

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ BİLİM DALI**

**TÜRKİYE'DEKİ AŞİRET AİLESİNİN DOĞU
ANADOLU'DAKİ YEREL GÖRÜNÜMLERİ:
DOĞUBEYAZIT ÖRNEĞİ**

MELEK YELBOĞA

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN:
DOÇ. DR. MÜŞERREF YARDIM**

KONYA-2025



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Melek YELBOĞA		
	Numarası	18810301083		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji/Sosyoloji		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
Tezin Adı	Türkiye'deki Aşiret Ailesinin Doğu Anadolu'daki Yerel Görünümleri: Doğubeyazıt Örneği			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Melek YELBOĞA



T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



ÖZET

grecinin	Adı Soyadı	Melek YELBOĞA		
	Numarası	18810301083		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Sosyoloji/Sosyoloji		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora	X	
	Tez Danışmanı	Doç. Dr. Müşerref YARDIM		
Tezin Adı	Türkiye'deki Aşiret Ailesinin Doğu Anadolu'daki Yerel Görünümleri: Doğubeyazıt Örneği			

Bu çalışmada aşiret aile yapısının üç kuşak bağlamında değişimi ele alınmıştır. Çalışma, bir aşiret yeri olan Ağrı'nın Doğubayazıt ilçesinde gerçekleştirilmiştir. Bu noktada hem teorik çerçevede ışığında hem de Doğubayazıt'taki aşiret kültürünün aile yapısında önemli olduğu düşünülen erkek ve kadının rolleri, başlık parası, akraba evlilikleri, miras ve namus gibi olgular etrafında söz konusu değişimler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Aile yapısındaki değişimi ele alabilmek için Doğubayazıt ilçesinde ikamet eden toplam 33 kişi ile nitel araştırma teknikleri kullanılarak derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Katılımcılar üç kuşak şeklinde belirlenmiş olup, 45 yaş ve yukarıdaki kişiler (dört erkek-beş kadın) birinci kuşak, 25-45 yaş arasındaki kişiler (beş erkek-dokuz kadın) ikinci kuşak, 18-25 yaş arasındaki kişiler ise (beş erkek-beş kadın) üçüncü kuşak olarak belirlenmiştir. Görüşmelerle beraber hem görüşme öncesi hem de görüşme sürecinde alana dair gözlemler yapılmıştır. Öte yandan aile yapısını belirlemeye yönelik toplumsal cinsiyet rolleri, aile ve evlilik olmak üzere üç ana tema ve bu temalara ilişkin alt temalar belirlenmiştir.

Katılımcılardan elde edilen veriler doğrultusunda aile yapısındaki süreklilikleri ve değişimi anlama adına belirlenen her temada kadın ve erkeğe atfedilen yerleşik rollerin merkezi bir konumda olduğu anlaşılmıştır. Öte yandan bu rollerin klasik anlamda devam etmesinde veya değişime uğramasında en merkezi faktörün de eğitim olduğu ortaya çıkmıştır. Şöyle ki üniversite eğitimi tamamlamış ve bir devlet kurumunda çalışan kadınlar üzerinden değişim yaşanmaktadır. Bu noktada her kuşaktan izlerini görmekle beraber bu profile uyan kadınlara, yerleşik rollerin dayatılması noktasında oldukça esnek yaklaşılmaktadır. Dolayısıyla değişim, en somut şekilde bu kadınlara uygun görülen roller üzerinden yaşanmaktadır. Buna karşın bu profilin dışında kalanlara ise yerleşik rollerin yerine getirilmesi konusunda oldukça kategorik yaklaşılmaktadır. Öte yandan çalışmada ortaya çıkan en önemli bulgulardan biri, namus olgusunun bütün katılımcılar için merkezi bir yere sahip olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Doğubayazıt, Aşiret Ailesi, Yerleşik roller, Çalışan Kadın, Değişim.



ABSTRACT

Author' s	Name and Surname	Melek YELBOĞA		
	Student Number	18810301083		
	Department	Sociology/Sociology		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	X	
	Supervisor	Doç. Dr. Müşerref YARDIM		
Title of the Thesis/Dissertation	Local Views of the Tribal Family in Türkiye in Eastern Anatolia: The Example of Doğubeyazıt			

In this study, the change of tribal family structure in the context of three generations is discussed. The study was conducted in Doğubayazıt district of Ağrı, which is a tribal place. At this point, both in the light of the theoretical framework and in the light of phenomena such as the roles of men and women, bride price, consanguineous marriages, inheritance and honor, which are considered to be important in the family structure of the tribal culture in Doğubayazıt, these changes were tried to be revealed.

In order to address the change in family structure, in-depth interviews were conducted with a total of 33 people residing in Doğubayazıt district using qualitative research techniques. The participants were divided into three generations: those aged 45 and above (four men and five women) were identified as the first generation, those aged 25-45 (five men and nine women) as the second generation, and those aged 18-25 (five men and five women) as the third generation. Along with the interviews, observations on the field were made both before and during the interviews. On the other hand, three main themes - gender roles, family and marriage - and sub-themes related to these themes were identified to determine the family structure.

In line with the data obtained from the participants, it was understood that the established roles attributed to men and women are central to each theme identified in order to understand the continuities and changes in the family structure. On the other hand, it has been revealed that the most central factor in the continuation or change of these roles in the classical sense is education. Namely, change is experienced through women who have completed their university education and work in a state institution. At this point, although we see traces of every generation, women who fit this profile are approached quite flexibly in terms of imposing established roles. Therefore, change is experienced most concretely through the roles deemed appropriate for these women. On the other hand, those who fall outside this profile are approached quite categorically in terms of fulfilling established roles. On the other hand, one of the most important findings of the study is that the phenomenon of honor has a central place for all participants.

Keywords: Doğubayazıt, Tribal Family, Resident roles, Working Woman, Change.

KISALTMALAR

CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev	: Çeviren
DP	: Demokrat Parti
Ed	: Editör
HADEP	: Halkların Demokratik Partisi
HEP	: Halkın Emek Partisi
SERKA	: Serhat Kalkınma Ajansı
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TDK	: Türk Dil Kurumu
TOKİ	: Toplu Konut İdaresi Başkanlığı
TSK	: Türk Silahlı Kuvvetleri
TÜİK	: Türkiye İstatistik Kurumu
vb.	: ve benzeri
vs.	:ve saire
yy.	: yüzyıl

Teşekkür

Bu tez çalışması, aşiret aile yapısındaki değişime odaklanmıştır. Söz konusu değişim, Ağrı'nın Doğubayazıt ilçesindeki aşiret aile yapısına odaklanarak, bu yapıdaki sürekliliklerin içerisinde cereyan eden değişimler analiz edilmeye çalışılmıştır. Çalışmanın Doğubayazıt'ta yapılmış olmasının sebebi, bu yerin, doğup büyüdüğüm yer olmasıdır. Bu anlamda çalışmanın bendeki yeri oldukça önemlidir. Öte yandan tez sürecinin her aşamasında değerli hocalarım ve arkadaşlarımla da önemli katkıları olmuştur. Bu sebeple, her birine teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışmanın her aşamasında bilgi ve birikimlerini benimle paylaşan, sundukları kaynaklarla çalışmanın sürecini kolaylaştıran ve bana bu süreçte her daim ılımlı bir tutum içerisinde olan değerli hocalarım Doç. Dr. Müşerref Yardım, Prof. Dr. Ferhat Tekin, Doç. Dr. Ahmet Tarık Türkmenoğlu, Prof. Dr. İslam Can, Prof. Dr. Reşat Açıkgöz ve Dr. Betül Kurşun Karakoyunlu'ya teşekkürü bir borç bilirim. Zorlu tez sürecinde yaşadığım zorlukları aşmamda bana her daim desteklerini esirgemeyen Halime Can, Nur Demir Yalçın, Sevda Akkan, Nadiye Duygulu, Merve İnan ve Emine Levent'e de teşekkürlerimi sunuyorum. Tez öncesi ve sonrasında bilgi ve birikimleriyle bu sürece destek olan Arş. Gör. İlhami Aydın ve Dr. Hüseyin Özil'e de ayrıca teşekkürlerimi sunuyorum. Ve bu çalışmaya hayat hikâyelerinden kesitler sunan katılımcılar... Ben kadar sizler de bu hikâyenin parçasısınız. Hikâyenizi dinlemek için bana kapılarınızı açıp, güzel ikramlarda bulundunuz. Bu sebeple her birinize ayrıca teşekkür ederim. Ailemden bahsetmesem olmaz. Bu çalışma, ben kadar onların da hayatından izler taşıyor. Bana hayatımın bu ve bundan önceki aşamalarında güç olan aileme minnettarım. Ama en çok da anneme minnettarım. Bu çalışmanın buruk ve umutsuz zamanlarında varlığı bana hep motive oldu. Kendimden çok onun için bu çalışmayı tamamladım desem abartı olmayacaktır. O yüzden her şey için kendisine sonsuz teşekkür ediyor ve bu çalışmayı annem, sana armağan ediyorum.

Melek YELBOĞA, Konya, Ocak 2025

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT.....	iv
TEŞEKKÜR.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR.....	v
Giriş.....	1

1. BÖLÜM

AŞİRET VE AŞİRET YAPISININ SOSYAL DEĞİŞİMİ

1.1. Sosyal ve Siyasal Bir Örgütlenme Olarak Aşiret.....	8
1.2. Modernleşme Süreci Karşısında Aşiret Yapısı	12
1.3. Göç ve Aşiret Yapısı.....	18
1.3.1. Zorunlu Göç ve Sonrası Aşiret Aile Yapısı	20
1.3.2. Etnik Milliyetçilik Karşısında Aşiret Yapısının Değişimi.....	24

2. BÖLÜM

AŞİRET AİLE YAPISI VE KADIN

2.1. Aşiret Örgütlenmesinde Aile, Evlilik ve Evlilik Türleri.....	27
2.2.1. Aile ve Evlilik	27
2.2.2. Yerleşik Rollerin Çocuklara Aktarılması: Baba ve Çocuklar Arasındaki İlişki	28
2.2.3. Aile Kurumunun Meşruiyeti: Dini Nikâh.....	33
2.2.4. Soy İdeolojisi ve Akraba Evliliği.....	35
2.2.4.1. Amca Çocuğu Evliliği	38
2.2.5. Berdel (Değişik) Usulü Evlilik	44
2.2.6. Kayın-Yenge Evliliği (Levirat).....	47
2.2.7. Başlık Parası (Kalen)	48
2.2.8. Çocuk Sayısı ve Erkek Çocuğun Önemi.....	53
2.2. Muhtelif Olgular Üzerinden Kadının Edilgen Konumu	58
2.2.1. Kadının Bedensel ve Davranışsal İnşası: Kadın Nasıl Davranmalı?	58
2.2.2. Kadın ve “Erken Yaşta” Evlilik.....	63
2.2.3. Kadın Üzerinden İnşa Edilen Namus Anlayışı	67

2.2.4. Kadının Miras Paylaşımı Konusundaki Edilgen Statüsü	72
2.2.5. Kadının Edilgen Konumunu Derinleştiren Bir Olgu Olarak Boşanma ...	74
2.2.6. Edilgen Konumun Hiyerarşik Yapısı: Kadının Konumunun Güçlenmesi ve Kadının Kadın üzerindeki Otoritesi	76

3. BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

3.1. Araştırmanın Amacı	81
3.2. Yöntem	82
3.2.1. Araştırmanın Yöntemi	82
3.2.2. Araştırmanın Çalışma Grubu	84
Ek. 2. Katılımcılara İlişkin Demografik Bilgiler	87
3.2.2.1. Araştırmanın yapıldığı yer olan Doğubayazıt üzerine	88
3.2.3. Veri Toplama Araçları	91
3.2.4. Araştırmanın Sınırlılıkları, Mülakat Süreci ve Güçlükler	93
3.2.5. Veri Analizi	97

4. BÖLÜM

AŞİRET AİLE YAPISINDA SÜREKLİLİKLER VE DEĞİŞİM

4.1. Toplumsal Cinsiyet ve Roller	99
4.1.1. Eğitim	100
4.1.1.1. “Kız Çocuğu Okumasa Erkeğe Bağımlı Olur”	101
4.1.1.2. Eğitimin Önündeki Engel: Ebeveynlerin Kültürel Sermayesi	120
4.1.2. Kadının Çalışması “ <i>Eğer kadın okumuşsa çalışabilir</i> ”	123
4.1.2.1. Ataerkil Pazarlığın Kadına Bıçığı Rol: “Kadının Yeri Evdir”	123
4.1.2.2. Kadının Çalışabilmesinin İlk Şartı: “Gıran” Olmak	125
4.1.2.3. Normalin Dışında Bir Tip: Devlet Kurumunda Çalışan Kadın	127
4.1.3. Kadına Değer Anlayışı “Erkek Merkezli Değer Anlayışı”	136
4.1.3.1. Yerleşik Roller ve Namus Üzerinden Şekillenen Değer Anlayışı	137
4.1.3.2. Yaşam Koşulları Üzerinden Şekillene Değer Anlayışı	140
4.1.3.3. Erkeklerin Dilinden: Kadın Artık Değer Görüyor	142
4.1.3.4. Kadınların Dilinden: Kadınlara Değer Verilmiyor	145
4.1.3.5. Kadına Değer Meselesinin Doğu-Batı Ayrımında Değerlendirilmesi	149
4.1.4. Namus “İnsan Ne İçin Yaşar”	159

4.1.4.1. Kadın ve Yerleşik Roller Üzerinden Şekillenen Namus Anlayışı.....	160
4.1.4.2. Kadınların Dilinden: “Kadının namusu gitse saygısı kalmaz”	162
4.1.4.3. Bedenin Muhafazası ve Yerleşik Roller Üzerinden Şekillenen Namus Anlayışı.....	164
4.1.5. Miras	173
4.1.5.1. Erkeğin Erkeklerle Konuştuğu Bir Mesele	175
4.1.5.2. Mirasa Yüklenen Sembolik Değerin Ötekileştirilmesi.....	185
4.1.5.3. Mirasa Yüklenen Sembolik Değerin Ayrımcılık Yapılıyor Algısına Dönüşümü.....	190
4.2. Evlilik.....	192
4.2.1. Evlilik Yaşına Yüklenen Anlam	193
4.2.2. Akraba Evliliği “ <i>insan tanımadığı birine daha çok saygı duyar</i> ”	209
4.2.2.1. Akrabayı İkincilleştiren Bir Tip: “Yabancı”.....	210
4.2.2.2. Amcaoğlu Hakkının İtibar Kaybı	221
4.2.3. Başlık Parası “ <i>Başlık Parası Alınmayan Kızın Kadri Kıymeti Olmaz</i> ”	223
4.2.3.1. Başlık Karşılığında Alınan Maddi Unsurların Kendini Yenilemesi... ..	224
4.2.3.2. Piyasa ve Pazarlık	227
4.2.3.3. Başlık Parasının Alınma Sebepleri	228
4.2.3.4. Başlık Parası Hakkında Düşünceler.....	232
4.3. Aile.....	241
4.3.1. Erkek ve Kadının Ailedeki Rollerini	242
4.3.1.1. Erkek ve Kadının Ailedeki Rol Pazarlığı	243
4.3.1.2. Ataerkil Pazarlığı Bozan Bir Tip: Çalışan Kadın	250
4.3.2. Kaynana ve Kayınpeder ile Yaşama İsteği.....	256
4.3.2.1. Kaynana ve Kayınpedere Yüklenen Kanaat Önderliği Rolü	257
4.3.2.2. Kanaat Önderi Statüsünden Bakıma Muhtaç Kişiler Olma Haline	263
4.3.3. Erkek Çocuğa Yüklenen Anlam	270
4.3.3.1. Soy, Miras ve Emek Gücünün Devamı Olarak Erkek Çocuk.....	270
4.3.3.2. Kadının Gelecek Sigortası Olarak Erkek Çocuk	276
4.3.3.3. Bir Silah Olarak Erkek Çocuk	277
4.3.3.4. Erkek Çocuğuna Yüklenen Sembolik Değerin Dönüşümü	280
4.3.4. Çocuk Sayısına Yüklenen Anlam	289

4.3.5. Boşanma Algısı.....	301
4.3.5.1. Boşanma Konusunda Kadına Bıçılan Pay	302
4.3.5.2. Batıya Benzeme Kaygısı.....	314
SONUÇ.....	324
KAYNAKÇA.....	330
EK. 1. NİTEL GÖRÜŞME FORMU	346

Giriş

Yedi coğrafi bölgeden oluşan Türkiye'nin her bir bölgesi farklı toplumsal, siyasal, kültürel görünümlere sahiptir. Her bir bölgenin veya bu bölgelere ait illerin adı anıldığında insanların aklına bazı ortak kavramlar gelmektedir. Sözgelimi Konya denilince ilk akla gelen kavramlardan biri muhafazakârlıktır. İzmir denilince ise akla muhafazalık kavramı pek az gelir. Diğer bir örnek olarak ise Hakkâri'yi verebiliriz. Hakkâri denilince akla ilk gelen iki kavramdan söz edebiliriz. Bunlar etnik köken (Kürtlük) ve aşirettir. Ancak Hakkâri için vurgulanan bu iki kavram, Doğu ve Güneydoğu Anadolu denilince de akla gelen ilk kavramlar olabilmektedir. Bu noktada Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri, ülkenin diğer bölgelerine göre toplumsal, siyasal ve kültürel yönlerden görece kendine özgü homojen bir özelliğe ve algıya sahiptir. Çünkü diğer bölgelerde, aynı bölgenin farklı illeri için oldukça farklı değerlendirmelerde bulunulabilmektedir. Ancak söz konusu Doğu ve Güneydoğu bölgeleri olduğunda, genel algı daha homojen bir niteliğe sahip olabilmektedir. Esasında söz konusu durum realitede de böyledir. Bu noktada ülkenin Doğu bölgelerinin kendine özgü toplumsal, kültürel ve siyasal bir yapılanması vardır. Bu kendine özgü yapılanmanın kaynağı ise kabaca bölgelerin aşiret yapılanması etrafında şekillenmesidir. Dolayısıyla Ulutaş'ın da belirttiği gibi Doğu Anadolu'nun toplumsal morfolojisini anlamının en temel noktasını aşiretler oluşturmaktadır (2020: 92).

Aşiret yapılanmasının günümüze kadar kendini var etmesi ve etkili olduğu bölgeleri toplumsal, siyasal ve kültürel yönden şekillendirmesi, Türkiye'nin modernleşme süreci ile yakından ilişkilidir. Bu ilişki, karşılıklı etki-tepki şeklinde gelişerek günümüze kadar gelmiştir. İlişkinin toplumsal uzamdaki görünümünü ise görmek hala mümkündür. Çünkü Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme, merkezileşme ve homojen bir kültür yaratma sürecine Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde oldukça reaksiyoner ve muhafazakâr bir tutumla karşılık verilmiş ve geniş çaplı isyanlarla mücadele edilmiştir. Çok partili seçim zamanına kadar bastırılmış olan bu isyanlar ve susturulmuş sesler, bu süreçten sonra kendisini toplumsal ve siyasal alanda göstermeye başlamıştır. Bu ise bölgede var olan aşiret yapılanmasının yöre insanlarını toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik yönlerden güçlü bir şekilde etkilemesini ve kendisini var etmesini sağlamıştır.

1990'lı yıllara gelindiğinde ise aşiretin toplumsal ve kültürel dokusuna yeni bir oluşum eklenmiştir: Kürtlük. Bu bölgedeki insanların çoğu zaten yüzyıllardır Kürt değil miydi? Evet, Kürt'tü. Ancak Kürtlük, modern zamanda oluşmuş, aşiretin klasik yapılanmasını değişim ve dönüşüme uğratmış modern ve etnik bir olgu olarak ortaya çıkmıştır. Elbette ki bu sürecin tarihsel temelleri Osmanlı dönemine kadar götürülebilir. Ancak 1990 ve sonraki süreci, önceki dönemlerden ayıran temel özellik etnik kimliğin, bu kimlik temelinde yapılan mücadelenin ve yöre insanların kendisini 'Kürtlük' üzerinden tanımlamalarının yeni bir durum olmasıdır. Başka bir deyişle Kürtlük temelli tanımlamaların ve bu noktada verilen mücadelelerin toplumsal uzamda var olması nispeten yeni bir durumdur çünkü bundan önceki zamanlarda etnik köken mücadelesi toplumsal uzamda bu derece kendisine yer bulamamıştır. Öte yandan Türk Silahlı Kuvvetleri ile PKK arasında çıkan silahlı çatışmalar ise köylerin boşaltılmasına, insanların farklı illere yığınlar halinde göç etmelerine/ettirilmelerine neden olmuştur. Bu durum ise yöre insanların kentle tanışmasının yolunu açmıştır. Kabaca bu süreçlerden sonra aşiret yapılanmasının klasik toplumsal ve kültürel yapısı tedricen de olsa değişime ve dönüşüme uğramaya başlamıştır.

Modern bir zamanda değişimin olması kaçınılmazdır. Aşiret yapılanması da modern zamanın içerisinde değişime uğramaktadır. Zira kentleşme, sanayileşme sürecinin başlaması, ulaşım ve iletişim araçlarının gelişimi gibi süreçler ile aşiret yapılarında dönüşümler yaşanmaktadır. Bununla bağlantılı olarak insanların gündelik hayatta ve verdikleri kararlarda referansları da oldukça çeşitli hale gelmiştir. Bu noktada kapalı bir toplum olan ve referansını da kendi içinden alan klasik aşiret yapılanması artık dışa açılmaya başlamıştır. Özünü kendi toplumsal ve kültürel kodlarından alan referansların yerini başka referanslara bırakmaya başlamıştır. Ancak aşiret yapılanmalarının kendi içerisinde bir süreklilik yaşadığı da muhakkaktır. Zaten çalışmayı anlamlı kılan da bu özelliğidir. Sürekliliğin içinde değişimi aramaktır. Söz konusu durumun yaşandığı yerlerden biri de Ağrı ilinin Doğubayazıt ilçesidir. Doğubayazıt yöresini kendisine odak noktası oluşturan bu araştırmanın konusu, bir aşiret bölgesi olan bu yerin, aile yapısında meydana gelen değişimleri ortaya koymaktır. Söz konusu değişim, aile kurumuyla da yakından ilişkili olması sebebiyle evlilik, toplumsal cinsiyet ve rolleri üzerinden, üç kuşak

bağlamında ele alınmıştır. Bu noktada çalışmanın nihai konusunu üç kuşak üzerinden aşiret aile yapısının değişimi süreci oluşturmaktadır.

Aşiretler üzerine bu güne kadar yerli ve yabancı birçok araştırma yapılmıştır. Bu noktada ilk akla gelen isimlerden biri “*Ağa, Şeyh ve Devlet*” adlı eseriyle M. V. Bruinessen’dir. Yanı sıra Fredrik Barth’ın “*Kürdistan’da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri*” adlı eseridir. Burada ilk eser devlet ile aşiretler arasındaki ilişkilere yoğunlaşırken, ikinci eser ise aşiretlerin toplumsal ve kültürel yönlerine yoğunlaşmış antropolojik bir eserdir. Alandaki bir diğer önemli eser ise Hakkâri’nin köylerinde 1980’li yıllarda örnek olaylar üzerinden yörenin toplumsal, kültürel ve siyasi bütün yönlerini geniş çaplı ele alan ve aşiretlerin klasik yapılanmasının izlerini taşıyan Lale Yalçın-Heckmann’ın “*Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri*” adlı eseridir. Öte yandan aşiretlerin kentleşme süreci ile geçirdiği değişim ve dönüşümü sahadan elde edilen bulgular ile ele alan çalışmalar da mevcuttur. Bu doğrultudaki çalışmalardan biri Mahmut Kaya’nın “*Modernleşme Sürecinde Aşiretlerin Dönüşümü: Şanlıurfa Aile ve Aşiret Dernekleri*” adlı doktora çalışmasıdır. Bu çalışmasında Kaya, Urfa ilindeki aşiret dernek üyeleriyle anket çalışması yapmış ve aşiret üyelerinin evrensel bir modernleşme anlayışından ziyade çoklu bir modernleşme süreci içerisinde olduğu sonucuna varmıştır. Aşiretlerin kentteki değişimi üzerine yapılmış bir başka çalışma ise Sıtkı Karadeniz’in “*Aşiret Sisteminde Dönüşüm-Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller- Batman Örneği*” adlı doktora çalışmasıdır. Batman merkezde çalışmasını yürüten Karadeniz, çalışmasında aşiret üyelerinin kentleşme süreci ile hem bir değişim yaşadığı hem de kendi içerisinde bir süreklilik yaşadığı sonucuna varmıştır. Bu konuda yapılmış bir başka çalışma ise Ahmet Özer’in “*Modernleşme ve Güneydoğu*” adlı eseridir. Özer de aynı şekilde aşiretlerin modernleşme ve kentleşme süreci ile geçirdiği değişimler üzerinde yoğunlaşmıştır. Adını sayamadığımız birçok çalışma esasında aşiretin klasik yapısı ve geçirdiği değişimi anlama bakımından resmin bütününe veya yapbozun birer parçalarını oluşturmaktadır. Öte yandan her yerleşim yerinin benzer özellikleri olmakla beraber kendi özgü yönleri vardır. Bu anlamda aşiret kültürüne dair birçok yerellikler vardır ve bu yerellikler de ancak kendi bağlamı içinde anlaşılır olmaktadır. Dolayısıyla Doğubayazıt özelinde yapılmış olan bu çalışma da büyük resmin bir paçasını oluşturmakta ve kendine özgü yerellikleri barındırmaktadır. Öte yandan aşiretlerin geçirdiği değişimler üzerine

yapılan çalışmalar daha ziyade kent merkezlerini ele almıştır. Bu çalışma ise bir ilçede gerçekleştirilmiştir ve bu ilçe, kentleşme düzeyi oldukça düşük, sosyo-ekonomik bakımdan oldukça (bölge bazında) alt sıralarda yer almaktadır. Bu noktada oldukça kendine has bir özelliğe ve yerelliğe sahip olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, aşiret yapılanmasında meydana gelen değişimi ve devam eden süreklilikleri, görece daha mikro bir alandan bakması noktasında önem arz etmektedir.

Aşiretlerin kentleşme veya modernleşme süreçleri bağlamında ele alındığı çalışmalarda, özellikle kadının konumu oldukça problematize edilmiştir. Şöyle ki kadına verilen roller veya kadının konumu, kadının ezilmişliği veya ikincil planda olduğu şeklinde ele alınmıştır. Söz gelimi kadının evlenme yaşı ‘erken yaş’ veya ‘çocuk gelin’ olarak tanımlanmıştır. Bu türden bir yorum aşiret tipi topluluklarda kadının evlenme koşullarının ele alınmasını engelleyen bir durumdur. Çünkü erken yaş veya çocuk gelin tanımı, mevcut şartlar içerisinde yapılmış bir değerlendirmedir. Dahası bu çalışmalarda erkeğin konumu ve bu konumun içindeki hiyerarşik ilişkiler pek fazla dikkate alınmamaktadır. Sözgelimi aşiret tipi topluluklarda erkek çocuk, babası veya ağabeylerinin otoritesi altındadır. Bu bakış açısıyla erkeğin de edilgen bir konumda olduğu şeklinde bir değerlendirmenin yapılmadığı görülmektedir. Başka bir deyişle erkeğin bu topluluklardaki konumu yeterince ele alınmamaktadır. Bunun gibi birçok örneği sıralamak mümkündür. Ancak şunu belirtmek mümkündür ki söz konusu değerlendirmeler bu çalışmada yer almamıştır. Bu noktada kadının konumu ‘ikincil’ olarak ifade edilmemiştir. Çünkü aşiret tipi örgütlenmelerin işleyişinde erkek kadar kadının da önemli bir payı vardır. Dahası kadına verilen roller, kadın tarafından da oldukça içselleştirilmiştir. Bu duruma kadının, erkek çocuğuna sahip olmasıyla kendini daha değerli hissetmesi veya kayınvalidenin gelininin emeği üzerindeki otoritesi gibi örnekler verilebilir. Bu sebeple bu çalışmada kadının konumu ikincil yerine ‘edilgen’ kelimesi ile ifade edilmiştir. Edilgen kelimesi, yapılan işten etkilenen; pasif ve etken karşıtı anlamına gelmektedir (TDK). Ancak bu ifadenin anlamı, çalışmada nispeten daha fazla genişletilerek pasif görünüm sergileyen ancak yeniden üretime katkı noktasında etken olarak ele alınmıştır. Özetle bu çalışmada ele alınan her temada, kadının ve

erkeğin rolleri problematize edilmekten ziyade anlaşılmaya ve analiz edilmeye çalışılmıştır.

Diğer taraftan aşiret tipi toplulukların değişimi, bu çalışmada aile kurumu ile sınırlı tutulmuştur. Bu noktada hem ele alınan temaların detaylı analizi hem de zamansal açıdan mümkün olamayacağı düşünüldüğü için siyaset, din veya ekonomi gibi kurumlar bu çalışmanın dışında tutulmuştur. Ancak aile kurumuna dair belirlenen temaların bu toplulukların siyasi veya ekonomi kültürü ile az veya çok bir ilişkisinin olduğu düşünülürse aşiretleri ele alan çalışmalara bu noktada önemli bir kaynak sunacağı da düşünülen bir husus olmuştur. Bu doğrultuda sözü toparlayacak olursak bu çalışmanın nihai amacını aşiret aile yapısının üç kuşak bağlamında değişimi oluşturmaktadır. Söz konusu amaç etrafında çalışma dört bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın ilk iki bölümünü teorik çerçeve oluşturmaktadır. İlk bölümde siyasal ve sosyal bir oluşum olan aşiretin genel bir tanımı yapılmıştır. Sonrasında ise modernleşme ve kentleşme süreçlerinde aşiret ve aşiret aile yapısının yaşadığı değişimler ele alınmıştır. Aşiret yapısının değişimi Türkiye'nin modernleşme süreci ile yakından ilişkilidir. Zira mevcut zamanda bir aşiret kültüründen bahsediliyorsa, bunda Kürt aşiretlerinin modernleşme ve merkezileşme sürecine verdiği reaksiyoner tutumun oldukça önemli bir etkisi vardır. Öte yandan çok partili sisteme geçilmesi, aşiretlerin oy deposu olarak görülmesi, makineleşme, suni gübre ve zirai ilaçların toprak üretimine geçilmesi gibi gelişmelerle büyük toprak sahipleri ve aşiret reisleri hem kentle bütünleşmiş hem de devlet bürokrasisi ile ilişkilerini yoğunlaştırmıştır. Bu noktada aşiret yapısındaki kabaca ilk değişim, aşiret reisleri ve büyük toprak sahipleri arasında olmuştur. Bununla beraber aşiret mensubu üyeler ile bu kişiler arasında hem yaşam biçimi hem de ekonomik anlamda ciddi farklılıklar meydana gelmiştir.

Aşiret yapısında ve aşiret kültürünün değişiminde zorunlu göçler önemli bir dönüm noktasıdır. Çünkü bu döneme kadar Kürt aşiretleri ağırlıklı olarak köylerde ve kırsal alanlarda, oldukça kapalı bir yaşam sürmüşlerdir. Zorunlu göçler bu anlamda toplumsalın yoğun ve ani bir biçimde kentle tanışmasının önünü açmıştır. Sonrasında yaşanan gönüllü göçlerle beraber ise aşiret kültürü tedricen de olsa değişime uğramıştır. Bu sebeple çalışmada zorunlu göç ve sonrasında aşiret ve aşiret

aile yapısında meydana gelen değişimlere odaklanılmıştır. Son olarak, zorunlu göçlerle de ilintili olarak Kürt etnik milliyetçiliğın aşiret ve aşiret aile yapısı üzerindeki etkilerine yer verilmiştir. Etnik milliyetçilik ve sol ideoloji, Kürtlerde özellikle de genç kuşaklarda oldukça dönüştürücü bir etkiye sahip olmuştur. Bu bakımdan modernleşme ve kentleşme kadar etnik milliyetçilik de aşiret yapısı üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahiptir.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise aşiret aile yapısında meydana gelen değişimleri daha detaylı ele alabilmek için aşiret tipi toplulukları ele alan antropolojik ve saha çalışması dâhilinde yapılan çalışmalardan yararlanılarak bu toplulukların aile yapısının klasik denilebilecek özelliklerine ve kadının bu topluluklardaki yerine değinilmiştir. Bu doğrultuda aşiret yapısının evlilik ile ilişkisine, bu topluluklarda yapılan evlilik türlerine yer verilmiştir. Sonrasında ise kadının bu topluluklardaki konumu miras, namus, evlilik yaşı ve boşanma gibi olgular etrafında ele alınmıştır.

