Leviathan, yasa-istisna, normal-patolojik dikotomileri bulunmakta ve

78 Aynı durumun kadın için de geçerli olduğunu daha önce zikretmiştik. Bizler kadının hakikatini -dünyevi düzlemde- keşfediyor değil inşa ediyoruz.

79 Laqueur Thomas, *Making sex: body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992, c1990, 79

80 A.g.e., 10

81 Kadının bedenle erkeğin zihinle bağdaştırılması feminist çalışmalar tarafından tafsilatlı bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu konuda bkz. Elizabeth V. Spielman, “Woman As Body: Ancient and Contemporary Views”, *Feminist Studies*, c. 8 no.1, İlkbahar, 1982; aktaran Butler Judith, *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, 60.

bu dikotomiler de devamı oldukları dikotomilerin izlerini kendi bünyelerinde ihtiva etmekte ve böylelikle de erkek-kadın dikotomisinin anlamını radikalize etmektedirler. Hülâsa Batı'da kadın geç moderniteye kadar bedenle, tabiatla, zoeyle, özel alanla, evle, istisnayla, patolojikle, çocukla ve köyle aynileştirilmiştir.

Kadının özgürleşmesini sağlamaya ve tâbi konumunu bertaraf etmeye çalışan modern demokrasi hareketleri de kadını bedene indirgemek noktasında etkili olmuşlardır. Çünkü modern demokrasi hareketleri pornografi zemininde cereyan etmişlerdir. Pornografi modern demokrasiden önce zaten var olmasına rağmen, sonraları modern dönemle beraber Batı (Avrupa) siyasetinin ana kategorisi -nomosu- haline gelmiştir. Lynn Hunt'a göre pornografi, sekülerleşme ve bireyselleşme süreçlerini hazırlayan Rönesans, materyalist felsefe, bilim devrimi ve mektup roman (epistolary novel) gelişmeleri dâhilinde tezahür etmiş; siyasi eleştiriye tavassut ederek Fransa'daki Ancien Régime'in çöküşüne katkıda bulunmuştur. Modern demokrasinin müjdecisi olan Fransız İhtilali daha ziyade, kendisini kadim siyasi yapılardan ve ruhbanlık ve monarşi gibi anahtar figürlerden bir tür özgürleşme biçimi olarak takdim eden pornografi tarafından (kadınların bedenlerinin ve hayallerinin yayınlanması ve bilhassa pornografik yazım yoluyla yazılı medya ve görsel- leştirme etkisi vasıtasıyla) şekillendirilmişti.⁸² Modernite öncesi dönemde bedenlerine indirgenen kadınlar, modern pornografiyle beraber yeniden bedenlerine indirgenmişlerdir. Modernitede kadının evden çıkışı pornografinin içine girmesiyle sonuçlanmış, kadının ve bütün bir cemiyetin özgürleşmesi kadın cinselliğinin özgürleşmesi olarak telakki edilmiştir. Pornografi, özel ve kamusal arasındaki sınırların muğlaklaştığı, mahremiyetin yok edildiği bir süreci başlatmış ve bu süreç egemen iktidarın, içinde insanları saf bir zoeye -bedenlerine- indirgediği toplama kamplarının kurulmasına kadar devam etmiştir. Kadın (cinselliğinin) mahremiyetini yok eden, kadının özgürleşmesini onun cinsel hayatının özgürleşmesi yani kamusallaşması olarak telakki eden feminist hareketler tam anlamıyla pornografik hareketlerdir. Yapmaya çalıştıkları şey basitçe zoenin biosunu bulmaktır ki, bu siyaset biçimi tam da Foucault'nun biyosiyaset dediği, modernitenin o malum paradigmasına tekabül etmektedir.

Her ne kadar Müslümanlar kadının kamusal alanda mahremiyetini muhafaza edecek şekilde yer almasına müsaade edecek bir dine sahip olsalar da, kendilerini son yüz elli yıl öncesine kadar Batı'nın klasik dönem siyaset anlayışından kurtaramamışlardır. Batılılar evden çıkışın yegane imkanının pornografi olduğunu düşünürlerken, Müs-

⁸² Hunt, Lynn. *The Invention of Pornography: Obscenity and the Origins of Modernity*, Zone Books, 1993, s. 329

lûmanlar arasında kadının evden çıkışının pornografi anlamına geleceğine dair bir kanaat hasıl olmuştur. Bu kanaatin başlangıcını Sahabe-i Kiram döneminde bulmak mümkündür. Hz Peygamber (s.a.v.) hayattayken kadınların mescide geldiklerini biliyoruz.

Fakat Hz Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra mescide ziynetlerini teşhir ederek gelmeye başlamışlar ve durum karşısında Hz. Aişe "Eğer Peygamber kadınların kendisinden sonra neler yapmış olduğunu görmüş olsaydı, Benî İsrail kadınlarında olduğu gibi onları mescide gelmekten men ederdi." demiştir.⁸³ Bundan sonra kadınların ziynetlerini teşhir etmelerine mani olacak tedbirler almak yerine onların mescitten uzak tutulmaları yönünde bir uygulama baş göstermiş ve bu uygulama kadınların bütün bir kamusal alan- dan tecrit edilmeleriyle nihayetlenen modern-öncesi döneme kadar devam etmiştir.⁸⁴

Bilhassa geç-moderniteyle beraber Müslüman kadınlar da evden dışarı çıkma ve kamusal alana dâhil olma imkânı bulmuşlardır ama bu onların sahip oldukları ikincil konumun bertaraf edilmesi anlamına gelmemiştir. Antik Yunan'da polis iktisadi zorunluluklardan azade vatandaşların teşkil ettikleri bir kamusal alan iken, modern polis bizzat iktisadi zorunlulukların teşkil ettiği büyük bir oikostur.⁸⁵ Kapitalizm, polisin oikosa, siyasetin iktisada, vatandaşların işçilere inkılap ettiği bir yapıdır ve bu yapı içinde sadece kadınların değil erkeklerin de özgürlüğünden bahsetmek mümkün değildir.

Kapitalizm içinde kadınların erkeklerle eşit olmaları demek, kadınların erkeklerle eşit bir şekilde patronlarının esiri olmaları demektir.

Sonuç olarak, şayet kadın diye bir şey varsa bu ancak dini düzlemde mümkün olabilir. Kadının tarih-üstü, iktidar ilişkilerinden bağımsız olan (özünün, fıtratının) ilmine ancak tarih-üstü olan ve bizzat kadını yaratmış olan bir vücut, yani Allah vakıf olabilir ve kendisi bu ilmi kullarına vahiy vasıtasıyla bildirebilir. Vahiy kadının özünü tavih eder. Vahyin dışında ve vahyin hilafına kadına bir öz izafe etmek bizatihi tarihsel bir eylemdir ve sadece vahiy değil aynı zamanda kadını da tarihselleştirir. Kadın vardır ve ancak Müslüman olarak vardır.

83 Ebu Davud, Salât, 53

84 Burada İslam tarihi boyunca kadınların ev işi dışında başka hiçbir işle meşgul olmadıklarını iddia etmiyoruz. Elbette istisnalar vardır fakat bu istisnalar genel kaideyi değiştirmemektedirler.

85 Bugün iktisadın karşılığın olarak ekonomi kelimesinin kökünde oikos olan oikonomia'dan (ev idaresi) geldiğini hatırlamak da fayda vardır. Antik Yunan'da oikos iktisadi faaliyetin (üretimin) gerçekleştiği başlıca mekandı.

Müzakere Raporu

Tebliğ etrafında şekillenen müzakereler temel iki konu çerçevesinde gerçekleşmiştir: Öncelikle, tebliğde kullanılan postmodern inşai perspektifle konunun ne oranda ele alınabileceği üzerinde durulmuş, ‘kadın/erkek kimliği’ gibi kavramların, bu tür kimlik kategorizasyonlarının gerçeklik ve doğruluk düzeyi inşai ve özcü perspektiflerin karşılaştırılmasıyla ele alınmıştır. Bunun yanı sıra tebliğde sözü edilen ‘vahyin kadının özünü tavzih etmesi’ ifadesi üzerinde durulmuş, bunun nasıl gerçekleştiği sorusuna cevap aranmıştır.

Müzakerelerde aşağıdaki görüşler öne sürülmüştür:

Tebliğ, postmodern (post-yapısalcı/inşai) perspektifle ele alınmış olmasından dolayı açmazlara sahiptir. İnşai perspektifin kendisine ait bir iç bütünlüğü ve dili kriteri olduğu söylenebilirse de tespit, teşhis denildiğinde ve kriterlerden söz edildiğinde postmodern akımın yapısına aykırı bir şey söylenmiş olur ki; bu da bir çelişkiyi ifade eder. Tebliğde “kadın” kimliğinin kullanımına itiraz varken, “Müslüman kadın” kimliğinin özellikle kullanılması da bu tür bir çelişkidir.

Varlık-değer birliğini öngören İslam tasavvuru bir varlık tasavvuru olarak teklif ediliyorsa, bu epistemoloji; rasyonalizm, idealizm gibi Batı kaynaklı bir epistemoloji olmalıdır. Bu durumda kendimize ait bir düşünce, bir söylem üretmediğimiz için konuşmalarımızda ve yazılarımızda epistemoloji ile varlık tasavvuru arasında bir gerilim her zaman hissedilmektedir.

Özcü bir perspektifle konuya bakıldığında kimlikler (‘çocuk’, ‘yaşlı’, ‘hasta’, ‘kadın’gibi) ontolojik olarak vardır. Elbette bu kimliklerin inşai, toplumsal yönleri de vardır. Önemli olan bunun sınırlarını çizmektir. Aksi halde, her şey inşai olduğunda bilim yapmak imkânsızlaşır. Ayrıca eski cinsellikleri değiştirip yeni cinsellikler üretmek de -homoseksüellik, ara cinsler gibi- mümkün hale gelir.

Kimliğin inşası ile imarı arasında ayırım yapılmalıdır. Dinlere bakıldığında sözün bir inşai yönü vardır. “Kün fe-yekun” ilahi hitabı var olmayan bir şeyi inşa etmeye, yani yoktan var etmeye yönelik bir hitaptır.

Vahiy ise var olan üzerinde imar etmedir. Kadın ve erkek kimliklerinin bu anlamda verili yönleri olduğu için inşa edilmesine ihtiyaç yoktur. Lakin imar edilmeye her zaman muhtaçtırlar. Bu noktada da vahyin çok önemli bir rolü vardır. Allah kadın ve erkeği farklı yaratmıştır, farklı olanın öteki olması gerekmez. Bütün ötekileştirme süreci

çatışma esası üzerine inşa edilir. Oysa insanların varlık ilkesi dayanışmadır. Bütün var olan şeyler birbirine dayanarak varlığını sürdürür. Dayanışmayı varlık ilkesi olarak benimsediğimizde yanımızdaki bizi tamamlayandır.

İdeolojik bir sosyal teori olarak toplumsal cinsiyet teorisi bir nevi toplum mühendisliğidir ve bu teori, diğer ideolojik sosyal teoriler gibi varlık, bilgi, hakikat ve değer kategorilerini inşa ederek indirgemecilik yapmaktadır. “Kadın vardır” demekle “evrensel bir kadın kategorisi vardır” demek aynı şey değildir. Tebliğde böyle bir kategori olmadığı ifade edilmektedir. Kadın/ erkek diyalektiğini kabul ediyor muyuz? Bunun üzerine bir sosyal düşünce inşa edebilir miyiz? Bunu kullanarak toplumun tarihini açıklayabilir miyiz? gibi sorularla konuya dikkat çekilmiştir. Bu tür bir diyalektiğin sosyal düşüncemizin temel diyalektiği olması kabul edilemez. “Cinsiyet toplumsaldır” ile “Cinsiyetin toplumsal bir boyutu vardır” yaklaşımlarını ayırmak gerekir. “Cinsiyet toplumsaldır” yaklaşımı varlığı tek mertebeye indirgeyen, varlığın diğer boyutlarını dışlayan bir yaklaşımdır. “Cinsiyetin toplumsal bir boyutu vardır” yaklaşımı ise, konuya çok katmanlı olarak baktığımızı gösterir. Bu, cinsiyetin ilahi boyutu, biyolojik boyutu, bir de toplumsal boyutu olduğu anlamına gelir. ‘Kadın nedir?’ sorusunu kimin cevapladığı, nasıl cevapladığı önemlidir. Bu soru sosyal seviyede farklı, ilahi seviyede farklı şekilde cevaplanır. Çok katmanlı bir yaklaşımla olaya bakıldığında birtakım sözde çatışmaların, sözde dikotomilerin içine düşülmemiş olur.