Çalışmanın üçüncü bölümünü ise araştırmanın metodolojisi oluşturmaktadır. Bu doğrultuda ilk olarak çalışmada, araştırmanın amacı, ele aldığı problemler; söz konusu amaç ve alt problemlere uygun yöntem ve tekniğın neler olduğuna dair bilgiler yer almıştır. Sonrasında ise araştırmanın evren ve örnekleme; örnekleme dâhil edilen katılımcıların özelliklerine; araştırmanın sınırlılıklarına ve mülakat sürecinde yaşanan güçlüklerle yer verilmiştir. Son olarak ise katılımcılardan elde edilen verilerin analizinde belirlenen araştırma desenlerine ve bu desenlerin neden seçildiğine dair bilgiler yer almıştır.

Araştırmanın son bölümünü ise katılımcılardan elde edilen verilerin değerlendirilmesi oluşturmaktadır. Bu doğrultuda teorik çerçeve ve alana dair elde edilen veriler ışığında katılımcılardan elde edilen veriler, üç ana temaya ayrılmıştır. Bunlar toplumsal cinsiyet ve rolleri, aile ve evliliğdir. Bununla beraber her bir ana tema, alt temalara ayrılmıştır. Toplumsal cinsiyet ve rolleri temasının alt temaları, eğitim, kadının çalışması, kadına değer anlayışı, namus ve mirastır. Bu alt temaların merkezi unsurunu kadınlar oluşturmaktadır. Çünkü değişimin kadınlar üzerinden daha fazla okunacağı düşünölmüştür. Dahası kadına dair elde edilen verilerden erkeklerin konumunda meydana gelen değişimlerin de ortaya çıkacağı düşünölmüştür. Nitekim öyle de olmuştur. Bir diğer ana tema olan aile temasının alt

temaları ise evlenme yaşı, akraba evliliği ve başlık parasıdır. Bu üç alt temanın belirlenmesindeki kıstas, genel olarak aşiret tipi topluluklarda özel olarak ise çalışmanın yapıldığı yörede, aile yapısını belirleyen önemli olgular olmasıdır. Son ana tema olan evlilik temasının alt temaları ise erkek ve kadının ailedeki rolleri, kaynana ve kayınpeder ile yaşama isteği, erkek çocuğa yüklenen anlam, çocuk sayısına yüklenen anlam ve boşanma algısıdır. Bu alt temalarda yer alan hususlar da aşiret tipi topluluklarda sembolik bir değere sahiptir. Bu noktada söz konusu alt temalara yönelik katılımcıların düşünceleri, aile yapısında meydana gelen değişimleri ve devam eden süreklilikleri anlamada önem arz etmektedir. Öte yandan belirlenen tüm bu ana temalar ve alt temalar, üç kuşak bağlamında ele alınmıştır. Bu kuşaklar, birinci kuşak, ikinci kuşak ve üçüncü kuşak olarak tanımlanmıştır. Kuşakların belirlenmesinde X,Y ve Z kuşağı olarak tanımlanan kuşakların dönemsel aralıkları dikkate alınmıştır. Ancak katılımcılardan elde edilen verilerde her kuşak hem kendi içinde hem de kendi arasında oldukça detaylı bir şekilde ele alınmış; kuşaklar homojen bir değerlendirme ile ele alınmamıştır. Dolayısıyla şunu belirtmek gerekir ki bu çalışmanın merkezi olgusu kuşak değildir; değişimdir. Bu amaçla belirlenen bu üç kuşak, aşiret aile yapısındaki değişim ve süreklilikleri anlama noktasında birer araç olarak kullanılmıştır.

1. BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

AŞİRET VE AŞİRET YAPISININ SOSYAL DEĞİŞİMİ

1.1. Sosyal ve Siyasal Bir Örgütlenme Olarak Aşiret

Aşiret, Arapça bir kelime olup kabile anlamında kullanıldığı gibi kabile altı gibi daha küçük toplulukları da ifade etmektedir. Türkçe de ise yaygın bir biçimde göçebe toplulukları tanımlamak için kullanılmıştır. Özellikle Osmanlılar döneminde boyun altında cemaatin ise üstünde olan toplulukları adlandırmak için kullanılmıştır. Osmanlı belgelerinde ise genel olarak ‘yörük’ veya ‘konargöçer’ olarak kaydedilen bu topluluklar, yukarıdan aşağıya doğru boy (Taife, kabile), aşiret, cemaat, oymak, mahalle ve aba (aile) şeklinde bölümlere ayrılmıştır (Halaçoğlu, 1991: 9).

Aşiretler esasında göçebe topluluklardır. Ancak zaman içerisinde yerleşik hayata geçmişlerdir. Sözelimi Yörük, Türk ve Kürt aşiretleri göçebe bir yaşam biçiminden sonra yerleşik hayata geçmişlerdir. Bununla beraber yarı göçebe yaşam tarzı kısmen de olsa varlığını devam ettirmektedir. Burada çalışmanın ana konusu olması sebebiyle Kürt aşiretlerine dair bilgilere yer verilecektir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki aşiret dışı Kürtler de vardır. Jwaideh’e (2009: 63) göre genellikle göçebe veya yarı göçebe bir yaşam tarzı sürdüren ve geçimini hayvancılıkla sürdüren kesim aşiretli Kürtleri oluşturmaktadır ve bu kesim, savaşçı özellikleriyle de bilinir. Aşiret dışı Kürtler ise yerleşik bir yaşam biçimini sürdürür. Çoğu zaman aşiret dışı Kürtler, sayıca aşiretli Kürtlerden fazla olsa da yönetici sınıfını, aşiret mensubu Kürtler oluşturur.

Aşiret topluluklarının siyasal ve sosyal örgütlenmesinde soy kavramı merkezi bir yere sahiptir. Soy, Morgan’a (1994: 151) göre aynı atadan geldiğine inanılan, belirli bir soy topluluğu adı ile diğer soy topluluklarından ayrılan ve aralarında kan bağı olan topluluklardır. Soy gelimi, erkek ve kadının soy çizgisine göre iki şekilde olabilmektedir. Buna göre kadın soy çizgisinin esas alındığı toplumlarda –eski dönemde evrensel olan buydu- soy, bir farazi kadın ata, onun çocukları ve onların kız çocuklarından oluşmaktadır. Erkek soy çizgisinin esas alındığı toplumlarda ise –bu dönem, mülkiyetin ortaya çıkması ile başlamıştır- soy, bir farazi erkek ata, onun çocukları ve onların erkek çocuklarından oluşmaktadır. Bununla bağlantılı olarak

bizlerdeki soyadları da baba soyu içinde kuşaktan kuşağa aktarılan eski soy topluluklarının bir kalıntısıdır. Aşiret toplulukları ise siyasal ve toplumsal yapılanmasını baba soyundan gelen üyeleri tarafından devam ettirir. Soy anlayışının Kürt aşiretlerinde merkezi öneme sahip olmasında göçebe yaşam tarzına sahip olmalarının önemli bir etkisi vardır. Göçebe yaşam biçiminde aidiyet, toprağa bağlılık üzerinden değil de üyeler arasındaki dayanışma üzerinden gerçekleşir. Bu sebeple baba soyundan gelen üyelerin dayanışma içerisinde olması oldukça önemlidir. Öte yandan üyeler arasındaki dayanışma, aşiret topluluklarını dış saldırılara karşı bir arada tutar. Bu noktada Hay'ın aşiretler hakkında tanımlı söz konusu durumu oldukça anlaşılır kılacaktır. Hay'a (2005: 71) göre 'aşiret, üyelerini dış saldırılara karşı korumak ve kendilerine ait gelenek ve yaşam biçimlerinin devamını sağlamak amacıyla oluşmuş bir topluluk veya topluluklar konfederasyonudur.'

Soy ideolojisi üzerinden örgütlenen aşiret topluluklarında akrabalık bağları da soy kadar önemli bir yere sahiptir. Dahası Abdulla'a (2009: 77) göre akrabalık duygusu, soy yani kan bağından daha güçlü bir unsur olarak kendisini gösterir çünkü Kürt aşiretleri kompozisyonunda akrabalık bağları büyük bir rol oynamasa da kendi içine kapanık sosyo-politik bir topluluk olup, üyelerinin yaşamsal çıkarlarını dış saldırılara karşı korumak amacıyla birbirlerinden destek alırlar. Bu noktada aşiret topluluklarının akrabalık bağlarının yakınlık ve uzaklığına bağlı olarak kendi içerisinde hiyerarşik bir yapısı vardır. Bu yapı oldukça karmaşık, farklı akrabalık bağlarının olduğu, üyelerine kimlik ve aidiyet kazandırdığı sosyal ve politik niteliklere sahiptir. Söz konusu kimlik ve aidiyetle, kendilerini akraba toplulukları olarak gören aşiret mensupları, hem kendi statülerini hem de aşiretin yani tüm ailenin itibarını korumak ve buna uygun davranmak durumunda hissederler. Aksi bir durumda, ailenin tamamı itibarını kaybetme riskiyle karşı karşıya kalır ki töre ve namus cinayetlerinin asıl tetikleyici unsurlarından birinin de bu olduğu görülür. Öte yandan aşiret topluluklarında akrabalık bağları; akrabalık ilişkilerinden, aşiret liderlerinden kabile liderlerine, onlardan büyük aile/mal sahiplerine (malmezin) doğru hiyerarşik bir yapıya sahiptir (Karadeniz, 2014: 276–277).

Brunessan'a (2013a: 81) göre aşiretlerle ilgili yapılan çalışmalar, derinlikleri ve yaklaşımları bakımından çeşitlilikler gösterir. Bunun bir sebebi, araştırmacıların

ilgi alanlarının farklı oluşu kadar politik olarak hassas bir bölgede sürdürülen alan çalışmalarının sınırlılığıdır. Bununla beraber farklılıkların önemli bir sebebi de çalışmaların yapıldığı toplumsal gerçekliklerdir. Bu sebeple aşiretleri ele alan çalışmalarda, aşiretlerin siyasal örgütlenmesi içerisindeki birimlerin, benzer özelliklere sahip olmakla beraber farklı isimlerle tanımlandığını görürüz. Ancak hemen hemen hepsinde babasoyluluk ve akrabalık, merkezi bir öneme sahiptir.

Caf aşiretleri üzerine antropolojik bir çalışma yapan Bart'a (2001: 44–49) göre, Caf aşireti konfederasyonu, aşiret, tire, xêl ve hane olarak siyasal bir örgütlenmeye sahiptir. Caf aşireti, kendi içerisinde tirelere bölünmüştür. Tire, temel bir siyasi grup ve toprak sahibi bir birim özelliğine sahiptir. Tirelere üyelik, baba üzerinden miras alınır ve tireler, maksimum büyüklükteki gruplara yaklaşır. Öte yandan tire içerisinde yaşanan nüfus artışı veya anlaşmazlıklarda, tire içerisindeki herhangi bir kol ayrılıp bağımsız bir birim haline gelebilir. Tireler genellikle birbirinden ayrı xêl denilen birçok çadır kampa bölünür. Bu noktada xêli, bir sülale içerisindeki belli bir kol olarak düşünebiliriz. Her bir xêl ise her biri ayrı çadırda yaşayan bazı hanelerden oluşur. Bu haneleri geniş aile grupları olarak da düşünebiliriz. Bir baba gerekli maddi imkânlarla sahip ise evlenen oğlu için ayrı bir çadır kurabilir. Diğer şekilde ise durum imkânsızdır. Öte yandan hanelerdeki evlilikte öncelikli tercih, amcakızıdır.

Aşiretler üzerine yapılmış bir diğer antropolojik çalışma Edmund R. Leach'a aittir. Leach (2001: 34–36) Irak'ta yaşayan Rewanduz Kürtlerini toplumsal ve iktisadi yönden incelemiştir. Leach'a göre aşiretler hem bir grup insanı hem de bu grupların üzerinde yaşayan toprakları ifade eder. Sözelimi Balık aşiretinin hem bir aşiret ismi olduğunu hem de bir bölge ismi olduğunu belirtir. Öte yandan aşiret birimleri bir veya birden fazla klanlardan oluşur. Her bir klana ise taifa denilir. Bu noktada aşiretler siyasal bir grubu ifade ederken, taifalar ise akraba gruplarını ifade eder. Bununla beraber taifalar kendi içince tire denilen kollara bölünür. Dolayısıyla aşiretler siyasi ve akraba toplulukları gibi özelliklerine göre kendi içerisinde alt birimlere bölünmektedir.

Aşiretler üzerine yapılmış antropolojik çalışmalarda önemli bir isim haline gelmiş bir diğer isim ise Lale Yalçın-Heckmann'dır. Heckmann çalışmasını 1980'li yıllarda Hakkâri'nin köylerinde, örnek olaylar üzerinden gerçekleştirmiştir.

Heckmann'a (2012: 133–135) göre aşiret örgütünün en alt birimini *mal* oluşturur. Mal, hem hane, hem aynı paylaşan akraba grubu hem de sülale anlamına gelir. Burada sülale, diğer iki anlama göre daha kapsamlıdır. Buna göre sülale anlamına gelen hane, ismi belli, kurgusal bir atadan geldiğine inanılan, babasoylu bir akraba topluluğunu ifade eder. Maldan sonraki diğer birim ise Ocak/kabilelerdir. Ocak/kabile aynı zamanda aşiretin bir altındaki birimdir ve malların bir araya gelmesiyle oluşur. Ocak veya kabilelerin erkek kardeşlerden veya amcaoğullarından türediğine inanılır. Aşiret örgütlenmesinin bir sonraki basamağını ise Kürtçe'de eşiret denilen aşiretler oluşturur. Aşiret, sülaleler ve aşiret birimlerine mensup insanların toplamına verilen isimdir. Bu noktada, bir grubu, aşiret olarak sınıflandırmak için kullanılan ideolojik ilke, bu grubun aynı baba soyundan gelmiş olmasıdır.

Son olarak İsmail Beşikçi'nin göçebe Alikan aşiretleri üzerine yapmış olduğu çalışmadan bahsetmek gerekir. Beşikçi'ye (1992c: 101–104) göre göçebe bir aşiret olan Alikan aşireti, beş birimden oluşur. Bu birimler ise sırasıyla çadır, zoma, kabile, aşiret ve aynı kandan gelindiğine inanılan ulu kişidir. İlk sırada yer alan çadır, bir konut şeklidir. Ev anlamına gelen çadır, aile ve haneyi temsil etmektedir. Zoma, konaklama düzenine verilen isimdir. Çadır ve oymakların bir araya gelmesinden oluşur. Zomalar, kabilelerde olduğu gibi soy-sop durumunu ifade etmez çünkü bir zomada farklı kabilelerden çadırlar bulunur. Buna karşın kabileler ise tamamen kan ve akrabalık bağı ile birbirine bağlı hane ve ailelerden oluşur. Evliliklerde öncelik kabile içindedir. Ancak ikinci derecede aşiret içindeki kabilelerden evlenmek mümkündür. Kabileyi muhafaza etmek oldukça önemlidir. Bu sebeple soya dair ideoloji, zihinlerde daima yaşar; baba ve dedelere ait şecereler kuşaktan kuşağa aktarılır. Bu sebeple herkes aşiretini ve kabilesini bilir. Kabilenin gücünü artırmak için de kabile içinden evlenmeye büyük bir önem verilir. Öte yandan aşiret de olduğu gibi kabilenin de bir reisi vardır. Aşiret ise kabilelerin birleşmesinden oluşur. Aşiret, daha çok evlenme yolu ile meydana gelen akrabalıkların yani hısımlıkların bütünüdür. Kabile sayısı, aşiretlerin büyüklüğüne göre artmakta veya azalmaktadır. Aşiretler, siyasal ve idari birliklerdir. Kabile reislerinin üzerinde genel bir aşiret reisi vardır ve bu reis, aşiretlerin idaresinden, aşiret içi dayanışmadan ve diğer aşiretlere karşı üstünlüğü korumadan sorumludur. Bu sebeplerle de ilintili olarak evlilikler yalnız aşiret içinden olur. Son olarak ulu kişi vardır ve bu kişi, ulu bir ata olarak

bilinen manevi bir otorite olarak aşiret örgütünün en üstünde yer alır. Gerektiğinde başka aşiretleri de nüfuzu içine alabilir.

1.2. Modernleşme Süreci Karşısında Aşiret Yapısı

Hem kültürel hem de coğrafi bir konumlanmanın adı olan aşiret yapılanması, gelişmiş toplumların “post-endüstriyel toplum” ve “bilgi toplumu” aşamalarına ulaştığı bir dönemde halen Türkiye’nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerinde özgün koşullarda varlığını devam ettiren bir olgu olarak sosyolojik ilgiye mazhurdur. Bu anlamda toplumsal ve siyasal bir örgütlenme biçimi olan aşiret sistemi, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde toplumsal yapıda önemli fonksiyonlara sahip sosyolojik bir vakıdır. Özellikle kırsal bölgelerde, aşiret dayanışması daha güçlü ve dinamik bir tarzda toplumsal hayata yön vermeye devam ederken kent hayatında da aşiret ideolojisinin önemli yansımalarını görmek mümkündür (Kaya, 2018: 126; Ulutaş, 2020: 89). Bu noktada alana dair çalışmalar da söz konusu süreci destekler niteliktedir (Kaya, 2013; Mustafaoğlu, 2006; Çetintaş, 2002; Özer, 2000 (?); Ökten, 2009; Uluç, 2007; Karadeniz, 2012; Özudoğru, 2021; Kaya, 2015; Jabar ve Dawod, 2013; Filiz, 2021; Ulutaş, 2020; Özgen, 2004). Peki, Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bu bölgelerde, aşiret yapılanması neden bu derece etkilidir? Bu sorunun elbette tarihsel bir arka planı bulunmaktadır ve bu arka planın ne olduğunu ortaya koymak söz konusu durumun anlaşılması adına yararlı olacaktır. Tarihsel zeminin ana kaynağını ise Türkiye’nin modernleşme süreci oluşturmaktadır.

Modernleşme, toplumsal değişimle beraber birçok etkeni içine alan bir süreçtir. Modernleşme geleneksel yapıyı öteki olarak gören, onu dışlayan ve dönüştüren bir yapıya sahiptir. Batı merkezli olan modernleşme olgusu Batı dışı toplumların değişim sürecinde bir model olarak alınmış ve kimi zaman da zora dayalı yöntemlerle kendisinde var olan yerliliği başka bir yerlilik ile değiştirmeye çalışmıştır. Cumhuriyet kurulduğunda ise siyasi elit, Anadolu’nun çok kültürlü yapısını ve burada bulunan farklı yerlilikleri muhafaza etmek yerine milleti tek bir kalıba sokmak istemiş; yeni kurulmak istenen ulus devletin toplum mühendisliğinin hedefi doğrultusunda ‘tek vatan’ coğrafyasında Anadolu’da bulunan farklı yerliliklerin farklılıklarını en aza indirmeyi bir siyaset olarak izlemiştir. Bu anlamda Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleştirilen inkılaplarda, milletin yakın tarihiyle, hafızasıyla ve gündelik kültüre kaynaklık eden gelenekle bağların koparılması, ulus

devletin kimlik ve zihniyet üretme hedeflerinden olmuştur (Akın, 2021: 129–131). Bu doğrultuda ülkenin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde önemli bir toplumsal örgütlenme biçimi olan aşiret yapılanması da geleneksel bir yapıya sahip olmasından ötürü modernleşme ile yerine ikame edilmeye çalışılan yeni bir yerlilik anlayışı ile sürekli çatışma içerisinde olmuştur. Bugün baktığımız zaman bu yapılanmanın ülkenin doğusunda hala etkinliğini sürdürdüğünü görmekteyiz. Bunun en önemli sebebi, bu yapılanmaların tarihsel ve toplumsal anlamda derin köklerinin bulunmasıdır. Söz konusu köklerin hala toplum üzerinde etkin olması, tarihsel ve toplumsal anlamda derin kökleri bulunmayan Cumhuriyet dönemi inkılâplarının, söz konusu yapılanmaların yerini yeterince alamadığını göstermektedir. Başka bir ifade ile Doğu Anadolu'daki aşiret yapıları, burjuva demokratik devrimin ve onun Aydınlanma ideolojisinin önündeki en büyük engeller olarak devrimin sınırlarını belirlemişlerdir. Bu bakımdan eski düzenin yapılarıyla yeni düzenin arasındaki gerilim ve mücadele, diyalektik bir yapı içerisinde gerçekleşmiştir (Ebinç, 2008:144). Dolayısıyla da Türkiye'nin doğu bölgelerinde var olan toplumsal yapıyı biçimlendirmede aşiret yapılanmalarının önemli bir etkisi bulunmaktadır.

Aşiret yapılanmasının günümüzdeki biçimini almasını Türkiye'nin modernleşme sürecinden bağımsız ele almak mümkün değildir. Söz konusu yapılanmanın laiklik, merkezileşme ve Batılılaşma çabalarına verdiği muhafazakâr tepki, bu yapının Doğu bölgelerinde aldığı konumu ve etkiyi önemli ölçüde etkilemiştir. Bu anlamda bu bölgelerdeki yapının geldiği hal tek taraflı olmayıp, etki-tepki ilişkisi içerisinde olmuştur. Sürecin tarihsel boyutuna geçmeden önce metin boyunca merkezi iktidar ile Doğu ve Güneydoğu bölgeleri arasındaki idari, politik, toplumsal ve kültürel anlamda Osmanlı'dan Cumhuriyet'e devam eden süreçte var olan gevşek ilişki ele alınacaktır. Esasında söz konusu gevşek ilişkinin bu bölgelerde devam ettirilmeye çalışılması her dönem gerginlik sebebi olmuş; bu bölgelere laiklik, Batılılaşma ve merkezileşme alanında yapılan müdahaleler ve bu müdahalelere verilen tepkiler günümüz Türkiye'sinin Doğu bölgelerindeki toplumsal ve kültürel yapının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla söz konusu süreci tek taraflı bir süreç değil de modernleşme çabalarına verilen muhafazakâr tepkilerle beraber etkileşimsel bir süreç olarak ele almak konunun anlaşılması bakımından önemlidir. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir; Türkiye'nin Doğu bölgelerinde yaşayan

insanların birçoğu Kürtlerden oluşmaktadır. Bu bakımdan Doğu ve Güneydoğu bölgelerinin toplumsal ve kültürel yapısını veya aşiret örgütlenmesini Kürtlerden bağımsız ele almak mümkün değildir. Nitekim Kürtler Hassanpour'un da işaret ettiği gibi hem uzmanlar hem de halkın geneli olarak aşiretler halinde yaşayan bir toplum olarak görülmüştür (2003: 79). Dolayısıyla bu durum bir anlamda bir Kürt meselesidir. Bugünkü Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgesini ülkenin “Doğusu” olarak toplumsal, kültürel, etnik ve politik anlamda diğer bölgelere nazaran daha farklı kılan durum, Kürtlerin modernleşme sürecine verdikleri muhafazakâr tepkilerin bir sonucudur. Bu anlamda Türkiye'nin doğusu sadece coğrafi bir ayrımı belirtmemekte; “...yaşam tarzları, akrabalık ilişkileri, ürettikleri ve hayat buldukları sosyo-kültürel dinamikleri bakımından” (Ulutaş, 2020: 90) farklılaşmış bir ayrımı da ifade etmektedir. Bu bakımdan söz konusu tarihsel süreci Kürtlerden özerk ele almak mümkün değildir.

Osmanlı'nın klasik idari ve politik sistemi, Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerle imparatorluğun siyasi ve idari merkezi arasındaki ilişkinin gevşek bir ilişki olarak yaşanmasına imkân veriyordu. Ne var ki, imparatorluğun klasik idari ve politik örgütlenmesinin de çözülüşü anlamına gelen 19. yüzyılın ıslahat sürecinin kapsamı içerisinde, Kürtlerle merkezi iktidar arasındaki ilişkinin yapısal bir özelliği haline gelmiş bu gevşek ilişkinin tasfiyesi de yer almaktaydı. Söz konusu tasfiye sürecini, modernleşmenin bir aracı olarak merkezileşme sağlayacaktı. Özellikle 1908 Devrimi'nden sonra Kürtlerle merkezi idare arasındaki ilişkinin hukuki dayanakları neredeyse tamamen tasfiye edildi. Peki bu durum, söz konusu gevşek ilişkinin yaşanmasını mümkün kılan toplumsal zeminde aynı düzeyde aşındı mı? Buna net bir şekilde evet cevabını vermek mümkün değildir. Kürtler, Kürtlüğü gerçekleştirdikleri toplumsal uzamı özerk kılan siyasi, idari ve ekonomik ‘ayrıcalıkları’ tahribe yönelen tüm hukuki düzenlemelere rağmen merkezle gevşek bir ilişkiyi¹ sürdürmekte kararlı ve ‘muhafazakâr’ davranmışlardır. Kürtlerin bu kararlılığıyla birlikte, siyasi iktidarın

¹ Söz konusu duruma Kürtlerin gündelik hayatlarındaki pratiklerinde de görmek mümkündür. Birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru azalmakla beraber Kürtlerin resmi nikâha karşı kayıtsızlıkları, evlilikleri için imam nikâhını tek ve öncelik şartı olarak görmeleri, özellikle birinci kuşak kadınlarda olmak üzere kimlik çıkarmadan hayatlarını idame ettirmeleri veya çok zaman geçtikten sonra kimliğin çıkarılması, bununla bağlantılı olarak yaşları hakkında net bilgilerinin olmaması gibi pratikleri saymak mümkündür. Dahası Kürtlerin kimlik bilgilerine dair bilgiler gündelik hayatta espri konusu dahi olmuştur: “Kürtlerin doğum günü 1 Ocaktır”.

merkezileşmeci bir toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak araçları (ulaşım, iletişim, eğitim, yaygın bir ulusal pazar vb.) devreye sokmak için gerekli olan iktisadi birikimden yoksun olması, merkezi iktidarın Kürt bölgelere nüfuz etmesini geciktiriyordu. Merkezi iktidar ile Kürtler arasındaki ilişkinin niteliği üzerine böylesi bir rekabetin söz konusu olduğu 1920’lerde, Kürtlerin siyasi merkeze eklenmesini sağlayan temel kurumlardan biri olan hilafetin ilga edilmesi, tahmin edilebileceği gibi, toplumsal bütünleşmeyi perçinlemeyip, Kürtlerin merkeze olan güvensizliklerini pekiştiriyordu. Hilafetin kaldırılmasının zorunlu sonucu, Kürtlerle merkez arasındaki siyasi ve toplumsal bağların giderek zayıflaması oldu (Yeğen, 2015: 134–135). Yeni rejim, esas rakibi olan hilafet ve saltanatı ilga ettikten sonra, enerjisini Kürt bölgelerine yöneltme ihtiyacı duydu, çünkü Anadolu’nun bu bölgesi, öteki bölgelere nazaran merkezle daha az bütünleşmiş durumdaydı. Ne var ki, rejim hükümetleri, devlet iktidarının merkezileşme yönündeki baskılarını yoğunlaştırınca, Kürtler de bu tazyike yanıt vermekte gecikmediler. 1920’lerin sonu ile 1930’ların sonu arasındaki on yıl içerisinde Kürtlerin merkezileşmeci tazyike verdikleri yanıt, birkaç küçük ölçekli ve iki büyük ölçekli başkaldırı oldu (Yeğen, 2015: 136). Söz konusu başkaldırılarda aşiret reislerinin toplum içinde üstlendikleri rol ve statüler, başkaldırılarının niteliğini farklılaştıran unsurlar olmuşlardır. Başka bir deyişle aşiret reisliği yanında dini ve ulusal reisliği konumunun olup olmamasına göre farklı nitelikte isyanlar çıkmıştır. Bununla beraber söz konusu konular isyanların kapsamını da önemli ölçüde etkileyen unsurlar olmuştur. Şeyh Sait İsyanı bu anlamda örnek verilebilir. Beşikçi’ye göre (1992b: 431–432) Şeyh Sait İsyanı’nın geniş kapsamlı oluşunun en önemli nedeni Şeyh Sait’in aşiret reisliği yanında tarikat liderliği fonksiyonuna da sahip olmasıdır. Bununla beraber, bu isyanda, dini sloganlar yanında, çok açık olmasa da toprak ve ulusal haklar konusunu işleyen sloganların da olduğunu belirtmek mümkündür. Buna karşın Zilan ve Ağrı İsyanları’nın liderleri ise sadece aşiret liderleridir. Hem bu iki isyanda hem de Dersim İsyanı’nda (1937) ulusal sloganlar geniş çapta kullanılmıştır. Ancak niteliği ne olursa olsun söz konusu isyanları Beşikçi’nin de işaret ettiği gibi merkezi otoriteye karşı sürekli bir direnme hareketi olarak ele almak mümkündür (1992b: 430). Öte yandan devlet ve ordu nezdinde Doğu’ya ait söylemlerin gelişmesinde bu isyanların önemli bir etkisi vardır. Bu anlamda isyanlar döneminde, Genelkurmay

Başkanlığı Şeyh Said İsyanı'nı laik Türkiye'ye yönelik bir karşıdevrim olarak görmüştür (Heper, 2010: 222). Jwaideh'e göre (2009: 411) ise Türk Hükümeti, Şeyh Sait İsyanını ilkel, dini ve cehalet yanlısı aşiret reislerinin başını çektiği yozlaşmış ve gerici bir hareket olarak göstermekteydi. Öte yandan söz konusu karşıdevrimlere yönelik bu çatışmalar sonucunda merkezi idare, yeni politikalar tespit etmiş ve hızla uygulamaya geçmiştir. Bu politikaların başında ise mecburi iskânlar ve sürgünler yer almaktadır (Özer, 2000: 34). Bruinssen'e göre (2015: 300) 1930'ların sonlarına geldiğinde Doğu bölgelerinde istenilen sükûnet sağlanmıştır. Bu doğrultuda belirli büyüklüklere sahip her Kürt köyü, jandarma karakolu tarafından kontrol altına alınmış, Kürt dili, giyimi ve folkloru tümüyle yasaklanmıştır. Çok sayıda Kürt, ülkenin Batı bölgelerine sürgün edilirken, Balkanlardan gelen Türk göçmenler ise Kürt bölgelerindeki yerlere iskân edilmiştir. Hükümetin zora dayalı asimilasyon politikasının bir sonucu olarak ise Kürt şehir ve kasabalarında herkes Türkçe konuşmaya ve Kürt milliyetçi duygularını yitirmeye başlamıştır.

1930 Ağrı isyanından sonra 1934 İskân Kanunu ile devlet, Kürt sorununu geniş kapsamlı bir şekilde çözmeye çalışacaktı. İskân kanununun (Resmi Gazete, 1934) onuncu maddesi şu şekilde geçmektedir:

A: Kanun, aşirete hükmî şahsiyet tanımaz. Bu hususta, herhangi bir hüküm, vesika ve ilâma müstenit de olsa tanınmış haklar kaldırılmıştır. Aşiret reisliği, beyliği, ağalığı ve şeyhliği ve bunların herhangi bir vesikaya veya görgü ve göreneğe müstenit her türlü teşkilât ve taazzufları kaldırılmıştır.

B: Bu kanunun neşrinden önce herhangi bir hüküm veya vesika ile veya örf ve âdetle aşiretlerin şahsiyetlerine veya onlara izafetle reis, Bey, Ağa ve şeyhlerine ait olarak tanınmış, kayıtlı, kayıtsız, bütün gayrimenkuller Devlete geçer.