Tebliğde kadının bir özü varsa, bunu ancak vahyin belirleyebileceği, vahyin kadının özünü tavzih ettiği vurgulanmıştır. Vahiy Müslüman kadının özünü nasıl tavzih veya tavsif etmektedir? Müslüman kadın (kimliği) ne kadar tarih üstüdür? Bir anlamda bu özün açıklığa kavuşması tarihsel ve toplumsal koşullardan azade olabilir mi? Zira ilahi öz denilen şey fıkha yansırken gündelik pratiklerden, tarihsel ve kültürel, sosyal, siyasal ve iktisadi süreçlerden etkilenmektedir. İnsanın sosyolojik olarak içinde bulunduğu toplumda aktarımla öğrenip yaşayageldiği kimliklerle arasına tam olarak mesafe koyması mümkün değildir.

İslam tarihi içerisinde ataerkillik mevcuttur. İslam âlimlerinden kadınlarla ilgili olumsuz tanımlamalar yapanlar bulunmaktadır. Kur'an'ın indiği ortamda da ataerkil bir kültür mevcuttu ve Kur'an'da ayetlerin çoğunda hitap erkeklere yapılmıştır. Belki o günkü toplumun karar vericileri, zulmedicileri, din yapımcıları erkekler olduğu için Allah onlara hitap etti. Bununla birlikte Kur'an topluma istikamet çizmeye çalışmıştır. Kur'an kadına da hitap etmiştir. Birçok konudaki haksızlığı ortadan kaldırmak için ayetler inmiştir. Buna göre İslam Tarihinde içi doldurulmuş şekilde kadın, erkek ka-

tegorisi, özellikle hadis kültürümüzde, bulunmaktadır. Kadının uğursuz, ayartıcı, akli ve dini eksik olduğuna dair hadis rivayetleri mevcuttur.

Konuyla ilgili olarak Kur'an metnlerinin özellikle de hadis metnlerinin ne şekilde anlaşılıp yorumlanacağı önemli bir meseledir. Öncelikle bu metnlerin eklemlendiği özgün kültürel tarihsel bağlamın dikkate alınması gerekir. Bugünkü şartlanmışlıklarla, zihindeki mevcut sorularla metinlere bakıldığı takdirde o sorulara uygun cevaplar bulunabilir. Örneğin hadis rivayetleri arası hiyerarşi ve onların epistemik konumu dikkate alınmadığında üzerinde ittifak edilen bir rivayetle tamamen şaz olduğu bilinen bir rivayet aynı listede yer alabilmektedir. Konuyu yalnızca metinler üzerinden tartışmak yerine, İslam toplumunun uygulamalarını ortaya çıkartmak gerekmektedir. Söz konusu metnlerin hayata izdüşümü nasıl gerçekleşmiştir? Buna göre uygulama ve metni birlikte ele almak gerekmektedir. Hz. Peygamber ne yapmış, ashabının icması ne olmuş, İslam toplumu sorunlara nasıl çözümler bulmuştur? bunlara bakmak gerekir. Çalıştayan diğer oturumlarında konunun ele alınacağı düzeyin belirlenmesi gerekmektedir. Bu, sosyolojik düzey olabileceği gibi, gündelik hayat düzeyi, tarihsel süreç veya vahiy bağlantılı ontolojik düzey de olabilir.

II. OTURUM

141

Moderatör: Mehmet PAÇACI

“İslam ve Kadın” Tartışmalarının Arka Planındaki Sosyo-Politik

Nazife ŞİŞMAN⁸⁶

142

19. ve 20. yüzyıl boyunca “yeni kadın”ı tartıştı dünya. Çünkü hızlı değişimin hem motoru hem de en fazla etkilediği kesimdi kadınlar. Genelde yaşanan değişim çok köklü ve derindi; ama bu, kadınların hayatında daha bariz görünür oldu. Bugünse “yeni kadın”dan ziyade “yeni insan”ı tartışmamız gereken bir döneme geldik. İki yüz yıl öncesinde başlayan ev ekonomisinin çöküşü, ailede iş bölümü, kürtaj hakkı, hukuki alandaki değişiklikler, daha ziyade kadınların hayatını doğrudan etkileyen dönüşümlerdi. Ama bugün yeni üreme teknikleri, genetik müdahaleler, dijital protezler, yapay zekâ gibi gelişmeler sadece kadınları etkilemiyor. İnsanın sınırlarının tartışıldığı bir dönemde, cinsiyetin ötesinde, türün devamlılığına ilişkin risklerle karşı karşıya insanlık.

Cinsleri aşan bir “yeni insan” sorunu ile karşı karşıyayız, ama cinsiyetin ve cinselliğin insan hayatındaki konumunu değişip dönüştüren sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel ve teknik süreçler de eş zamanlı olarak tedavülde. Bir tarafta klasik “kadın sorunu” devam ediyor, diğer tarafta cinsiyetin heteroseksüellik üzerinden tanımlanmasına karşı çıkan, kadınların ezilmesini sosyo-ekonomik yapılardan ziyade söylemin yeniden üretilmesine bağlayan, cinsiyeti tamamen kültürel bir inşa olarak kabul eden yaklaşımlar seslendiriliyor.

Kadın meselesini ya da cinsiyeti tartışırken, bu genel çerçeveye ve terminolojiye yaslanan bir dil kullanıyoruz. Bu sebeple çağdaş tartışmaların sosyo-politik arka planını anlamak üzere hem Batı hem de İslam dünyasının yakın tarihinde iz sürmek zorundayız. Çünkü bugünü belirleyen dündür.

Avrupa tarihinde, genelde tüm Batı tarihinde kadın tartışmalarının, Orta Çağlardan beri hangi sosyo ekonomik ve düşünsel çerçevelerde ortaya çıktığı üzerine oldukça ayrıntılı tarihsel çalışmalar var. Quarrele des femmes (kadınların kavgası) ya da

quarrele des sexes (cinsiyetlerin kavgası) denilen, “kadınların ruhu var mı? kadınlar insan mı?” tartışması ile başlayan, “ev kadını ve anne”nin yüceltildiği dönemlerle devam eden, daha sonra ise eşitlik söyleminden özgürleşme söylemine evrilen bir kadın tarihini, dönemler boyunca izleyebileceğimiz çalışmalar mevcut. Avrupa tecrübesi meselenin kavramsal arka planını belirlediği için ve modernlik, önce sömürgecilik ve askeri işgaller, ardından küresel ekonomi ile bütün dünyaya yayıldığı için bu tarihsel arka planı bilmeye ihtiyacımız var.

Bu tebliğde, bu hususa sadece işaret edilerek genelde Müslüman toplumlarda, özelde Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyetinde “kadın” meselesinin İslam bağlamında nasıl tartışıldığı ele alınmaya çalışılacak.

Çağdaş dönem, Müslümanlar olarak dinimizle, tarihimizle, kültürümüzle ilgili ciddi bir hesaplaşma, sorgulama ve cevap üretme sürecine şahit olduğumuz, sancılı bir dönem olarak hafızalarımıza kazındı. Neyi nasıl yapmıştık ta başarısız olmuştuk, neyi nasıl yapmalıydık da zafer yeniden bizim olmalıydı? Bu minvalde her şey masaya yatırıldı, roller belirsizleşti, statüler alt üst oldu, hiç bir şey durduğu yerde kalmadı. Cinsiyetin tevzii ile ilgili, kadın erkek münasebetleri ve kadının toplumsal statüsü ile ilgili konular da bu alt üst oluştan istisna değildi. Bu nedenle çağdaş tartışmalardan bahsederken, Müslümanların cinsiyet münasebetleri üzerinde son yüz elli yıldır kopan fırtınaları ele almadan geçmek, hem düşünce hem de pratikte tecrübe ettiğimiz değişimlerle ilgili çok önemli bir boyutu göz ardı etmek olur.

Bugün “Müslüman kadın”, pek çok siyasal anlaşmazlığın üzerine bina edildiği sembolik ve kültürel bir zemin gibi işlev görüyor. Esasında hemen bütün toplumlar için söz konusudur bu tespit. Zira “kadınlar ve kadın bedeni, toplumların ahlaki düzenlerini inşa ettikleri sembolik ve kültürel zeminlerdir.”⁸⁷ Bu sebeple İslamcılarının da modernistlerin de neo-oryantalistlerin de politikalarında Müslüman kadın imgesini kullanıyor olmalarını anlamak mümkün. Ama hangi çerçevede ele alınırsa alınsın, “İslam ve kadın” problemlili bir alan olarak sunuluyor. Böyle problemlili bir alanda düşünce ve pratik üretmek, Müslümanları oldukça zorluyor. Peki, nasıl oldu da “İslam ve kadın” böyle bir terkipte ele alınır oldu? Sanki aralarında olumsuz, hatta karşıt bir ilişki varmış gibi?

Benim temel problematiğim bu. Ve bu meselenin arka planına, yani tarihi ve siyasi dinamiklerine inmeye çalışmak. İkincisi ise; küreselleşen dünyada Müslümanların

87 Seyla Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000, s. 84.

cinsiyet ilişkileri, sadece Müslümanları değil “herkes”i ilgilendiriyor. Bu ilgiyi, son yirmi yıldır gerek akademik sahada, gerekse uluslararası toplantılarda “İslam, kadın ve cinsiyet eşitliği” meselesinin işgal ettiği yerden de anlamak mümkün. “İslam’ı ata-erkil yorumdan kurtarma” ve “kadın bakış açısından yorumlama” iddiasını besleyen geniş bir akademik ortam ve bu tür çalışmalara ayrılmış ciddi bir finans var Batı’da.

Bundan başka göstergeleri de var. Bu ilginin; töre cinayetleri, İslam’ın namus anlayışı ile bağlantılandırılıyor. Kadınları ikincilleştirdiği iddiasıyla Fransa’da orta öğretim kurumlarında başörtüsü yasaklanıyor. Her gün her yerde pek çok haksız ve zalimce uygulama varken ve hiç kimsenin kılı kıpırdamazken, Nijerya’da bir kadına recm cezası uygulandığı için bütün dünya ayağa kalkıyor. Avrupa’da vatandaşlık anketi dolduran Müslümanlara “kadının kocasına itaat etmesi ve eşcinseller” konusunda ne düşündüğünü soruluyor.

Bu listeyi daha da uzatmak mümkün, ama çıkan sonuç şu: Müslümanların kadın erkek ilişkileri sorunlu görülüyor. Bir tarafta bu küresel yargılar var. Diğer tarafta İslam dünyasında yaşanan hızlı toplumsal değişimle uyumlu düzenlemelerin yapılmamasından kaynaklanan sorunlar. İşte böyle bir atmosferde tartışıyoruz İslam dünyasındaki değişimi ve kadınları.

“İslam ve kadın” ya da “Müslüman kadınlar” dendiğinde tartışmalı bir alana dâhil oluyoruz hemen. Çünkü bu konuda sistematik bir yaklaşım pek söz konusu olamıyor. Bazıları “İslam’da kadın hakları vardır” deyince her şeyin hallolduğu, haklardan ve sorunlardan bahseden kadınların feminizmin rüzgârına kapılmış, aşırı Batılılaşmış kadınlar olduğu yargısıyla çağdaş sorunları görmezden ve duymazdan geliyor. Bazılarıysa tam karşı uçta, tarihimizin bir yanlış uygulamalar tarihi olduğu şeklindeki günah çıkarma rüzgârına kapılmış vaziyette. “İslam tarihinde kadınlar hep ezilmiştir” diye özetlenebilecek oryantalist kalıp yargının devamını teşkil edebilecek görüşler serdedenler de var; kadınların bu gidişi gidiş değil diye düşünen ve Müslümanların modern hayatla imtihanlarındaki bütün savrulmaları kadınlardaki “değişme”ye bağlayan kolaycılar da.

I-

Önce tarihsel olarak biz bu meseleyi ne zaman ve hangi şartlarda tartışmaya başladık, bu hususu netleştirmemiz gerek. İslam ve kadın meselesini, İslam düşüncesindeki genel paradigma kaymasından bağımsız düşünmemiz elbette mümkün değildir. “Felsefi olarak modern/ilkel, antropolojik olarak da modern/geleneksel karşıtlıkların-

da ifadesini bulan modernlik nosyonlarının nasıl oluştuğu, bunların kadın üzerinden nasıl ifade edildiği”⁸⁸ ele alınmaksızın, Müslümanların kadın konusundaki görüşleri doğru bir zeminde tartışılmaz. Müslüman toplumlar modernleşmeyi, Avrupa’nın yayılması ve sömürgeciliği ile eş zamanlı bir gelişme olarak tecrübe ettiklerinden, tartışmanın çerçevesi, Doğu-Batı ilişkileri tarafından çizildi. Batı meselesi, modernleşme tecrübemizi anlamak için tahlil etmemiz gereken bir husustur; çünkü Batı, Osmanlı idarecileri ve fikir adamları için, ancak söz konusu ettiğimiz modern dönemde, kendilerini algılayışta tartışılmaz bir bağlam oluşturunuyordu. Şerif Mardin, Mustafa Fazıl Paşa örneği üzerinden bu tavrı şöyle geneller: “Batılıların Osmanlılar hakkındaki görüşlerinin, Batılılarla fikri köprüler kuranlarca içtenleştirilmesi”. Mardin’e göre “Onların bize bakmasından yola çıkarak bizim kendimize bakmamız” durumu, Tanzimat’tan bugüne kadar modernliğimizi saptayan bir değerlendirme olmuştur.”⁸⁹

Mesela kadınların toplumsal statüsü ve eğitimi, açıkça Batı’dan alınan terimlerle tartışılmıştır. Dikkat çekici olan husus şudur ki, bu fikirler ya doğrudan doğruya Batı’nın desteklediği fikirlerdi ya da İslam dünyası ile ilgili sömürgeci ve oryantalist tanımlamalara, Müslüman reformist ve milliyetçilerin verdiği cevaplardan oluşuyordu. Batılıların İslam dünyası ile ilgili sömürgeci ve oryantalist tanımlamaları, Müslüman reformist ve milliyetçiler için hem bir meydan okumayı barındırıyordu, hem de kendi toplumları ile ilgili değerlendirmelerde dikkate almaktan imtina edemedikleri birer tespit olarak kabul görüyordu.