Ebinç'e göre (2008: 162) 1934 İskân Kanunu'yla uygulanan politikaların, o güne kadar bölgede uygulanan politikalarından farkı ilk kez etnik stratejilerin bu kanunla uygulamaya koyulacağıydı. Bu kanunla etnik stratejilerin takip edilmesi Ağrı İsyanı'nın politik ve ideolojik nitelikleriyle de ilgiliydi. Bu anlamda 1930'lara kadar baş gösteren Kürt isyanlarında dini ve feodal motifler ağırlıklı olmasına karşın Ağrı İsyanı'nın en önemli yönü bu isyanın daha çok Kürt milliyetçiliği temeli üzerinde kurulmuş olmasından kaynaklanıyordu. Yeğen ise İskân Kanunu'nu, merkezî bir idarenin tesisini öngören bir manifesto olarak değerlendirir. Merkezî bir bütünleşme manifestosu olarak kanun, hükümete ülkenin demografik kompozisyonunu kendisinin tespit ettiği siyasal ihtiyaçlar doğrultusunda

düzenlemek ve ‘düzeltmek’ yetkisini tanıyordu. Günün siyasi ihtiyacı ise belirgindi: yeni rejimin merkezileşmeci ve milliyetçi toplumsal bütünleşme projesine direnç gösteren Kürtleri, dirençlerini kırmak üzere asimile etmek (Yeğen, 2015: 137–138). Yeğen’in görüşlerinin aksine Heper, 1934 İskân Kanunu’nun özel bir amaçla, Kürtleri asimile etmek için çıkarılmadığını belirtir. Bu anlamda yasa, asimilasyon amacıyla değil, entegrasyon yani aynı tutumları, değerleri ve ülküleri paylaşan, farklı etnik toplulukların kendi ikincil kimliklerini koruyarak uyum içinde yaşamaları yoluyla yeni bir ulus yaratma amacıyla çıkarılmıştır (2010: 246). Kirişçi ve Winrow’a göre ise bu yasanın amacı ülkede gerçekleşmekte olan ulus inşası sürecine yardım etmektir (2007: 117).

Özer’e göre (2000: 35) iskân ve sürgünler aşiretlerin reislerini sürmekle onları idaresiz bırakmış, ancak bu uygulama, aşiretleri zaman zaman güçsüz düşürmekle birlikte sosyo-ekonomik yapıdan ve yapılan uygulamaların başarıya ulaşmamasından ötürü aşiretçiliği dağıtamamıştır. Çünkü aşiret reislerinin sürülmesiyle meydana gelen otorite boşluğu idare tarafından doldurulamamıştır. Dolayısıyla sürgünler aşiretleri ilk etapta güçsüz düşürmesine rağmen, reislere ve reislik kurumuna ise aşiret mensuplarının gözünde itibar kazandırmıştır. Ancak bu olaylara maruz kalan aşiretler bir süre politik güçlerini (büyük oranda) yitirmişlerdir.

Devlet programları, yasalar, gazete haberleri vb. metinlerin okunması, Kürt meselesinin 1930’lar ve 1940’lar devlet söyleminde esas olarak aşiret ilişkilerinin direnci meselesi olarak yeniden kurulduğunu göstermektedir. Bütün bu yıllar boyunca devlet, siyasi ve toplumsal bir sorun olarak Kürt meselesine her baktığında orada etno-politik bir sorunu değil, fakat aşiret tipi toplumsal örgütlenmelerin çözülemeyişinden kaynaklanan bir sorunu görmüştür (Yeğen, 2015: 139).

Yeğen’e göre (2015: 140–141) Kürt meselesinin aşiret ilişkilerinin direnci olarak okunmasına mahal veren dil, 1930’ların konsolidasyon meselesiyle, yüzyıllık modernleşme serüveni içerisinde ortaya çıkmış bulunan ıslahatçılık ve inkılapçılık söylemleri arasındaki etkileşim içerisinde ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, merkezi iktidarın konsolidasyonu, Kürt meselesinin etno-politik mahiyetinin iptal edilmesine ve bir aşiret sorunu olarak yeniden kurulmasına yol veren tarihselliğin daha yakın ve görünür unsuru olmuşken, merkezileşme söyleminin desteğindeki modernleşme

söylemi, aynı tarihselliğin daha uzak ve derindeki unsurları olarak görülmelidir. Bu anlamda devlet iktidarı konsolidasyonu meselesi, bir modernlik ve medeniyet meselesiydi. Bu sebeple, devlet iktidarının konsolidasyonuna gösterilen her bir direnç, memleketin medenileştirilmesine karşı gösterilen bir direnç olarak karşımıza çıkacaktı.

Özetleyecek olursak devletin modernleştirme misyonuna Kürtlerin toplumsal uzamı da katkıda bulunmaktadır. Yani modernleşme, merkezileşme ve laiklik adına alınan önlemler ile toplumsal uzamın şekillenmesi paralel bir şekilde ilerlememektedir. Eğer günümüzde bir aşiret toplumsal yapılanmasından bahsedecek olursak bunda devletin müdahaleleriyle beraber bölge halkının bu müdahalelere nasıl karşılık verdiği de önemli bir etkiye sahiptir. Coğrafi konumun etkisi, devletin bu bölgelere nüfuz etmek için gerekli iktisada sahip olmaması da başka etkenlerdir. Kürtlerin merkezileşmeye ve modernleşmeye verdiği karşılık, Türkiye'nin Doğu bölgelerini nevi şahsına münhasır bir bölge haline getirmiştir.

1.3. Göç ve Aşiret Yapısı

1950 ve 1960'lı yıllara gelindiğinde tarımdaki kapitalist gelişmeyle birlikte kırdan kente göçler, kitlelerin daha da yoksullaşmasına neden olmuştur. Bu yıllarda tarımda makineleşme ile feodal yapılar bir ölçüde sarsılmakla beraber, Demokrat Parti döneminde bu yapılar ideolojik olarak yeniden canlanmıştır (Ebinç, 2008: 149). Makineleşme, suni gübre ve zirai ilaçların toprak üretimine girmesiyle beraber tüketim fazlası artı ürün, pazarla buluşmaya başlamıştır. Bu sayede hem az topraklı hem de orta ve büyük toprak sahipleri, sermaye ve pazar piyasası koşulları ile tanışmışlardır. Bununla beraber büyük toprak sahipleri, devletin verdiği destekleme kredileri sebebiyle devlet bürokrasisi ile olan ilişkilerini daha da yoğunlaştırmıştır (Uluç, 2007: 216). Söz konusu desteğin en önemli sebebi, 1945'te çok partili sisteme geçilmesiyle birlikte halk yığınlarının, özellikle oy deposu olarak görülen aşiretlerin büyük değer kazanmalarındır. Çünkü politikacılar (dolayısıyla partiler) iktidar olabilmek için oy potansiyelinin büyük bir bölümünü ellerinde tutmak ve kendilerine kanalize etmek zorundaydılar. Bunun için de halkla ilişki kurmak ve onları kendilerine çekmek gündeme gelip dayanmıştır. Bu yüzden aşiret reislerine tekrar ihtiyaç duyulmuştur. Bu doğrultuda, uygulanan sıkı politikalar gevşetilmiş,

aşiret reisleri gündeme getirilerek partiler tarafından iltifat görüp desteklenmiştir. Tüm bu gelişmelerden sonra aşiretler, eski güçlerine bu dönemde fazlasıyla kavuşmuşlardır (Özer, 2000: 35; Bruinessen, 2013b: 170; Beşikçi, 1992b).² Dolayısıyla devlet iktidarının feodal yapılar ile ittifakını sürdürmesi, devletin egemen geleneksel kültürü dönüştürememesiyle ve ağa, şeyh gibi bölgenin nüfuslu ailelerin sosyal, ekonomik ve siyasal statülerinin yeniden pekişmesiyle sonuçlanmıştır ve bu ilişki sayesinde aşiret fertleri hem bürokratik hem de ekonomik yönden şeyhlere ve aşiret liderlerine bağımlı kalmışlardır (Ebinç, 2008: 149; Miftakhov, 2018: 6; Uluç, 2007: 231; Bruinessen, 2015). Bu bakımdan çok partili siyasi hayata geçiş bir anlamda siyasetin toplumsallaştığını, gelenekselin merkez karşısındaki konumunu ve söz konusu yapıların modernleşme çabalarına koyduğu sınırlamaları göstermesi açısından önemlidir.

Ebinç'e göre (2008: 169–171) 1950'li yılların bir başka önemli yönü ise ağaların köylerden kasabalara ve kentlere yerleşerek esnaflaşma ve eşraflaşma eğilimine girmeleridir. Feodal mülkiyet ilişkilerini kontrol eden ağaların kentlere doğru kayması, bu ilişkilerin köyde olduğu gibi kasabalarda ve kentlerde de devam etmesini sağlamıştır. Söz konusu süreç, kent ve kasabaların temelde kırsal alanları etki alanında tutmasının aksine, kırsal alanların kasaba ve şehirleri etki alanına almasıyla sonuçlanmıştır. Öte yandan toprak ağaları, 1934 yılından başlayarak demiryollarının aşama aşama gelişim göstermesiyle beraber topraktan elde ettikleri artık ürün ve hayvan varlığını kısmen de olsa ülkenin batısındaki büyük kent pazarlarına göndermeleri olanağı sayesinde, eşraflaşma sürecine girmişlerdir. Söz konusu eşraflaşma süreci ile birlikte hem kırsal kesimi hem de kasabaları kontrol altına alana ağalar, kent içi kaynakların dağılımında da söz sahibi konumuna gelerek, banka kredilerini kullanarak bürokrasi ile de ilişki içerisine girmişlerdir. Dahası Doğu Anadolu'da kasaba ve kent belediye başkanlıklarını da belirler konuma gelerek politik etkinliklerini artırmışlardır. Çok partili siyasal düzende ise ağa, şeyh ve aşiret reisleri hem devlet ve politikacılar tarafından itibar kazanmış hem de toplum üzerindeki egemen konumlarını sürdürmüşlerdir. Karadeniz'e (2012: 74) göre bu süreçte aşiret yapısının ve aşiret tipi örgütlenmenin biçiminde, önemli değişimler

² Doğubayazıt'ta bu dönemde, sürgünden dönmüş aşiret reisleri ve ağaları, DP'ye tam destek vermişlerdir. Dahası bazıları bizzat TBMM içerisinde yer almışlardır (Özgen, 2004: 5).

yaşanmıştır. Hatta, aşiret yapısındaki ilk önemli değişimin bu süreçle ortaya çıktığı söylenebilir. Çünkü aşiretliler içerisinde daha çok siyasal konum açısından eşitler arasında birinci olarak kabul edilen reis ile geri kalanlar arasında hayat tarzı ve ekonomik bakımdan ciddi mesafeler oluşmuş, aşiret içi ilişkilerde geri dönülemez bir yola girilmiştir. Elbette ki söz konusu durum, yukarıda bahsi geçen modernleşme ve merkezleşme süreçleriyle oldukça ilintilidir. Bu noktada aşiret yapısında ve aşiret içi ilişkilerde, öncelikle aşiretin genel yapısı ile değişimler yaşanmaya başlamış; aşağıda bahsi geçen zorunlu göç ve sonrasında yaşanan süreçlerle de toplumsal uzama daha fazla yansıyan değişimler yaşanmıştır.

1.3.1. Zorunlu Göç ve Sonrası Aşiret Aile Yapısı

Türkiye'nin Doğu bölgelerindeki göç döngüsüne baktığımız zaman bölgenin kırsal kesimlerinden kent merkezlerine doğru göçler yaşandığını görürüz. Bu göçlerden biri de doksanlı yıllara damgasını vurmuş zorunlu göçlerdir. Zorunlu göçler aşiret yapılanmasının etkin olduğu bölgelerdeki insanların travmatik bir biçimde modernleşme/kentleşme sürecini yaşamak durumunda kalmalarına neden olmuştur. Devlet merkezli modernleşme ve kentleşme süreciyle toplumsalın da dâhil olduğu modernleşme süreci, 1990'lı yıllardan sonra farklı bir seyir izlemiştir. Bu anlamda seksenli yılların sonunda ortaya çıkan PKK örgütünün ülke için önemli bir sorun olarak ortaya çıkması, ülkedeki iç göçün niteliğini değiştiren önemli bir olgu haline gelmiştir. Ülkenin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde 1980'li yıllarda başlayan şiddet sarmalı, 1990'lı yılların ilk yarısında yoğunlaşarak, kırsal bölgelerden ilçelere, Hakkâri, Van, İzmir, İstanbul, Diyarbakır ve Mersin gibi kentlere yönelen bir göç dalgasıyla ülkemizi farklı bir gerçekle yüzleştirmiştir. Sayıları milyonlara varan bir insan topluluğu, terör ve şiddet kışkacı arasında sıkışarak köylerini ve yerleşim yerlerini terk etmiş veya terk etmeye zorlanmışlardır (Sami, 2009: 253). Aktay'a (1999: 17–23) göre zorunlu göç, göçe maruz kalan kişiler üzerinde modernleştirici bir etkiye neden olmuştur. Ancak bu modernleştirici etki, söz konusu bölgelerin yoğun geleneksel yapısından dolayı oldukça keskin bir biçimde yaşanmıştır. Bu noktada, devletin bütün kurumlarıyla asgari bir düzeyde ilişkisi olan nüfus, aniden devletin bütün kurumlarıyla temas geçmek durumunda kalmıştır. Bu temas, her ne kadar diğer bölgeler ile kıyaslandığında oldukça düşük bir düzeyde görünse de bu süreci yaşayan kişiler için, önceki dönemlere kıyasla

devasa bir temastır. Dolayısıyla söz konusu değişim sürecini “hızlı modernleşme” olarak tanımlamak mümkündür. Bu tanımlamanın en önemli sebebi de kırsal kesimin, terör nedeniyle ani bir şekilde şehir hayatındaki nüfusa dâhil edilmesidir.

Zorunlu göçlerin aşiret yapısındaki değişimde merkezi bir öneme sahip olduğunu belirtmek abartı olmayacaktır. Zira zorunlu göçlerin henüz yaşanmadığı 1980’lerin sonuna kadar bölge insanların büyük bir çoğunluğu, kırsal kesimlerde ve köylerde, tabiri caiz ise kapalı bir aşiretsel yaşam dünyasının içinde hayatını sürdürmüştür. Bu noktada doksanların başında yaşanan zorunlu göçlerin ve bu göçlerle yaşanan ani ve hızlı değişimin bölge insanı üzerinde nasıl dönüştürücü ve travmatik bir etkiye sahip olduğu anlaşılır olmaktadır (Tekin, 2014: 318). Öte yandan söz konusu göçler, her bölgeyi farklı şekillerde etkilemiştir. Başka bir deyişle bu göçlerle birlikte ülkenin doğu ve diğer bölgeleri, bu göçlerden farklı düzeylerde etkilenmiştir. Şöyle ki doğu bölgelerinin ilçe ve köylerinden bu bölgelerdeki kent veya ilçe merkezlerine yapılan göçler, bu yerlerin nispeten daha fazla kırsal bir görünüme sahip olmasına neden olmuştur. Bununla beraber bu yerlerin yerlisi sayılabilecek kişiler ise güvenlik sebepleri veya başka sebeplerden dolayı ülkenin batı illerine doğru göç etmişlerdir. Bu durum ise kent veya ilçe merkezinin daha fazla kırsallaşmasına sebep olmuştur. Öte yandan kırsallaşma ile aşiret yapılarının güçlenmesi arasında önemli bir ilişki vardır. Çünkü doğu bölgelerine yapılan bu göçler, söz konusu yerlerde aşiret yapısının daha da güçlenmesini sağlamıştır. Bu noktada zorunlu göçler ile doğu bölgelerindeki aşiret kültürünün devamlılığı arasından önemli bir ilişki vardır.

Zorunlu göçlerin aşiret kültürünün devamlılığını sağlamakla beraber bu kültürün değişimine sebep olan sonuçları da olmuştur. Nitekim Tekin’in de işaret etmiş olduğu gibi kentlerdeki modern kurum ve değerler, kitle iletişim araçları ve sekülerleşme ile birlikte hem kırsal ataerkil aile yapısı hem de geleneksel aşiret yapısı zayıflamaya ve değişmeye başlamıştır. Söz konusu gelişmeler ile birlikte bu yapıların tamamen etkisini yitirdiğini söylemek de mümkün değildir (Tekin, 2014: 324). Çalışmanın bu bölümünde aşiret ve aşiret aile yapısındaki değişimlere yer verileceği için zorunlu ve gönüllü olarak yapılan göçler sonunda aşiretlerin yaşadıkları değişime dair saha çalışmalarından elde edilen bulgulara yer verilmesi, konunun anlaşılması adına yararlı olacaktır.

Türkiye'nin her bir bölgesinin farklı kentlerine göç eden Kürtlerin önemli bir bölümü, belli bir aşiretin üyesidir. Bu noktada Kürtlerin veya aşiretlerin kentleşme veya modernleşme (ki burada yine kentleşme merkezi önemlidir) eğilimleri üzerine yapılmış çalışmalara baktığımız zaman aile yapısında sürekliliklerle beraber değişimlerin yaşandığını görürüz. Bu noktada ilk belirtilmesi gereken hususlardan biri, aşiret örgütlenmesinde önemli bir yeri olan geniş aile formunda yaşanan değişimdir. Aşiret kültürünün hâkim olduğu toplumlarda baba yerli ikamet, ortak mülkiyet ve hane halkı mensupları arasındaki belirli kan bağları, *mal* (aile veya sülale, geniş hane birleşimi) olabilmenin önemli fonksiyonları olarak kabul edilir (Yalçın-Heckmann, 2012: 208). Ancak aşiret aile yapısının kentteki görünümüne baktığımız zaman geniş aile ile birlikte farklı aile tiplerinin de ortaya çıktığını görürüz. Bu noktada anne ve babası ile beraber kalan, evli oğlunun yanında kalan, birden fazla evli oğluyla aynı haneyi paylaşan ya da anne ve babasından bağımsız haneler kuran çeşitli aile tipleri bulunmaktadır (Karadeniz, 2014: 289). Öte yandan söz konusu durum yerleşik ve göçebe yaşam tarzlarına göre de değişebilmektedir. Şöyle ki Dağ'ın Koçer aşiretlerindeki kadının sosyal konumu üzerine yapmış olduğu çalışmada Siirt'te yer alan göçebe Koçer aşiretleri, mevcut zamanda dahi geniş aile formunu korumaktadır (2019). Dolayısıyla değişimlerle beraber yaşam biçimlerinin farklı olmalarına bağlı olarak geniş aile yapısı devamlılığını sürdürmektedir.

Aşiret örgütlenmesinde akraba evliliklerinin oldukça önemli bir yeri vardır. Aşiret ideolojisinin dayandığı, var olmasını ve devam etmesini sağladığı en temel fikir dayanışmadır. Bu dayanışma ise babasoyluluk temelinde, kan bağına dayalı bir dayanışma biçimidir ki bu dayanışma biçimi, aynı aşiretten olanlara, iyi ve kötü günlerinde ve karşılaştıkları problemlerde birlikte hareket etme olanağı verir. Öte yandan söz konusu ideolojide dayanışma gücü, akrabalık derecesinin yakınlığıyla da orantılı olarak artar. Bu nedenle akrabalık bağları grup içi evliliklerle pekiştirilir (Tekin, 2005: 1). Özellikle amcaoğlu ile yapılan evlilikler aşiret topluluklarında sembolik bir öneme sahiptir. Ancak aşiret toplulukları üzerine yapılan çalışmalar akraba evliliklerine olan yaklaşımlarda değişimler yaşandığını göstermektedir. Bu noktada eşler arasında çıkan problemlerin her iki aileyi de etkilemesi, her iki ailenin de akraba olmasından dolayı problemlerin dile getirilememesi, eşler arasında çıkan problemlerin çözülememesi halinde düşmanlığa kadar gidebilmesi ve çocukların

sakat doğabileceği düşüncesiyle akraba evliliğine karşı çıkış söz konusudur (Aşkın ve Güllüoğınar, 2014; Yıldız ve Avcı, 2014). Öte yandan akraba evlilikleri genel olarak aşiret tipi topluluklarda özelde ise Kürtlerde hala yaygın bir şekilde yapılmaktadır. Bu noktada tanıdık ve bilindik olması, evlilik sürecini kolaylaştırması, soy ve sopun belli olması, örf ve adetlerin aynı olması, dayanışma ve itibarın artması gibi sebeplerden dolayı akraba, amcaoğlu ve amcakızı ile yapılan evlilikler önemini korumaya devam etmektedir (Yelboğa, 2019; Kaya, 2013; Dağ, 2019).

Değişimin en somut göstergelerinden biri kadının konumunda yaşanan değişimlerdir. Aşiret aile yapısında ataerkil pazarlıkların (Kandiyoti, 2013) kategorik olması nedeniyle kadına biçilen roller genellikle ev içi ile sınırlıdır. Bu sebeple evin maddi kaynaklarını sağlama işi genel olarak erkek tarafından yerine getirilir. Ancak kadının çalışma hayatına girmesi ile birlikte söz konusu ataerkil pazarlık, nispeten çözülmeye uğramıştır. Bu noktada aşiretlerin değişimine yönelik çalışmalarda elde edilen veriler de kadının çalışmasına olumlu yaklaşıldığını göstermektedir. Bununla beraber söz konusu çalışmalarda kadının yerinin ev olduğuna ve çalışmaması gerektiğine dair veriler de mevcuttur. Bu bakımdan kadının konumunda ataerkil pazarlıkların etkisini devam ettirdiğini belirtmek mümkündür (Alan, 2023; Karadeniz, 2012; Ekiz ve Gökmen, 2016; Aydın ve Bahadır, 2019; Kaya, 2013).

Aşiret aile yapısındaki bir diğer değişim ise çocuklara yüklenen geleneksel anlamda yaşanan değişimdir. Genel olarak geleneksel toplumlarda özelde ise aşiret topluluklarında erkek çocuğa sembolik anlamlar yüklenilir. Bu noktada kadın, erkek ve ailenin gücü ve itibarını belirleyen unsurlardan birisi de sayıca fazla erkek çocuğuna sahip olmaktır. Bununla beraber üretimde ve aile emniyetini güvence altına almada erkek çocuğun önemli bir rolü vardır (Ökten, 2009a; Alpaslan, 1995: 214). Ancak yapılan çalışmalar erkek çocuklarına yönelik geleneksel tutumun yerini çocukları eşit gören modern eğilimlerin aldığını, kız ve erkek çocuklarının sembolik değerdan ziyade duygusal tatmin açısından arzulanır olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla beraber erkek çocuğuna yüklenen soyu sürdürme, güç ve statü gibi geleneksel anlamların devam ettiğini de belirtmek mümkündür (Kaya, 2013; Karadeniz, 2014; Uluç, 2007; Dağ, 2019). Çocuğa yüklenen geleneksel anlamla ilintili olarak çocuk sayısına yüklenen anlamda da değişimler yaşanmaktadır. Bu doğrultuda yaşam şartları ile de ilgili “bakabildiğin kadar çocuk yapmalı” görüşünün

yaygınlık kazanmaya başladığı görülmektedir (Kaya, 2013). Bununla beraber doğum kontrol yöntemlerinin günah sayılması veya üretim ve tüketimin birlikte yapılmasından dolayı çocuk sayısının önemli olduğunu ortaya koyan verilerden de bahsetmek mümkündür (Dağ, 2019). Çocuk sayısını belirleyen bir başka husus ise kişilerin (kadınların) eğitim durumudur. Bu noktada eğitim ile çocuk sayısı arasında da önemli bir ilişkinin olduğunu belirtmek mümkündür (Şimşek, 2019).

Aşiret aile yapısının değişimine dair vurgulanması gereken bir diğer husus ise boşanma konusudur. Aşiret yapılanmasında dayanışmanın önemli olmasından dolayı evlilik kurumuna oldukça önem verilmektedir. Bu noktada boşanma konusu, bir “ayıp” meselesi olduğundan dolayı topluluk üyelerine yaptırım uygulanır (Dağ, 2019; Tan 2013; Çiçekli ve Parin, 2020). Bu doğrultuda TÜİK verilerine baktığımız zaman ülkenin Doğu ve Güneydoğu bölgelerinden diğer bölgelerine doğru boşanmalarda artış yaşandığını görürüz (TÜİK, 2001–2023). Söz konusu durum aşiret topluluklarının yaygın olduğu ülkenin doğu bölgelerinde, boşanma konusuna verilen önemi destekler niteliktedir. Ancak bu bölgelerde de boşanmalar gittikçe artmaktadır. Bu noktada boşanmanın bir ayıp meselesi olma durumu nispeten çözülmeye uğramaktadır. Öte yandan boşanmalara dair muhafazakâr tutumun devam ettiğini de belirtmek mümkündür (Özüdoğru, 2021; Dağ, 2019; Yıldız, 2009; Aşkın ve Güllüpınar, 2018; Yelboğa, 2019).

1.3.2. Etnik Milliyetçilik Karşısında Aşiret Yapısının Değişimi

Geleneksel önderlere (özellikle Doğu ve Güneydoğu’da) bağlılığı zayıflatan en önemli faktörlerden biri de etnik milliyetçiliktir. Etnik milliyetçiliğin kökleri Osmanlı döneminde yaşanan modernleşme sürecine kadar uzanmakla beraber bu milliyetçiliğin toplumsal uzamda yaygın bir biçimde karşılık bulmasında doksanlardan sonra yaşanan zorunlu göçlerin önemli bir etkisi vardır. Bu noktada zorunlu göçler, toplumsal düzeyde aşiret üyelerinin sosyal yaşamında değişimlere neden olduğu gibi üyelerinin de Kürtlük temelinde politize olmalarına neden olmuştur. Burada önemle vurgulanması gereken durum etnik milliyetçiliğin, aşiretlere duyulan aidiyette önemli çözümlere neden olmasıdır. Bu noktada aşiret yapısının değişiminde seküler bir oluşum olan etnik milliyetçiliğin önemli bir payının olduğunu belirtmek mümkündür. Etnik milliyetçilik, aşiret yapısının

zeminini oldukça kaygan hale getirmiştir. Dolayısıyla göç ve kentleşme kadar aşiret üyelerinin Kürtlük temelinde politize olmalarının da aşiret yapısının değişiminde önemli bir etkisi vardır. Öte yandan son 20–25 yıldır bölgede etkili olan etnik milliyetçilik, aşiret ağaları ve şeyhler aleyhinde propaganda yaparak bölge halkını bu geleneksel otoritelere bağlılıktan vazgeçirmeye çalışmaktadır. Böylelikle, geleneksel formlar olan aşiretçilik ve ümmetçilik yerine “Kürt milliyetçiliği” geçirilmeye çalışılmaktadır. Bu faktör, bölgenin temelde aşirete dayanan sosyal ve siyasal dokusunda önemli değişimler yaratmıştır. Bunun en açık göstergesi bölgede son 15 yılda yapılan seçimlerde etnik milliyetçilik temelinde siyaset yapan partinin (HADEP) başarısıdır.³ Dolayısıyla özelde Hakkâri’de genelde de Güneydoğu’da bu sonuçlar göz önüne alındığında, halkın çoğunun aşiretçilikten milliyetçiliğe doğru kayan bir siyasal tavır sergiledikleri ortadadır (Tekin, 2005: 89; Uluç, 2007: 233).

Adayları aşiretli kesimden olsa da bu partileri destekleyenler için önemli olan aday değil partidir. Oysa daha önce bir aşiret için önemli olan parti değil o aşiretin adayı idi. Birbiriyle çelişen bu iki farklı siyaset anlayışından biri siyasette kan bağıni esas alırken, diğeri ise kan bağınin ötesine geçer. Kan bağıni aşan bir siyaset anlayışı, özellikle aşiret eksenli siyaset yapan aşiret ağalarının durumunu olumsuz etkilemiştir. Çünkü artık birçok aşiret mensubu, kendi aşiretinden (çoğunlukla ağa ailesinden) olan adayı eskisi gibi desteklememektedir (Tekin, 2005: 93–94). 1991 milletvekili seçimlerine kadar bölgeden milletvekili seçimlerini kazananların % 90’ı ağa, şeyh ve aşiret kökenlidir. 1991 seçimleri bu noktada bir kırılma noktasıdır çünkü seçilenler ağa ve şeyh değildiler. Bununla beraber çıkışları kendi çıkar ve otoritelerine dayanmıyordu. HEP kontenjanından parlamentoya giren bu grup, Kürt halkının talep ve söylemlerini dile getiriyordu. Bunların yanında bu seçimde, bölgede geleneksel kaynaklara dayanarak seçilenler de vardı (Özer, 1998: 314). Söz konusu bu süreçlerle beraber, Kürt ailelerin, aile bütünlüğünün zayıflamasına etki eden yerel faktörler arasında, en güçlü olanının PKK’nın öne sürdüğü ideolojinin gençler üzerindeki etkisi olduğunu söylemek mümkündür (Özüdoğru, 2021: 286; Ekinci,

³ Kökce’ye göre (2021: 20) söz konusu partiler, aşiret ve geleneklere dair küçümseyici söylemlerini geri planda tutup Kürtlüğü öne çıkarmaya başladıkça Kürtler arasında taraftar bulmaya başlamıştır. Milliyetçiliğin farklı kesimler tarafından yoruma açık bir inşa süreci olması da söz konusu durumun yaşanmasında etkilidir. Dolayısıyla Kürt siyasal alanında milliyetçilik, dindar halkı, sol-seküler parti ve adaylara yakınlaştırmış; sekülerleşme sürecinin artmasıyla da milliyetçilik daha da güçlenmiştir.

2022). Bu ideolojiler aşiretin klasik cemaat ve geleneksel yapısını çözücü etkiler yaratmaktadır. Böylelikle kendini sol eğilimin temsilcisi sayan bazı sol görüşlü Kürt gençler, geleneksel toplumsal ilişki örüntülerinden ve kültürel kodlarından kendilerini oldukça soyutlamışlardır. Bu noktada değinilmesi gereken önemli çalışmalardan biri de Yusuf Ekinci'nin (2021: 160–166) Diyarbakır'da yapmış olduğu çalışmadır. Ekinci bu çalışmada sekülerleşme sürecini hızlandıran sol-sosyalist düşüncenin kuşaklar üzerindeki etkisine odaklanmıştır. Bu doğrultuda söz konusu ideolojinin, genç kuşakların seküler eğilimleri üzerinde oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Konumuzla da ilgili olması sebebiyle evlilik, boşanma, flört ve ailenin dönüşümü gibi konularda sol-sosyalist düşüncenin etkilerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Genç kuşaklar ebeveynlerine kıyasla akraba evliliklerini daha az tercih etmekte; farklı kimlik, kültür veya mezhepten biriyle evliliğe karşı daha açık bir tutum sergilemektedirler. Evlilik sürecinde ve eş seçiminde ebeveynlerin kontrolü zayıflamakta; bireysel tercihler ön plana çıkmaktadır. Öte yandan bazı erkek katılımcılar, evlenecekleri kişilerin başörtülü olmamasını özellikle istediklerini belirtmişlerdir. Bu noktada söz konusu genç kuşaklar, sol ideolojinin etkisiyle ebeveynlerinden farklı görüşlere sahiptirler ve bu durum, kuşaklar arasında anlaşmazlıklara sebep olmaktadır. Genç kuşak katılımcılar ile ebeveynleri arasındaki bir diğer fark ise evlilik yaşıdır. Bu noktada katılımcıların ebeveynlerinin yaşları kadınlar için genel olarak 13–20 iken, erkekler de ise 15–25 arasında değişmektedir. Buna karşın gençlerin evlilik yaşında ise önemli ölçüde bir yükseliş vardır. Bu noktada evli olanların genel olarak 25–35 yaş arasında evlendiği; dahası gençlerin bu yaşlarda hala bekâr oldukları görülmektedir. İkinci söz konusu değerlendirmelerini ele alırken yaşanan değişimlerde, sol ideoloji ile birlikte modernleşmenin de etkili olduğunu belirtir.

2. BÖLÜM

AŞİRET AİLE YAPISI VE KADIN

2.1. Aşiret Örgütlenmesinde Aile, Evlilik ve Evlilik Türleri

2.2.1. Aile ve Evlilik

Soy ideolojisinin güçlü olduğu toplumlarda kolektif kimlik duygusu, ortak bir atadan gelme, toplumsal ve dinsel anlamı olan inançlar, simgeler ve mitoslardan oluşan bir bütün üzerinden temellenir. Söz konusu tüm bu unsurlar, aynı zamanda, bu toplumların soydanlık ideolojisini de oluşturur. Bu soydanlık ideolojisi ise hem grup dayanışmasının kuvvetlenmesine hem de pragmatik ilişkilerin biçimlenmesine hizmet eder (Bates, 2009: 279–280). Söz konusu bu soydanlık ideolojisinin güçlü olduğu topluluklardan biri de aşiret tipi topluluklardır.

Akrabalık ve evlilik, tüm toplumları organize eden olgulardır (Haviland, 2002: 344). Bu noktada aşiret toplumlarının organize edilmesinde ve aşiret toplumları için önemli bir unsur olan soydanlık ideolojisinin inşa edilmesinde akrabalık ve evlilik olgularının önemli bir işlevi vardır. Çünkü aşirette kan ve akrabalık bağları, temelde evlilik ilişkisi ile kurulur; biçimsel ve sayısal olarak varlığını evlilik üzerinden sürdürür (Özer, 1998: 386). Bu anlamda soyun devamı bakımından aşirette evlilik oldukça önemlidir. Evlilikte en temel amaçlardan biri aşiret üyelerinin sayısını artırmaktır. Bir bakıma sayısal çokluk ile aşiretin var olma koşulu birbirine bağlıdır. Çünkü bir aşiret, kabile veya bir sülalenin nüfusu, ne kadar çok ise toplumsal itibarı, nüfuzu ve çevresindekilerle olan ilişkilerindeki ağırlığı da o oranda çok olur. Bu durum ise aşiretin var olma koşullarının bir başka boyutunun olduğunu gösterir. Bu noktada nasıl ki yüksek silah teknolojisine sahip bir devletin daha düşük silah teknolojisine sahip bir devlet karşısındaki nüfuzu fazla ise eli silah tutan adam sayısı çok olan bir aşiretin diğer aşiretler, bir kabilenin diğer kabileler ve bir sülalenin de diğer sülaleler nezdinde nüfuzu ve itibarı o kadar fazla olmaktadır. Bu anlamda aşiret temelli ilişkilerde, güçlü bir statüye ve iktidara sahip olmanın önemi düşünüldüğünde, aşiretteki adam sayısının ve evliliğin önemi daha anlaşılır olmaktadır (Uluç, 2007: 164). Ancak söz konusu statü ve iktidar, soydanlık ideolojisiyle de bağlantılı olarak erkek üzerinden devam eder. Yani bir ailede kadından ziyade erkeğin ait olduğu aşiret, soyun devamcısı olarak kabul edilir. Bu

anlamda ailenin erkek üyeleri mal'ın (hanenin) temelini teşkil eder. Ancak, erkek üyeler, baba evinde kalmaya devam edip kendilerine ayrı bir mal kurmadıkları sürece doğdukları mal'ın üyesi olarak kalırlar. Buna karşın kadınlar ise kendilerine ait bir mal oluşturamazlar. Evlenip gittiği aile, hangi mal'a veya aşirete mensupsa artık o mal'ın mensubu olur. Dolayısıyla evleninceye kadar babaları ya da ağabeylerinin, evlendikten sonra da kocalarının himayesinde yaşadıklarından dolayı kendilerine ait mala sahip olamazlar. Bu ise mal'ın ve neslin kadın üzerinden değil de erkek üzerinden devam ettiğini gösterir (Karadeniz, 2014: 277).

Aşiret toplumlarında evlilik, çocuklar arasındaki yaş hiyerarşisine göre belirlenir. Bu noktada aileler, kız ve erkek çocuklarını evlendirirken büyükten küçüğe doğru bir sıra güderler. Fakat bu sıra, erkekler ve kızlar arasında değildir. Yani kızlar kendi aralarındaki yaş sıralamasına göre evlendirilirken erkekler de kendi aralarındaki yaş sıralamasına göre evlendirilirler. (Tekin, 2005: 70; Uluç, 2007: 165; Özer, 1998: 364; Taşdelen, 1997: 53). Ozankaya'ya göre söz konusu durum kız çocukları için daha kırıktır. Çünkü küçük kızın, büyük kızdan önce evlendirilmesi, büyük kızın evde kalmasına neden olan bir durum olmaktadır (1991: 371). Beşikçi'ye göre de (1992c: 208) evliliklerde cinslere göre sıra gütmeye, toplum içinde şeref ve ün ile ilgilidir. Büyük kız dururken, küçük kızın evlendirilmesi, toplumsal itibarın kaybı nedeniyle kimsenin düşünebileceği bir durum değildir. Öte yandan erkek açısından sıra gütmek ise erkeğin otoritesini artıran ve onaylayan bir durumdur.

2.2.2. Yerleşik Rollerin Çocuklara Aktarılması: Baba ve Çocuklar Arasındaki İlişki

Aşiret örgütlenmesi, ataerkil bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu tür örgütlenme yapılarında erkek, otoriter ve denetleyici özellikleriyle öne çıkar. Söz konusu otoriter olma ve denetleme özelliğinin en somut hali de “baba” figüründe kendisini gösterir. Çünkü hem bireysel olarak hem de kurumsal olarak baba olmayı hayatı geçiren ataerkil erkeklerdir. Burada ataerkil kavramının etimolojik kökenine bakmak, baba figürüne yüklenen anlamı daha da anlaşılır kılacaktır. Ataerkillik kavramının kökeni Antik Yunancada *πατριάρχης* (patriarkhēs), bir soyun reisi anlamına gelmektedir. İzleyen dönemlerde ve tarım toplumlarında bu kavram, babalıkla ilişkili soyun reisi anlamında kullanıldığı gibi din ve kilisenin lideri ve

toprak sahibi anlamlarında da kullanılmıştır. Günümüzde ise bu kavram, daha çok geleneksel kültürün, erkeğin ön planda olduğu, erkeğin tahakkümünü yansıtan, kadının ikincil planda kaldığı ve erkeğe yüklenen anlamlar gibi genel bir bağlamda kullanılmaktadır. Bu anlamlardan birçoğunu bünyesinden barındıran bir tip ise babadır. Baba, erkeklerin çocuk sahibi olmasıyla edindikleri bir konumdur. Bu konumla baba, kültürel olarak erkekliğin ve erkek egemen toplumsal ilişkilerin nirengi noktalarından biri olarak kurgulanır (Bozok, 2018: 31–32; Marshall, 2005: 47). Delenay söz konusu durumu, oldukça betimsel bir şekilde tohum ve toprak metaforları üzerinden açıklar. Buna göre baba, tohum sahibidir. Bu tohum çocuk sahibi olmasıyla ilgilidir ve bu durum, onun ev içinde otorite sahibi olmasını sağlar. Erkeğin döllenme kabiliyeti, ona soyu sürdürme yetkisini verir. Ev içerisindeki otoritesi de bu döllenme kabiliyetinden gelir. Baba bu otorite ile denetleme ve ceza verme yetkisine sahiptir. Bu noktada bütün dünyanın Tanrıya itaat etmesi gibi, kadınlar ve çocuklar da erkeklere yani babaya itaat ederler (2014: 204). Öte yandan babaya yüklenen bu denetleme ve ceza yetkisi, baba konumundaki erkeğe, bütün aile fertlerinin gereksinimlerini karşılama sorumluluğunu yükler. Bu sorumluluk ise babanın aile üzerinde bir otoriteye sahip olduğu bir toplumsal düzen inşa eder (Sancar, 2009: 302). Bununla beraber bu kurulu düzen, kategorik ayrımlar üzerinden işler. Kategorik olmasının özünde ise koşulluluk söz konusudur. Yani babanın aile üyeleri üzerinde itaat etkisine sahip olması ve bu itaatin de ailenin diğer üyeleri tarafından kabul edilmesi için babanın aile içinde kendisine yüklenen rolleri yerine getirmesi gerekir. Öte yandan diğer aile üyelerinin de babaya itaat etmesi gerekir çünkü hayatlarını sürdürebilmelerinin koşulu, babanın sorumluluklarını yerine getirmesine bağlıdır.

Aşiret aile yapısında baba figürünün erkek ve kız çocukları arasındaki ilişkileri farklı nitelikler taşır. Aşiret yapılanmasında mesafe, itaat ve saygı gibi özellikler baba ve çocuklar arasındaki ilişkilerde de kendisini gösterir. Bu noktada baba-oğul ilişkisi de mesafeli ve resmidir. Oğul, babasına itaatte bulunur, saygı gösterir, babasının yanında sigara içmez, ayak ayaküstüne atmaz veya aşırılığa

kaçacak bir biçimde kendi çocuklarını sevemez.⁴ Erişkin erkek çocuk, bir topluluk içinde babası varken konuşmaz veya fikir beyan etmez, aileden olmayan bir genç kız veya bir kadın hakkında baba veya abisiyle konuşamaz. Baba da oğlunun evliliği hakkında oğluna soru soramaz. Bunu aracı olan bir arkadaş veya akraba aracılığıyla öğrenir. Bununla birlikte baba ve oğul birbirine oldukça bağlıdır (Bourdieu, 2018: 32; Tekin, 2005: 68; Bates ve Rassam, 2018: 286; Alpaslan, 1995: 213). Söz konusu durum bir anlamda baba ve oğul mahrem alanları arasındaki sınıra işaret eder. Bu sınır kategoriktir ve iki tarafın da hangi sınırlar çerçevesinde hareket edebileceğini gösterir. Öte yandan söz konusu sınırların varlığı yani babanın oğlunun mahremine oğlunun da babanın mahrem alanlarına müdahale etmemesi, baba-oğul arasındaki hiyerarşinin ve otorite ilişkisinin de var olma koşullarını oluşturur. Şunu da belirtmek gerekir ki söz konusu sınırlar kategoriktir ancak birbirini dışlamaz; aksine baba ve oğul arasındaki yukarıda belirtildiği gibi bağ, bizatihi bu kategorik sınırlar üzerinden kendisini var eder. Öte yandan bu durum, aynı zamanda aşiret yapılanmasındaki hiyerarşik yapının ilk olarak ailede başladığını göstermesi bakımından da önemlidir.

Baba ile oğul arasındaki bir ilişki de “erkeklik”in çocukta hayat bulmasında kendisini gösterir. Bu noktada baba ve oğul arasında modern anlamda bir ilişki söz konusu değildir. Baba, erkekliğin dolayısıyla toplumsal düzeni sağlayan kodların içselleştirilmesi adına oğul ile otorite ilişkisi kurar (Sancar, 2009: 126). Babanın olmadığı durumda da baba kadar ailede kısmi hiyerarşik eşitliğe sahip olan amca veya amcaoğulları söz konusu işlevi yerine getirir. Çünkü baba soyundan gelen akrabalar “soyu temsil “etmeleri bakımında daha önemli sayılır. Dolayısıyla babanın olmadığı durumlarda baba tarafından akrabalar çocuğu eğitir ve çocuğu denetler (Tezcan, 1997: 83–84).

Klasik anlamda aşiret aile tipi, geniş aile ve baba yerli bir ikamet özelliğine sahiptir. Bu bakımdan oğullar evlendikten sonra da baba evinde kalırlar. Oğul baba evinde kalması, aile reisinin yani babanın otoritesinin devamı için önemlidir. Zira aşiretlilere göre ailenin bölünmesi, aynı zamanda gücün, birliğin ve dayanışmanın zayıflaması anlamına gelir. Dolayısıyla bu bakış açısına göre bir ailenin genişliği, o

⁴ Erkek çocuğunun babasına karşı gösterdiği yaklaşımı, ağabeylerine de göstermesi gerekir. Bununla beraber söz konusu durum, kız çocukları için de geçerlidir. Ancak kız çocuğu için erkeğin yaşça büyük olmasının pek bir önemi yoktur. Çünkü her halükarda erkek kardeşlerine veya ağabeylerine karşı hürmetkâr olmalıdır.

ailenin gücü ve miktarı ile doğru orantılıdır (Tekin, 2005: 68–69). İşin özü, aşiret yapısında var olan hiyerarşik yapılarda var olan grupların tek bir erkek tarafından kontrol edilmesidir. Birden fazla erkeğin kontrolü, o grupların hiyerarşik yapısının bozulması anlamına gelir ki bu da o gruplar içindeki birliği, otoriteyi zedeleyen bir durumdur. Bu anlamda tek erkek iktidarı, grupların var olma biçimiyle önemli ölçüde ilişkilidir. Bu durum ise bizi bu yapılar içerisinde bir başka gerçekliğe götürür: ataerkil yapıda erkeğin erkek üzerindeki hâkimiyeti. Dolayısıyla erkek, söz konusu bu hâkimiyet ilişkisi içerisinde Sancar’ın da işaret ettiği gibi “toplumsal iktidar ilişkilerinin hem öznesi hem de nesnesi olma” deneyimlerini yaşar (2009: 11).

Ataerkil toplum yapısından bahsedilen birçok araştırmada çoğunlukla kadının “ikincil” konumundan ve erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünden bahsedilir. Fakat gözden kaçan bir durum ise erkeğin de esasında edilgen (bu çalışmada ikincil yerine edilgen ifadesi kullanılacaktır) konumda olmasıdır. Ataerkil toplumun “erkekliği” inşa sürecinde erkek de esasında edilgen konumdadır. Bu noktada “erkeklik” erkeğin üzerinde kurulan ve erkekten sürekli “erkekliği” yeniden üretmesini talep eden oldukça baskın bir olgu; “bir biyolojik cinsiyet olarak erkeğin toplumsal yaşamda nasıl düşünülüp, duyulup, davranacağını belirleyen, ondan salt erkek olduğu için beklenen rolleri ve tutum alışları içeren bir pratikler toplamı”dır (Atay, 2004: 14). Dolayısıyla “hiçbir erkek, kendiliğinden erkek kalmaz. Erkeklik, sıkı sıkıya uyulması gereken bir akittir. Emek ister. Kabuğa sığana dek” (Türker, 2004: 8). Bu noktada ataerkil yapının esas öznesi erkek değil “erkeklik”tir. Söz konusu yapının üretilmesi ve devam edilmesinde, erkek üzerinden inşa edilen bir erkeklik olgusu vardır. Dolayısıyla bu yapı, eril bir tahakkümden ziyade özneler üstü bir tahakkümdür. Bu tahakkümde erkek, erkekliğini devam ettirdikçe var olabilir. Bu da erkeğin hem erkek hem de kadın üzerinde farklı yönlerden tahakküm kurmasına neden olmaktadır. Bu yapı, erkeğe birtakım sorumluluklar ve özellikle yükler; erkekten bu unsurları taşımasını ve sürekli yeniden üretmesini ister. Erkek de bu sürece doğduğu anda katılır. Dolayısıyla kadınlık gibi erkeklik de Tayfun’un işaret ettiği gibi doğal haller olmayıp, kültürel pratiklerdir (2004: 20).

Aşiret dolayısıyla da ataerkil aile yapısında var olan çoklu otorite ilişkileri bu yapı içerisinde tekil veya yeknesak erkek ve kadın öznelerin var olmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu noktada Kandiyoti, Cornell’in “hegemonyacı

erkeklik” kavramından yararlanarak, her toplumda belirli evrelerde hâkim olan erkeklik söylemlerinin yanı sıra ezilen, bastırılan ve ikincil erkeklikler olduğunu söyler. Bu bakış açısıyla bakıldığında ayrımcılığa dayanan, baba otoritesinin hâkim olduğu toplumlarda, erkek çocuğu olarak yetişmenin birçok psikolojik yükü beraberinde getireceği de açıkça görülebilmektedir (2013: 68). Erkek olmak esasında sorumlu olmak, denetlemek, denetlenmek ve her daim yeniden üretilmesi lazım olan bir durumu izah eder. Bu anlamda kadın üzerindeki kontrol, erkek üzerindeki “erkekliğin” daimi kontrolünden daha fazladır. Çünkü kadın görece daha pasiftir. Hizmet eder, çocuk doğurur ve çoğu zaman susar. Fakat erkekliğin daha aktif bir süreci vardır. Kadının herhangi bir başkaldırısına verilen tepki, esasında erkekliğin tahakkümüne bir saldırı niteliğinde algılanır. Erkek, bunu önlemek amacıyla, kadın üzerindeki otoritesini sürekli korumak ister. Bu noktada erkeğin hâkimiyeti bir anlamda kadının susmasına ve pasif olmasına bağlıdır. Dolayısıyla da ataerkil yapıda erkekliğin daimi üretimi elzem bir durumdur. Öte yandan erkekliğe güç duygusu yüklenmiştir. Korur ve sorunları çözer. Buna karşın erkek, kadın üzerinde aktif bir konumda iken başka erkekler karşısında da pasiftir. Bu erkekler karşısında ise susmak ve itaat etmek zorundadır. Söz konusu psikolojik yüke karşın oğlun baba evinde kalması, erkeğin tek başına altından kalkamayacağı ekonomik sıkıntılarda, aile içerisindeki dayanışma ile görece daha kolay bir şekilde başa çıkmasına da yardımcı olabilmektedir. Bu bakımdan erkeğin erkek üzerindeki otoritesi hem psikolojik bir yük olmakta hem de farklı türden psikolojik yüklerin azaltılmasında pozitif bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

Baba ve kız arasındaki ilişki ise erkek çocukların da olduğu gibi mesafelidir. Kız evlat büyük ölçüde babanın otoritesi altındadır. Bu otorite babaya, kızını çoğu zaman rızasına başvurmadan kendi istediği biriyle evlendirme hakkını verir (Tekin, 2005: 68). Evlilik dışında kız, sürekli denetim altındadır. Babanın yanı sıra, annenin, erkek kardeşlerin veya büyük kız kardeşlerin de kız üzerinde otoritesi vardır.

Elbette ki yukarıda ifade edilen aşiret aile ilişkileri, klasik anlamdaki aşiret yapısının bir özelliğidir. Kırsal değişme, kentleşme, ulaşım ve iletişim imkânlarının artmasıyla söz konusu yapı kendini yeniden üretmekle beraber çözülmeye de uğramaktadır. Fakat farklı formlarda da kendini yeniden ürettiği bir durum da söz konusudur. Bu anlamda Kandiyoti'nin de işaret etmiş olduğu gibi kırsal değişim,

cinsiyetler arasındaki var olan eşitsizlikten ziyade erkekler arasındaki toplumsal tabakalaşmayı dolayısıyla da eşitsizliği derinleştirmiştir. Yeni tarımsal teknolojiyi ve tarım kaynaklarını denetim altında tutanlar, ekonomik koşullarını pekiştirmişlerdir; kalanlar ise marjinal konuma itilmişlerdir. Kadınlarla ilgili değişimler ise, erkekler dünyasındaki ilişkilerde meydana gelen değişimlerin sadece tamamlayıcısıdır (2013: 31).

2.2.3. Aile Kurumunun Meşruiyeti: Dini Nikâh

Klasik aşiret yapılanmasındaki evliliklerde karşımıza çıkan bir başka olgu ise dini nikâhtır. Dini nikâh aynı zamanda kırsal alanlardaki evliliklerde var olan bir gerçekliktir (Özer, 1998: 171). İman nikâhı, toplumsal ve geleneksel olarak bir evliliğin meşru sayılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Heckmann'ın yapmış olduğu çalışmaya göre Hakkâri'de imam nikâhı hem köylerde hem kasabalarda hem de kentlerde oldukça önemlidir. Fakat daha yüksek sınıflar, kent merkezlerindeki eğitilmiş ve modern kesimler, imam nikâhını bütünüyle bir kenara bırakmıştır. Dolayısıyla imam nikâhının resmi nikâha göre esas kabul edilmesinin gelin, gelinin ailesi ve damadın toplumsal konumuna ilişkin çeşitli sonuçları vardır. Bu anlamda resmi nikâhın ne zaman gerçekleştiği, kimlerin girişimde bulunduğu, toplumun bazı norm ve inançlarını yansıttığı gibi bireylerin veya grupların sosyo-ekonomik konumlarını da belirtir (2002: 297).

Resmi nikâhın şart görülmediği yerlerde, resmi nikâh genel olarak çocukların okula gitme ya da çocukların askere gitme yaşına geldiklerinde, çocukların resmen kaydedilmesini sağlayan bir formalite olmaktadır. Gerek çok eşli evliliklerde gerek tek eşli evliliklerde gerekse de kadın ve ailesi için resmi nikâhın taşıdığı simgesel ve toplumsal değer oldukça düşüktür. Buna karşın bu uygulama, kadınların yasal haklarını dolayısıyla da erkek karşısındaki konumunu olumsuz etkilemektedir. Bu uygulama ayrıca çocukların büyük bir kısmının nüfusa kayıtlı olamama dolayısıyla başta eğitim olmak üzere diğer bazı olanaklardan da yararlanamama sorununu beraberinde getirmektedir (Yalçın-Heckmann, 2002: 298; Mustafaoğlu, 2006; Ökten, 2009; Mutlu, 2011: 72; Dağ, 2009; 102). Öte yandan resmi nikâhın geciktirilmesinin önemli bir sebebi de erken yaşlarda yapılan evliliklerdir (Dağ, 2009: 104).

İmam nikâhının resmi nikâha kıyasla daha öncelikli olmasındaki bir diğer faktör de aileler arasındaki statü eşitliği veya farkıdır. Bu anlamda statü eşitliğinin

olduğu ailelerde, iki taraf karşılıklı anlaşıp resmi nikâh yapmaya veya yapmamaya karar verebilir. Söz konusu durum amca çocuklarının evliliğinde daha net görülmektedir. Bu tür evliliklerde, resmi nikâh yapılsın veya yapılmıyın, bu durum, iki aile arasında bir statü değişiminin göstergesi olamaz (Yalçın-Heckmann, 2002: 299).

Yalçın-Heckmann'a göre kasabalarda durum ise farklıdır. Kasabalardaki evliliklerde evlilik cüzdanı ve törenin ne zaman yapıldığı çok önemlidir. Fakat bazı özel durumlarda yani evliliğin nasıl gerçekleşmiş olduğu veya dünürler arasındaki ilişkilere göre resmi nikâhın ısrar edilmesinde farklılıklar yaşanmaktadır. Buna göre gelinin ailesi, erkek tarafına güvensizlikleri veya erkek tarafından daha yüksek bir statüye sahip ise resmi nikâhı şart koşabilirler. Gelin olacak kız, eğer ailesiyle bir anlaşmazlık içine düşüyse veya ailenin konumunu riske attıysa; ailesine karşı çıkıp damatla kaçtıysa veya bakire olmayıp ve bu durum da herkes tarafından biliniyorsa kızın ailesi, resmi nikâh için direktmekten kaçınabilir (Yalçın-Heckmann, 2002, 299).

Yukarıda ifade edilen faktörler imam nikâhının genel olarak toplumsal ve kültürel boyutunu ifade etmektedir. Fakat söz konusu faktörler kadar dinin de imam nikâhının öncelikli olmasında önemli bir yeri vardır. Öte yandan hem dini nikâhın hem de resmi nikâhın yapıldığı bazı toplumlarda öncelik sırası imam nikâhına aittir. İmam nikâhı, bu ailelerde düğünden çok önce yapılabilmektedir. Evliliğin toplumsal onay alması (Mutlu, 2011: 72; Dağ, 2009: 103) ve zinadan kaçınma gibi düşünceler bu durumun sebepleri arasında yer almaktadır. Bununla beraber sadece dini nikâhın yapılması bu toplumlarda evliliğe olan derin bağlılığın olduğunu gösterir. Çünkü bu tür toplumlarda boşanmanın varlığı en azından boşanma düşüncesi toplumun zihin dünyasında yer almaz. Evlilikte roller, sorumluluklar ve haklar bellidir ve söz konusu bu unsurlar aile üyeleri tarafından içselleştirilmiştir. Dolayısıyla resmi nikâhın bu toplumlar için bağlayıcı bir özelliği bulunmamaktadır.

Özer'e göre aşirette son yıllarda dini nikâha dayanan evlilik kurumu son yıllarda yerini resmi nikâha bırakmıştır. Resmi nikâh toprağa yerleşme ve kentleşme oranında artmaktadır (1998: 388). Kentleşme süreci bireyin yaşam pratiklerini etkilediği gibi evlilik gibi kurumlara olan bakış açısını da etkileyebilmektedir. Söz konusu durum resmi nikaha olan yaklaşımı da etkilemekte, bu anlamda evliliklerde resmi nikahın yapılması giderek yaygınlaşmaktadır. Ancak özelde Doğu Anadolu'da

genelde de Türkiye’de kentlerde dahi sadece resmi nikâhla yetinilmemekte; bu nikâhla beraber dini nikâh da kısılmaktadır. Dahası dini nikâhtan kaçınma veya vazgeçme –aşırı seküler yerler hariç- söz konusu değildir. Ancak mevcut durum şu şekilde izah edilebilir: Şehirleşme ile birlikte dini nikâhın yanı sıra resmi nikah oranında bir artış söz konusudur.

2.2.4 Soy İdeolojisi ve Akraba Evliliği

Modernlik koşulları ile karşılaştırıldığında, tarıma dayalı büyük uygarlıklar dâhil olmak üzere tüm modern öncesi olarak tanımlanan kültürlerde, zaman-uzam uzaklaşması düzeyi düşüktür. Bu anlamda modern öncesi toplumlarda ontolojik güvenlik, öncelikli olarak güven bağlamlarıyla ve yörenin yerel koşullarına sıkıca oturmuş risk ve tehlike biçimleriyle ilişkili olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla güven, daima zaman ve uzam içindeki “güvenilir” etkileşimlerin düzenleniş tarzına bağlıdır. Bu güvenilir etkileşimlerin en net yaşandığı insan birliktelikleri ise akrabalar olmaktadır. Bu bakımdan modern öncesi toplumların birçoğunda akrabalık sistemi, toplumsal ilişki demetlerini zaman ve uzam boyunca düzenlemenin görece istikrarlı bir tarzıdır. Akrabalık bağları, çoğu zaman bir gerilim ve çatışma odağında olmasına rağmen bu bağlantılar, zaman ve mekân alanları içindeki eylemlerin yapılandırılmasında bel bağlanabilecek çok yaygın ilişkilerdir (Giddens, 2020: 101). Bates’e göre (2009: 273) birçok toplumda akrabalık, kuşaklar arası toplumsal ilişkinin temelidir. Böylelikle zaman içindeki bilginin aktarımı için bir kanal sağlanır. Bu bilgi sadece teknik bilgi değildir, aynı zamanda bir kişinin statüsü, rolleri ve ilişkileri hakkındaki toplumsal bilgileri de içerir. Bu noktada akrabalık, genellikle bir kişinin dâhil olduğu ilk toplumsal rol sistemidir.

Aile ve akrabalık sistemi, sosyal yapının önemli bir yönünü teşkil eder. Dahası ailenin toplumsallığını vurgulayan en belirgin olgulardan biri akrabalık sistemidir. Bu toplumsallığını ise bir ilişkiler düzenine sahip olmasından alır. Öte yandan akrabalık sistemi, yatay olarak evlilik bağı ile dikey olarak ise soy bağı ile oluşur. Başka bir deyişle, toplumsal bir anlaşma ve soy bağı ile oluşan evlilikler, akrabalık sistemini oluşturan iki ayrı kategoriye oluşturmaktadır. Söz gelimi bir kimsenin anne ve babası arasında kan bağı varken, kayınvalide ve kayınpeder ile toplumsal bir bağı vardır. Evlilik bağı ile ortaya çıkan ilişkiler ise genel olarak ‘hısımlık’ sözcüğüyle ifade edilir (Aydın, 2011: 52–53; Tezcan, 1997: 83;

Türkdoğan, 1974: 14). Aşiret toplumları için ise öncelikli olan evlilik türü kan bağı ile yapılan evliliklerdir.

Aşiret sisteminde kişiler, toplumsal, ekonomik ve siyasal desteklerini genel olarak akrabalarından⁵ almaktadırlar. Soyun erkekler tarafından kurulduğu aşiret sisteminde bireyler birbirlerine soy bağı ile bağlıdırlar. Başka bir deyişle, bir aşiret mensubu için aşiret, gerçekte öyle olmasa bile aynı aşiretten olan diğer kişilerle ortak bir babaya dayanan kurgusal bir akrabalar topluluğu olarak görünür. Bu sebeple söz konusu akrabalık desteği, daha çok baba üzerinden olan akrabalarından oluşmaktadır. Bu akrabalık bağları ise evlilik kurumu üzerinden yürümektedir. Dolayısıyla akrabalığın bizatihi kendisi soy, evlilik yakınlığını ve ilişkilerini içine alır (Güvenç, 2010: 240; Ökten, 2009b: 106; Karadeniz, 2014: 278).

Aşiret yapılanması, en temelde göçebe yaşam koşullarının bir ürünüdür. Fakat gelişen ve değişen şartlar içerisinde zamanla yerleşik bir yaşam düzenine geçilmiştir. Bu yeni yaşam düzeniyle beraber aşiretler, varoluş koşullarının ortaya çıkarmış olduğu toplumsal ve kültürel özelliklerini devam ettirmişlerdir. Bu durum aşiret yapısının sadece fiziki koşullara bağlı olarak değil aynı zamanda ideolojik bir temel üzerinde yapılanmış olmasından kaynaklanır. Bu ideolojinin dayandığı, var olmasını ve devam etmesini sağladığı en temel fikir ise dayanışmadır. Bu dayanışma ise babasoyluluk temelinde, kan bağına dayalı bir dayanışma biçimidir ki bu dayanışma biçimi, aynı aşiretten olanlara, iyi ve kötü günlerinde ve karşılaştıkları problemlerde birlikte hareket etme olanağı verir. Öte yandan söz konusu ideolojide dayanışma gücü, akrabalık derecesinin yakınlığıyla da orantılı olarak artar. Bu nedenle akrabalık bağları grup içi evliliklerle pekiştirilir (Tekin, 2005: 1). Dolayısıyla evlilik kurumu da büyük oranda aşiret ve akrabalık sisteminden etkilenmektedir. Bu anlamda gerçekleşen evliliklerin kompozisyonu ile toplumsal örgütlenme biçimi arasında doğrusal bir ilişki söz konusudur. Başka bir deyişle baba soyuna dayanan aşiret/kabile/sülale birliğini muhafaza eden bölgelerde akraba veya kuzen evliliklerinin görülme sıklığı oldukça yüksektir. Öte yandan söz konusu birliklerde saygınlık ve güç, özenle korunmaya çalışılır. Çünkü babasoylu bir

⁵ Cohen'e göre (1999: 13) akrabalığın ne anlama geldiği topluluk içerisinde öğrenilir. Bu noktada topluluk içerisinde birey, akrabalığın anlamını, akraba olanla olmayanı yan yana koyarak öğrenir. Böylece bireyler, yakın toplumsal ilişkilerin yarattığı duyguları ve bunları toplumsal ilişkilerinde kullanma kapasitesini öğrenirler.

örgütlenme olan aşiret sisteminde kişiler, mensup oldukları sülale birlikleri bağlamında değerlendirilir. Bu birlikleri muhafaza etmenin, küme duygusunun ve dayanışmanın en temel yolu ise sülale veya akrabalar içinden yapılan evliliklerdir. Buradan hareketle, akraba evlilikleriyle aşiret biçimindeki toplumsal örgütlenme arasında bağlantı kurulabilir (Ökten, 2009a: 305; Ergil, 2009: 38). Dayanışma ve birlik dışında akraba evliliklerinin çeşitli işlevleri vardır ve bu işlevler de aşiret sisteminin dayanışmasına katkıda bulunur. Buna göre akraba evliliklerinin siyasal bağı güçlendirme, malın parçalanmaması, soyun devam ettirilmesi ve başlık parasından feragat etme gibi işlevleri de vardır (Tezcan, 2000: 50–59). Bununla beraber bu evlilik biçiminin boşanma olgusu üzerinde de önemli bir etkisi vardır. Bu noktada bireysel çıkarlardan ziyade aile çıkarlarının ön planda olması, bu evlilik biçiminde boşanmaları neredeyse olanaksız kılmaktadır. Bu evlilik biçiminde kadın ve erkeğin yaşadıkları sorunlar, mahrem olmaktan çıkıp daha kolektif bir duruma gelir. Dolayısıyla da eşler arasında çıkan anlaşmazlıklarda bireysel kararların verilmesi ve dillendirilmesi olanaksız hale gelir (Çiçekli ve Parin, 2020: 350).