Şerif Mardin’in ifadesiyle “onların bize bakmasından yola çıkarak bizim kendimize bakmamız durumu” nedeniyle, reformist aydınlar ve yönetici seçkinlere kendi toplumlarındaki kadınların durumu “geri ve barbarca” görünmeye başladı. Hâlbuki İslam dünyasındaki kadınlarla ilgili pratikleri, barbarca ve geri olarak ilk niteleyenler oryantalistlerdi. Aynı dil daha sonra reformistler tarafından da benimsendi. Böylece kadın, milli bir tartışmanın teması oldu.

İslam tarihinde ilk defa İslam hukuku açıktan tartışılmaya başlandı: Çok eşlilik, boşanma, haremlik/selamlık uygulaması, tesettür ve peçe vs. kadınlarla ilgili ıslahat önerileri, Avrupa toplumlarının terakki etmiş olduğu, Müslüman toplumların da o terakki seviyesine ulaşması gerektiği iddiasına dayanıyordu. Bu yeni yükselen söylem, kadın, milliyetçilik, milli terakki ve kültürel değişme gibi meseleleri birbirine bağlıyordu. Terakki için yeni bir toplum, yeni bir toplum içinse yeni bir kadın gerekiyordu. Atalarımız neden yeniliyoruz sorusuna cevap aradıklarında; onlara oryan-

⁸⁸ Lila Abu-Lughod, *Remaking Women*. Princeton: Princeton university press, 1998, s. 7.

⁸⁹ Şerif Mardin, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, cilt I, 5. baskı, İstanbul: İletişim yayınları, 2003, s. 44.

talistlerin hazır cevapları eşlik ediyordu. Ne diyordu oryantalistler? “İslam terakkiye manidir. Genelde bütün doğulular, özelde de Müslümanlar pasif, tembel insanlardır. O yüzden askeri olarak da siyasi olarak da iktisadi olarak da yenildiler.” Bu yargı daha ziyade kadınların konumu üzerinden ifade edilen bir anlatıya dönüşmüştü. Batı kültüründe hâkim olan bu anlatının özünü Leyla Ahmed şöyle özetleyebileceğimizi söyler: “İslam özünde kadınlar için baskıcı bir niteliğe sahiptir; peçe ve haremlik/selamlık ayrımı bu baskının en bariz göstergesidir; zaten İslam toplumlarının genel ve gözlenebilir geriliğinin sebebi de bu geleneklerdir.”⁹⁰

Oryantalistlerin yargılarını olduğu gibi kabul etmesi mümkün değildi Müslümanların. O yüzden bir savunma geliştirdiler: Terakkiye mani olan İslam dini değil, dinin yanlış yorumlanmasıdır. Özellikle İslamcılar, iddialarını “İslam’ın doğru anlaşılması”na dayandırıyorlardı. Yaşadıkları yenilgiye bir açıklama bulmalıydılar. Bu da elbette din değil, yanlış yaşanan din olabilirdi. Yani aslında yapmak istedikleri, yenilgiler tarihini reddedip altın bir geçmişe sığınmaktı. İşte bu husus, tarihi anlamada çok önemli bir metodolojik kaymaydı.

Böyle bir sosyo-psikolojik ortamda kadın mevzuunda da eklektik ve savunmacı bir üslup benimsediler. Hemen hemen bütün İslamcılar, Müslüman kadınların zaten İslam’da haklarına sahip olduklarını ve bu nedenle bir hak mücadelesine ihtiyaç olmadığını savundular. Onlara göre yapılması gereken tek şey, bu yanlış anlamaya bir son vermektir. Onların ifadesiyle “gerçek İslam”a geçit vermek, yani İslam’ı yeniden ve doğru bir şekilde yorumlamaktır.

Aslında İslam dünyasındaki modernleşme hareketleri, bir nevi dini hareketlerdir. Başka bir ifadeyle bu hareketler, dini yeniden yorumlama girişimlerinin bir parçasıdır.⁹¹ Dinin yeniden yorumlanması ise dini bir mesele olmaktan ziyade siyasi bir meseledir. Çünkü dinin yeniden yorumlanması sürecini belirleyen, İslam dünyasının Batı ile ve modernlikle münasebeti ve hesaplaşma girişimidir.

Batının kolonyal hegemonyası ve entelektüel meydan okuması nedeniyle, İslam dünyası hem düşüncede hem de uygulamada kendi tartışma dinamiklerinden ziyade bu meydan okumaya cevap üretme çabasına tabi olmuştur. Zira son iki yüz yıldır İslam dünyası, hep tanımlanmaya muhatap olmuş, bu da onu bir tartışma nesnesine dönüştürmüştür.

90 Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam*. Michigan: Yale University Press, 1992, s. 152.

91 İsmail Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım, Hem de Müslüman Kalalım”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, cilt 1, 5. baskı, İstanbul: İletişim yayınları, 2003, s. 234.

Bu esnada sosyal hayatın değişen niteliği nedeniyle Müslüman kadınların ve erkeklerin hayatında çok önemli değişiklikler, toplumsal ve ekonomik transformasyonlar meydana geldi. Savaşlar oldu, sanayi gelişti ve kadınlar fabrikalarda çalışmaya başladı. Bu bir zorunluluktur. Bu yeni toplumsal şartlar, yeni içtihatları da zorunlu kıldı. Kadınlar modern eğitimler aldılar; aynen Avrupa'daki tecrübe gibi modern eğitim yeni bir toplumsallaşma modeli sundu kadınlara. Reel hayatta yaşanan değişiklikler ve zorunluluklar, hem toplumsal örgütlenmeyi değiştirdi, hem de konuyla ilgili yeni bir fıkıhın devreye girmesine yol açtı.

Ama benim vurgulamak istediğim husus şu: Tartışmaların çerçevesini, bu reel hayat-taki değişikliklerden ve zorunluluklardan ziyade, modernleşme süreci boyunca hep kadınlar üzerinden sigaya çekilmemiz belirledi.

Bu sürece paralel bir şekilde "İslam ve kadın"ı konu alan tartışmalar, İslam düşüncesinin kendi iç dinamiklerinden kaynaklanmamıştır, desek abartı olmaz. Başka bir ifadeyle tartışmalar, İslam toplumunun kendi doğal evriminin bir sonucu olmadığı gibi kendi terminolojisi ve kendi hızı içinde de gerçekleşmemiştir. Bir merkezden sorulan sorulara cevap verme kaygısı, toplumsal realitelere cevap bulmanın hep önünde olmuştur.

Osmanlı toplumunda çokeşliliğin en fazla yüzde iki buçuk⁹² gibi bir uygulamaya sahip olduğu yirminci yüzyıl başında, bu konunun temel tartışma alanı olması başka ne ile açıklanabilir? Tartışmaların çerçevesini ve duygusal atmosferini çizen bir başka önemli husus daha vardı: Gerilik hissi. Müslüman idareciler ve aydınlar, askeri yenilgileri aynı zamanda kültürel bir yenilgi gibi algıladılar. Onlar için gerçek düşman, işgalciler, sömürgeciler değil, yenilgi ve geri kalmışlık hissi idi. Bu his ve Batı'ya yetişme fikri, idareci ve aydınların düşüncelerini şekillendiren temel saikti. İslam düşüncesinin geleneksel temellerini ve İslam kültürünün bir takım müesseselerini terk etmek, onlara çözüm gibi göründü. Bu izleği takip ederek, kadınlara ilgili tartışmalar da P. Chattarjee'nin bütün sömürge toplumlar, özelde Bengal için ifade ettiği üzere "yerli kültürün temel ve tamir edilemez özelliklerini bırakmak ve yerine Avrupalı pratikler koymak"⁹³ etrafında şekillendi. Böylece kadın meselesi, medeniyet ve terakkinin derecesini belirleyen bir mihenk taşı haline geldi.

92 19. Yüzyıl sonu İstanbul'daki aile yapılan için bk. Alan Duben and Cem Behar, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertility 1880-1940*. Cambridge University Press, 2002. Duben ve Behar, 19. yüzyılda İstanbul'daki oranın yüzde iki buçuğu geçmediğini söylüyor. Yapılan başka araştırmalar, 19. Yüzyıl öncesinde de ve Anadolu'da da çok eşlilik oranlarının İstanbul'dakinden farklı olmadığını ortaya koyuyor. Bkz. İlber Ortaylı, "Anadolu'da 16. Yüzyılda Evlilik İlişkileri Üzerine Bazı Gözlemler," *Journal of Ottoman Studies*, 1 (1980); Ronald C. Jennings, "Women in Early 17th Century Ottoman Judicial Records: The Sharia Court of Kayseri," *JESHO*, XVIII (1975), ss. 53-114; Haim Gerber, "Social and Economic Position of Women in an Ottoman City, Bursa, 1600-1700," *IJMES*, XII (1980), ss. 231-44.

93 Partha Chattarjee, *Nation and its Fragments*.

II-

Osmanlı devletinin o en uzun yüzyılından başlayarak dünya sahnesini Türkiye Cumhuriyeti başta olmak üzere otuza yakın varis bırakarak terk edişine kadar geçen süre boyunca, hatta sonrasında da kadınların konumu hep modernleşme söyleminin merkezinde yer aldı. Modernleşme ve medenileşme söyleminin merkezinde yer almasının yanı sıra reformistlerin toplumsal eleştiri için kullandıkları bir araç da oldu, kadın meselesi ve kadının toplumsal konumu. Abdülhak Hamit'in "Bir halkın düzeyi, kadının ilerlemesiyle ölçülür" düşüncesi ve Tefik Fikret'in "Kadın yoksul, sefil kalırsa insanlık alçalır" manasındaki dizeleri, aile, cemiyet ve millet için kadının durumunun düzeltilmesi gerektiği yolundaki görüşleri dile getirmektedir. Kadının cemiyetteki yerini merkeze alan tartışmaların yoğunlaştığı İkinci Meşrutiyet sonrası dönemde meseleye çözüm önerisi sunanlar, görüşlerini üç grup altında toplanabilecek şekilde ortaya koymaya başlarlar: Türkçüler, İslamcılar ve Batıcılar. Gerçi İsmail Kara, bu gruplandırmanın, Çağdaş Türk Düşüncesini anlamak açısından zihinsel bir engel oluşturduğu tespitini yapar. Başka bir tasnife göre de Osmanlıcılık, İslamcılık ve Milliyetçilik şeklindeki gruplandırma, Avrupa tehdidi altında Osmanlıların "beka ve kurtuluş" ortak gayesi çerçevesindeki siyasi projeler olduğu gerçeğinin ve bu gerçeğin ardındaki tarihsel sürecin göz ardı edilmesine neden olur. Böylece bu hareketlerin birbirinin içine giren benzer yönleri ve bugün için ifade ettikleri anlam da gözden kaçırılmış olur.⁹⁴

Mesela pek çok konuda aşırı Batıcı denilen Abdullah Cevdet'le İslamcı denilen Mehmet Akif, hemen hemen aynı şeyleri söylerler. Kadınla ilgili yaklaşımlarda da benzer tespitleri yapmak mümkündür. İlimli Batıcılarla Türkçüler ve zaman zaman İslamcılar ortak görüşleri dile getirebilmektedir. Fakat bir ismi bir gruba dâhil etmektense, yaklaşım olarak Batıcı, Türkçü ve İslamcı görüşler şeklinde bir sınıflandırma yapmak kolaylık sağlayan bir metottur. Böyle bakıldığında bu grupların kadın konusundaki yaklaşımlarının birbirlerinden belirli ölçüde ayrıldıkları görülmektedir.

Batıcılar, "medeniyet"e ulaşmanın yolunun kadınların kurtulmasından, özgürleştirilmesinden geçtiğini düşünmektedirler. Mısır'da Kasım Emin'in savunduğunu İstanbul'da Selahattin Asım savunur. Türk Kadınlığının Tereddidi adlı kitabında (1905), kadının o günkü geri durumundan tamamen dinî baskıyı, çarşaf, peçe, çökeşlilik, boşama, miras vs. gibi İslâmî hükümleri sorumlu tutar. Asım'a göre bu

94 İsmail Kara, *Din ile Modernleşme Arasında*, İstanbul: Dergah yayınları, 2003, ss. 41-46.

dinî yasalar ve yasaklar Türk erkeklerini de etkilemiş ve kadına karşı var olan olumsuz tavra zemin teşkil etmiştir. Bu nedenle dinî kural ve normlar Türk kadını ve Türk halkının iyiliği için tamamen reddedilmelidir. Bir Fransız oryantalistin “Kur’an’ı kapa, kadınları aç” sözünü “Hem Kur’an’ı, hem kadınları aç” şeklinde formüle eden Abdullâh Cevdet de farklılıklar barındırmasına rağmen kadınlarla ilgili aynı idealleri paylaşmaktadır. Yine Batıcı yaklaşıma sahip olanlar arasında adı geçen Celal Nuri’ye göre ise (Kadınlarımız) kadınlarla ilgili önerilen reformlar aslında İslam’ın ruhuna da uygundur.

Türkler ancak kadınla ilgili reformlarla ilerleyebilirler. Bu reformlar çok eşliliğin kaldırılması, tek yanlı boşamanın kaldırılması vs. gibi kadını mağdur eden uygulamalara dönüktür. Ahmed Cevad da (Bizde Kadın) buna benzer görüşler dile getirmektedir: “İslam kadına yüce bir hak vermiştir, ama biz bu hakkı kadına tanıyor muyuz?” İslamiyette *Feminizm yahut Alem-i Nisvanda Mûsavat-ı Tamme*’nin (1910) yazarı Halil Hamit’e göre de İslamiyet kadın ile erkek arasındaki eşitliğe karşı değildir. Kitabın isminden anlaşıldığı üzere Hamit, feminizmi, mûsavatı tamme, yani tam eşitlik anlamında kullanmıştır.

Bu zevatın çoğu, İslam ve Batılı manada kadın haklarını, İslam ve feminizmi yan yana kullanmışlarsa da duruş olarak kendi medeniyetlerinden vazgeçmiş ve Batı medeniyetinin üstün özelliklerine, yani terakkiye dinin mani olmadığı şeklinde bir cevap üretme çabasını dile getirmişlerdir. Asıl mevki (duruş noktası) İslam medeniyeti değil, Batı medeniyetidir. Oradan yola çıkılarak bakıldığında kendi toplumlarında var olduğunu düşündükleri eksikliklerin, mesela çok eşlilik, çarşaf, peçe gibi unsurların asıldan değil fûrudan olduğunu iddia ederek bir çelişkiyi izale etme çabası içine girmişlerdir.

Ziya Gökalp, Celal Sahir, Halide Edip, Ahmet Hikmet Müftüoğlu, Mehmet Emin Yurdakul, Hamdullah Suphi Tanrıöver gibi isimlerin içinde yer aldığı Türkçüler ise kadının kafes arkasına kapatılmasını, Bizans, Arap ve İran geleneklerine bağlayarak Batı karşısındaki eksiklik ve gerilik addedilen hususları izale etmeye çalışmışlardır. Söz konusu Türkçü reformistler Türk geleneğinde kadının erkekle eşit olduğunu Orta Asya Türk tarihine dayanan örneklerle ortaya koymaya çalışmışlardır.

Batı’nın meydan okuması karşısında din-ü devleti ayakta tutmak için İslam’ı yeniden hayata hâkim kılma çabası içinde olan İslamcılar ise kadının eğitimi, cemiyet hayatına katılması, tesettür gibi konularda yukarıdaki iki gruptan oldukça farklı görüşlere sahiptirler.

Kadının cemiyet hayatına katılmasını, yani bugünkü manada kamusal alana çıkmasını doğru bulmayan İslamcılar, kadının eğitimi konusuna da ihtiyatlı yaklaşmışlardır. Eğitimle birlikte geciken evlenme yaşının, uzun süren savaşlar nedeniyle azalan nüfusun gerekli oranda artışına bir engel olacağı düşüncesiyle olsa gerek kadınların evlenmeden yüksek eğitim almasına karşı çıkmışlardır. Diğer taraftan İslamcılara göre, kadının değil çarşafını, peçesini bile çıkarması doğru değildir. Dönemin en fazla tartışma yaratan konularından biri de çok eşlilik. O dönemde var olan pek çok uygulama gibi çok eşlilik de tartışılmıştır; fakat “Batılı değerlere göre çok eşlilik geri bir uygulamadır; o halde bundan vazgeçelim” yaklaşımı yoktur o günün İslamcılarında. Öncelikli uğraşları, kadınlarla ilgili Batıcı görüşün dile getirdiği iddiaları savuşturmaya çalışmaktır. Bu esnada hem eklektik hem de savunmacı bir üslup sergilerler. Mesela Fatma Aliye Hanım’ın “Teaddüdü Zevcat” adlı yazısına cevaben, İslamiyet’te çok eşliliği savunmasıyla tanınan Mustafa Sabri Efendi, kadın hürriyeti taraftarlığını, erkeklerin “iğfal edici bencilliği”ne bağlar. Ona göre erkekler, kadınlardan kolayca istifade edebilmek için “kadın hürriyeti meselesi”ni terviç etmektedirler.⁹⁵

Her şeyiyle Batılı gibi olma taleplerine karşı cevap üretmeye dönük fikirler geliştirmeye çalışan İslamcılar, kadın konusunda da dönemlerinde öne sürülen fikirlere cevaplar geliştirmeye çalışmışlardır. Kadın konusunda modern dönemde yazılan ilk kitap olarak bilinen Mısırlı Kasım Emin’in *Tahrir’ül Mer’e’si* (Kadınların Özgürleştirilmesi) de bu manada pek çok eleştiri almıştır. Bilindiği gibi Kasım Emin, toplumun transformasyonu için kadınların durumunun düzeltilmesi gerektiği görüşünü savunuyordu. Düzeltilmesi gereken durumların başında ise tesettür, haremlik/selamlık uygulaması, çok kadınla evlilik gibi oryantalist söylemde Müslüman kadının tanımlayıcı işareti olarak addedilen İslami uygulamalar yer alıyordu. Ferid Vecdi’nin bu kitaba cevaben kaleme aldığı *Mer’et’ül-Müslime* adlı kitap, İslamcıların savunmacı düşünce tarzını ortaya koyan bir örnektir. Mehmet Akif kitabı Müslüman Kadını adıyla Türkçeye tercüme etmiş ve 1910’dan itibaren *Sırat-ı Müstakim*’de tefrika halinde yayınlamıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse, İslamcılar, kadınların çarşıdan kurtarılması adı altında gerçekleştirilmeye çalışılan şeyin, aileyi ve ahlaki yozlaştıracağını savunuyordu. İslam tarafından kadınlara hakları zaten verildiğinden, kadınların ayrı bir hak hukuk mücadelesine girmesini gereksiz görüyorlardı.

III-

Cumhuriyet öncesi dönemde farklı yaklaşımlara sahip olsalar da bu üç grup, İslam'ın ortak bir atmosfer oluşturduğu bir evren içinden konuşuyorlardı, kadın konusunda da. Fakat Cumhuriyetin kuruluşundan sonra bu görüşlerden Batıcılığın galibiyeti söz konusu olunca, bu ortak atmosfer ortadan kalktı. Türkiye Cumhuriyeti kurulduğunda, resmi söylem; İslam'ın kadın haklarına karşı olduğu fikrini kabul ediyordu. Kandiyoti, Osmanlı İmparatorluğundan Cumhuriyet'e geçişin "aydınlanmış 'modernist' İslamcı konumdan Türk milliyetçiliğinde temellenen feminizme doğru ilerleyen bir sıçrayış" olarak nitelenebileceğini belirtir.⁹⁶ Zaten İslam, kamusal alandan dışlanan, geçmişe ait bir unsurdu. Bu nedenle "İslam'da kadın hakları vardır" şeklindeki fikirler Cumhuriyet dönemiyle birlikte kesintiye uğramıştır.

Mesela Mısır'da kamusal alanda din, Türkiye'dekine benzer bir dışlanma yaşamadığı, hukuku, özellikle aile hukukunun bazı bölümleri İslam şeriatından alınan hükümlere uygun düzenlendiği için, İslam ve kadın hakları arasında karşıtlık kurulmamıştır. Bu nedenle on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın ilk yarısında, İslami modernizm, dinde reformasyon, yeni oluşan dini kültür içinde feminizme alan açan gelişme olmuştur. Margot Badran'a göre "Mısırlı Müslüman kadınlar Apaçık bir feminist kimliği benimsediklerinde, dini kimliklerine bir tehdit olarak görmediler."⁹⁷

Türkiye'de ise kadın, genç Türk Cumhuriyetinin medeniliğinin, ileri ve çağdaşlığının sembolü olduğu için İslam ve kadını bir araya getiren terkiplerin, kadın hakları, kadın özgürlüğü ve feminizm ile birlikte düşünülmesi imkânsız addedilmiştir. Reddedilen bir mirasın (İslam), savunulan bir ideal ile (kadın özgürlüğü) bir arada düşünülmesi söz konusu değildir. Bu karşıtlık, Kemalist kadın kimliğinin kurucu öğelerinden birini oluşturmuştur.

Cumhuriyet çağdaş Türk kadını kimliğini oluştururken, geleneksel/modern, geri/ileri kutupsallığını vurgulamıştır. Bu çerçevede "münevver erkekler"ın Kemalist kızları,⁹⁸ "yeni kadın", "asri kadın" imgesini eskinin, Osmanlı-İslam mirasın reddi üzerine kurmuştur. Yeni milliyetçi söylem içerisi/ dışarıyı ayırımını yapıp yeni bir milli kimlik kurarken, uzak geçmişe, Orta Asya Türk geleneklerine atıfta bulunmuş ve Türklerin İslam tarihi tecrübesini reddetme ya da görmezden gelme tercihinde bulunmuştur.

96. Deniz Kandiyoti, "End of Empire: Islam, Nationalism, and Women in Turkey", Women, Islam and the State içinde, der. Deniz Kandiyoti, Philadelphia: Temple University Press, 1991, s. 23.

97. Margot Badran, Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt. Kahire: The American University in Cairo Press, 1996, s. 11.

98. Bkz. Ayşe Durakbaşı, "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği" ve "Münevver Erkekler", 75 Yılda Erkekler ve Kadınlar. İstanbul: Tarih Vakfı yayınıları, 1998.

Kadının geri kalmışlığı üzerinden geçmiş eleştirisi yapılırken ve Batı medeniyetiyle bütünleşme yolunda bir takım inkılâplar yapılırken toplumsal örgütlenmenin merkezinde yer alan kadın konusu da söylemin merkezine yerleşmiştir. Atatürk'ün Kastamonu konuşması, “yeni kadın”ın İslam’dan kaynaklanan uygulamalarla uzaklığını ortaya koyarken, kadın özgürlüğü ve İslam arasında her hangi bir irtibata da meydan vermemektedir:

“Gittiğim yerlerde yüzünü, kıyafetlerinin bir parçası peçe ya da benzeri bir şeyle örten, bir erkek gördüğünde hemen toparlanıveren kadınlar gördüm. Bu davranışın anlam ve ifade ettiği şey nedir? Efendiler, bir ulusun anaları ve bacıları bu garip tavrı, barbarca tutumu kabul edebilirler mi? Bu alay edilecek bir konudur. Bu durum bir an önce düzeltilmelidir.”⁹⁹

Kemalizm ve feminizm arasındaki ilişki, tartışmalı bir mevzudur. Devlet eliyle kadınlara haklar verilmiş olduğu yolundaki genel geçer iddia, kadınların özellikle II. Meşrutiyetten itibaren ortaya koyduğu mücadele gözler önüne serildikten sonra pek geçerli bir tez olarak kabul edilmemektedir. Çıkardıkları dergiler, etrafında örgütlendikleri dernekler dikkate alındığında Kemalizm’le birlikte gelen değişikliğin sadece şiddet ve hız açısından bir fark arzettiği söylenebilir. Nezihe Muhittin daha 1923’te Kadınlar Halk Fırkası’nı kurmuş, fakat yeni rejim kendi istediği ölçüde bir kadın özgürlüğüne izin verdiği yani bir nevi “yararlı” feminizmi savunduğu için resmi onay alamamıştır. Bu durum, İslamcılık ve kadın açısından şöyle bir sonuca yol açmıştır: Kadın meselesinde, doğrudan kadın özgürlüğünden ziyade laiklik öncelenmiştir. Böyle olunca da İslam ve kadın hakları meselesini konuşmak, münasebetsiz bir hale gelmiştir.

IV-

Altmışlı ve yetmişli yıllardan itibaren İslam ve kadın mevzuu yeniden gündeme dâhil olmuş ve “İslam’da kadın” başlığı altında toplanabilecek kadın haklarını, İslamiyet’te kadının yerinin ne olduğunu ortaya koymaya çalışan bir yazın ve fikir akımı ortaya çıkmıştır. Çoğunlukla Mısır ve Hint yarımadası kaynaklı çevirilerden oluşan bir “İslam’da kadın” anlayışı dindar camiada bu yıllardan itibaren yaygınlaşmaya başlamıştır. İşte bu çerçevede kadınların annelik ve eğiticilik rolüne, kadının anne olarak eğitilmiş olması gerektiğine vurgu yapan pek çok popüler kitap yayınlanmıştır.