Aşiret sisteminde aileler “hunkufiyet” dedikleri sosyal ve ekonomik denklige dikkat ederler. Söz konusu denklik, aşiret ve aile üyelerine görece homojen bir görünüm ve yapı sağlar. Böyle bir görünüm veya denklik ise farklı aşiret veya uzak akrabalarından ziyade ancak yakın çevreden bulunabilmektedir. Dolayısıyla fiziki koşullar, zorunlu olarak aşiret içinden bir aile olmasını gerektirmektedir (Uluç, 2007: 166). Öte yandan söz konusu fiziki koşullar, aşiret üyelerinde toplumsal, kültürel vs. anlamda bir bilincin oluşmasını sağlar. Çünkü en nihayetinde klasik aşiret yapılanması göçebe toplumlarda ortaya çıkmıştır. Bu anlamda fiziki koşullar ile aşiret yapılanmasına dair her türlü toplumsal ve kültürel öğeler, birbirlerini farklı şekillerde etkilemektedir. Öte yandan aşiretlerdeki evlilik sürecini akrabalık bağları dışında aşiret ideolojisi, cinsiyet ve yaş hiyerarşisi, İslam dininin kuralları, ittifak ve düşmanlık ilişkileri gibi farklı türden faktörler de etkileyebilmektedir (Karadeniz, 2014: 278).

Aşiret toplumsal yapılanmasına dair yapılan çalışmalarda da akraba evliliklerinin tercih edilme sebepleri, yukarıda ifade edilen sebeplerle oldukça benzer özellikler taşımaktadır. Buna göre akraba evliliğinin tercih edilmesindeki sebeplerde soy ve sopyun belli olması, örf ve adetlerin aynı olması, dayanışma ve itibar isteği

etkili olabilmektedir. Yanı sıra eğitim faktörü de akraba evliliği üzerinde etkili olan bir faktördür. Bu noktada eğitim düzeyi düşük olan kişilerin akraba evliliğini tercih etme sıklığı daha fazla olabilmektedir. Öte yandan akraba dışındaki insanlar, yabancı olarak algılanmakta ve bu durum akraba olmayanlara karşı mesafeli bir tutum sergilenmesine neden olmaktadır (Kaya, 2013: 169; Yelboğa, 2019: 154–162).

2.2.4.1. Amca Çocuğu Evliliği

Aşiret sistemindeki evlilikleri genel olarak endogami olarak tanımlamak mümkündür. Endogami, grup içi yapılan evliliklere denir. Bireylerin kendi aşiret, din, ırk, millet veya toprak gruplarından biriyle yaptığı evlilikler, endogami türü evliliklerdir. Özellikle geleneksel toplumlarda endogami, yaygın bir evlilik tarzı olarak yürümektedir. Bu tür evliliklerin yapıldığı toplumlarda, sosyal mobilizasyon oldukça düşüktür. Buna karşın akrabalık bağları ise kuvvetlidir. Bu gibi özellikler farklı türden gruplar arasındaki etkileşimi sınırlandırdığı gibi farklı türden kültür ve alışkanlıklara karşın grup içi stabilizasyonu korumak amacıyla grup içi evlilikler bir korunma stratejisi olarak yürümektedir. Öte yandan servetin parçalanmasını önlemek, grup içi düzenin, prestijin ve statünün de korunması sağlamak amacıyla endogami evlilikler yaygın olabilmektedir (Yıldırım, 2013: 67; Gökçe, 1978: 9).

Aşiretler baba soylu bir yapılanmadır. Bu nedenle başka bir aşiretten gelmiş olsa dahi evlenen kadın, gelin geldiği aşirete tabii olur. Bununla beraber çocuklar da ortak genler taşımasına rağmen erkeğin mensup olduğu aşiretin mensubu ve soyun da sürdürücüsü olurlar. Öte yandan aşiretlerde baba soylu üyelerin bir arada olması daha çok tercih edilir. Bu yüzden aynı köyden veya aynı aşiretten evlenmeler daha yaygındır. Hatta yakınlık derecesi önemli olduğu için akraba evlilikleri özellikle de amca çocukları⁶ evliliği önemli bir yer tutmaktadır. Söz konusu durumun farklı türden sebepleri vardır. Buna göre bir sebep, bu tür evliliklerle kanın başka bir kanla karışmasının istenmediğini göstermekle beraber daha sağlam ve güçlü bir yapıya kavuşulacağı düşüncesidir. Bir başka sebep ise, savunma birimini yani sülalenin azami halini, sürekli parçalanmaya karşı bir arada tutan bir mekanizma olduğu ve

⁶ Amcaoğluna ait ifadeler, türevlerine göre Kürtçe de farklı kelimelerle ifade edilmektedir. Buna göre 'kurmam' bizzat amcaoğlu için kullanılan bir ifadedir. Pismam ise kurmamların çocuklarını belirtmek için kullanılır (Kaplan, 2019: 279). Tekin'e göre ise Pismam (amcaoğlu) terimi aşiret ideolojisinde dar anlamının ötesinde anlamlar taşır. Buna göre bir aşiretli için aynı atadan gelen erkeklerin hepsi amcaoğludur. Bu noktada pismam terimi bir bakıma "hayali cemaat"ın küçük bir versiyonudur (2012: 198).

bunu güçlendirdiği düşüncesidir (Yalçın-Heckmann, 2002: 323; Özer, 1998: 387; Güvenç, 2010: 256). Söz konusu sebeplerden dolayı amca çocuğu evlilikleri aşiret kimliğine en çok etki eden evlilik biçimlerinden kabul edilir (Karadeniz, 2014: 280). Dolayısıyla aşiretlerde amca çocukları evliliği sembolik bir öneme sahiptir.

Aşiretlik bir var olma biçimidir. Fiziki koşulların bir araya getirdiği insan grupları, kendine has bir kimlik üretir. Bu kimlik, mensubu olduğu üyeleri 'biz' denilen bir gerçeklikle kuşatır. Söz konusu gerçeklik belli bir dayanışma, kendine has bir ekonomik ve siyasal kültür sunar. Bununla beraber mensubu olduğu üyeleri de belli bir hiyerarşik düzene göre sıralar ve her üye bulunduğu konuma veya yakınlığa göre kendisine tanımlanan rolleri yerine getirir. Öte yandan söz konusu kimliğin bir de dışında olanlar vardır ve bu kesimlerle bazı zamanlar bir etkileşim içerisinde bulunulur. Ancak bazı zamanlar ise bu kesimler, 'öteki' olarak tanımlanmaktadır. Öteki, aynı zamanda kendisini 'biz' olarak tanımlayan grupların sürekliliğini sağlamada önemli bir itici güç olur. Tüm bu ilişkiler ağı, aşiret sisteminde evlilik kurumunu da önemli ölçüde etkilemektedir. Amca çocukları arasında yapılan evlilikler de bu unsurların her bir özelliğini önemli ölçüde yansıtan bir durum olmakta; bireylerin ve grupların var olma gücünü ve kaynağını kendi içlerinde görmenin ideal bir formu olarak belirlemektedir (Altuntek, 2001: 23). Dolayısıyla söz konusu unsurları göz önünde bulundurmadan bu tür evliliklerin sembolik değeri yeterince anlaşılammamaktadır.

Aşiret ideolojisinde babasoylu ilkesine bağlı olarak belli bir dayanışma vardır. Öte yandan her aşiretin aynı soydan geldiklerine inandıkları halde kabile, sülale ve aile gibi bağlı olduğu aşiretten ayrışan birlikleri vardır. Söz konusu birlikler aynı zamanda aşiretin birliğini de sağlar. Bu birliklerin her birinin merkezinde yakın akrabalar vardır ve dayanışma, aşiret birimlerini birbirinden ayıran çizgiler boyunca merkezden dışa doğru kuvveti azalarak yayılır. Erkek kardeşler, baba ve oğullar, amcaya ve amcaoğullarına karşı; hepsi, daha uzak babasoylu daha uzak kuzenlere karşı; bunların da hepsi, başka bir aşirete karşı kendine özgü bir dayanışma biçimi geliştirir (Yalçın-Heckmann, 2002: 147; Tekin, 2005: 71).⁷ Dolayısıyla aşiret

⁷ Söz konusu durum eski bir Arap deyişinde şu şekilde ifade edilir: 'Ben erkek kardeşime karşıyım; erkek kardeşim ve ben, kuzenlerimize karşıyız; ben, erkek kardeşim ve kuzenlerim, diğerlerine karşıyız' (Bates, 2009: 271).

içerinde var olan dayanışmanın kaynağında ise esasen bir hiyerarşi bulunmaktadır. Bu hiyerarşik yapı ise mensubu olduğu üyelere, hiyerarşi içerisindeki yerine göre belli haklar ve sorumluluklar yükler. Bu hakkın en sembolik öneme sahip olanlarından biri de ‘amcaoğlu hakkı’dır. Amcaoğlu hakkı, aşiret birimlerindeki hiyerarşik yapıya hizmet ettiği kadar birimler arasındaki birliği sağlar, yapının sürekliliğine hizmet eder, mikro anlamda birimlerin kendi aralarında makro anlamda ise aşiretler içerisindeki dayanışmanın sürdürülmesine katkıda bulunur. Bununla beraber söz konusu hak, kişilere belli bir ekonomik ve siyasal destek sağlar.

Miheyirkırın olarak tanımlanan amca çocukları evliliğinde⁸ ‘amcaoğlu hakkı’ gereği, bir kıza amcasının oğlu talip ise bir başkasının talip olması mümkün değildir. Bununla beraber bu tür topluluklarda eş olarak (gerçek veya öyle sanılan) amcanın kızı her zaman ilk tercih olmaktadır. Amcaoğlunun sahip olduğu bu hakkı, başka birine verme yetkisi vardır. Teorik olarak kızını bir başkasıyla evlendirmek isteyen bir babanın -eğer yeğeni bu hakkından vazgeçtiğini kendiliğinden açıklamamış ise- yeğeninden izin alması gerekir. Eğer bir kızın amcaoğlu kendisiyle evlenmek isterse kızın babasının bu isteği geri çevirmesi neredeyse imkânsızdır.⁹ Bununla beraber söz konusu istek, adet gereği onay alınarak yapılır. Bu onay alma biçimini Yalçın-Heckmann Hakkâri aşiretleri üzerine yaptığı çalışmada oldukça çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Buna göre evlilik için amcakızının ailesinin onayını almak için adet gereği yapılan bir ziyarette, kızı isteyen taraf adına konuşan kişi şu metaforu kullanır: Mal (burada bir sülale) bir evdir, bir malın kızı ise onun kapısı gibidir. Kişi kapıyı yabancılara açmamalı, yalnızca kendi kardeşine açmalıdır (2002: 324).

Amcaoğlu evliliğinde her iki taraf da tanıdaktır. Huyu-suyu bilinir. Bununla beraber tanıdık olmanın ekonomik bir kolaylığı da vardır. Çünkü bu şekilde yapılan evlilikle düğün masraflarının da azalacağı düşünülür (Uluç, 2007: 166) ve amcaoğlunun ödediği başlık parası bir başkasının veya bir yabancının ödediği başlık

⁸ Amcaoğlu evlilikleri sadece Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde görülen bir evlenme biçimi değildir. Bu evlenme biçimi İran, Türkiye ve Afganistan gibi ülkelerin dışında Sudan’daki Songhoy ve Kebabiş, Kuzey Afrika’daki Riffiyan, Ovlad-ı Nail ve Şawiyye, Sahra’daki Mzab, Berabiş ve Siwan, Ortadoğu’daki Bedevi, Afrika Boynuzu’ndaki Beja, Ortadoğu’daki Sindi, Güney Amerika’daki Guahiba ve Hint Okyanusu’ndaki Merina topluluklarında da görülmektedir (Emiroğlu ve Aydın, 2003: 675).

⁹ Erbil’de iki yılını geçiren ve yörenin toplumsal örgüsüne dair önemli gözlemler yapan Hay’a göre yörede meydana gelen ölümlerin önemli bir kısmı söz konusu hakkın ihlal edilmesinden kaynaklanmaktaydı (2005: 54).

parasından daha azdır. Bu ödenen paranın ise sembolik bir değeri bulunmaz. Bu olgu, bir yandan baba tarafındaki sülaleler arasındaki akrabalık ilişkilerini pekiştirirken bir yandan da sülalenin daha alt birimlere bölünme özelliğinin daha da artmasına yol açar. Söz konusu durum baba soyluluğun merkezi olmasından dolayı kız kardeşin oğlu için geçerli değildir (Uluç, 2007: 169; Kırıkçı, 2018: 109; Bruinessen, 2013: 118–119).

Amca çocuğu evliliğinin bir de ekonomik dayanışma boyutu vardır. Başka bir deyişle aşiret ve alt birimleri arasında var olan dayanışma biçimi ve hiyerarşik yapı, amcaoğlu evliliklerini teşvik ederken aşiret mensubu üyelere ekonomik boyutu olan başka bir dayanışma katkısı da sunar. Bu anlamda amca çocuğu evliliklerinde mülkiyet aile içerisinde kalır. Mülkiyetin korunması öncelikli bir amaç olmayıp yapılan evliliğin bir sonucu olarak çıkar. Çünkü aşirette her ne kadar akrabalık bağları güçlü olsa da her ailenin ekonomik kaynakları birbirinden görece bağımsızdır. Fakat bu tür evliliklerde ailelerin birbirlerinden talep ettikleri maddi beklentiler diğer biçimlerde yapılan evliliklere göre görece daha azdır. Ancak zamanla söz konusu durum evliliğin bir sonucu olduğu kadar bir amaç haline de gelir. Kadınlara miras hakkının tanınmaması da hem bir kültürel gerçekliktir hem de mülkiyetin aile içerisinde kalması amaçlandığından amcaoğlu evlilikleri, bu durumu pekiştirir (Karadeniz, 2014: 280). Ailelerin ekonomik görece bağımsızlığına rağmen bazı ailelerin özellikle de erkek kardeşlerin ortak iş yaptıkları durumlar da söz konusudur. Bu durumda kadının emek gücüne de ihtiyaç duyulur. Erkek kardeşlerin aynı bölgede, köyde veya yakın komşu olabildikleri yerlerde kuzen evliliği yapan kadın, evlendiği zaman yerleşim yerini değiştirmek zorunda kalmaz. Böylelikle, toprağı birlikte kullanan kardeşler, kuzen evlilikleri ile işbirliğinin kurulmasını ve var olan işbirliğinin de devam etmesini sağlamış olurlar (Ökten, 2009b: 106).

Bates ve Rassam'a göre (2018: 270) ise amcaoğlu evliliklerinde esas amaç mülkiyet üzerinde kontrolü sağlamaktadır. Ancak söz konusu kontrol mülk sahibi sınıflar arasında daha fazla önemlidir. Buna göre mirasın bölünebilir olması her ne kadar baba tarafından büyük mülklerin oluşumuna engel olsa da yakın akraba grubu ile yapılan evlilikler ile bitişik arazi parselleri üzerinde kontrol sağlamak daha mümkün hale gelebilmektedir. Aynı strateji kutsal sülalelerden veya ermişlerin soyundan geldiğini iddia eden aileler tarafından da kullanılmaktadır. Dolayısıyla

yakın iç evlilik, itibarlı yerel ailelerin konumlarını devam ettirmelerinde, maddi zenginliğin ve simgesel sermayenin sürdürülmesinde önemli bir yere sahiptir.¹⁰ Tillion da benzer şekilde amca çocuğu evliliği ile soyluluk arasındaki ilişkiye vurgu yapar. Buna göre, aile ne kadar soylu ise bu kurala uyması o kadar zorunludur. Bununla beraber, ne kadar içerden evlenen bir aileden geliyorsanız soyluluğunuz da o kadar artar (2006: 53).¹¹

Edmund R. Leach de 'orto-kuzen evliliği' olarak adlandırdığı amca çocuğu evliliğini ekonomik boyutunu vurgulayarak ele alır. Erkek kardeşlerin yakın komşu hatta aynı evi paylaştığı durumlarda kuzenler, ellerindeki toprağı birlikte işlerler. Orto-kuzen evliliği de bu işbirliğini kolaylaştıran ve devam ettiren bir hizmet görür. Bu sebeple bu tür evliliklerde verilen başlık parası da sağ elden sol ele yapılan bir mülk transferinden başka bir şey değildir. Yani herhangi bir sembolik değer taşımaz (2001: 45).

Yalçın-Heckmann'a göre kadınları amcaoğullarıyla evlendirmek, onlar üzerinden ek bir kontrol kurulmasını sağlar. Çünkü toprak ya da mirasa talebinde bulunan kadınlar, genellikle yalnız başlarına değil, bu talepten kendileri de nasıplenecek olan eşleri ve çocuklarıyla birlikte hareket edeceklerdir. Bu sebeple, kişinin, kızını erkek kardeşiyle evlendirmesi durumunda, kızın bu talebine kocasından destek alma şansı düşük olacaktır. Çünkü bu destek, kocanın kendi amcası ve amcaoğullarından toprak talep etmesi anlamına gelecektir (2002: 323). Bu

¹⁰ Benzer vurguyu Haviland vd. de (2008: 448) yapar. Buna göre amcaoğlu evliliği eski İsraililer, Eski Yunanlar ve Araplar tarafında da onaylanmıştır. Bu toplumlar sıradüzensel yapıdadır. Yani bu toplumların bazı üyelerinin mal varlığı diğerlerine göre daha fazladır. Amcaoğlu ile yapılan evliliklerle mülk sahibi aileler, mal varlığının parçalanmasını önlemektedir. Bu toplumlarda genel olarak, ailenin mal varlığı ne kadar büyükse, amca çocuğu evlilikleri de o kadar sık görülür. Dolayısıyla her ne kadar erkek soyu vurgulansa dahi miras hem erkek hem de kız çocuklarına bırakılır.

¹¹ Söz konusu duruma benzer bir düşünceyi Altuntek de (2001: 24–25) belirtir. Buna göre iktidar alanını elinde bulunduran aileler ile daha alt tabakada yer alan ailelerin evlilik stratejileri farklıdır. Söz konusu durumu alma-verme dengesi noktasında ele alan Altuntek'e göre iktidar alanını elinde bulunduran aileler, kızlarına göre bir evlilik stratejisi belirlerken, alt tabakada olan aileler ise oğullarına göre belirler. Verme eylemi, küçültücü bir durumdur, almak ise güç ve iktidarı temsil eder. Toplumun cinsiyet ideolojisine göre kadın edilgindir, verendir, teslimiyettir. Erkek ise alandır ve iktidar sahibidir. Dolayısıyla kız vermek en başından teslimiyeti kabul etmek demektir. Bu noktada kendisine hiçbir açıdan denk olmayan bir aileye kız veren iktidar sahibi bir aile, ikinci kez yenilmeyi kabul eder. Bu ise kabul edilemez bir durumdur. Bu sebeple erkek kardeşin oğlu, kız evladın verilebileceği en ideal eştir. Buna karşın alt tabakadaki aileler için güç elde etmenin yolu yeni müttefikler edinmeden yani bu ailenin hedefini gerçekleştirebileceği düşünülen bir aileden kız almaktan geçmektedir.

durum ise hem akrabalar içerisindeki hiyerarşik yapının hem de var olan dayanışmanın zedelenmesi demektir.

Barth ise (2001: 90) amcakızı evliliklerinin siyasal yönüne vurgu yaparak aşiretli ile aşiretli olmayan topluluklar arasında ayırım yapar ve söz konusu durumu şu şekilde açıklar:

Aşiret sisteminde, köy seviyesindeki iktidar ilişkileri, aşirete dayalı olmayan köylere nazaran manipülasyona daha çok açıktır. Çünkü aşirete dayalı olarak örgütlenmemiş köyde gücün büyük bir kısmı sahip olduğu topraklarda yaşamayan toprak sahibinde toplanmıştır. Aynı zamanda aşiret köyündeki bu iktidar ilişkileri sülale grubu ve akrabalık ilişkileri bağlamında tanımlanır. Yani bir kişi ancak baba üzerinden olan akrabalarının siyasal desteğini alabilir. Bu grup kişinin bağlı olduğu siyasal alt gruba soy bağıyla bağlıdır ve temel olarak erkek kardeşler, oğullar ve kendileriyle kurulacak ilişkilerin en önemli ilişkiler olduğu erkek kardeşlerin oğullarından oluşur. Grup içerisindeki siyasal yükümlülükler, onlara kız vermek suretiyle pekiştirilebilir; tersi olduğunda yani kendilerine kız verilmenin reddedildiği durumlarda bu grup yabancılaşır, kız vermeyen kişiden uzaklaşır. Kızını sülale kolunun dışındaki biriyle evlendiren ve karşılığında yüksek bir başlık parası alıp kızını iktisadi bir mala dönüştüren kişi kendisini potansiyel siyasal destekçilerinden; yani baba üzerinden olan akrabalarından da koparmış olur. Böyle bir durumdan sonra bu kişi gerçek gücün önemli olduğu gruplar arası kavgalar ya da kan davası gibi durumlarda destek beklemeyecektir. Dolayısıyla kızını dışarıdan biriyle evlendirmek suretiyle daha önce elde edilmiş ekonomik çıkar ortadan kalkmış olacaktır. Sonuç olarak amcakızı evliliği sülale sisteminin gizil siyasal sonuçlarını pekiştirir.

Aşiretteki erkek kardeşler arasında var olan dayanışma biçimi bazı durumlarda sekteye uğrayabilir. Fakat bu durum, kardeşlerin birbirlerini sevmeseler veya yıllarca konuşmasalar dahi olası tehdit durumlarında bir araya gelmelerini ve birbirlerine destek olmalarını engellemez. Tehlike ortadan kalktığına ise küskünlüklerin devam etmesi de mümkündür. Buna bağlı olarak her halükarda kardeşinin zor durumunda kendisini kardeşinin yanında bulan kişi, kızına da talip olmayı, kendisinde bir hak olarak görür. Kızı olan kardeş de hem yakın akrabaların hem de mensup olduğu kabilenin 'onursal desteğini' kaybedeceği korkusuyla istemese de bu talebe boyun eğer (Uluç, 2007: 169).

2.2.5. Berdel (Değişik) Usulü Evlilik

Aşiret sisteminde her ne kadar amcaoğlu evliliği kadar öncelikli olmasa da berdel evlilikleri¹² de önemli bir yer tutar. Bununla beraber berdel evlilikleri, kente nazaran kırsal kesimlerde daha fazla görülür. Bu evlilik biçimi, başlık parası usulünün yaygın olduğu bölgelerde görülen bir aile tipidir. Bu bakımdan ekonomik koşullarla şekillendiğini söyleyebilmek mümkündür (Gökçe, 1978: 19; Tekin, 2005: 71; Tan, 2013: 59). Berdel evliliğinde başlık parası, erkeklerin kız kardeşlerini karşılıklı olarak vermelerinden¹³ dolayı ortadan kalkar ve geriye sadece düğün ve çeyiz harcamaları kalır (Tekin, 2005: 73; Yayla, 2007: 28). Berdelin bir başka özelliği ise, hanenin emek bileşimi bakımından tercih edilen bir örüntü olmasıdır (Yalçın-Heckmann, 2002: 332).

Berdel evliliği, Kürtçede pe-guhurk (takas edilmiş) olarak tanımlanır. Buna göre bir çiftin evliliği, bir başka çiftin evliliğine bağlıdır. Dolayısıyla en az iki çiftin birbirlerine koşul sayıldığı bir evlilik biçimidir. Bu evliliklerin kararı da iki ailenin birlikte karar vermesiyle olur. Söz gelimi, bir hane reisi, kızını bir başka haneye gelin verdiğinde, daha önceden verilmiş bir karar yoksa, sonraki gün pe-guhurk adı altında kız isteyemez. Oğlu için o aileden kız isteyebilir fakat bu evliliğin adı pe-guhurk olmaz. Bu sebeple pe-guhurk evlilikleri en az iki çiftin evlendiği ve aşağı yukarı aynı zamanda evlendiği bir evlilik biçimidir (Yalçın-Heckmann, 2002: 327–328).

Berdel evlilikleri bazı yazarlara göre ekonomik amaçlarla yapılan bir evlilik olarak açıklanır. Buna göre bu evlilik biçimi, düğün masraflarını azaltmak için yapılır ve dar gelirli aileler arasında görülür (Uluç, 2007: 167; Özer, 1998: 390). Beşikçi de benzer şekilde berdel evliliklerinin başlık parasının çok yüksek olmasından dolayı yapıldığını belirtir. Dolayısıyla berdel usulü evlenme, toplumsal fonksiyonu olan bir müessese değil, ekonomik koşulların zorlamasıyla ortaya çıkan bir müessesedir. (1992c: 204). Barth da *jin be jin* (=) olarak tanımladığı berdel

¹² Berdel türü evlilikler Kaşgayı Türkleri tarafından “kov-be-kov” ve “sığıra sığır” olarak tanımlanır. (Kalafat, 2007: 31).

¹³ Berdel türü evliliğin yaygın biçimi iki kız kardeşin değiştirilmesi şeklinde gerçekleşir. Ancak Yayla'nın Ağrı'daki aşiretler üzerine yaptığı çalışmada bu evlilik biçimi, babanın kızını verip, kendisinin de berdel evlilik yapması şeklinde uygulandığını da ortaya koymuştur. Öte yandan berdel türü evlilikler, ekonomik kaygılardan ziyade aşireti güçlendirme amacıyla yapılmaktadır. Bu sebeple düğünler, aşiretlerin güç gösterisinde buldukları törenlere dönüşmektedir (2007: 29).

evliliğinin ekonomik açıdan avantajlı olduğunu belirtir. Ayrıca bu tür evlilikler aşiretli kesim kadar aşireti olmayan topluluklarda da sık görülür (2001: 33).

Berdel evliliklerine dair yapılan ekonomik vurgular kadar bu tür evliliklerin sadece ekonomik bir durumla izah edilmesinin yetersiz olduğunu belirten ifadeler de vardır. Bu noktada Karadeniz'e göre, ekonomik sebepler kadar başka sebepler de bu tür evliliklerde etkilidir. Buna göre berdel evliliği, bir gelenek halini almıştır ve bu geleneğe, birkaç düğünde sarf edilecek zaman, para ve emek faktörleri göz önünde bulundurularak başvurulur (2014, 282).

Yalçın-Heckmann'a göre (2002: 333) ise, berdel evlilikleri, hısımlar arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırır ve uzun vadeli ve çoğul ilişkilerin arzu edildiği hanelerde tercih edilen bir stratejidir. Çok fazla yükümlülük veya anlaşmazlık içinde olan komşular için ya da zaten var olan bazı ilişkilerin daha da güçlenmesini isteyen, arkadaşlar, akrabalık ilişkisine sahip olmayan ticari ortaklar veya başka bir köyden anne tarafından olan hısımlarla da berdel evlilikleri önemli bir strateji olabilmektedir.

Yıldırım da (2004: 109–110) berdel türü evliliklerde sadece ekonominin etkili olmadığını belirtir. Buna göre başlık parasının alınmadığı topluluklarda da berdel evlilikleri yapılmaktadır. Yanı sıra istisnalar dışında, berdel evliliği yapmış olan ailelerin ekonomik gücü de sanılanın aksine fazladır Bu sebeple bu tür evlilikleri ekonomik süreçlerin belirlediği kanı yanlışlanmaktadır. Berdel evliliği daha ziyade, kızlarını değiştirmek suretiyle iki aile arasındaki ilişkileri düzenleyen bir işleyle sahiptir. Çünkü bu tür evlilikler, iki aileyi birbirine bağımlı kılar. Söz konusu bu bağımlı ilişkide de çocuklarının iyi bir evlilik yapmasını isteyen taraf daha uyumlu bir tavır sergiler.

Berdel türü evliliklere daha çok akrabalar arasında rastlanmaktadır. Yalçın-Heckmann'ın (2002: 328–330) Hakkâri'de yapmış olduğu çalışmaya göre en sık rastlanan berdel türü, iki hane arasındaki kız kardeşlerin takası şeklinde görülen türdür. Bu evliliklerin 8'i akraba ya da hısımlarla yapılmışken 5'i ise akraba olmayan kişilerle yapılmıştır. Sisin köyünde berdelin önemi, var olan 65 evlilikten 21'inin berdel türü evlilik olmasıdır. Bu 21 evliliğin 7'si ise amcaoğlu ve amcakızı ile yapılan berdellerdir. Kuzen evlilikleri akrabalık ve babasoyluluğunun diyalektik özelliklerini vurguladığı gibi bu kardeşler üzerindeki eşitliği de vurgular. Buna karşın

bu tür berdel evlilikler, yararlı birtakım hısımlık bağları kurma olasılığından da vazgeçme anlamına da gelir.

Özer de (1998: 390) benzer şekilde berdel evliliklerinin hem amca çocukları arasında hem de akraba olmayanlarla yapıldığını belirtir. Buna göre amca çocuklarıyla yapılan berdeller içe yönelik akrabalıkların pekiştirilmesi amacıyla yapılırken yabancılarla yapılan berdeller ise dışa yönelik daha güçlü ve derin bağlar kurmak amacıyla yapılır. Çünkü bu evlenme türünde çift başlı bir akrabalık doğmaktadır.

Berdel evliliklerindeki karşılıklılık, sorunlarda da kendisini gösterir. Riskleri vardır. Dolayısıyla berdel evlilikler hemen her zaman karşılıklı birbirini etkiler. Hanelerden birinde çıkan bir sorun eş zamanlı olarak diğer aileye de yansır. Bununla beraber eğer bir hanede boşanma durumu yaşanırsa diğer ailenin herhangi bir sorunu olmasa dahi o aileden evliliğin bitirilmesi beklenir. Söz konusu durum, aşiret kültüründe “mutlak eşitlik” ilkesinin olduğunu ve bir hanedeki sorunların diğer hanede de benzer sorunlar doğuracağını göstermesi bakımından anlamlıdır. Bundan dolayı berdel evliliğinin çok da tercih edilen bir evlilik türü olmadığı iddia edilmektedir. Öte yandan söz konusu durum, kız kardeşlerini karşılıklı olarak değiştiren erkekler arasında yakın akrabalık bağlarının olmadığı durumlarda daha da riskli olabilmektedir (Gökçe, 1978: 19–20; Uluç, 2007: 167; Karadeniz, 2012: 45; Yıldırım, 2004: 109; Barth, 2001: 33).¹⁴

Tekin'e göre (2005: 74) kırsal çözüme ve modernleşmeyle birlikte aşiret ve akrabalık sistemindeki evliliklerde değişimler yaşanmaktadır. Özellikle şehirleşmeyle birlikte farklı kesimlerden insanlar, birbirleriyle etkileşime girmekte ve yeni ilişki ağları geliştirmektedir. Bu ilişki ağları, çoğu zaman hısımlık ilişkilerinin kurulmasına neden olmaktadır. Böylece şehirleşmeyle birlikte az da olsa cemaat dışı evlilikler olabilmektedir. Fakat evliliklerin şehirde dahi büyük ölçüde aşiret içinde gerçekleştiği söylenebilir. Ancak berdel evliliklerinin şehir ortamında neredeyse ortadan kalktığı söylenebilir. Benzer şekilde Kırıkçı'ya göre son yıllarda bu evlilik şeklinin halk arasında eski cazibesini kaybettiğini söylemek de mümkündür. Bunun

¹⁴ Bu duruma karşın berdel usulü ile (özellikle amca çocukları arasındaki berdel evliliğinde) evlenmiş bir kadın, aile içinde yaşanan olumsuz durumları, diğer tarafın evliliğinin bozulmaması ve ailelerin birbirine karşı düşman olmaması adına gizleyebilir (Mutlu, 2011: 71).

bir sebebinin de başlık parasının eskisi gibi evliliklerde ön şart olarak sürülmemesinin olduğunu söyleyebiliriz (Kırıkçı, 2018: 107).