Bu kitaplarda Batılı kadını ötekileştiren bir söylem hâkimdir. Modernleşmenin ilk dönemlerinde nasıl “asrı” kadını aşırı Batılılaşmış bir tip olarak çizen romanlara rastlanıyorsa, dönemin popüler İslami kitaplarında da ahlaki olarak serbest, çalıştığı için çocuklarının eğitimini ihmal eden Batılılaşmış kadın tipi eleştirilir ve bu kadın tipinin sebep olduğu toplumsal yaralara işaret edilir.

1970’li ve 1980’li yılların İslamcı yazınında feminizme de değinilmeye başlanır. 1980’li yıllarda sayıca hızla artan İslamcı dergilerde “feminizm Batılı kadının hak arayışıdır, İslam kadınlara haklarını verdiğine göre Müslüman kadınının feminizm gibi bir sorunu yoktur” anlayışı hâkimdir. Mesela 1985’ten itibaren yayınlanmaya başlanan Kadın ve Aile dergisi, kadın hakları ve özgürlüğü hareketlerinin Batılı kadınların sorunları olarak görür.¹⁰⁰

Ya da feminizmi sapkın bir Batılı eğilim, kadın fıtratının inkârı olarak kabul eden bir yaklaşım sergilenir. Her iki yaklaşımın ortak noktası ise feminizmin yüzeysel ve popüler bir tarzda ele alınması ve değil İslam’la aynı terkip içinde kullanılmak, yan yana getirilmesi bile mümkün olmayan bir husus olarak görülmesidir.

V-

1980’li yılların sonunda Zaman gazetesinde yer alan Müslüman kadın ve feminizmle ilgili tartışmalarla ortaya çıkan husus, ciddi bir paradigma değişiminin başlangıcı noktasını oluşturmaktadır. Artık 1970’li yıllardaki gibi feminizm, Batılı kadının bir sorunu olarak görülmekten ziyade, modern hayatta karşılaşılan eşitsiz ve adaletsiz durum karşısında zihinsel ve toplumsal karşı koyuşu sağlayabilecek bir enstrüman olarak görülmeye başlanır.

Ali Bulaç, Zaman gazetesinde feminizmi eleştiren bir yazı kaleme alır. Bu yazıda feminizmin, modernizmin hizmetinde bir akım olduğunu ve kadını erkeğe karşı ayaklandırmaya çağırarak kadın erkek ilişkisini zedelediğini vurgular. Feminist hareketi erkek düşmanı ve eşcinselliğe yol açan bir hareket olarak niteleyen yazar, feminist kadınlar ile örtünen Müslüman kadınlar arasında bir karşıtlık kurar.¹⁰¹

Fakat bu yazının akabinde kadınların cevaben kaleme aldıkları, feminist kadınların değil, Müslüman erkeklerin muhatap alınıp eleştirildiği yeni bir tavrın göstergesidir.

100 “Bizim Olmayan Problem”, Kadın ve Aile, Nisan 1986. s. 2.

101 Ali Bulaç, “Feminist Bayanların Kısa Aklı”, Zaman gazetesi, 17 Mart 1987

Bu yazılarda feminizmi karşısına alan değil, bilakis sempati duyan, ataerkil baskının sadece batılı kapitalist topluma özgü olmayıp Müslüman toplumlarda da geçerli olduğunu söyleyen “İslamcı” kadınlar, “İslamcı” erkekleri karşılarına alma pahasına, ortak bir kadınlık bilincinden hareket ettiklerini ifade ederler.¹⁰²

1980’li yıllar medyada kadın kimliği, kadın bilinci gibi konuların sıkça tartışıldığı bir dönemdir. Batıda 1970’li yıllarda yaygınlık kazanan ikinci dalga feminist hareket Türkiye’de yeni yeni yankı bulmaya başlar. Yeşim Arat’ın “liberal Kemalizm’in radikal uzantısı” olarak tanımladığı kadın hareketi, Türkiye’de 1980’lerin baskı ortamında “özel dokunulmazlığı olan bir grup” oluşturmaktadır.

Kadın hakları ve feminizm söylemi yükselen bir trend halindedir ve bu yükselen trend, dindar kadınların da gündemine bir şekilde dahil olmaya başlar. Özellikle başörtüsü yasakları ve bu yasağa karşı mücadele ve hak arayışı esnasında başörtülü kadınlar, hem “yasağın kurbanları” ve pejoratif manada “farklı bir grup” olarak medyada yer almışlar hem de akademik araştırmalara konu olmuşlardır. Bu akademik araştırmaların “öteki”leştirici söyleminin yanı sıra, rol verici bir boyutu da söz konusuydu.¹⁰³ Nitekim Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* adıyla yayınladığı kitap için yaptığı mülakatlar esnasında medya bağlantısını da ihmal etmemiştir. Bu araştırmaya bağlı olarak ve katılan kişilerle yapılan görüşmeler sonucunda Nokta dergisi “Türbanlı Feministler” kapaklı bir dosya hazırlamıştır.¹⁰⁴

90’lı yıllarla birlikte İslam ve kadın hakları konusunun ele alınış tarzında bariz bir dönüşüm yaşanır. “İslam’da kadın hakları vardır, feminizm haklarından mahrum bırakılan batılı kadının hak mücadelesidir ve kadınların hakikatte olması gerektiği durumla uyuşmayan önerilere sahiptir” iddiasından vazgeçilir; feminizmin “tarih boyunca kadınlar ezilmiştir” iddiası dile getirilmeye başlanır. “İslam ataerkildir, ya da hep ataerkil bir şekilde yorumlanmıştır” şeklindeki görüşlerin daha açık ve yaygın şekilde telaffuzu için 2000’li yılları beklemek gerekecektir.

Fakat dindar camia kadınların ve erkeklerin kamusal alanda rakipler olarak karşılaşmasına şahit olmaya başlamıştır. Artık dindar kadının ÖTEK’i “çağdaş-laik kadın” değil, dindar erkektir.

1990’lı yıllardan itibaren, uzun yıllar yaşanan başörtüsü yasaklarının baskısı ve bu baskı altında kendini bulamayışın etkisi görülmeye başlanır. Dindarlığı nedeniyle

102 Bkz. Mualla Gülnaz, “Ali Bulaç’ın Düşündürdükleri”, Zaman gazetesi, 1 Eylül 1987; Tuba Tuncer, “Kimin Aklı Kısa?”, Zaman gazetesi, 1 Eylül 1987; Elif H. Toros, “Feminist Kime Derler?”, Zaman gazetesi, 15 Eylül 1987; Yıldız Kavuncu, “İslam’da Kadın ya da İpekböceği”, Zaman gazetesi, 29 Eylül 1987
103 İslamcı kadınlar üzerine yapılan sosyolojik araştırmaların eleştirisi için bkz. Nazife Şişman, “Çağdaş Kadınların İslamcı Kadın Algısı”, içinde Emanatten Mülke: Kadın, Beden, Siyaset, 2. baskı, İstanbul: İz yayıncılık, 2006, ss. 143-168.

104 Bkz. Nokta 1987, no. 50

cezalandırılanlar hem erkekler hem kadınlar olmasına rağmen, başörtüsü yasakları, bunu kadınlar üzerinde daha görünür hale getirmiştir. Dönemin hâkim söyleminin de etkisiyle, cezalandırılma ve erkekler tarafından terk edilme şeklindeki söylem İslamcı kadınlar arasında kabul görmeye başlar.¹⁰⁵ İslamcı kadınlar arasında feminist söylemin yaygın bir şekilde benimsenmesinin ardında bu dinamiklerin önemli bir rol oynadığı söylenebilir.

Başörtüsü yasaklarının ortaya çıkardığı gergin siyasal ortamda, bu yasakla mücadele metotları deneyen bazı gruplar, başörtüsünü bir kadın hakkı olarak ortaya koymanın pragmatik olacağını düşünmüş olmalı ki, bu amaçla kurulan derneğe “Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği” (AKDER)¹⁰⁶ adı verildi.

Bu vesileyle, feminizmin kadın paydasında eşitlenme anlayışı, başörtüsü yasaklarıyla mücadelede etkin bir araç haline getirilmeye çalışılır. Mademki başörtüsünü kadınlar kullanıyor ve bu yüzden kadınlar mağdur oluyor, o halde tüm kadınlar, özellikle de kadın hakları savunucuları ve feministler bu “kadınlık problemi” etrafında birleşmeli, şeklinde bir görüş yaygınlık kazanmaya başlar. Bu süreçte başörtüsü ile dindarlık arasındaki bağlantıdan ziyade başörtüsü ile kadınlık arasındaki irtibat daha fazla vurgulanır. Böylece doğrudan ya da açıktan feminist bir söylem dillendirilmese de feminizmin kavramsal araçları, hiç tereddüt edilmeden kullanılmaya başlanır.

Bu süreç, kendisini yazın alanında da gösterir. Feminizmin geriye dönük tarih yazımını ve tüm tarihi “erkek egemen” tanımı içinde kategorize eden görüşünü benimseyen bir yazın dili oluşur. İslamî camiadan kadın yazarlar, analizlerinde “erkek egemenliği”, “kadınların tarih boyunca ezilmişliği”, “kadın dayanışması”, “kadın bakış açısı” gibi feminizmin paradigmasını belirleyen kavramları kullanmaya başlarlar. “Dinin erkek egemen yorumu” şeklindeki feminist eleştirilerden yola çıkarak, İslam tarihini “erkek egemen” bir tarih olarak adlandırmakta tereddüt etmeyen ilahiyatçılar, “kadın bakış açısı”ndan din yorumuna ihtiyaç olduğunun altını çizerek. Feminizmin, siyasi olarak tüm dünyada gücünü kaybederken söylem olarak nasıl kitleselleştiğinin göstergesidir bu husus.

İslamcılar yirminci yüzyılın başında “İslam’da kadın hakları zaten verilmiştir”i savunurken, Batı medeniyeti ile bir alış veriş sürecine girmiş ve Batı’nın tekniğini alalım

¹⁰⁵ Ruşen Çakır’ın *Direniş ve İtaat: İki İktidar Arasında İslamcı Kadın* kitabında İslamcı kadınlarla yapılan mülakatlar, yenilgi ve erkekler tarafından yarı yolda bırakılma, iki kez ezilme şeklinde özetlenebilecek bir psikolojik durumun hakim olduğunu ortaya koyar. İstanbul: Metis yayınları, 2000. s. 140.

¹⁰⁶ 1999 yılında kurulan AKDER, doğrudan feminist kimliği ile ön plana çıkan bir dernek olmamasına rağmen “kadın ayrımcılığı” vurgusu nedeniyle çağdaş cinsellik siyasetine dahil olmaktadır.

kendi kültürümüzü muhafaza edelim şeklinde bir çözüm önerisi ortaya koymuşlardı. Aynen milliyetçilerde olduğu gibi, kültürün kadın üzerinden muhafazasını sağlamak üzere neyin gerçekten İslami neyin İslami olmadığını belirleme gibi bir çaba içine girmişlerdi. Fakat bu süreçte Batılı kadının hak arayışı olarak kabul edilen feminizmi hiç nazarı dikkate alma gereği duymamışlar, sadece Batı'dan kendimize baktığımızda görülen aksaklıkların “gerçek İslam”da olmadığı şeklinde bir savunma dili geliştirmişlerdi. 2000’li yıllarda aynı savunmacı üslup geçerliliğini korumaktadır.

İslamcıların, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren gündemlerine aldıkları “öteki”, kadınla irtibatlı olarak, bazen Batı, bazen “gerçek İslam”dan bihaber geleneksel Müslümanlar, bazen de “modern kadın” olmuştu. Son yıllarda bu listeye bir başka karşıtlık daha eklendi: Kadın ve erkek. Dindar kadının “öteki”si olarak erkeğin belirlendiği bu yeni süreç, İslam düşünce tarihinin “dinde modernleşme” sayfasına yeni dâhil olan ve dikkate analiz edilmesi gereken bir gelişmedir.

VI-

156

“İslamcı feminizm” ya da “İslami feminizm” son yirmi yıldır, İslam ve kadın tartışmalarına gerek perspektif, gerek strateji gerekse terminoloji olarak dâhil oldu. Bu sebeple “kadın meselesi”nin nereden tartışıldığını tespit edebilmek için bu arka planı da değerlendirmeye katmak gerekir.

“İslam ve kadın”ın bir mesele haline gelişi, modernleşme sürecinde oldukça uzun bir geçmişe sahip. Fakat bu “mesele”ye belli bir yaklaşım tarzı olarak tanımlayabileceğimiz “İslamcı feminizm” şeklindeki terkip, ancak 1990’lı yıllardan itibaren telaffuz edilmeye başlandı.

Türkçede İslamcı feminizm şeklinde formüle edilen bu eğilim, İngilizce çalışmalarda belki de İslami feminizm olarak tercüme edebileceğimiz “Islamic feminism” olarak yer almaktadır. İki terkip arasında ciddi nüanslar olmasına rağmen, çoğunlukla karmaşık bir terminoloji hâkimdir bu alandaki çalışmalara. İslamcılıkla hiç bir bağının olmasına özen gösteren Faslı sosyal bilimci Fatıma Mernissi ile feminizmle hiç bir bağının olmamasına özen gösteren Mısırlı İhvan-ı Müsliminden Zeynep Gazali, her ikisi de İslami/İslamcı feminizm adı altında incelenabilmektedir. Bu sebeple hem terimle neyin kastedildiği hem de nasıl bir sosyo-kültürel ve siyasal döneme tekabül ettiğini anlamak, çok yönlü bir çabayı gerektirmektedir.

Her ne kadar sadece iki terimin toplamından başka bir şey ise de İslamcı feminizm, yine de İslamcılık ve feminizmin geçirdiği tarihsel sürece atıfla anlaşılabilir.

İslamcılık

İlk defa yeni Osmanlılar arasında gündeme gelen İslamcılık ideolojisi, II. Abdülhamit döneminde elverişli bir politika unsuru olarak değerlendirilmiş; II. Meşrutiyet'ten sonra ihya ve ıslah çizgisinde bir İslam düşüncesi şeklinde takdim edilmiştir. Bunun yanı sıra alternatif ve modernist bir toplum ve devlet yönetimi projesi olarak Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar varlığını sürdürmüştür. Cumhuriyet döneminde bu hareket, giderek ilmi ve kültürel bir ilgi alanı haline dönüşmüştür. 1960'lardan itibaren ise adlandırma aynı kalsa bile İslamcılık mahiyet değişimine uğrayarak yeni bir nitelik ve popüler bir kimlik kazanmıştır.

1950'lerden sonra İslamcılık, "İslami hareket" terimiyle yer değiştirmiştir. İslam dünyasındaki bağımsızlık hareketleri ile bağlantılı olarak farklı bir popülerite kazanmış; 1980'lerde yükselen İslam ya da siyasal İslam şeklinde tedavüle sokulan yeni kavramsal araçlarla açıklayabileceğimiz bir şekle ulaşmıştır.

İslamcılığı yaratan, besleyen ve büyüten esas alan, paradoksal görünse de uluslararası ilişkiler olsa gerektir. Osmanlı'nın son yüz yılında devleti kurtarma amacına matuf olarak formüle edilmeye çalışılan "İttihadı İslam" fikri, Panislamizm olarak uluslararası literatürde farklı bir şekilde anlaşılmış.

157

1980'li yıllarla birlikte, uluslararası politika gündemine yükselen İslam, yeşil kuşak vs. gibi terimlerle yer etmiş, İran devrimi ve Filistin meselesi "siyasal İslam" terimini eklemiş, 11 Eylül'le birlikte ise terör ve İslamcılık yan yana anılır olmuştur.

1990'lardan itibaren İslamcılık, İslamcı terminolojinin tartışılmasına da şahit olmuştur. Artık eylemde ve söylemde İslami terminoloji kullanmak, yani cihattan bahsetmek teröristlerle aynı kefeye konma tehlikesini barındırmaya başlamıştır.

Ümmetten, hilafetten bahsetmek ise etnik ve milli kimliklerin ayrıştığı küresel dönemde söz konusu bile değildir. Dar'ül harp, dar'ül İslam söylemleri geride kalmış gibi gözükmektedir. Çoğulculuk, insan hakları, kimliklerin farklılığı gibi post modern dönemin söylemleri hâkimdir daha ziyade

İslamcılara da. Doğu-Batı ayrımı ya da kültürel emperyalizm gibi daha önceki İslamcılarının temel söylemleri artık pek fazla telaffuz edilmemektedir.

11 Eylül ve El-Kaide sonrasında İslamcılar ya teslim olmak ya da terörist olmak gibi bir seçeneksizlikle karşı karşıyadır.

Bu nedenle kadın hakları ile ilgili söylemlerinde de aynı hassasiyeti benimsemek zorunda kalmıştır İslamcılar. Çağdaş cinsiyet kültürüne hâkim olan cinsiyet eşitliği,

cinsel özgürlük, seçim gibi terimler çerçevesinde, bunlara cevap oluşturmak üzere eklektik ya da savunmacı bir takım yeni söylemler geliştirme gereği hissetmişlerdir.

Modernleşmenin ilk dönemlerinden itibaren gündemde olan dinde reform ve dinin yeniden yorumlanması meselesi, çağdaş cinsiyet dinamikleri çerçevesinde yeniden gündeme gelmiş ve post-modern dönemin kavramsal araçları kullanılarak hermönetik, yapı-çözümü, bağlamsal okuma, feminist teolojiyi de ihtiva eden bir terminoloji kadınla ilgili geliştirilen söyleme hâkim olmuştur. İşte İslam ile feminizmi aynı terkip içinde kullanmaya izin veren hususlardan biri de dinde modernleşme taleplerinin aldığı bu yeni veçhedir. Bir diğer husus ise feminizmin tarihsel serüveninde tecrübe edilen anlayış değişikliğidir.

Feminizm

Genel olarak feminizm denince, kadınların da erkeklerle eşit siyasal, ekonomik ve toplumsal haklara sahip olmasını savunan bir akım anlaşılır. Bilindiği gibi feminizmi hazırlayan şartlar, Batı Avrupa'da vuku bulmuştur.

1970'li yıllarla birlikte feminizmin beyaz, orta ve üst sınıf Batılı kadının meselelerini merkeze alan bir akım olduğu yolunda eleştiriler gündeme gelmiş ve "siyah feminizm", "Chicana feminizm", "Üçüncü dünya feminizmi" gibi terimler ortaya çıkmıştır. Post kolonyal çalışmalarla birlikte Ortadoğu'da feminizmin sömürgecilikle bağlantısı, başlıca eleştiri alanı olmuş ve feminizmin Batı merkezli, "yabancı" bir hareket oluşu vurgulanmıştır.

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde Batı feminizmi, ilk dönemlerindeki beyaz-orta sınıf tavrını bırakmış ve farklı görüşlere, önceliklere ve hedeflere sahip olan feminizmlere alan açmıştır. Feminizmin tarihi ile ilgili çalışmalar yapan Karen Offen'e göre, feminizm ilk ortaya çıktığı andan itibaren pek çok farklı anlam ve tanım kazanmış; pek çok farklı harekete ilham kaynağı olmuş ve onların farklı kullanımlarına izin vermiştir.¹⁰⁷ Kadın çalışmalarına "empowerment" kavramının dâhil olmasıyla birlikte, kadınların ikincil, ezilmiş olduğu sanılan pek çok durumda bile patriyarkinin içinden farklı bir güç kanalı bulabildiği fikri, genel bir izlek oluşturmaya başlamıştır.

Bu yaklaşımın temelinde, "Farklı toplumların ve dönemlerin kültürel hususiyetlerine; aynı toplum ve dönemdeki farklı grupların da kültürel hususiyetlerine"¹⁰⁸ göre fark-

¹⁰⁷ Karen Offen, *European Feminisms 1700-1950: A Political History*. Stanford University Press, 2000.

¹⁰⁸ Nancy Fraser ve Linda J. Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter Between Feminism and Postmodernism", içinde: Linda J. Nicholson (der.), *Feminism/ Postmodernism*. New Routledge, 1990. s. 34.

lılık arz eden bir feminist anlayış yatmaktadır. Sömürgecilik sonrası çalışmaların ve eleştirilerin ivme kazandırdığı bu post modern feminist anlayışın temel yaklaşımı, tek bir feminist paradigmanın olmadığı şeklindedir. Böylece daha önceleri kabul görmeyen bir takım siyasal pratikler ve inançlar için, feminizmin içinde bir alan açılmış olmaktadır.

Bu, aslında feminizmin sınırlarını genişletme girişimidir. Böylece kadınlar için olumlu ve iyi görülen her girişim feminizm çerçevesine dâhil edilmeye başlanır. Mesela Badran, “kadınlara cinsiyetinden dolayı yapılan sınırlamanın farkına varıp da bu sınırlamaları yok etme ve kadınları için yeni roller ile yeni erkek-kadın ilişkilerini kapsayan adil bir cinsiyet düzeni geliştirme gayretinde bulunma”nın feminizm dâhilinde bulunduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹ Badran’ın bu anlayışı kabul edilecek olursa, Müslüman toplumlarda yeni koşullar çerçevesinde kadınlarla ilgili yapılan bütün iyileştirme girişimlerinden tutun, yeni içtihatlarla dek bütün uygulama ve tartışmalar, feminizm dâhilinde değerlendirilmelidir.

Analitik bir Kategori Olarak “İslamcı Feminizm”

“İslamcı feminizm” terimi, bir kimlikten ziyade sosyal bilimciler tarafından analitik bir kategori olarak kullanılmaktadır. Türkiye’de, İslam ve feminizmi bir arada kullanma yolundaki ilk girişimlerden biri, Nokta dergisinin “Türbanlı feministler”¹¹⁰ dosyasıdır.

Nilüfer Göle, bu yaklaşımı Modern Mahrem’de devam ettirir. Zaten söz konusu dosya, Modern Mahrem’e temel teşkil eden mülakatların bir nevi medya ayağıdır. Yeşim Arat ve Feride Acar da kamusal alanda yer almak isteyen başörtülü dindar kadınlar üzerine yaptıkları araştırmalarda bu hak arayışını “feminist” talepler olarak tanımlarlar.¹¹¹

Diğer taraftan devrim sonrası İran’da İslam ve kadın çok özel bir tartışma alanı oluşturmuş ve 1992’de Şehla Şirket tarafından kurulan Zenan dergisinde yer alan tartışmaları, bazı sosyal bilimciler “İslamcı feminizm” olarak nitelemiştir. Mesela Ziba Mir Hossein ve Afsaneh Necmabadi, İran’da kadın üzerine yazdıkları eserlerde, İslam’ın içinden bir kadın özgürlüğü ve hak mücadelesi hareketini “İslamcı feminizm” olarak adlandırmayı tercih etmişlerdir.¹¹² Mai Yamani de İslam dünyasının farklı bölge ve

109 Margot Badran, *Feminists, Islam and Nation*. Princeton: Princeton University Press, 1995, ss. 19-20

110 Nokta (haftalık dergi), 1987, sayı: 50.

111 Feride Acar, “Türkiye’de İslamcı Hareket ve Kadın”. Yeşim Arat, “Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri”. İçinde: Şirin Tekeli (ed.), 1980’ler Türkiye’de Kadın Bakış Açısından Kadınlar. 2. Baskı, İstanbul: İletişim yayınları, 1993.

112 Ziba Mir Hossein, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*. New Jersey: Princeton University press, 1999; Afsaneh Najmabadi, “Feminisms in an Islamic Republic” İçinde: Yvonne Haddad and John Esposito (ed.), *Gender, Islam, and Social Change*. New York: Oxford University press, 1998, ss. 59-84

ülkelerinde kadın, hukuk, sosyal hayat temalı tartışmaları “İslam ve Feminizm” (Islam and Feminism, 1996) adlı bir kitapta toplamıştır.

Yamani, İslamcı feminizmi analitik bir kategori olarak kabul eder ve “gender empowerment” denilen toplumsal cinsiyetin desteklenmesi yolunda İslam içinden yapılan bütün girişim ve çabaları, bu kategoriye dâhil eder. Bu sebeple İslam hukukunda kadınların haklarını konu alan yazıların yanı sıra hukukun yeniden yorumlanması gerektiğini vurgulayan yazılar da yer alır derlemede. Ona göre İslamcı feminizme pek çok farklı kesim katkıda bulunur: “Yeni feminist gelenekçiler, pragmatikler, seküler feministler, yeni-İslamcılar. Bütün bu düşünürler için ortak bir endişe vardır; yeniden düşünülen İslam içinde toplumsal cinsiyeti güçlendirme endişesi.”¹¹³

Azza M. Karam, Mısır’daki feminist düşünce ve uygulamayı analiz ederken üçlü bir gruplandırma yapar: Seküler feminizm, Müslüman feminizm ve İslamcı feminizm. Böyle bir sınıflandırma yaparken, kadınların cinsiyeti nedeniyle daha az avantajlı bir konumda oldukları görüşüne sahip olan ve toplumda daha adil cinsiyet ilişkileri tesis etmek için çalışan herkesi feminist olarak tanımlar. Bu kadınların genel ütopyaları, sorunları.