2.2.6. Kayın-Yenge Evliliği (Levirat)

Aşiret sistemindeki bir diğer evlilik biçimi ise levirattır.¹⁵ Bu evlilik biçimi berdel biçiminde yapılan evliliklere göre daha sınırlıdır. Çünkü istisnai durumlarda yapılır. Öte yandan bugün, bu tür evlilik biçimine oldukça az rastlanmaktadır. Levirat, kayınbirader ile yenge evliliği olarak bilinmektedir. Yani evli bir erkek öldüğünde, erkek kardeşin dul kalan yengesiyle evlendirilmesi ve kardeşinin çocuklarına babalık yapmasıdır (Eriksen, 2009: 155; Karadeniz, 2014: 282; Tezcan, 2000: 54).

Bates ve Rassam'a göre (2018: 279) baba tarafından gelen bağların hukuki açıdan önceliğini gösteren durumlardan biri de bir erkeğin ölümünden sonra bıraktığı küçük çocuklardır. Bu çocuklar genellikle erkeğin babasına, ağabeyine veya en yakın akrabasına verilir. Dolayısıyla eşi ölen kadın, çocuklarını büyük olasılıkla bırakmak zorunda kalacaktır. Bu durumda uygun olan, kadının, kocasının erkek kardeşlerinden biriyle evlenmesidir. Öte yandan bu evlenme biçimi, bazı gayrimüslim ve Yahudi gruplar arasında da görülür.

Leviratın birçok sebebi vardır. Bunlardan biri başlık parasıdır (Gökçe, 1978: 20). Eğer bir kadına yüksek bir başlık parası ödenmiş ise kadın baba evine gönderilmek istenmez. Bir başka sebep ise kadının erkek çocuklara sahip olmasıdır ki bu da daha önceden de belirtildiği gibi babasoylu aşiret yapılanmasının sürdürülmesinde oldukça önemlidir. Bir başka sebep ise hanenin emek gücüne ihtiyaç duymasıdır. Bu bakımdan kadın ve çocukların, hanenin emek üretimine katkıda bulunması istenilir.¹⁶

Yalçın-Heckmann da leviratın başka sebeplerine vurgu yapar. Buna göre kadın kaçırılmış ise baba evine gönderilmesi zordur. Öte yandan kadının kişisel özellikleri de levirat için bağlayıcı bir özellik olmaktadır. Eğer kadın hane üretimine katkıda bulunup aile ilişkilerini iyi bir şekilde sürdürmüşse ailenin önemli bir üyesi

¹⁵ Burada belirtilmesi gereken bir durum vardır ki o da Levirat evliliğinin aşiretlere özgü bir evlilik biçimi olmadığıdır. Bu noktada levirat evliliği Hunlarda, Göktürklerde ve Oğuzlarda da uygulanmış bir olgudur (Ögel, 2001: 256).

¹⁶ Mehmet Tan'ın (2013: 60) Siirt'teki Dudêran aşireti üzerine yaptığı çalışmada bu aşiret, levirat evliliklerini "kadınların ve çocukların sahipsiz kalmaması" gerekçesiyle yaptıklarını belirtmişlerdir.

olur. Diğler bir sebep de kadının saygın bir aileden geliyor olmasıdır. Bu durumda, kadın üzerinden sağlanan statü üstünlüğü kaybedilmek istenmez. Öte yandan kadının akraba olması da leviratın bir sebebidir. Bu noktada aile bağlarının zayıflaması istenilmeyen bir durumdur. Bir diğler sebep ise kayınbirader için eş bulmada kolaylık sağlamasıdır. Buna göre “hazır” bir kadına sahip olmak ve onun için uygun birini aramak zorunda kalmamak, leviratın itici gücü olabilmektedir.¹⁷ Son olarak çocukların varlığı da levirat için bağlayıcı bir özellik olmaktadır (2002: 310).

Levirat, kayınbiraderin bekâr olması halinde olabileceği gibi evli olması halinde de yapılabilmektedir. Esasında her iki durumda da hâkim olan fikirlerden biri, ölen kimsenin eşi, çocukları ve mallarının akrabalık grubu içerisinde muhafaza edilmesidir (Gökçe, 1978: 20; Tezcan, 2000: 54). Havillan vd. göre ise bu evlilik biçimi, kadının ve çocukların yaşamını güvenceye alır ancak ‘kurulmuş olan akrabalık bağlarının, kadının cinselliği ve gelecekte doğacak çocukların üzerinde hak iddialarının sürmesini de sağlar’ (2008: 439). Bir diğler sebep ise namusun korunması düşüncesidir (Özer, 1998: 387). Çünkü namus, aşiret topluluklarında önemli bir değerdir ve bu değer en somut biçimde kadınlar üzerinde kendini var eder. Bu noktada, kadının namusu sürekli korunmalı ve kadına sahip çıkılmalı düşüncesi etkindir.

Nikitin’e göre (1991: 212) eşi ölen bir kadın ancak bir yıl sonra evlenebilir ve bu kişi de genel olarak ya kadının ölen eşinin kardeşi ya da eşinin akrabalarından biri olur. Ancak her halükarda söz konusu evlilik aile içinden olur. Aksi taktirde kadının dışarıdan biri ile evlenmesi ailenin şerefine bir lekedir. Çünkü zamanında kadın için başlık ödenmiş ve başka türlü harcamalar yapılmıştır. Dolayısıyla yapılan bu harcamaların kaybı, ailenin şerefine zarar verecektir.

2.2.7. Başlık Parası (Kalen)

Orhun abidelerinde “kalıng”, günümüzde ise “başlık” olarak bilinmekte olan başlık parası kültürü¹⁸, neredeyse aşiret kavramının yedeğinde aklan gelen ilk

¹⁷ Tacoğlu’nun (2011: 126–127) geleneksel evlilikler üzerine yaptığı saha çalışmasında da benzer veriler elde edilmiştir. Buna göre evlenen çiftlerin bir süredir birbirlerini tanımaları, bu evlilik biçimini kolaylaştıran bir sebep olmaktadır. Başka bir sebep ise aile sırlarının korunacağı düşüncesidir.

¹⁸ Başlık parası, dünyanın birçok ülkesinde görülen, evlenme ile ilgili en yaygın kültürel kalıplardan birisidir. Bu kültür özellikle ilkel toplumlara özgü bir gelenektir ancak bugün dahi kimi gelişmiş ülkelerin kırsal bölgelerinde uygulanmaktadır. Bu noktada İslam toplumları, Afrika, Çin, Burma,

imgelerden biridir (Karadeniz, 2012: 48; Aksoy, 2006: 2). Bununla beraber Türkiye'nin Doğu bölgeleri denilince ilk akla gelen kültürel unsurlardan birisidir. Bu uygulama, ülkenin Batı bölgelerinde 'geri kalmışlık', 'cahillik' ve 'kız çocukların satılması' olarak tanımlansa da esasında bölgenin kültürel yapısını göstermesi ve 'hakların aktarılması'¹⁹ bakımından önemlidir. Öte yandan başlık parası bazı yerleşim yerlerinde 'süt parası', 'süt hakkı', 'bedel', 'ağırlık', 'ana hakkı' veya 'çeyiz parası' olarak da tanımlanabilmektedir (Günay ve Boz, 2015; Tezcan, 2019: 415; Yıldırım, 2013: 173; Sezen, 2005: 187; Kalafat, 2000: 122).

Başlık parası, bazı durumlarda, uygulanan bir pratik olmamasına rağmen evlilikler için stratejik bir öneme sahip olabilmektedir. Nitekim Eskişehir'in kırsal kesimlerinde yapılan bir çalışma, köyde çalışan ve evlenecek kız bulamayan gençlerin ve köy işlerinin çok olması nedeniyle kız bulamayan zengin köylülerin Doğubayazıt, Diyardin, Patnos, Iğdır, Taşlıçay gibi Ağrı'nın farklı ilçelerinden, Kars, Erzurum, Şanlıurfa gibi Doğu Anadolu'nun farklı illerinden süt parası karşılığında gelin aldıklarını ortaya koymuştur. Bu gelinlerin eğitim düzeyleri ise en fazla ilkokuldur (Günay ve Boz, 2015).

Başlık parası Kürtçe'de *naxt* olarak tanımlanır ve söz kesme sırasında, miktar ve ödeme koşulları üzerine yapılan pazarlıktan sonra talep edilen nakit para²⁰ anlamına gelir. Yalçın-Heckmann'a göre başlık parası, bu şekilde kısıtlı bir anlam içerse de insanlar genellikle başlık parasının anlamını, kız tarafının talep ettiği

Malezya, Endonezya gibi bölgelerde yaygındır. Fakat evrensel bir uygulama değildir. Örneğin Kuzey Amerika, Avrupa ve Avustralya'da yoktur (Tezcan, 2019: 415).

¹⁹ Eriksen'e göre (2009: 155) başlık parası damadın, gelinin emeği ve üreme gücü üzerindeki haklarının karşılığı olarak verilir. Dolayısıyla başlık parasının ödenmesi ile erkeğin, kadın ve çocukları üzerindeki hakları onaylanmış olur. Beşikçi'ye (1992c: 202) göre erkek çocuğu, soyun devamı için önemli görülürken, kız çocuğu ise önemli bir iş gücü olarak görülür. Dolayısıyla kız çocuğunun evden ayrılması, önemli bir iş gücü kaybı olacağından bu zararın karşılanması için de başlık parası alınmaktadır. Söz konusu düşünce Ozankaya (1991) tarafından da vurgulanmıştır. Benzer şekilde Emiroğlu ve Aydın'a göre (2003: 124) 'Başlığın kızın cinsel ve üreme işlevleri, emek gücü ve kişiliğiyle ilgili öteki hak ve görevleriyle birlikte ailesinden ayrılmasının getirdiği kayıpların telafisi olduğu kabul edilmektedir.' Haviland vd. göre (2008: 450) Trobiandlılarda başlık parası, gelinin yeni evinde kendi iş gücünden yararlanılması ve çocuk doğurması gibi hakların elde edilmesi için verilmektedir. Öte yandan başlık parası, evliliğin devamı için de önemlidir. Zira evliliğin bitmesi halinde kız için verilen başlık parası da geri ödenmelidir.

²⁰ Başlık parasında talep edilen maddi kaynakların dönemin koşullarına göre değişim göstermiştir. Buna göre hayvancılığın önemli bir maddi kaynak olduğu zamanlar talep edilen kaynak küçük ve büyük baş olurken, bu durum zaman içerisinde nakit para ve altına dönüşmüştür. Günümüzde ise paranın değer kaybetmesinden dolayı altın talep edilmektedir (Alandan veriler). Bununla beraber başlık parası karşılığında arazi, ev, bahçe, tarla veya canlı hayvan (at, koyun, sığır) da verilebilmektedir (Fidan ve Yeşil, 2018: 159; Sezen, 2005: 187).

malları, gelinin ailesine verdikleri hediyeleri ve bazı zamanlarda düğün masraflarını da kapsayacak şekilde genişletirler. Buna karşın, ödemenin detayları sorulacak olduğunda, cevap veren kişi, başlık parasını çoğunlukla nakit para olarak tanımlayacaktır. Bu şekilde, erkekler, toplam maliyeti ve ödemeleri olabildiğince abartarak hem ekonomik güçlerini ve cömertliklerini hem de evleneceği kadınların değerini sergilemeye çalışırlar (2002: 333–334; Özcan, 2016: 63). Beşikçi'ye göre ise (1992c: 202) başlık parası ile kadına verilen değer arasında önemli bir ilişki vardır. Buna göre kadın için verilen başlık parası ne kadar yüksek ise kadın aile içinde o kadar önemli bir yer edinir. Bu anlamda karısı için yüksek bir bedel ödeyen erkek, tabiri caiz ise karısının kendisine kaç mal olduğunu bilecek ve onun kıymetini bilecektir. Türkdoğan ise (1998b: 303) Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun 12 ilinde 376 kişi ile yaptığı araştırmasında başlık parası ile kadına atfedilen değer veya damga arasındaki ilişkinin varlığına ilişkin veriler elde eder. Buna göre başlık parası alınmadan verilen kıza şüphe ile yaklaşılmakta, söz konusu durum “kız yaramazdı, güzel değildi veya bakire değildi” gibi dedikodulara yol açabilmektedir.

Başlık parası kültürel bir unsur olduğu kadar bazı durumlarda, kişiler açısından büyük ölçüde ekonomik sebeplere dayanır. Başka bir deyişle, kültürel bir unsur olan başlık parası, bazı aileler için ekonomik kazanç sağlama amacıyla talep edilir. Bu şekilde aile reisi, kız çocuğunun ihtiyaçlarını göz ardı ederek ya borçları öder ya da oğlunu evlendirir (Uluç, 2007: 168; Tezcan, 418; Tuğrul, 2018). Maddi sıkıntı yaşayan ve çok çocuklu ailelerde de başlık parası maddi bir yardım amacıyla talep edilebilen bir durum olabilmektedir. Bu para ile kız çocuğunun düğün masrafları karşılandığı gibi aile giderlerini karşılayabilmek için de kullanabilmektedir. Öte yandan yaşça büyük erkeklerin verdikleri başlık parası daha fazla olabildiğinden aileler, ekonomik yetersizlikler sebebiyle, ekonomik kazanç getirecek mallar karşılığında, kızlarını kendilerinden oldukça büyük yaştaki insanlarla evlendirebilmektedir (Kırıkçı, 2018: 111). Başlık parasının görece fazla istenmesi kız kaçırma olaylarında da yaşanabilmektedir. Bu noktada kaçırma olayından sonra ailelerin barışma durumlarının olmasına rağmen bazı durumlarda damadın cezalandırılması adına kendisinden yüksek miktarda başlık parası alınabilmektedir (Beşikçi, 1992c:205; Özcan, 2016: 50; Yıldırım, 2013: 173; Şimşek, 2019). Öte yandan başlık parasının çok yüksek miktarlarda alınması, bazı

durumlarda kız kaçırma olaylarının yaşanmasına sebep olabilmektedir. Bu durum ise aileler arasında çatışmalara, kan davalarına ve güvenliğin bozulmasına kadar gidebilmektedir (Ozankaya, 1991: 372).

Ekonomik çıkar olsun veya olmasın başlık parası, genel olarak erkeğin (yani babanın) kontrolünde olan bir durumdur. Baba öldüğünde ise bu konum, kızın baba tarafından en yakın akrabasına (büyük baba ya da erkek kardeş) veya oğluna geçer (Tekin, 2005: 68; Fidan ve Yeşil, 2018: 159; Hay, 2005: 54). Söz konusu durumu Yalçın-Heckmann da (2002: 335) vurgular. Buna göre, Hakkâri’de yaygın uygulama, parayı ve değerli eşyaları kızın babasına ya da erkek kardeşine vermek şeklindedir. Kadın çoğu zaman, paranın ödenme şekli, miktarı veya düğün öncesinde ve esnasında takılacak takılar üzerinde kontrol sahibi değildir. Bununla beraber, takılan takılar, evlilikten sonra kadının kocası veya kayınpederi tarafından alınıp farklı amaçlarla da kullanılabilir. Bu anlamda kadınlar, genel olarak yapılan ödemelerden pay almaz. Fakat aile prestijli bir aile ise kızına söz konusu prestijini gösterebilmek amacıyla büyük bir çeyiz verebilir.

Başlık parası karşılığı talep edilen miktarda bazı öncelik sayılabilecek unsurlar etkili olmaktadır. Buna göre başlık parası miktarı, kızın ve ailesinin prestijine, toplumsal konumuna, kızın güzelliği ve gençliğinin etkisine ve bölgeye göre belirlenebilmektedir (Karadeniz, 2014: 284; Bois, Minorsky ve MacKenzie, 2004: 131; Hay, 2005: 54). Bu anlamda ekonomik durumu yetersiz veya prestijli bir ailede kızın güzel olması başlık parasını artıran bir durum olabilmektedir. Böylelikle hem ailenin hem de kızın prestiji görece artmış olur. Öte yandan kızın ailesinin prestiji kadar erkeğin ve ailesinin sosyal konumu da başlık parasının miktarını belirler. Çünkü başlık parası, her ne kadar dile getirilmese de, önemli bir statü değeridir. Bu anlamda ödenen yüksek miktar, kadını diğer kadınlar arasında hiyerarşinin üst tabakasına yerleştirirken,²¹ erkek de ne kadar cömert biri olduğunu ve itibarlı bir evlilik yaptığını vurgulamış olur (Karadeniz, 2014: 284–285). Prestij,

²¹ Bununla beraber başlık parasının miktarının fazla olması kadının da olumlu karşıladığı bir durum olabilmektedir. Bu noktada Fidan ve Yeşil’in (2018: 161), Marmara bölgesinin kırsal alanlarında yaptıkları alan çalışmasında katılımcılardan beşi kendisi için verilen başlık parasına “ederim fazlaymış” cevabını vermişlerdir. Leach’e (2001: 79) göre başlık parasının miktarının fazla olması, kızlar tarafından da istenilen bir durumdur. Çünkü kız, kendisine duyduğu saygı gereği başlık parasının fazla olmasını istemektedir. Benzer şekilde Bois, Minorsky ve McKenzie de (2004: 131) başlık parasını Kürt kızlarının kendi değerlerinin bir takdiri olarak gördüklerini belirtirler.

güzellik ve gençlik gibi eğitim durumu da başlık parasının alınıp alınmamasını veya miktarını belirleyen bir husus olmaktadır. Bu anlamda bazı eğitim görmüş aile ve kızlar başlık parasını ‘cahillik’ olarak tanımlayıp reddederken bazıları da bu durumu başlık parasının miktarına yansıtıp oldukça fazla isteyebilmektedirler. Bu anlamda başlık parası hem bir ekonomik sermaye hem de ailenin sermayesini ve gücünü göstermesi bakımından önemli bir sembol olarak karşımıza çıkmaktadır.²²

Başlık parasının fazla olması, bazı kişiler için oldukça zorlayıcı olabilmektedir. Bu durum bazı gençlerin istedikleri kızlarla evlenememelerine ya da genel olarak evlenebilmelerine engel olabilmektedir (Aksoy, 2006: 2) Nitekim Diyarbakır’ın Hazro ilçesinde yapılan araştırma verileri de söz konusu durumu destekler niteliktedir. Hazro’da gençler, başlık parası nedeniyle istedikleri kızlarla evlenememekten şikâyetçidirler. Çünkü yaşı genç, güzel ve marifetli olarak görülen kızların başlık parası yüksektir. Buna karşın yaş ortalaması yüksek, güzel olmayan veya özürlü olarak tanımlanan kişilerin başlık parası ise düşüktür. Başlık parasını artıran etmenlerden biri de yaşlı erkeklerin yüksek miktarda başlık parası vererek genç kız almalarıdır (Mustafaoğlu, 2006).

Başlık parasının miktarı, ödeme şartları ve biçimi pazarlığa²³ tabiidir. Bütün bunlar evlilik pazarlıklarının en başında²⁴ belirlenmiş olsa da yenilenebilir, ertelenebilir veya iptal edilebilir. Söz konusu durumlar, iki aile arasındaki ilişkilerin bütününe ve grupların birbirlerine göre konumları üzerindeki pazarlığa bağlıdır. Fakat yaygın örüntü, başlık ve değerli eşyaların bir kısmının nişanda, kalan kısmının

²² Ancak bazı durumlarda başlık parasının alınmadığı da görülmektedir. Buna göre bazı aileler, akraba ve berdel türü evliliklerde başlık parası –her zaman geçerli olmayan bir durum olmakla beraber- almamaktadır (Mutlu, 2011: 73). Öte yandan erkeğin birtakım nitelikleri de başlık parasının alınmasında veya miktarında etkili olmaktadır. Buna göre erkeğin kısır olması, yaşının büyük olması, daha önceden evlilik yapması ve bakıma muhtaç çocuklarının olması, bedensel bir engelinin olması, ailesinin yörede tanınmamış olması (sosyal bir güvence olarak alınan başlık) gibi sebepler de erkeğin başlık parasını veya miktarını belirleyen hususlar olabilmektedir (Fidan ve Yeşil, 2018: 160).

²³ Bourdieu’ya göre iktisadi ilişkilerde var olan çıkar ilişkileri, kendisini olduğu gibi göstermez. Bu ilişki biçimi, şeref ve itibar ilişkileri örtüsü altında gizli kalır. Söz konusu durum iktisadi gerçekliğe doğrudan bakmayı ve aile ilişkilerini düzenleyen yasalardan farklı yasaların düzenlediğini anlamayı reddediyor gibidir. Bu noktada yapılan her türlü mübadelenin yapısal belirsizliği bundan kaynaklanır. Bu anlamda mübadele hem itiraf edilmeyen çıkar hem de şeref kapsamında oynanır. Gelinin babasının çoğu zaman ateşli bir pazarlık yaptıktan sonra aldığı çeyizde yaptığı da budur. Geri verilen çeyiz ne kadar büyükse, elde edilen şeref payı da o kadar büyüktür. Dolayısıyla burada da maddi karın azami düzeye çıkarılması, şeref ve simgesel karın mübadelesi yarışı altında gizlenmiş gibidir (2018: 36).

²⁴ Sezen’e göre (2005: 187) Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinin kırsal kesimlerinde yaygın olan başlık parasının miktar ve biçimi üzerine yapılan pazarlığın sonuçlanması ‘başlık kesme’ olarak adlandırılır.

ise düğün sırasında ödenmesi ve alınması şeklindedir (Yalçın-Heckmann, 2002: 336).

2.2.8. Çocuk Sayısı ve Erkek Çocuğun Önemi

Genel olarak Ortadoğu ülkelerinde özelde ise Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde aile içerisindeki çocuk sayısı fazla olmaktadır. Mevcut durumda Türkiye'nin bu bölgeleri, çocuk sayısı bakımından hala öncelik sırasını devam ettirmektedir (TÜİK, 2022). Özer'e göre (1998: 166–170) bu bölgelerdeki yüksek doğurganlık; aşiret yapısı, eğitim düzeyinin düşük olması, sağlık koşullarının yetersiz olması, sosyo-ekonomik koşullar ve erken yaş evlilikleri gibi sebeplerden kaynaklanmaktadır. Buna karşın maddi olanaklar arttıkça eğitim düzeyi yükselmekte ve buna bağlı olarak doğurganlık oranı da düşmektedir. Dolayısıyla maddi olanakların artması bazı durumlarda tek başına doğurganlık üzerinde etkili olamamaktadır. Nitekim birçok okumamış fakat zengin aşiret reisleri ve ağaların ailelerinde yüksek doğurganlığın olduğu görülmektedir. Benzer sebepleri Türkdogan da (1974: 28) vurgular. Buna göre doğurganlık oranının fazla olmasının nedeni sefalet, fakirlik ve kültür seviyesinin geriliği gibi sebeplerdir. Bu noktada “zengin her şeye, fakir çocuğa sahiptir” sözünün bölgedeki söz konusu durum ile oldukça anlam kazandığını belirtir.

Aşiretlerin geçim kaynakları ile çok çocuk sayısı arasında önemli bir ilişki vardır. Geçimini tarım ya da hayvancılıkla sağlayan aşiretliler, aşiret sisteminin yapısına da uygun olarak, işlerini ilkel teknik ve araçlarla sağlamaktadırlar. Bu sebeple tarlada veya hayvanların yetiştirilmesinde, her çocuk aynı zamanda birer işgücüdür. Aksi takdirde bu işler için ücretli işçi tutmak zorunda kalacaklardır ki bu da maddi bir külfet olur. Öte yandan çok çocuğun maddi külfet oluşturacağı düşüncesinin söz konusu topluluklar için pek bir önemi yoktur çünkü bu topluluklar için çocukların eğitim ve sağlık vs. gibi masrafların olmamasından dolayı çocukların sayıca fazla olması onları zorlayan bir durum olmaz. Bu nedenle aşiret aile yapısında “çocuğu veren Allah, rızkını da verir” yaklaşımı ile adeta “bir hırka bir lokma” felsefesi hâkimdir. Bununla beraber doğurganlığın bir başka nedeni ise yoksulluktur (Özer, 1998: 167; Çetintaş, 2002: 61).

Aşiret sisteminde çok çocuğun yanı sıra erkek çocuğunun sembolik değeri oldukça fazladır. Bu topluluklarda, bölgenin toplumsal yapısını belirlemede hala

etkin konumda olan aşiret bağı, gerek kurumsal gerekse de bireysel düzeyde davranışların biçimlenmesinde önemli bir yere sahiptir. Bu anlamda yörede, kadın, erkek ve ailenin gücünü ve itibarını belirleyen ölçütlerden birisi de çocuk özellikle de erkek çocuk sayısıdır. Dahası yardımlaşmada, üretimde ve aile emniyetini güvence altına almada erkek çocuğun rolü büyüktür. Bu sebeple erkek çocuğu sadece erkekler tarafından değil kadınlar tarafından da istenmektedir. (Ökten, 2009a: 307; Alpaslan, 1995: 214).

Erkeğe atfedilen değer veya söylem, genel olarak toplumsal niteliktedir. Buna karşın kız çocuğuna atfedilen değer ve söylem ise toplumsal nitelikleri ile beraber dinsel nitelikler de taşımaktadır. Ancak burada erkek çocuğuna yüklenen sembolik değerın baskın olma özelliği dinsel niteliklerden daha fazladır. Tillion (2006) söz konusu durumu miras ve örtünme konuları ile alarak '*seçici iman*' kavramı ile ifade eder. Bu durumun erkek çocuk için de geçerli olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Söz konusu durumu Türkdogan'ın Erzurum'a bağlı 37 köy üzerinde yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre grubun inancına göre ilk çocuğun erkek olması istenir. Ancak kız çocuğu olması halinde üzölen babaya, çevresi "Allah'tan gelene şükretmesi" şeklinde teselli verir. Yine grubun inancına göre kız çocuğu dünyaya geldiği zaman ailenin kapısına yedi âlem, erkek çocuk dünyaya geldiği zaman ise bir âlem dikilir. Ancak söz konusu kız çocuğuna yüklenen bu kutsallığa rağmen bu kutsallık pek de göz önünde bulundurulmaz (1996: 68). Benzer durumu Abu-Lughod'un (2004: 143) Bedevi toplumlar üzerine yaptığı çalışmasında da görmek mümkündür. Buna göre kadınlar, yeni doğum yapmış bir kadını ziyarete gittiklerinde, eğer doğan çocuk erkek ise eve zılgıt çekerek girerler ve anneyi kutlarlar, ancak doğan çocuk kız ise şu sözü söylerler: "Tanrıya şükür sağlıklısın". Bununla beraber topluluk üyeleri, kız çocuğunun doğumunu, "Tanrının her verdiğinde bir hayır vardır" şeklinde bir ifade ile karşılarlar.

Erkeğin aile için gerekliliği düşüncesinin temelinde öncelikle ataerkil aile/aşiret yapısının erkek üzerinden devam etmesi yani babasoylu bir yapının olması vardır.²⁵ Bunun bir devamı olarak çok erkeğin varlığı, yine bu erkekler üzerinden

²⁵ Soyun devamı için erkek çocuğunun önemini Yıldız Tahincioğlu'nun (2010: 145) "Namusun ve Namus Cinayetlerinin Cinsiyet Eşitsizlikleri Bağlamında Analizi" adlı çalışmasında, çalışmaya dâhil edilen erkek katılımcılardan birinin ifadelerinde net bir şekilde görmek mümkündür: "Kadın bir defa

daha çok çoğalmayı sağlamaktadır. Erkek sayısının fazla olması aynı zamanda, aşiret mensubu üyelerin, yardıma ihtiyacı olduğunda veya dara düştüğünde yardımına koşacak daha çok akrabanın varlığı demektir. Düşman olarak nitelendirilen ötekilere karşı caydırıcılık demektir ve onlar üzerinde baskı kurabilmek demektir. Dolayısıyla söz konusu şartlar içinde birincil derecede ilişki yaşayan aşiret mensupları, karşılıklı saldırı ve savunma mekanizmasını, birer toplumsal mekanizma olarak görmektedirler. Bu mekanizma, bazı durumlarda aileler arasındaki çatışmaların kan davalarına dönüşmesine de neden olabilmektedir. Kan davalarının varlığı ve bölgedeki yaygınlığı ise geniş aile yapısını hem devam ettirmek hem de karşı hısımlara karşı baskınlık kurmak açısından adeta zorunlu kılan bir durum olmaktadır (Karadeniz, 2012: 198–199; Özer, 1998: 166–167; Saeed, 2018: 109).

Erkek çocuğunun önemli olmasındaki bir diğer sebep ise itibar meselesidir. Çünkü aşiretlerin günlük yaşamlarına hâkim olan en temel değerlerden bir kısmı şan, şöhret ve prestijdir. Burada da esasında öteki olarak kabul edilene karşı kendi varoluşunu söz konusu değerler üzerinden üretme mücadelesi vardır. Bu mücadelede ise erkek çocuk ve sayısı stratejik bir öneme sahiptir. Söz gelimi erkek sayısının fazla olduğu bir aile, bir başka aileye karşı hem kendini daha güçlü hisseder hem de güç ve prestij bakımından daha üst konuma yükselir. Bu anlamda, eli ağaç veya silah tutan kişi sayısının yarattığı maddi ve psikolojik üstünlük, ailede, kabilede ve aşirette erkek sayısının çokluğunu teşvik etmektedir. Söz konusu tüm bu unsurlar, kadının sürekli doğurmasını teşvik etmektedir (Özer, 1998: 166).²⁶

Aşiret sistemi daha önceden de vurgulandığı gibi göçebe yaşam koşullarının ürettiği bir yapıdır. Yerleşim yaşama geçildikten sonra bu sistemin statüsünü ve gücünü belirleyen şey esas olarak toprak büyüklüğü olmuştur. Fakat her aşiret, kabile

kadıdır, erkek erkektir. Bunun ötesi yoktur. Kadın Allah ele yaratmış erkekten alçaktır, değersizdir. Bir kız doğdu mu derler beladır doğdu, keşke kız değil erkek doğaydı, kız elin malıdır. Evlenir birine verirken gider onun çocuklarını doğurur olur onun malı... Ne senin kanını sürdürebilir ne de adını... Çünkü soy erkektendir, döl erkeğindir. Derler burada mesela bacının çocuğu elin belindedir kardaşımınki senin belindedir". Bedevi toplumları üzerine çalışma yapan Abu-Lughod'a göre (2004: 144) kabile sistemi, babasoyluluk ve baba yanlı akrabaların dayanışma ilkeleri etrafında örgütlenir. Bu sebeple de kabileler, erkekler arasındaki ilişkileri esas alır. Bu noktada kabile kollarının çoğalması ancak erkeklerin çoğalmasıyla mümkündür. Bu yüzden erkeklerin şaşmaz bir biçimde erkek çocuk istemeleri oldukça olağandır.

²⁶ Erkek çocuğunun toplum nezdindeki önemini bazı Kürt atasözlerinde de görmek mümkündür: "Ahiretin hayırlı olsun, ilk doğanın oğul olsun", "Eğer oğulsa Allah dört gözden ayırmasın, eğer kızsaa Allah ne vermişse hayırlısıdır" (Saeed, 2018: 109–110).

veya aile bu statüye sahip değildir. Bununla birlikte her aşiretin varlığını devam ettirebilmesi için bulunduğu yerde bir statüye ve güce ihtiyacı vardır. Bu nedenle toprak sahibi olmayan, bu bakımdan statüsü düşük aşiret ailelerinde gereksinim olan statü erkek çocuğu sayısı ile elde edilmektedir. “sayıca çokluk, yiğitliği mağlup eder” ve yine “kimin adamları çok ise yiğit olan odur” gibi atasözleri de aşiret sistemindeki gücün önemini açıklar. Bu bakımdan erkek sayısı az olan kabilelerin lider aileleri bile ne aşiret içinde ne de kabile içinde fazla etkili olamamaktadır. İşte aşiret sisteminin bu özelliğinden dolayı her aile, erkek çocuklarının çok olmasını ister (Uluç, 2007: 167).

Diyarbakır’ın Hazro ilçesinde yapılan bir araştırmada erkek çocuğuna önem verilmesinin sebebi emek gücüne dayanılarak açıklanmıştır. Buna göre hanelerin genişlemesi çocukların sayısına göre belirlenmektedir. Söz gelimi eğer bütün çocukların hepsi kız ise, hanenin emek büyüklüğü, doğum yoluyla artabilse de çok fazla bir artış olmayacaktır. Çünkü kız çocukları eninde sonunda evlenip aile evinden ayrılacaklardır. Bu nedenle erkek çocuklara sahip olmak hem erkek hem de eve gelin geleceği için kadın iş gücünü artırabilmek açısından önemlidir. Bu bakımdan en azından bir erkek çocuğunun dahi olması, aileler için yaşlandıklarında emek gücünün devam etmesi anlamına gelir (Mustafaoğlu, 2006: 107). Benzer vurguyu Türkdogan da (1996: 74) yapar. Kız çocuğunun misafir olması yani eninde sonunda evlenip başka bir aileye gitmesine karşın erkek ise her daim ocağı tütürür. Bu sebeple kız çocuklarına anne olacakları telkin edilirken, erkek çocukları ise farklı rol ve statülerle yetiştirilir.

Erkek çocuğunun eksikliği bazı aşiret topluluklarında erkeklerin damgalanmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla erkeğin dışarıdaki konumunu ne kadar erkek çocuğa sahip olduğu da belirler. Bu anlamda hiç erkek çocuğu olmayan bir erkek, çevresi tarafından dalga konusu da olabilir. Esasında çevreden önce erkek kendisini damgalar ve bu zayıflığı içinde yaşar. Erkekliğini kanıtlamak için hemen çocuk sahibi olmak ister. Sürenin uzun sürmesi, kadının aile içerisindeki konumunu etkilediği gibi erkeğin de ‘erkekliğine’ zedeleyen bir durum haline gelir. Çünkü erkek, erkek çocuk sayısı kadar erkektir. Dolayısıyla kız çocuklarına değer verilmemesi aşiret yapılanmasıyla ilgisi olduğu kadar erkekliğin pekişmesiyle de ilgili bir durumdur. Öte yandan söz konusu durum bazı topluluklarda “kürdunda” –

yani soyunu devam ettirecek erkekten yoksun- olarak adlandırılır. “Kürdunda kalmak” bu topluluklarda öylesine istenmeyen bir durumdur ki “inşaallah kürdunda kalırsın” biçiminde bir beddua ifadesi söz konusu durumun önemini açıklamada oldukça önemlidir. Bu bakımdan erkek çocuğu olmayan erkekler, kendilerine ikinci bir evliliği yapma hakkını tanır (Uluç, 2007: 167).

Erkek çocuk erkeğin olduğu kadar kadının da konumunu etkileyen bir durumdur. Bunun en önemli sebeplerinden birisi erkek çocuğunun, kadının aile içindeki konumunu pekiştirmesi ve statüsünü yükseltmesidir (Ökten, 2009a: 307). Bu anlamda yeni gelin ile çocuğu özellikle de erkek çocuğu olan kadın arasında konum ve statü bakımından farklılıklar vardır. Diyarbakır Hazro’da yapılan araştırma da söz konusu durumu destekler niteliktedir. Buna göre Hazro’da bir gelin ne kadar iyi olursa olsun, aile içindeki yeri ve önemi bir oğlan çocuğu dünyaya getirdikten sonra kabul edilir (Mustafaoğlu, 2006). Bununla beraber fazla erkek çocuklu kadının, diğer kadınlara karşı kurduğu bir üstünlük vardır. Öyle ki erkek çocuk dünyaya getirmeyen kadın, üzerine kuma getirilmesini bizzat kendisi isteyebilir (Özer, 1998: 166).

Barth’a göre Kürtlerde anne ile oğul arasındaki bağların yakın ve içten olmasına dair genel bir kanı vardır (2001: 37). Delenay’a göre ise anne-oğul ilişkisi sıcak ve yakındır. Çünkü anne, hem oğlu sayesinde evdeki yerini pekiştirir hem de kadın yaşlandığında oğlu ona destek olur (2001: 208). Esasında kadın kadar erkek de oğlundan kendisine destek olmasını ve ona bakmasını bekler. Kürtlerde erkek çocuğunun daha fazla istenmesinin sebeplerinden biri de budur. Çünkü Kürtlere göre kız çocuğu en nihayetinde “el” olacaktır. Buna karşın erkek çocuk evlense dahi ya ebeveynleriyle aynı evde ya da onlara yakın bir yerde yaşar. Hatta birçok ailede en küçük erkek, evlendikten sonra aile evinde kalır ve anne ve babasından sorumlu olur. Bu bakımdan erkek çocuk, ebeveynler için yaşlandıkları zaman sosyal bir sigorta işlevi görür. Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde huzurevlerinin diğere bölgelere göre daha az olmasını da söz konusu durumu açıklar niteliktedir (Tekin, 2005: 69). Söz konusu durumu Abu-Lughod’un (2004: 145) Bedevi toplumları üzerine yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre yörede bulunan bir kadın söz konusu durumu şu şekilde açıklar: “Kız çocuğu senden ayrılır, evlenir ve seni terk eder. Senden haber bile almaz. Fakat eğer şanslıysan bir oğul, sana maddi destek olacak ve yaşlandığında sana bakacaktır”.

2.2. Muhtelif Olgular Üzerinden Kadının Edilgen Konumu

2.2.1. Kadının Bedensel ve Davranışsal İnşası: Kadın Nasıl Davranmalı?

Toplumsal ilişki ve etkileşimler, kültürel söylemler veya bireyin sosyalleştiği gündelik yaşam pratikleri, beden ve bedene ilişkin müdahale, özgürlükler ve sınırlılıklar alanını belirler. Bu noktada beden basitçe bir kendilik olmayıp, söz konusu alanlar içerisinde, pratik olarak dış durumlar ve olaylarla başa çıkma biçimi olarak yaşanır. Bedensel teknikler, cinsiyet ve yaşa göre değişebildiği gibi bireyin yetiştiği sosyo-kültürel ortamın içselleştirilmesiyle de biçimlenebilir. Bununla beraber bedensel teknikler, iktidar ilişkileri bağlamındaki söylemler aracılığıyla da biçimlenebilir. Dolayısıyla söz konusu durumun açıklanabilmesi için psikoloji ve fizyoloji kadar sosyolojinin de buna dâhil edilmesi gerekir. Bu noktada bedensel kimliğin kontrolü ile ‘bizler kendimizi her an psiko-fiziko-sosyolojik eylem dizileriyle karşı karşıya buluruz. Bu eylemler bireyin yaşantısında ve toplumun tarihinde yer alan eski ve alışıldık eylemlerdir... Bu eylem serilerinin bireyin yaşantısında oluşma nedenlerinden biri, bu eylemlerin toplumsal otorite için ve toplumsal otorite tarafından oluşturulmuş olmasıdır’ (Mauss, 2013: 517, 531; Giddens, 2010: 79–80; Aktaş, 2017: 145). Bu bağlamda düşünüldüğünde aşiret yapılarında kadının bedensel olarak inşa edilmesinin de toplumsal bir mahiyeti vardır ve bu beden, Çınar’ın da işaret ettiği gibi kültürün bir bileşkesidir. Kadın, söz konusu kültürün belirlediği sınırlamalar içerisinde belli davranış kalıplarını yerine getirir (2011: 499, 510). Öte yandan bu inşa, kadının –yerine getirdiği müddetçe- toplumda güvenilir bir konumda olmasını ve toplumsal kabul görmesini sağlar.²⁷

Genel olarak kırsal kesimde özelde ise Doğu ve Güneydoğu bölgelerinin aşiret toplumsal ve kültürel yapısının muhafaza edildiği topluluklarda, kadın

²⁷ Esasında kadının konumu meselesi ataerkillik ve eril tahakküm bağlamında ele alınan evrensel bir meseledir. Bu mesele son derece problematize edilmiş ve bu konuda özellikle feminist teoriler aracılığıyla kadının konumu, ciddi bir araştırma nesnesi haline gelmiştir. Bu noktada Fransız düşünürlerden Helene Cixoux, Luce Irigaray ve Julia Kristeva’nın fikirlerine dair veriler sunmanın bu bağlamda önemli olduğu düşünülmektedir. Cixoux’a göre ataerkil bir toplumda kadınların bedenleri ile kurdukları ilişkiler, kültürel olarak belirlenmiştir. Bu doğrultuda kadın, kimliği bakımından bir başkası olarak temsil edilir. Dahası söz konusu bu kimliğe, sürekli bir gözdağı verilmektedir. Irigaray’a göre kadın, erkekten hep daha düşük ve eksiktir. Batı kültürü, erkeğin sadece erkeklerle konuştuğu, tek cinsiyetli bir kültürdür. Dolayısıyla kadın, bu kültürün dışında kalmış bir boşluktur. Bu sebeple kadın kendisini, bu kültürde, daima bir eksiklik veya yoksunluk olarak tanımlar. Kristeva’ya göre ise kadının annelik deneyimi, bir kişilik deneyimi olmaktan çok dışılığa ilişkin eril bir düşlemin sonucudur (Sarup, 2004: 160,162, 169, 172, 180).

ağırbaşlı olmalıdır. Ağırbaşlılık Kürtçe’de “*gıran*” kavramı ile ifade edilir. Öte yandan ağırbaşlılığa atfedilen niteliklerin en başında ise susmak gelir. Kadın ‘susmalı’dır. Bu anlamda kadının sessiz ve sakin olması oldukça önemsenen bir meseledir. Çünkü sessiz kadın, daha çok itaat eder ve aile içi anlaşmazlıklar da kadın sessiz kaldığı sürece daha fazla engellenmiş olur. Söz konusu durumu, kadının kendisi de içselleştirir. Dışarı çıktığında, eve misafir geldiğinde veya bir düğüne gittiği zaman çok fazla konuşmamaya çalışır; yüksek sesle konuşmaz veya gülmez; tebessüm ederek kısık bir ses tonuyla konuşur. Bu şekilde daha fazla beğenileceğini, bekâr ise daha fazla görücüsünün çıkacağını düşünür. Alandan edinilen bu verileri Yayla’nın Ağrı aşiretleri üzerine yapmış olduğu çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre çocukluktan ergenliğe girmiş kızdan herkese itaat etmesi, az konuşması ve utangaç olması beklenir (2007: 30). Benzer şekilde Dağ’ın (2019: 119) Koçer aşiretleri üzerine yaptığı çalışmada, 16 yaşındaki bir katılımcının “*Bana kızmazlar. Ben onların dediğini yapıyorum. Ama eğer kızlar pisse, mesela gülerse, gözü dışarda ise o kızlar hoş karşılanmaz*” ifadesi kadına atfedilen bedensel davranışlara ve bu davranışların bizatihi kadınlar tarafından da içselleştirildiğine dair oldukça güzel bir örnektir. Kavramsal bir ifadeyle söz konusu durumu izah edecek olursak, kadına biçilen bu rolün bizzat kadın tarafından yerine getirilmesi ve bu yerine getirme üzerinden toplumsal bir onay alacağına inanması tam da Bourdieu’un sembolik şiddet (2016) kavramına işaret eder. Çünkü kadının bedensel inşasına dair egemen dil, kadın tarafından bizzat yeniden üretilmektedir.

Bekârken daha çok kamusal alanda suskunluğunu sürdüren kadın, evlendikten sonra da gelin gittiği yerde bu durumu sürdürür. Özellikle kayınpederi ve eşinin erkek kardeşleri varken susar, onlarla konuşmaz, kocalarına adlarıyla hitap etmez (Taşdelen, 1997: 63; Şimşek, 2019) ve onların bulunmadığı odalarda oturur.²⁸ Çünkü kadının bu kişilerle konuşması ‘ayıp’ olarak nitelenir ve bu durum, kızın ağırbaşlılığıyla ilişkilendirilir. Dahası Kayınpeder ve eşin erkek kardeşleri dışında, kadınların yabancı erkeklerle konuşması da uygun görülen bir durum değildir (Alpaslan, 1995: 213; Taşdelen, 1997: 63). Bu anlamda, sürekli konuşan veya

²⁸ Söz konusu durum, kadının mekânsal alanının yani ev içinin, erkeğin (aile büyükleri) evin içerisinde bulunmasıyla daha da içe kapanık bir hale geldiğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu noktada, aile büyüklerinden erkekler evde olduğu zaman –bu durum gelin giden kadın için daha çok geçerlidir- kadın, daha çok mutfak veya yatak odası gibi alanlarda vakit geçirmektedir.

yüksek sesle konuşan gelinler, aile ve toplum içerisinde ayıplanır. Bu durumla bağlantılı olarak gelin, taleplerini ya kayınvalidesi ya da eşi aracılığıyla dile getirir. Talep edilen şeylerin de bir sınırı vardır. Hele ki aynı evde başka gelinler var ise talep edilen şeyler için gelinler arasında bir denklik olmalıdır. Yoksa bu durum aile içerisinde ve gelinler arasında anlaşmazlıklara sebep olur. Söz konusu durum, çalışmanın yapıldığı Doğubayazıt yöresinde ‘gelinlik yapmak’ olarak tanımlanmaktadır. Yöredeki kadınlar üzerine çalışma yapan Şimşek’in (2019: 140) çalışmasında yer alan katılımcılardan birinin söz konusu duruma dair ifadeleri şu şekildedir:

“...Bir de bizim buralarda gelinlik yapılır kayınlarla, kayınpederle konuşulmaz yemek yenmez, yanlarında oturulmaz. Kayınpederim olmadığı için kayınlarımınla gelinlik yaptım, konuşmadım. Saygıdan dolayı... Dezavantajları oldu. Eve geldiklerinde onlara hizmet edeceksin, onun istediğini, dediğine karşılık konuşamıyorsun anca el kol hareketiyle ya da yanındaki birinin yardımıyla anlatabiliyorsun... Annem hala da konuşmadığı kişiler vardı. Tüm büyük akrabalarıyla yani kocasının akrabalarıyla konuşmuyodu. Annem çok iyi bir gelindi. Kayınları çok sever annemi. Annem hepsiyle gelinlik yaptı. Saygıdandı yani saygıdan konuşmuyodu. Tabi bana göre gelinlik yapmak saygıdan değildir, dilin susması saygı olamaz bence... Tabi saygıdan dolayı yani bir gelenek işte.”

Kadına biçilen diğer bir rol ise hamaratlıktır. Hamaratlık (*jiyati*); güzel yemek yapmak, ekmek pişirmek ve ev işlerini yapmak gibi evle iliştilen işlerdir. Bununla beraber kadına düşen bu görevlerin erkek tarafından yerine getirilmesi, erkeğin itibarını zedeleyen bir durum olur. Bu anlamda kadına düşen işlerin erkekler tarafından yapılması utanç verici sayılır. Söz konusu durum önceki bölümlerde de belirtildiği gibi kadın ve erkeğe atfedilen yerleşik rollerin kategorik olması ile ilgilidir. Kategorik olması nedeniyle kadının alanı erkeği dışlarken, erkeğin alanı da kadını dışlar. Ancak bu dışlamanın bizatihi kendisi kurulu düzenin zeminini sağlar. Bourdieu’nun Kabiliyeliler üzerine yaptığı etnografik çalışmada da benzer bir durum söz konusudur. Buna göre Şenua Berberileri, aile dışındaki bireylerin yanında yumurta ve tavuğa dokunmazlar (2018: 33). Öte yandan kadına ev işleri ile atfedilen yerleşik roller, Kürt atasözlerinde de kendisine yer bulmuştur. Bu noktada ‘ev ve ailenin güzelliği kadınlardır’, ‘kadın evin direğidir’, ‘evle kadın birlikte anılır’ gibi atasözleri, kadının mekânsal yeri ve sorumlu olduğu rolleri işaret etmesi bakımından önemlidir (Saeed, 2018: 113). Öte yandan kadına atfedilen işlerin seri bir şekilde yapılması beklenir. Çünkü yavaş hareket etmek de kadına yakıştırılmayan bir

durumdur. Bu noktada eve misafir geldiği zaman çabucak çay demlemeli, yemek yapmalı, sofrayı kurmalı ve toplamalıdır. Bu durum Kürtler arasında *sıvık* (yavaş hareket etmeyen, hızlı ve pratik) olarak adlandırılır. Ancak kadından beklenen pratik olma hali Kürt aşiretleri kadar söz gelimi, Yörük aşiretlerinde de vardır. Nitekim Aksoy'un Yörük aşireti üzerine yapmış olduğu çalışmaya göre evlilik için tercih edilen eş seçiminde dikkat edilecek hususların başında kızın hızlı ve iş bilir olması gelmektedir (2012: 164). Bununla beraber söz konusu durumlar, kadının hizmet veren erkeğin ise hizmet alan bir konumda olmasını sağlar. Bates ve Rassam'a göre (2018: 286) köylerde ve emekçi sınıf evlerinde, kızlara, ev işleri ve sorumlulukları verilir ve kızlar, altı-yedi yaşına geldikleri zaman çoktan kardeşlerinin bakımını üstlenmiş olur. Bu noktada kızlar evlenmeden önce ailesine hizmet ederken, evlendikten sonra da kocalarına ve kayınpederlerine hizmet ederler. Erkek çocukları ise çobanlık, babalarıyla pazara gitmek veya bir atölyede çıraklık yapmak gibi evden uzak işlerle meşgul olurlar. Dolayısıyla kız ve erkek çocuklarının mekânsal alanı ve rolleri tam da Wedel'in "eril kamusal alan" ve "dişil gizlilik" kavramları ile karşılık bulmaktadır (2013: 162). Öte yandan kadına verilen değer anlayışında söz konusu bu hizmet anlayışının önemli bir payı vardır. Başka bir deyişle kadın, aile üyelerine hizmet ettiği sürece 'değerli'dir ya da değer görür. Değer görme ifadesi ise genel olarak *Buka min pir başe. Her tişti dike* (gelinimiz çok iyi. Her işi yapıyor) olarak dile getirilir. Kadının bu konumunda kayınvalidenin ve kızın annesinin de önemli bir rolü vardır. Çünkü anne, kızı evlenene kadar hatta evlendikten sonra da bu rolleri yerine getirmesi için kızına tembihlerde bulunur. Evlendikten sonra da kayınvalide daha buyurgan bir şekilde bu durumu yerine getirir. Erkeğe itaat etmek, iyi kız olmanın şartı olarak öne sürülür. Böyle davranan kızların evliliklerinde takdir göreceği, mutlu ve huzurlu bir yuvalarının olacağı söylenerek hayatlarının her anına işlenir. Buna karşı çıkan kadınlar ise ailede veya daha geniş çevrede sözel veya fiziksel şiddete maruz kalır (Kırıkçı, 2018: 109). Dolayısıyla kadının konumu hem erkek hem de kadın tarafından sürekli yeniden üretilir. Meselenin paradoksal kısmı ise bu kadınların da zamanında aynı süreçlerden geçip bazı zamanlar bu sebeple zor günler geçirmesi veya şiddet görmüş olmasıdır. Ancak Kandiyoti'nin söz konusu durum hakkındaki analizleri bu paradoksun anlaşılmasında oldukça yardımcı olmaktadır. Kandiyoti'ye göre (2013: 134) ata soylu geniş ailelerdeki kadının hayat

döngüsünde, kadının, genç bir gelin olarak yaşadığı zorluklar ve yoksunluklar, kendi gelinleri üzerinde kuracağı otorite ve denetim ile yer değiştirir. Bu noktada kadınların iktidarının bu döngüsel yapısı ve yaşlı kadınların otoritesinin devralınacağı beklentisi, ataerkliliğin bu biçiminin kadınlar tarafından da içselleştirilmesini destekler. Dolayısıyla erkeklere boyun eğmek, yaşlı kadınların genç olanlar üzerinde denetimiyle dengelenir.

Kadının, eşine ve çocuklarına karşı sorumlulukları da vardır. Bu noktada namus anlayışı ile de irtibatlı olarak, kadın eşine karşı sadık olmalı, evine iyi bakmalı ve çocuklarını iyi yetiştirmelidir. Ancak bu sorumluluklar kadar kadının ailenin mahremiyetini muhafaza etmesi de önemlidir. Çünkü mahremiyetin erkeğin itibarı ile önemli bir ilişkisi vardır. Bu noktada kadın, aile mahremiyetini her daim muhafaza etmelidir. Kime karşı? Yabancılara karşı. Kadının mahremiyeti ihlal etmesi, erkeğin onu boşamasına zorlayıcı bir sebep olabilir. Öte yandan kadının kendisinden, her daim kocasına güvenmesi ve ondan şüphe etmemesi beklenir. Kadının böyle bir davranış kalıbının içerisine girmesinin önemli bir sebebi, kadının evlenmeden önce “babasının kızı”; evlendikten sonra da “bunun karısı” gibi adlandırmalar eşliğinde irtibatlandırılmasıdır. Dolayısıyla söz konusu durum, kadının tek başına temsil kabiliyetinin olmadığını göstermektedir. Bu noktada kadının davranışlarıyla ait olduğu grubun itibarına zarar getirmemesi gerekir (Bourdieu, 2018: 30–31). Yuval-Davis’e göre (2014: 95) ‘topluluğun kimliğinin ve gelecekteki kaderinin kadınların üzerindeki “temsil yükü”, kadınların topluluk şerefine taşıyıcıları olarak kurgulanmalarını da beraberinde getirmektedir’. Benzer şekilde Bates ve Rassam’a göre (2018: 295) ‘kadınların davranışları başkaları tarafından kadınların ait olduğu belli toplumsal grubun ya da ailenin genel itibarı ve etkisinin bir işareti olarak okunur’. Bu durum yani kadının içinde bulunduğu grubun adı ile temsil edilmesi, bazı durumlarda kadının istediği bir durum da olur. Nitekim bunu bazı Kürt atasözlerinde görmek de mümkündür: “Ağa karısı desinler de öküzün boyunduruğunu da takarım”, “Her yerime çivilesinler ama yeter ki bana ağa karısı desinler” (Bourdieu, 2018: 30–31; Saeed, 2018: 119).

Evlilik, kadınların sosyal ağını da nispeten azaltır. Çünkü eş, kaynana, kayınpeder ve ya kayınlar müsaade ettiği sürece ve müsaade ettiği yerlere gidilir. Bu

yerler ise genel olarak baba evi veya akrabalar olmaktadır. Bazı durumlarda ise kadınlar, bu yerlerin tümünden de mahrum kalabilmektedir.

Kadının mekânsal yeri de sınırlıdır. Bu mekân çoğu zaman ev iken evde ailenin erkek üyeleri varken ya yatak odasıdır ya da mutfaktır. Fakat en çok bulunduğu yer mutfaktır. Buraya kayınpeder veya eşin erkek kardeşleri de uğramazlar. Öte yandan kadın, misafirler geldiğinde onlarla beraber oturmaz veya yemek yemez. Ancak yaşı epey ilerlemiş ise bu durum pek söz konusu olmaz çünkü kadının ailedeki ağırlığı ve saygısı, yaşı itibarıyla artmıştır. Bir diğer sebep de kadının artık cinsel çekiciliğini kaybetmiş olmasıdır. Öte yandan kadının dışarıda bulunması ayıp karşılanan bir durumdur. Bir kadın veya kız, eğer çalışmıyor ise sürekli dışarıda olması bir zamandan sonra dedikodu konusu haline gelir ve bu kıza hoş gözle bakılmaz. Namusu hakkında olur olmadık şeyler konuşulur. Bu ise kadının ailesinin otoritesinin sarsılması neden olan bir durum olabilmektedir. Çünkü evin babası veya erkek kardeşleri, üzerine düşen görevi yerine getirememiş ve kadın üzerinde hâkimiyet kuramamıştır. Bu bakımdan kadının mekânsal alanı ev, tandır, ahır veya akrabalarının evidir. Otur oturduğun yerde deyimi de daha çok, kadınların mekânsal sınırlılığına vurguda bulunmak için kullanılır.

2.2.2. Kadın ve “Erken Yaşta” Evlilik

Genelde kırsal kesimlerin özelde ise aşiret yapılanmasının etkin olduğu topluluklarda, geleneksel kültürün ve din gerekçeli²⁹ bazı sebeplerin etkili olması nedeniyle evlilikler genel olarak “erken yaşta” yapılabilmektedir. Öyle ki bu yaş sınırı 12–13 yaşına kadar düşebilmektedir (Bulut, 2011: 68; Dağ, 2019; SERKA, 2016; Sevinç vd., 2017; alandan edinilen veriler).³⁰ Öte yandan ‘erken yaş’ ifadesi esasında modern zamanda üretilmiş bir kavramdır. Alana dair verilere daha yakından bakıldığı zaman ‘erken yaş’ olarak belirtilen yaş aralıklarında evlenmelerin, içinde bulunulan topluluklar tarafından normal karşılandığını görürüz. Başka bir deyişle söz

²⁹ Aşiret mensubu Kürtler, genel olarak Şafii mezhebine bağlıdırlar. Bu mezhebin evlilik yaşının alt sınırını düşük belirlemesi ve evlilik akdini kızın velisine vermesi, kızların fikri alınmadan evlendirilmesi sonucunu doğurmuştur (Karadeniz, 2012: 43). Bu anlamda toplumsal ve kültürel sebepler kadar din unsurunun da evlilik yaşı üzerinde önemli bir etkisi vardır.

³⁰ Ayrıca bkz: Erkan, R., Yıldız, N. & Avcı, H. (2014). Erken Evliliklerin Toplumsal Meşruiyeti: Nitel Bir Çalışma. Erken Yaşta Evlilik Raporu; Burcu, E., Yıldırım, F., Sırma, Ç. S. & Sanıyaman, S. (2015). Çiçeklerin Kaderi: Türkiye’de Kadınların Erken Evliliği Üzerine Nitel Bir Araştırma. *Bilgi*, (73), 63–98; Acemoğlu, H., Ceylan, A., Saka, G. & Ertem, M. (2005). Diyarbakır’da Erken Yaş Evlilikleri. *Aile ve Toplum*, Yıl: 7, Cilt: 2, Sayı: 9, Ocak-Mart 2005.

konusu toplumlarda yapılan evliliklerin erken yaş olarak tanımlanmasının nedenlerinden biri eğitim, kentleşme ve modernleşme gibi süreçler sonucunda evlenme yaşının hem kadınlarda hem de erkeklerde yükselmesidir. Dolayısıyla burada evlilik yaşı ile ilgili bir değişim söz konusudur ve bu değişimi ‘normallığın değişimi’ olarak tanımlamak mümkündür. Bu doğrultuda görece eski zamanlarda kızların evlilik yaşını belirleyen hususlar kızların fiziksel becerileri veya belli bir fiziksel görünüme ulaşması iken günümüzde ise reşit olması, üniversite eğitimini tamamlaması gibi daha modern hususlar oluşturmaktadır. Sözelimi Ozankaya’nın (1991: 370) işaret ettiği, kızların evlenme zamanının geldiğini belirten, kalıplaşmış ifadelerden bazıları söz konusu değişimi daha anlaşılır kılabılır: “*Kıza kasketle şöyle bir vururuz. Eğer yere yıkılmıyorsa evlenebilir*”, *Kızı sandalyeye oturturuz, eğer ayakları yere değiyorsa, evlenebilir o kız*”. Evlilik yaşına dair normallik anlayışının değişim yaşadığına, başka bir deyişle reşit olmadan önce yapılan evliliklerin ‘erken yaş’ olarak tanımlanmasını, alan çalışmalarından elde edilen verilerle de açıklamak mümkündür. Buna göre Şimşek’in (2019: 66) Ağrı’nın Doğubayazıt ilçesinde kadın katılımcılarla yaptığı çalışmada, katılımcılardan birinin kendi evlenme yaşına dair ifadeleri söz konusu değişimi güzel bir şekilde açıklar niteliktedir:

“Görüyorum tabi ama o zamanlar erken olarak görmüyordum. Çünkü çevreye bakıyordun diyordun normal evlenmişim... Gerçekten kızlar da olgundu, evin yemeğini, evin işlerini yapmayı biliyordu. Bir ev geçindirecek gibi yetiştirmişlerdi bizi. Ben 8 yaşından evleninceye kadar annemin işini gücünü hep ben yapardım... Çünkü çevremde de o vardı, herkes 14–15 yaşlarında evleniyorlardı... Şimdi bile diyorum keşke okuyup çalışsaydım. Şimdi düşününce diyorum ben erken yaşta evlenmişim diye. Çünkü zaman değişti herkes bilinçlendi bende bilinçlendim çocuklarım sayesinde. Onlar üniversite okudular biz de onların sayesinde bilinçlendik... Kocam dedi senin yaşın büyüktür sen yaşını küçük vurdurmuşsun, sen 16 yaşından büyüksün dedi. Kimliğimi istedi alıp baktı sonra bana gönderdi... O zamanlar çevrede herkes 13-14 yaşında evleniyorlardı normaldi. Şimdi herkes bilinçlenmiş, herkesin gözü açık. Kadın erkek şimdi eşit. O zaman eşit değillerdi... Ha yine köylerde var halen. Ama duyulduğunda onları kınıyor toplum.” Başka bir ifade ise şu şekildedir: “...Zaten herkes aynı yaşta evlendiği için hatta on yedi yaşına gelmiş bir kıza evde kalmış gözüyle bakılıyordu...” (Şimşek, 2019: 67).

Bourdieu’nun Kabiliyeliler üzerine yaptığı çalışmada kızların erken yaşta evlendirilmeleri kızlara yüklenen imgelerle yakından ilişkilidir. Buna göre kötü tabiatlı kadının bir an önce erkeğin ikincil koruması altına verilmesi gerekir. Bu noktada “genç kız utançtır” ve damada ise “utancın örtüsü” denir. Öte yandan

Cezayir Arapları kadınların kötülüğün başlangıcı olduğunu ima ederek, kadınlara bazen “iblisin kızları” veya “şeytanın inekleri” adını verirler. Benzer şekilde bu toplumda kadına dair “en doğrusu orak gibi eğridir” şeklinde bir atasözü vardır. Bu noktada sola doğru büyüyen ve eğrilen filiz gibi kadın da doğru olmaz ve bu sebeple kadın ancak iyicil bir erkeğin korumasıyla yola getirilir (2018: 33–34).

Tuğrul’un (2018: 14) Van’da yapmış olduğu çalışmaya göre aşiret ailelerinde evlenecek kızın akrabaya verilmesi dolayısıyla da aşiretin dışına çıkmamasının önemli görülmesi, kadınların erken yaşta ve zorla evlendirilmesinin sebepleri arasındadır. Sevinç vd.lerinin (2017: 245) Şanlıurfa’nın kırsal kesimlerinde, ortalama yaşı 70.9 olan 69 kadın katılımcı üzerine yaptığı çalışmada elde ettiği veriler ise erken yaş evliliklerinin bir başka nedenini ortaya koymaktadır. Buna göre araştırmaya dâhil edilen kadın katılımcılar ile eşleri arasındaki yaş farkının ortalaması on sekizdir. Kuma ile gelen kadın ile eş arasındaki yaş farkı ise daha fazla olup bu farkın yirmi sekize kadar çıktığı da görülmektedir. Kadınların erken yaşta evlendirilmesinin ve eşleri ile arasındaki yaş farkının fazla olmasının altında yatan en önemli sebeplerden biri, erkeğin ailesinin özellikle de annesinin küçük yaşta gelin alarak, kendi kültürüne, sosyal ilişkilerine ve alışkanlıklarına daha kolay uyum sağlaması isteğidir. Bir diğer önemli sebep ise erkeğin yaşlılığı halinde, kadının zorlanmadan erkeğe hizmet edebilmesi düşüncesidir.