160

Çözüm şekilleri birbirinden farklı olmasına rağmen, bu farklılıkların yine de feminizm içinde akım ve türler olarak görülebileceği görüşündedir.¹¹⁴

Karam’inkine benzer bir başka tasnife göre ise, seküler feministler iddialarını dini paradigmanın dışında konumlandırırlar. Onların İslam’ı reforme etmek gibi bir meseleleri yoktur. İslamcı feministler ise İslam’ın kadınlar için ezici olmadığı iddiasındadırlar, fakat İslam’ın klasik ataerkil yorumlarıyla ilgili pek bir eleştiri de dile getirmezler. Bu tasnife göre Mısırlı İslami hareket mensuplarından Zeynep Gazali de İslamcı feministler arasında sayılabilir. Üçüncü grup olan Müslüman feminist kategorisinde yer alanlara göre İslam, kadını erkek arasındaki eşitliği sağlamak amacıyla bağlamsal olarak yeniden yorumlanabilir.¹¹⁵ Başka pek çok yerde İslami/İslamcı feminist olarak zikredilen isim ve yaklaşım bu tasnifte “Müslüman feminist” kategorisinde yer almaktadır.

Hale Afshar “İran’da kadın” konulu *Islam and Feminisms* kitabında İslamcı feministleri, “İslam hukuk kaynaklarını yorumlama” özelliği ile tanımlar.¹¹⁶ Kadınların

113 Mai Yamani, “Introduction” in M. Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. Ithaca press, 1996.

114 Azza M. Karam, “Feminisms and Islamisms in Egypt: Between Globalization and Postmodernism” in Marianne H. Marchand and Anne Sisson Runyan (eds.), *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites and Resistances*. Routledge, s. 2000.

115 http://www.maryams.net/dervish/index.php/2003/08/31/feminist_movements_in_islam

116 Hale Afshar, *Islam and Feminisms: An Iranian Case Study*. London: Macmillan Series, 1998, s. 18.

yararına olacak şekilde yeni içtihatlar yapılması gerektiğini savunmak, İslamcı feministlerin en belirleyici özelliğidir. Afshar, İslamcı feministlerin, İslam tarihinden nasıl feminist rol modeller seçtiğine değinir. Hz. Hatice ekonomik bağımsızlığın, Hz. Fatıma ahlak ve gücün, Hz. Ayşe dini bilgi ve siyasi tavrı sahibi olmanın rol modeli olarak işlev görürler.

Lila Abu-Lughod, *Remaking Women* adlı kitabında feminizmin geniş bir tanımını kullandığını belirtir. Organize kadın hareketlerinin yanı sıra kadınları yeniden şekillendirmeye dönük bütün projeleri de içine alan bir tariftir bu. Böyle ihata edici geniş kavramları kullanmanın bir avantajı da, Abu-Lughod'a göre, yerel projeler feminizmin belirli bir tarifine uymadığında herhangi bir mazeret arama zorlamasıyla karşı karşıya kalmamaktır.

Bunun da ötesinde bu fazla muhkem olmayan tanım, feminizmin gerek tarihsel anlamda gerekse toplumsal anlamda belirli bir bağlamda meydana çıkmış olduğunu unutmamayı sağlar.¹¹⁷ Ortadoğu toplumlarında da kadının merkezde olduğu projeler, Batı karşısında hissedilen gerilik, ulusal kimliklerin oluşumu, sömürgecilikle mücadele, yeni sınıfların ortaya çıkışı gibi pek çok unsurun belirlediği bir çerçevede ortaya çıkmıştır. Jayawardena, *Feminisms in the Third World* adlı kitabında, üçüncü dünya ülkelerinde feminizmle milliyetçiliğin nasıl iç içe geçmiş olduğunu ortaya koyar.¹¹⁸ Bu farklı çerçeve ve tecrübe nedeniyle, Batılı feminizmden farklı bir seyir izlese de, Müslüman ülkelerdeki kadın hakları mücadelesi de Abu-Lughod'un muhkem olmayan feminizm tanımı içinde bir yer bulabilir kendisine.

Feminizmin, kadın sorunları için evrensel bir çözüm olduğu iddiasında olduğu ayrıca kadın ve cinsiyet konusunun konuşulduğu kavramların tekeli elinde tuttuğu dikkate alındığında, "İslami feminizm" terkinin Müslümanların kadınla ilgili tartışmalarını da feminizme dâhil eden bir işlevi olduğu görülür. Nitekim günümüzde ilahiyatçılar dâhil İslam adına konuşan pek çok kimse 'erkek egemenliği', 'kadın bakış açısı'ndan din yorumu gibi kavramları kullanıyor. Avrupalı aklın ve bütün bilimlerin sekülerleşmesi tarihi içinde değerlendirilebilecek olan feminizmin, İslam ve kadın tartışmalarına kazandırdığı yeni ivme ve istikamet, dikkate alınmadan ne sosyo politik ortam ne de konjonktürel gelişmeler doğru anlaşılabilir.

İslam dünyasında modernleşmenin ilk dönemlerinden itibaren seküler feministler söylemlerini meşrulaştırırken, dini gerekçelere yaslanmak gereği hissetmişlerdi hep.

117 Lila Abu-Lughod, "Introduction" İçinde: Lila Abu-Lughod (ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, New Jersey: Princeton University press, 1998, s. 23.

118 Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, London: ZedBooks, 1988.

Bugün farklı olan ya da ağırlık kazanan hususiyet o ki, artık İslamcılar söylemlerini, feminizm kanalıyla meşrulaştırmak zorunda kalıyorlar. Çünkü Müslümanların kadın üzerinden sigaya çekilmeleri, on dokuzuncu yüzyıla sona ermedi. İslam ve kadın mevzusu, hala İslam medeniyetini yargılamanın ve Müslüman toplumlarla ilgili siyasetin üzerini örtmenin bir aracı olarak kullanılıyor.

VII-

Bu sebeple Müslümanlar yoğun bir tartışma sarmalının içinde buluyorlar kendilerini. Hep bir hizalanma ve sorgulanma psikolojisi içinde şekilleniyor düşünceleri. Dün, medeni/barbar, ileri/geri karşıtlıkları çerçevesinde bir ötekileştirme söz konusuydu. Bugün, Müslüman kadınların din içinden ya da dinden özgürleştirilmesi stratejisi söz konusu. Ve bu şekilde tezahür eden bir siyasal/bilişsel hegemonya mevcuttur.

Dün ve bugünün teslim alınması, aslında yarının da denetim altına alınması demek. Denetlenmeye razı olmamak için, kimin nereden ve kime soru sorduğu netleştirilmeli öncelikle. Her soru bir ölçüde cevabını belirlediği için soruyu kimin ve nereden sorduğunu açıklığa kavuşturmak gerekir. Hemen her zaman soran, aynı zamanda hesap sorandır. Bu hiyerarşi göz önünde bulundurulmadıkça, tartışmalarımızı doğru bir zemine oturtamayız. İslam ve kadınla ilgili tartışmaları, İslam düşüncesinin kendi iç dinamiklerine oturtmak ve kendi terminolojisi içine çekmek için, bu sosyo politik ortam mutlaka dikkate alınmalı.

Esasında Müslüman kadınların içinde yaşadığı gerçeklik ile bu gerçekliğin değerlendirilmesi arasındaki farka da dikkat edilmeli. Vakıa olarak bakıldığında ve dinî bir sınıflandırma yapıldığında, bir Müslüman kadın, bir Yahudi veya bir Hristiyan kadından daha mı kötü şartlardadır? Bu sorunun cevaplandırılabilir olduğunu düşünmüyorum. Ama İslamcı fundamentalist akımların kadın ve tesettür üzerinden siyaset yürütmesi başta olmak üzere, Müslüman kadınların pek çok alanda sorunlar yaşadığı da bir vakıa.

Fakat bu vakıaları, bu gerçeklikleri nasıl algıladığımız ve bunları yorumlarken hangi zihinsel süreçleri takip ettiğimiz de önemli. Biz bu gerçeklikleri, hangi perspektiften görüyor, algılıyor ve yorumluyoruz? Benim yaklaşımımın merkezinde bu soru yer alıyor. Çünkü bakış açısı, sadece algımızı etkilemekle kalmaz, neyi gördüğümüzü ve nasıl gördüğümüzü de belirler. Yani vakıalar, gerçeklikler, her zaman hakikati işaret etmeyebilir.

Peki, günümüzde yaygın bir şekilde dile getirilen tespitlerde ve tenkitlerde hiç mi haklılık payı yoktur? Kadınlar gerçekten toplumsal hayatın kıyısına atılmıyorlar mı? Camilerde en arkada ve bakımsız bir yer ayrılıyor mu onlara? Bu soruları hayır diye cevaplandırmak biraz zor. Ama dikkat edilmesi gereken bir husus var: Kadınla ilgili yapılan tenkit ve tespitlerin hemen hepsinin de ilk nüvelerini Oryantalistik çalışmalarda bulmak mümkün.

İşte bu yüzden, İsmail Kara'nın İslam düşüncesindeki paradigma değişimi ile ilgili yaptığı tespiti kadınla ilgili düşünce için de tekrarlayabiliriz. Bu tespit ve tenkitlerin "kendilerine mahsus bir gerçeklikleri olmasına rağmen, hakikati yansıtmadıklarını" söyleyebiliriz. Meselenin siyasi cephesini ihmal ederek, ya da unutarak bu soruları ve cevaplarını içselleştirir ve giderek savunur ve kabullenir olduk. İşte bugün anlamakta ve çözmekte zorlandığımız birçok problemin kaynağı bu.

İslam dünyasında kadınlarla ilgili pek çok meselenin, "sorun" olarak kodlanmasının tarihsel bir arka planı var. Ve bu arka plan, "İslam'ın yeniden yorumlanması" gerektiği şeklindeki görüşe yaslanıyor. Bu görüşü besleyen dayatma, yüz yıl önce sömürgeci-likti, oryantalizmdi; yani Batı ile İslam dünyası arasında var olan hegemonik ilişkiydi. Bugün ise Amerika'nın İslam politikalarıyla ve küresel sistemde Müslümanlarla ilgili yürütülen stratejilerle irtibatlı düşünülebilecek bir konu.

Bu tebliğde, "İslam ve kadın" meselesini sorunsallaştıran tarihi arka plana işaret edilmesinin yanı sıra, İslamcı söylemin kadınla ilgili görüşlerinde nasıl bir paradigma değişimi sergilediğine de dikkat çekilmeye çalışıldı. Bugün cinsler arası münasebet, kadınların rolleri/konumu, kadın hakları, kadınların ezilmesi gibi tedavülde olan pek çok meseleyi ele alırken bu arka planı bilerek analiz yapmak, fikir ve öneri geliştirmek gerekiyor.

Müzakere Raporu

Müzakerelerde aşağıdaki görüşler öne sürülmüştür:

Sosyal bilimlerde, batıda üretilen sosyal teorilerin batı dışı dünyaya uygulanamaz olduğuna dair genel bir kanaat mevcuttur. Bu bağlamda bir sosyal teori olarak feminizmle ilgili şu soruları sormak gerekmektedir:

a. Batı feminizmi olmasaydı ve Batı feminizmi İslam dünyasını etkilemeseydi bugün kadın meselesini nasıl ele alırdık?

b. Feminizm dünyada ve ülkemizde dini problematize etme aracı olarak nasıl bir işlev görmektedir? Özellikle ülkemizde feminizm Kur'an'ı, tefsiri, hadisi, ayeti, fıkhi problematize etme noktasında nasıl bir işlev görmektedir?

c. Feminizmi yerelleştirme; Türkiye'ye, İslam'a uyarlama çabası nasıl bir strateji takip etmektedir?

d. Kadın sorunu emperyalist Batı'nın Türkiye'yle ve İslam dünyasıyla ilişkisinde nasıl bir işlev görmektedir?

164

Feminizmi Modernizmin büyük çatısının içerisinde değerlendirmek ve bunu mutlaka sorgulamak gerekmektedir.

Problemlere nereden bakıldığı önem arz etmektedir. Batı'da üretilen sosyal teoriler batı dışı için çözüm olmayabilir, bununla birlikte Batı'yla paylaşılan bir vasat vardır, tümüyle Batı-dışı bir yerde yaşadığımız söylenemez. Fakat 'Kadın özgürlüğü', 'Kadın istihdamı' dendiği anda mücadele araçları da belirlenmiş olmaktadır. Problemlili olan nokta Batı'nın kavramsal araçlarını doğrudan kendi toplumumuza aktarmaktır.

Meseleye kadın meselesi olarak değil İslam davası meselesi olarak bakılmalıdır. Modernizmin etkileriyle birlikte kapitalist dünya sistemi ve bu sistemin etkilerine de dikkat çekmek gerekmektedir.

Tebliğde bu yüzyılın Müslümanının belirlenmişliğinin arka planı ortaya konmaktadır. Müslümanlar bunun farkında olmalıdır. Ancak İslam Tarihi içindeki eser ve eser sahiplerinin de kendi sosyokültürel şartlarından kaynaklanan belirlenmişliklerinin, dolayısıyla bugüne İslami bilgi olarak gelen bilginin de saf bilgi olmadığının farkında olmak gerekir. Sorular Batı tarafından art niyetli olarak sorulmuş da olsa, bu sorulara samimiyetle kendi tecrübemize bakarak cevap üretmek gerekmektedir.

Batı'nın şekil verme politikasını unutmamak gerekmektedir. Örneğin 19. yy'da Batı, Mısır'a şekil verme politikasını erkekler üzerinden gerçekleştirmekte yetersiz kalınca kadına yönelmiş, kadının mahrem oluşu, ulaşılmasına engel teşkil ettiği için mahremiyet ve kadın gibi konulara el atmıştır. Yine örneğin Almanya'da aile hayatı geleneklerin sürdürülebildiği bir ortam olduğu için evliliğin kişileri pasifleştirdiği kabul edilmekte, bu yüzden gençlerin evliliği tehlike olarak görülmektedir. Ayrıca Sovyetler'in dağılmasının ardından 1992'de "işçi sınıfı öldü yaşasın kadınlar" şeklinde ortaya atılan slogan; kategorize ederek kimlikleştirme çabası için dikkat çekici bir örnektir. Türkiye'de de benzer çabaların olduğu görülmektedir. Türkiye'deki modernleşme sürecinin aslında kendi hayatlarımızın sömürgeleştirme süreci olduğunu ve bu sürece kendimizin katıldığını da görmek gerekir.

Gerek Batılı gerekse Doğulu bazı yazarlar Batılı-Doğulu perspektifler arasındaki farka dikkat çekmişlerdir. Buna göre Batılı zihin, teşhis, tahlil, çözümleme üzerine kurulu iken (sorun-çözüm yaklaşımı), doğulu zihin, olaylara ve varlığa daha geniş perspektiften, daha çok anlamaya yönelik, bakabilmektedir. Bir örnek vermek gerekirse batılı, ağacı görürken doğulu ormanı görür. Batı kadın-erkek ilişkilerine çözümlemesi gereken sorunlar perspektifinden bakmaktadır. Aslında çözümleme ve çözme kadar anlamak, algılamaktan sorumlu olmamız gerekmektedir. Şartların dayattığı bir yerden konuya yaklaşımdan ziyade, yani çözümleme ve çözme kadar, aslında anlama ve anlamlandırmak da önemlidir.

Oryantalizm üzerinden ortaya çıkmış olan, Ortaçağda İslam toplumunda kadının kötü durumda olduğu şeklindeki algıların doğru olmadığını ortaya koyan araştırmalar da bulunmaktadır. Yapılan bu araştırmalarda, Müslüman toplumlarda modern döneme geçilirken muhafazakârlığın ciddi oranda arttığı, önceki süreçte sosyal ortamlarda kadınlar daha fazla yer alırken; dönüşüm (modernleşme-sömürgeleşme) sürecinde eve kapanır oldukları, daha sıkı örtünmeye başladıkları ortaya konmuştur. Bunların yanı sıra İslam toplumunda feminizmin de bu süreçte başladığı belirtilmiştir. Ayrıca Ortaçağ İslam dünyasına ait şer'îye sicillerinden yola çıkılarak yapılmış olan bazı araştırmalarda hukukun işlevsel olduğu bölgelerde kadının ezilmediği ortaya konmuştur. Kur'an ayetleri ve hadis rivayetlerindeki bazı metinlerden kadının aşağılandığına dair bir resim ortaya çıkartılabilir. Ancak kaynakların yorumlanmasıyla ortaya çıkan uygulamalarda durumun böyle olmadığı, mahkemelerin kadınlar tarafından kullanılabilirdiği, şehirlerin yarısının kadınlara ait olduğu, mülk sahibi olup istedikleri gibi tasarruf edebildikleri vs. görülmektedir. Olumsuz örnekler ise daha

çok, İslam öncesi geleneklerin devamı gibi farklı etkenlerle, İslam hukukunun kontrol edemediği yerlerde görülmektedir.

İslam ve cinsiyet konusuna dair tartışmaları İslam düşüncesinin kendi iç dinamiklerine oturtmak ve kendi terminolojisi içine çekmek gerekmektedir. Bunun için küresel düzeyde etkili olan ve iç içe geçmiş bulunan iktisadi, sosyo-psikolojik ve sosyo-kültürel süreçlerin birlikte dikkate alınması gerekmektedir.

Kadınların gerek yerel gerek küresel olarak yaşadıkları birçok problem vardır. Bu problemlerin bütünlüklü bir perspektifle ele alınıp çözülmesi gerekmektedir. Mesele bunların 'kadın sorunları' çerçevesinde mi 'herkesin sorunları' çerçevesinde mi ele alınacağıdır. Meseleler kadın sorunu perspektifinde daraltıldığında çözümlenmemekte, hatta farklı sorunlara yol açabilmektedir. Somut problemleri tespit ederek bize ait çözümler üretmek gerekmektedir. Kadının hakikat algısı, erkeğin hakikat algısı gibi kimlikçi, cinsiyetçi ayrımlar meseleyi doğru bir yerden görmemizi engellemektedir. Kadın veya erkeği cinsiyeti dışında etkileyen sınıf, sosyal statü, ırk, coğrafya gibi birçok etken vardır. Bu bağlamda meselelerin bütünlüklü bir bakış açısıyla ele alınması gerekmektedir. Sorunların çözümü konusunda hak ve hukukun uygulanması ile birlikte insaf, merhamet, vicdan ve İslam ahlakının canlandırılması gerekmektedir.

Nihai olarak, mevcut durumu dikkate alarak İslam'ın kendi dinamiklerinden hareketle sorunlara çözümler üretebilecek işlevsel bir yol haritasının çizilmesi ve bir kavramsal çerçevenin oluşturulması elzemdir. Bu hedefe yönelik olarak gerçekleştirdiğimiz 'Toplumsal Cinsiyet ve Din' çalıştaylarının ikincisinde İslam Tarihi içindeki tanımlama ve uygulamalar, özellikle İslam Hukuku'nun uygulanır olduğu tarih ve coğrafyalardaki tecrübeler ele alınacaktır.

KATILIMCILAR

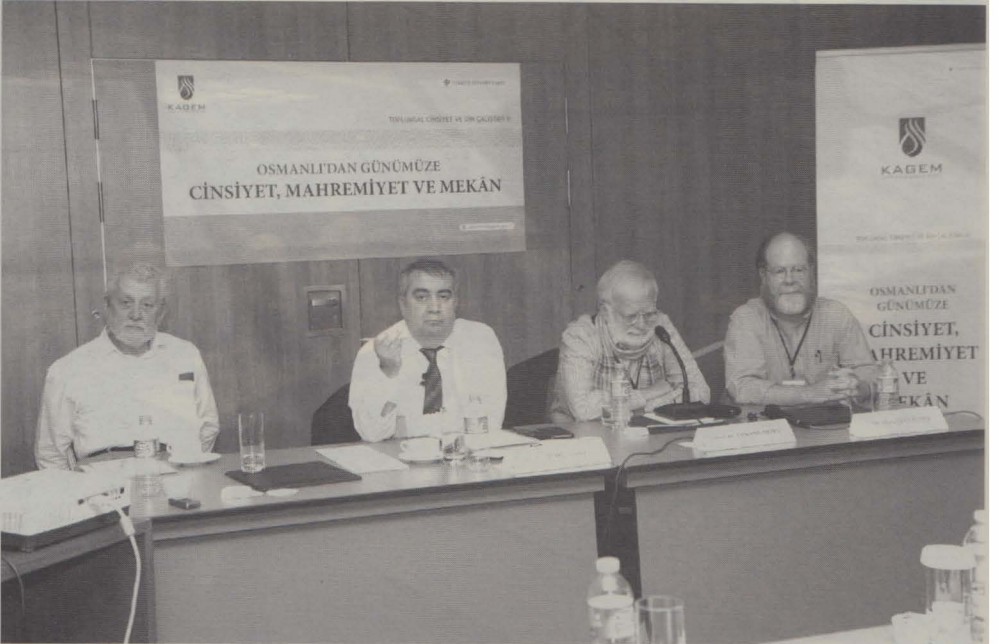
1. Prof. Dr. Aliye ÇINAR - Karamanoğlu Mehmet Bey Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi
2. Prof. Dr. Bünyamin ERUL - Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi
3. Prof. Dr. Mehmet PAÇACI - Türkiye Cumhuriyeti Vatikan Büyükelçisi
4. Prof. Dr. Recep ŞENTÜRK - Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü. Medeniyetler İttifakı Enstitüsü Öğretim Üyesi
5. Prof. Dr. Tahsin GÖRGÜN - 29 Mayıs Ü. Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi
6. Doç. Dr. Ahmet Hadi ADANALI - Başbakanlık Müşaviri
7. Doç. Dr. Alev ERKİLET - Sakarya Ü. İletişim Fakültesi Gazetecilik Bölümü Bölüm Başkanı
8. Doç. Dr. İhsan TOKER - Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi
9. Yrd. Doç. Dr. Fatma TUNÇ YAŞAR - Yıldız Teknik Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi
10. Yrd. Doç. Dr. Hidayet Şefkatli TUKSAL - Mardin Artuklu Ü. Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü Öğretim Üyesi
11. Yrd. Doç. Dr. Nagihan HALİLOĞLU - Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü. Medeniyetler İttifakı Enstitüsü Öğretim Üyesi
12. Dr. Ülfet GÖRGÜLÜ - DİB Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı
13. Ayşenur ERKEN - TDV KAGEM
14. Bedriye YILMAZ - TDV KAGEM Proje Editörü
15. Betül Altun ERİNCİK - Ankara Müftülüğü Vaizi
16. Hicret TOPRAK - TDV KAGEM Müdürü
17. Nazife ŞİŞMAN - Sosyolog-Yazar

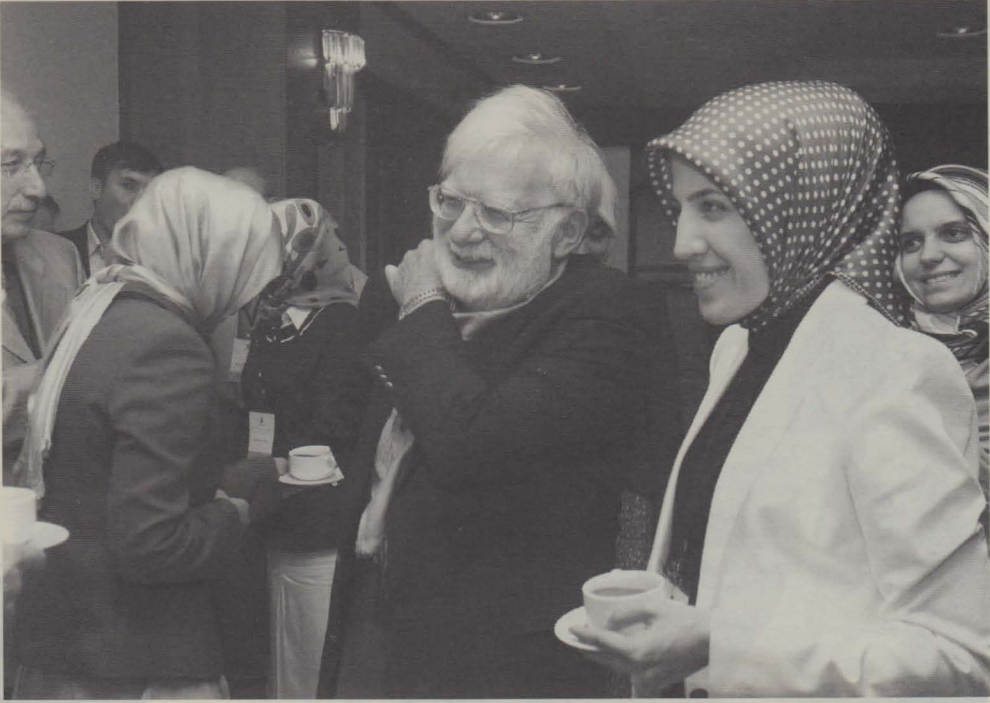
18. Neslihan AKBULUT ARIKAN - *Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Antropoloji Bölümü Araştırma Görevlisi*
19. Süheyb ÖĞÜT - *Sosyolog – Yazar*
20. Zuha SEVEN - *DİB Strateji Geliştirme Başkanlığı Uzmanı*

FOTOĞRAFLAR

169











"Osmanlı'dan Günümüze Cinsiyet, Mahremiyet ve Mekân" başlığı, cinsiyet ve mahremiyetin gerek "mekân"la gerekse "zaman"la girdiği etkileşimi ifade etmektedir ve bu ilişki hiçbir zaman tek boyutlu olmamıştır. Bu ilişkiler, öncelikle hukukî ve ahlakî bir zemin üzerinde, hane, mahalle ve şehrin içinde, tam da hayatın içinde yaşanarak örülmüştür. Esasını mahallelerin oluşturduğu Osmanlı şehrinde ne mahremiyet denilince daha çok cinsiyet, ne de mekân denilince daha çok mahremiyet akla gelir. Elinizdeki kitap, söz konusu kavramlarla örülmüş bu çok boyutlu ilişkiler yumağının Osmanlı mekânlarında nasıl tezahür ettiğini ortaya çıkartma çabasının bir ürünüdür.