Eğitim düzeyi düşük, kırsal alanlarda veya ekonomik durumu iyi olmayan ailelerdeki kızların evlenmeleri de erken yaşta olur. Orçan ve Kar’ın (2008) Diyarbakır Bismil’de yaptığı çalışmaya göre yoksulluk, eğitim seviyesinin düşük olması, istihdam problemi ve çocuk sayısının fazla olması gibi faktörler, erken yaş evliliğinin önemli nedenleri arasında tespit edilmiştir. Benzer şekilde SERKA’nın (2016) Ağrı’da yapmış olduğu çalışmaya göre çocuk sayısının fazla olması, kızların eğitim görememesine ve erken yaşta evlendirilmelerine sebep olmaktadır. Öte yandan bazı zamanlar, kızın istediği de bu olur çünkü kız için maddi durumu iyi olan bir erkek, daha iyi yaşam koşullarının önünde iyi bir fırsat olarak görülür. Bu yüzden erken yaşta evlenmeyi bizzat kendisi de ister. Fakat kızların kendi rızası olmadan hiç istemedikleri biriyle evlendirilme durumu da oldukça fazladır. Özellikle yüksek bir başlık parası karşılığında kendisinden oldukça büyük olan kişilerle evlendirilmeleri

de söz konusudur. Öte yandan kadından, evlendikten kısa bir süre sonra çocuk getirmesi beklenir. Kadının istediği de budur ya da öyle olması gerektiğini düşünür. Bu anlamda zihninde bu gerçekliğe karşı şüphe veya sorgulama da olmaz. Zira evlendikten kısa bir süre sonra çocuk getirilmelidir. Bu noktada eğer çocuk getirme süresi, onların zihin dünyasında belirlenmiş süreyi aşarsa, kadın endişelenmeye başlar. Kadın üzerindeki baskılar da artar. İşin ilginç tarafı da herhangi bir sağlık kontrolünden geçmeden kızda bir sorun varmış gibi algılanır. Erkek de aynı şekilde düşünür. Çünkü söz konusu durum, erkeğe yakıştırılmaz. Ancak kadın, kendisinden bu durumu bekleyebilir. Bu durum ise kadının edilgen konumda olmasının kadın tarafından da üretiliyor olduğu gerçeğini yansıtır. Öte yandan söz konusu durumu Beşikçi ve Türkdoğan'ın ifadelerinde de görmek mümkündür. Beşikçi'ye göre (1992c: 214- 215) bir kadının, kadın olduğunu gösteren ve ona toplumsal statüsünü veren en önemli özellik, çocuk sahibi olmasıdır. Bu noktada kadının çocuk doğurmaması/doğuramaması durumunda ilk kusur şüphesiz kadına aittir. Erkek, bu konuda, kendisine dair hiçbir özrü kabul etmez. Çünkü onun erkekliği toplum tarafından daha fazla kontrol edilen ve denetlenen bir şeydir. Erzurum'un 37 köyünde araştırma yapan Türkdoğan'a göre (1996: 68) ise çocuklu aile, çocuksuz aileye göre grup kültürü içinde daha yüksek bir değere sahiptir. "Zürriyetsiz kadın, ailede, sağılmayan inek gibidir". Bu durum bazı zamanlar erkeğin ikinci defa evlenmesine dahi yol açabilir. Öte yandan erkek ve kadının kısırlığı, insanın günahı düşüncesine bağlanır ancak kısırlık konusunda ilk suçlu kadındır. Erkeğin suçluluğu ise nadir hallerde görülür.

Üretimin örgütlenmesi ve ata soyunun devamlılığı, erkeklerin yeniden üretilmesine bağlıdır; bu da kadınlara, bu yeniden üretimin yükümlüsü olmak gibi önemli bir rol verir. Erkekler, soyun sürekliliğini sağlarken kızlar da küçük yaşta bir başka soyun yeniden üretimini sağlamak için evlendirilir. Söz konusu durum, ister başlık parasıyla verilsin ister başka bir şekilde, kızların üretim ve yeniden üretimle yükümlü kılındıklarını gösterir. Öte yandan yeniden üretimle kasıt, erkek çocuk dünyaya getirmektir. Çocuk doğurmak –özellikle erkek çocuk- kadının gelin gittiği ailede daha fazla kabul görmesini sağlar (Kandiyoti, 2013: 29, 58). Bu doğrultuda kadına, çok çocuk getirmesi konusunda baskı yapılır. Aslında burada daha önceden değinildiği gibi maksat erkek çocuktur. Bu noktada kız çocuğu dünyaya getirdikçe

bir sonraki çocuğun erkek olacağı düşüncesiyle, kadına sürekli bir baskı yapılır veya türlü şekillerde bu durum kadına ima edilir. Öte yandan kadının bizzat kendisi de erkek çocuk ister çünkü bulunduğu ailede, konumunu daha sağlam bir zemine oturtacağını düşünür. Dahası bazı durumlarda eltiler arasında erkek çocuk konusunda sessiz bir rekabet oluşur. Erkek çocuğu fazla olan elti, kendisini diğer eltilerden görece daha üstün görür. Bazı ailelerde bu durum ailenin diğer fertleri tarafından da onaylanır ve erkek çocuk sayısı fazla olan kadına diğer kadınlardan daha fazla ayrıcalık tanınır. Tüm bu durumlar kadınların, içinde buldukları toplumsal yapıya ve kültüre karşı ‘koşullu bir itaat’ içerisinde olduklarını gösterir. Kaldı ki kadın birçok durumda, koşullu itaatin eyleyicisi olur. Bu anlamda kadının bulunduğu konumun yeniden üretiminde kadının bu koşullu itaatinin önemli bir yeri vardır.

Erken yaş evliliğinin kadınlara atfettiği özellikler yaş ilerledikçe azalır. Yani yaşı ilerlemiş olarak ‘görülen’ kızların, evlenebileceği eş adayları erken yaşta evlenen kızlara göre oldukça sınırlıdır. Dahası bu kişilere, bekâr veya yaşı genç biri tabiri caizse layık görülmez. Bu sebeple yaşının geçtiği düşünülen kadınlar ya evlenip boşanmış kişilerle ya da yaşı ilerlemiş kişilerle evlendirilir. Tabi burada ileri yaş sınırı ise içinde bulunulan topluma göre değişmektedir.

2.2.3. Kadın Üzerinden İnşa Edilen Namus Anlayışı

Türkiye’nin Doğu bölgelerinde özellikle de aşiret mensubu Kürtlerde namus kavramı, hayatın oldukça merkezi bir konumundadır. Burada namus; şan, şeref, itibar, erkeklik olarak algılanmakla beraber en çok kadın cinselliği ve bedeni üzerinde somutlaşır (Tezcan, 2000; Sancar, 2009; Filiz, 2021; Ecevitoğlu, 2012; Bourdieu, 2018; Bağlı ve Özensel, 2011; Altunel, 2012; Gürsoy, 2017: 79). Bu bakımdan söz konusu topluluklar için kadınların namusu oldukça önemlidir. Bu önemin ise bazen ağır sonuçları³¹ ve yükümlülükleri vardır. Çünkü namus her daim kontrol altında tutulmalıdır. Kontrol altında tutulan ise kadının bedenidir. Dolayısıyla

³¹ Bu noktada namus adına işlenen kan davaları oldukça önemlidir. Bkz. Bağlı, M. & Özensel, E. (2011). Türkiye’de Töre ve Namus Cinayetleri-Töre ve Namus Cinayeti İşleyen Kişiler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma. İstanbul: Destek Yayınevi; Aydın, İ. (2024). Bir Sembolik İktidar Biçimi Olarak Kan Davaları: Şan, Şeref ve Namus. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (51), 255–277. Almelek, Y. (2012). Kan Davası. İstanbul: Arion Yayınları. Altuntaş, H. M. (2021). Kan Davası. İstanbul: Kur’an Araştırmaları Merkezi. Öztürk, M. & Demirdağ, M. A. (2013). Namusunu Kanla Temizleyenler: Mardin Cezaevi’nde Namus Davası Nedeniyle Yatan Mahkûmlar Üzerine Bir Araştırma. *Sosyal Politika Çalışmaları*, Yıl: 13, Cilt: 7, Sayı: 30, Ocak-Haziran 2013.

namus anlayışında kadınların cinsel ve toplumsal yönden denetimi amaçlanmaktadır (Sancar, 307: 2009).

TBMM Araştırma Komisyonu'nun (2005) 'Türkiye'de Namus Cinayetlerinin Dinamikleri' adlı çalışmasında Türkiye'de meydana gelen namus cinayetlerinin sebeplerini şu şekilde sıralamaktadır: Evli bir kadının bir erkekle kaçması, evli bir kadının evlilik dışı bir ilişkisinin olması, evli bir kadının boşanması veya eşini terk etmesi, boşanmış kadının bir erkekle ilişkisinin olması; bekâr bir kızın bir erkekle ilişkisinin olması, bekâr bir kızın bir erkekle kaçması; evli ya da bekâr bir kadının kaçırılması veya tecavüze uğraması. Yıldız Tahincioğlu'nun (2010: 145) Namus ve namus cinayetleri üzerine gerçekleştirdiği çalışmasında, namusa kadın üzerinden yüklenen değer ve bu değer, kadın tarafından ihlal edilmesi halinde ortaya çıkabilecek sonuçları üzerine ifadelerini belirten 20 yaşındaki Kürt bir katılımcının ifadeleri şu şekildedir:

"... İşin gerçeği bir de kadın namustur... O yüzden de beladır kapına. Korumazsan namusunu kadın heç korumaz, her şey olur, her şey başına gelir... Kadınların her zaman içinde erkek korkusu olacak, utanacaklar yoksa namus mamus kalmaz... Erkek namusuna sahip çıkacak, nasıl, çıkacak? Karısını kızını getirip bilmediği eve bırakmayacak, sokağa tek başına koymayacak... Her türlü önlemi alacak... Kadın dediğin de kendinden utanacak, ar edecek. Diyelim yabancı erkek var önüne çıkmayacak, onunla konuşmayacak, kadın olduğunu unutmayacak... Unutursa ne olur, erkek girer devreye gerekeni yapar. Gerekirse vurur, döver öldürür."

Bu türden geleneksel topluluklarda kadın –açıkça dile getirilmese dahi- "tehlikeli cinsiyet"³² olarak birçok kötülüğün sebebi olarak algılanır ve bu sebeple de kontrol altında tutulması gerektiğine inanılır. Bu kontrolü de kadını, namusu olarak gören erkek üstlenmiştir (Uluç, 2007: 176). Bu erkek, kızın babası, erkek kardeşleri, amcaları, erkek kuzenleri, yakın akrabaları, hatta komşuları olurken evlendikten

³² Bourdieu'nun (2018: 31–32) Kabiliyeliler üzerine yaptığı etnografik çalışmada benzer ifadeler yer almaktadır. Bu noktada söz konusu topluluklarda, kadının adının kamusal alanda zikredilmesi bir utanç meselesidir. Yeni doğan bebeklerini nüfusa kaydetmeye giden erkeklerin, karılarının adını söylememekte ısrar ettikleri; çocukların ise okulda, babalarının isimlerini söylerken hiçbir şekilde çekinmedikleri ancak annelerinin adını vermekten kaçınmaları da bu utanç meselesinin somut göstergeleridir. Bununla beraber annenin adının anılmamasının sebebi, kamusal alanda küfürlere maruz kalmamak (birini annesinin adıyla çağırmak, onu piçlikle suçlamakla eşdeğerdir) ve kötü büyüye yol açmamaktır (büyü pratiklerinde annenin adının kullanılması söz konusu durumu anlaşılır kılmaktadır). Bunlara ilaveten bir erkeğe, karısından ve kız kardeşinden bahsetmek de uygun görülen bir davranış biçimi değildir. Bu noktada Araplar 'kadın utançtır' ifadesini kullanırlar. Fakat tüm bunlara karşın kadına kutsallık atfedildiği durumlar da vardır ve bu durum, yeminlerdeki özdeyişlerde kendisini yansıtır: Şunu şunu yapmazsam "karım bana haram olsun" veya "evim bana haram olsun" gibi.

sonra ise eş, kayınpeder ve eşin erkek kardeşleri olmaktadır. Bu durumla bağlantılı olarak namus cinayetlerinin failleri de söz konusu kişiler olabilmektedir. Dolayısıyla kadın, namus değerinin sahibi olmaktan çok taşıyıcısıdır. Namusun gerçek sahibi ise kadının kız, evlat, gelin veya anne olarak dâhil olduğu kandaş grubun kendisidir (Ecevitoglu, 2012: 279; Kalav, 2012: 157).³³

Kurgusal veya gerçek ortak bir atadan gelindiğine inanılan aşiret topluluklarında soyun devam ettirilmesi -sıkça dile getirildiği gibi- oldukça önemlidir. Zira devamlılığın en önemli koşulu, soyun devam ettirilmesidir. Ancak soyun sürdürülmesi sadece kan bağıını yeniden üretmekle mümkün değildir. Bu anlamda soyun devamı, soyun itibarını devamlı surette korunmasıyla da ilgilidir. Bu noktada, itibarın devamlılığını sağlayan bir kavram olarak şeref meselesi karşımıza çıkmaktadır. Şeref meselesinin ise namus ile ilintili olduğu muhakkaktır. Nitekim namus cinayetleri bağlamında veya cinsel ahlakla ilişkili namus kavrayışından kaynaklanan çatışmalarda, sıklıkla şeref meselesine atıf yapılmaktadır. Bu noktada namus bağlamında işlenen cinayetlerle, aile şerefının onarıldığı düşünülmektedir. Onarılmayı sağlayan özne ise erkektir. Dolayısıyla erkeğin (ki şeref meselesinin kurucu öznesi erkektir) şerefini kuran niteliklerin başında, kadının namus çerçevesindeki pratikleri, kurucu bir özelliğe sahiptir. Bununla bağlantılı olarak namus konusunda bir parçalanma veya ona gölge düşürecek bir durum olmadığı her anda güçlü olan kişi, kadının eşi veya babası olacaktır. Bu anlamda erkek güçlü, tabi olunan; kadın ise tabi olan ve korunan olandır. Dolayısıyla şeref meselesini (durumun mesele haline gelmesi, belli davranışların ihlal edilmesi halinde olur. Kadının bedenini muhafaza edememesi gibi) belirli kişi ve grupları ve belirli eylem ve davranış biçimleri çerçevesinde karşı karşıya getiren davranış koduna atıf yapmadan anlayabilmek mümkün değildir (Ecevitoglu, 2012: 316–318; Tezcan, 2000: 238; Çınar, 2011: 504). Dolayısıyla “namus, daha çok kadınların cinsel

³³ Bates ve Rassam’a göre (2018: 279) kadınlar üzerindeki otorite, kadın evlendikten sonra kademeli hale gelir. Buna göre kadının evlenmesi halinde, koca, cinsel hakları alırken, kayınpeder veya onun erkek vekili, kadının genel refahının doğrudan sorumlusu durumuna gelir. Ancak kadının şerefının veya iyi davranışlarının sorumluluğu, nihayetinde babanın ve erkek kardeşlerin üzerindedir. Bu sorumluluk zaman geçtikçe ve kadın, erkek çocuklar dünyaya getirdikçe ortadan kalkar. Dolayısıyla kadının yeni bir aileye girmesi anlık bir olay değil, kademeli bir süreç olarak işler. Mernissi’ye göre (2003: 62) “Bir erkek saygınlığını, doğayı dize getirerek ya da dağları, nehirleri fethederek değil de, kendisiyle kan ya da evlilik bağı olan kadınların hareketlerini kontrol ederek ve bu kadınlara yabancı erkeklerle görüşmeyi yasaklayarak korur.”

saflığını koruması ve bunun erkek tarafından kontrol edilmesinin merkezde olduğu bir değer olmakla beraber bunu bir değer haline getiren cinsiyet rol ve beklentilerinden bağımsız değildir” (Aslan-Turan, 2020: 52). Çınar’a göre söz konusu durum, kadının namusa odaklanarak kendinden uzaklaşmasına, erkekten bağımsız özne olamamasına neden olur. Çünkü kadın, kendisi tarafından tecrübe edilemeyen bir onurun muhafızıdır. Başka bir deyişle, kendisi dünyada, tecrübe dışı olan onur veya şeref dünyasının/tecrübe alanının dışındadır (2011: 510).

Kadının bekâreti çok önemlidir. Bu önem yukarıda bahsedildiği üzere hem namus ve şeref meselesi olması hem de erkekliğin tamamlayıcı bir unsuru olmasıyla ilgilidir. Bu noktada başkasıyla ilişki yaşayan bir kadınla evlenmek, erkeğin kendisine ve erkekliğine yakıştırdığı bir durum değildir. Erkek, kadının hem eylemlerinde kontrol sahibi olmak hem de kadın bedeninin ilk ve tek sahibi olmak ister. Aksi bir durum, erkeğin, kadının bedeni üzerindeki tahakkümünü zedeleyen bir durum olarak algılanır ki bu durum, artık çok yaygın bir şekilde bilinen bir gerçek olan kan davalarının ortaya çıkmasına neden olur. Öte yandan Söz konusu duruma Kürt atasözlerinde de tanıklık etmek mümkündür. Buna göre bakire olması halinde yaşlı bir kadınla bile evlenmek, bekâreti olmayan bir kadınla evlenmekten daha iyidir: “Yol olsun, uzak olsun, kız olsun yaşlı olsun”; “Kız olsun, ayı olsun”; “Kızla evlen, başını derde sokma” (Saeed, 2018: 108).

Kuzey ve güney Akdeniz’in her yanında, kızların bekâreti, öncelikle erkek kardeşlerini ve bütün kardeşlerden de fazla, en büyük erkek kardeşi ilgilendiren bir meseledir. Yedi yaşındaki küçük bir erkek çocuk bile, güzel bir genç kıza bekçilik yapmak üzere yetiştirilir ve onu ne tür tehlikelerin beklediğini çok iyi bilir. İşte bu tehlike, çocuğa, namuslu bir ailenin tümünü yerin dibine sokacak, hatta şerefli ataların bile mezarlarında dönmelerine yol açacak kadar korkunç bir utanç kaynağı olarak anlatılmıştır. Ve o- burnunu bile silmekten aciz oğlan- aile efradına karşı, biraz hizmetçisi, biraz annesi, sevgisinin, tiranlığının, kıskançlığının nesnesi - kısacası kız kardeşi- olan güzel genç kızın küçük ve mahrem sermayesini korumaktan kişisel olarak sorumludur (Tillion, 2006: 128–129). Öte yandan bekâret anlayışı ya da bekârete önem, sadece aşiretlere özgü bir durum değildir. Bu noktada bekâret anlayışı hem İslam öncesi hem de sonrasında da Türkler için önemli bir olgu olmuştur. Buna göre Türkler, bakire kız için ‘kapaklı kız’ yani kapalı kız ifadesini

kullanırlardı. Dahası yalnızca ‘kız’ kelimesi bile bakire anlayışını içine alan bir durumdur. Bu anlayış günümüzde dahi vardır. Kaşgarlı Mahmud’un derlediği oldukça eski bir atasözü, bekâretin sembolik önemini oldukça iyi yansıtır: ‘kızı ancak kalın (başlık) verebilen alabilirdi’. Zira para ile alınan şey ya cariye ya da kadın olabilirdi (Ögel, 2001: 250–251).

Kadının bekâret durumu, bazı aşiret topluluklarında şahitlik isteyen bir durum olarak karşımıza çıkar. Bu topluluklarda, gerdek gecesinde “berbi”³⁴ adı verilen bir kadın-ki bu kadın düğünde gelinin sürekli yanında bulunur- çiftin evinde veya bu eve en yakın başka bir evde kalır. Diğer günün sabahında ise kızın bekâretinin bozulduğunu gösteren “kanlı çarşaf” hem *berbiye* hem de eşin annesine, bazı zamanlarda ise kız kardeşlerine de gösterilir. Böylelikle kızın ailedeki ilk kabul şekli ‘alınının akıyla’ başlamış olur. Aksi durumlarda kadın, şiddet görerek veya görmeyerek baba evine gönderilir. Kadının bu durumu, çevre arasında dedikodu konusu olur ve bazı durumlarda ailenin çevre içerisindeki itibarı azalır. Kadının baba evindeki kaderi ise ailenin özellikle de babanın vicdanına veya kültürün kendi üzerinde hissettiği ağırlığına göre değişmekle beraber kadın, sonraki hayatında çoğu zaman bekâr veya genç biriyle evlendirilmez. Başka bir deyişle kadın, genç ve bekâr birine layık görülmez. Bundan dolayı ya dul ve çocuklu biriyle ya çok yaşlı birisiyle ya da kısmi zihinsel problemleri olan biriyle evlendirilir. Öte yandan benzer durum,

³⁴ Özcan’ın (2016) Midyat’taki evlenme gelenekleri üzerine yaptığı çalışmada da benzer veriler elde edilmiştir. Buna göre Midyat’ta düğün sonrası gelinin ablası veya yengesi, gelin ile damadın odasını düzenler ve yakınlarından birinin evinde kalır. Gerdek sabahı, kaynana gelir ve bu kişilere “düğün hediyemi almaya geldim” der. Düğün hediyesi de gelinin bekâretini kanıtlayan kanlı çarşaftır. Sonrasında bu çarşaf kayınvalideye verilir. Kayınvalide de buna, hediye ile karşılık verir. Öte yandan gerdek gecesinde ertesi gününe “sabahiye” denilmektedir. Kadınlar, kızın bakireliğini kutlamak amacıyla o gün, kayınvalidenin evine gider ve müzik eşliğinde eğlenirler. Kadınlar o gün, mutlaka bir hediye ile “sabahiye”ye giderler. Gelin de misafirlere şeker ikram eder (90,94). Kadının bekâretine dair vurgular başka yazarlarca da vurgulanmıştır. Bu noktada Şimşek’in (2019: 96) Doğubayazıt’ta yaptığı çalışmaya göre kırmızı kuşak ve kanlı çarşaf, yörede bekâreti kanıtlayan önemli sembollerdir. Tuğrul ve Nikitin de çarşaf ile bekâret arasındaki ilişkiye vurgu yapar. Buna göre bu çarşaf, Tuğrul’a göre (2018: 18) “Gerdek gecesi”, “ilk gece” olarak bilinen gecede, bir kadının bakire olup olmadığı bekâret kanının olduğu çarşaf ile test edilmektedir. Kaynanaya ve görümcelere verilmeyen kanlı çarşaf, kadının baba evine gönderilmesine, ölüm ile cezalandırılmasına ya da başka büyük sorunların yaşanmasına neden olabilmektedir. Nikitin’e göre ise (1991: 208) “Gerdek gecesi”, “ilk gece” olarak bilinen gecede, bir kadının bakire olup olmadığı, bekâret kanının olduğu çarşaf ile test edilmektedir. Benzer durumu Musa Taşdelen’in (1997: 58) göçer aşiretleri üzerine yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre zifaf gecesi, kız tarafından yaşlı bir kadın, gelin ve damat ile birlikte kalır ve kadının bekâretine şahitlik eder. Öte yandan bekâret vurgusunu Kürtçe dilinde, kız ve kadına farklı terimlerle ifade edilmesinde de görmek mümkündür. Buna göre bekâreti bozulmamış yani kız anlamına gelen ‘kiç’ ile evlendikten sonra bekâreti bozulmuş kadın anlamına gelen ‘jin’, kız ve kadın arasındaki farkı belirtmek için sözlüksel bir kaynak sunar (Hassanpour, 2013: 323).

nişanı bozulan kız için de geçerlidir. Çünkü nişanı bozulan kızın bekâretine karşı toplum nezdinde bir şüphe vardır. Bu sebeple nişan bozmak bu tür toplumlarda hoş karşılanan bir durum değildir. Bunun toplumsal yaptırımını ise, kızın kolay kolay evlenilecek bir kız olarak istenmemesinde kendisini gösterir.

2.2.4. Kadının Miras Paylaşımı Konusundaki Edilgen Statüsü

Millett'e (1987: 61) göre ataerkil düzenin çok kesin çizgilerle uygulandığı toplumlarda, kadın soyundan gelen kişiler hem akrabadan sayılmazlar hem de bu kişilere mülkiyetten herhangi bir hak tanınmaz. Dolayısıyla ataerkil miras, sadece erkek mirasçılar kanalıyla tanınır. Bu anlamda sadece erkek soyundan gelenler "ailenin adını taşıyanlar" akraba sayılır ve miras hakkına sahip olur. Söz konusu durum hakkında Tillion'un düşünceleri önemlidir. Tillion'a göre Kuran'ın emirleri toplum nezdinde yerleşik olmalarına göre iki kategoriye ayrılabilir. İlki, genellikle uyulan hatta bazı durumlarda abartılan kurallardır. Sözelimi başörtüsü, bu kategoriye girer. İkincisi ise zaman aşımına uğrayan hatta unutulmuş kurallardır. Kadına miras hakkı, bu anlamda ikinci kategorideki gruba girer. Dolayısıyla başörtüsü dinsel kurallar ile kuvvetlenirken, kadınlara miras hakkı ise görmezden gelinmiştir. Tillion söz konusu durumu "seçici iman" olarak tanımlar (2006: 170). Bu anlamda bazı kültürel unsurlara yüklenen anlam benimsenen inançtan daha kuvvetli olabilmektedir.

Aşiret sistemindeki bazı uygulamalarda da toplumsal ve kültürel öğeler, dinden daha etkili olmaktadır. Bu uygulamalardan biri de miras meselesidir. Bu anlamda ne Medeni Hukuk'un kadına verdiği haklar ne de İslam hukuku ilkeleri geçerli olur. Çünkü aşiret sisteminin klasik yapısında – bu durum ülkenin Doğu bölgelerinde hala mevcuttur - mirastan yalnızca erkek pay alır. Bu durum, kocası ölen kadın için de geçerlidir. Öte yandan kadın da mirastan herhangi bir pay talep etmemekte ya da bu konuda gönüllü davranmamaktadır. Bunun bir sebebi kadının kendisini, baba evine ait görmesidir. Kadın, dar günde kendisine yardım edecek kişiler olarak babasını, erkek kardeşlerini, amca ve amca çocuklarını görür. Bundan dolayı kadın, herhangi bir yerde kendisini daha çok baba tarafı ile tanıtır ve koca tarafından ziyade baba tarafı ile övünür. Öte yandan kadına verilen miras, dışarıya verilmiş sayılmaktadır. Çünkü kıza miras verildiği zaman, mülkiyet kaybolmuş

sayılır³⁵ (Uluç, 2007: 171; Özer, 1998: 361; Kaya, 2013: 197; Filiz, 2021: 64, 70; Saeed, 2018: 109; Dağ, 2009: 106; Taşdelen, 1997: 53). Esasında baba tarafı da kız çocuğunu evlendirirken, kızı üzerindeki hakkını ve otoritesini, kızının gelin gittiği aileye ve eşe devreder. Fakat kısmi de olsa kızı üzerindeki otoritesini devam ettirir. Bu anlamda kız üzerindeki otoriteler bölünür ve bu otoritelerin derecesi değişir. Öte yandan kadının miras talep etmemesindeki bir diğer sebep ise miras konusunda babasoylu sülalede ve ailede, kadınlara alçakgönüllü, itaatkâr ve saygılı olmasına yönelik bir baskı dayatılır (Yalçın-Heckmann, 2002: 322–323). Kadın ise rollerin beklentilerine uyarak böyle bir talepte bulunmaz. Böyle bir talep ise toplumda ‘ayıp’ olarak karşılanır ve bu durum, toplumsal olarak kabul edilemeyen küçük düşürücü bir durum olarak algılanır. Öte yandan kadının kocası da eşinin mirastaki payının farkındadır fakat böyle bir talepte bulunmaz. Çünkü bu durum da toplumda kabul gören bir şey değildir. Bu tür taleplerde bulunanlar ise ayıplanır. Bazı istisnai durumlarda örneğin damat ile kayınpederlerin arası iyi değilse, mirastan talep edildiği durumlar yaşanır. Bu ise iki aile arasında ciddi gerginliklere hatta kavgalara neden olabilir (Uluç, 2007: 171–172).

Beşikçi'nin (1992c: 216) göçebe Alikan aşireti üzerine yaptığı çalışmaya göre kızlar, miras hakkına sahip değildir ve evli bir kadının miras talep etmeye hakkı yoktur. Ancak bekâr bir kız evleninceye kadara ağabeylerinin sorumluluğu altındadır. Öte yandan at, koyun, katır, keçi ve silah gibi maddi unsur öğeleri doğrudan erkek evlada geçer. Bu durum aile içinde erkek otoritesini destekleyen bir faktör olduğu gibi mirasın aile dışındaki kimselere gitmesini de önler.

Tillion (2006: 54) ise kadınların miras almasıyla yerleşik aşiretlerin dağılması arasındaki ilişkiye vurgu yapar. Buna göre, aşireti dağıtan ve yıkan şey kadınların mirastan pay almasıdır. Çünkü aşiret yapısının temelinde, ata soyuna yabancı birisinin aile mülküne dâhil bir toprak parçası üzerinde hak iddia edememesi yatar. Söz konusu durumu engellemek ve korumak amacıyla toprağın yabancılara satışını yasaklamak gerektiği gibi –ki bu uygulamaya birçok ülkede rastlanılmaktadır- hiçbir yabancıya yasal olarak mirasçı olmasına imkân vermeyecek bir miras sisteminin öngörülmesi de gerekir. Ancak, bir kız çocuğu baba soyundan bir kuzenle

³⁵ Söz konusu duruma bazı Kürt atasözlerinde tanıklık etmek mümkündür: “Kız halkın malı, oğul babanın malıdır; “Erkek mülktür, kız su gibidir; gelip geçer” (Saeed, 2018: 109).

evlenmediği zaman, bu evlilikten doğan çocuklar, yasal olarak babalarının ailesine mensup olacak ve böylelikle anne tarafından büyükbaba soyuna yabancı düşeceklerdir.

2.2.5. Kadının Edilgen Konumunu Derinleştiren Bir Olgu Olarak Boşanma

Aşiret sisteminde dayanışma oldukça önemlidir. Zira bu yapının devamlılığı bir bakıma dayanışmanın varlığına bağlıdır. Bu bakımdan dayanışmayı tehdit edecek her unsur engellenmeye çalışılır. Bu unsurlardan birisi de boşanma meselesidir ki bu mesele, mensuplarına belli yaptırımlar uygular ve söz konusu meselenin olmaması adına, aile içerisindeki roller kategorik olarak belirlenir.

Aşiretlerde boşanmamanın bazı nedenleri bulunmaktadır. Bunların her biri kişileri, boşanma gerçekliğinden ya uzak tutar ya da tutmaya çalışır. Öncelikle boşanma söz konusu topluluklarda ‘ayıp’ olarak karşılanır (Çiçekli ve Parin, 2020: 348; Tan, 2013: 54; Dağ, 2019: 99). Bu noktada boşanma, aşiret ailelerine yakıştırılan bir durum değildir. Çünkü boşanma ile ailenin özellikle de erkeğin otoritesinin sarsılacağı düşünülür. Erkeğe verilen rol, aile üyelerini korumak, ihtiyaçlarını karşılamak ve aile üzerinde otorite kurmaktır. Dolayısıyla herhangi bir boşanma durumunda söz konusu rollerin yerine getirilmediği düşünülür. Öte yandan kadın için de bu durum oldukça risklidir. Çünkü kadın, eşinin evine gittikten sonra baba tarafındaki sorumlulukları çoğu zaman ortadan kalkar. Bununla beraber kadın evlendikten sonra ancak kefeniyle gelir düşüncesiyle, kadının evlendikten sonra baba evine dönmesi oldukça nadir rastlanan bir durumdur. Kaldı ki çoğu zaman baba tarafı da boşanıp gelen kadını kabul etmekte ya çok isteksizdir ya da bu durumu hiçbir şekilde kabullenmez. Kadının koca evinde şiddet görmesi de bu durumu esneten bir durum olamamaktadır. Bu sebeple söz konusu duruma, hem baba evinin otorite ve itibarını sarsacağı düşüncesi hem de kadercı bir teslimiyet anlayışı doğrultusunda “razı gelinir”. Öte yandan olası bir boşanma durumunda kadın, namus olgusu altında baba ve erkek kardeşin sorumluluğu altında olacaktır (Tezcan, 1997: 76). Ancak bu denetleme işi, kızın evlenmeden önceki sürecine nazaran daha çetrefilli olur. Çünkü kadının boşanmış olduğu somut bir şekilde çevre tarafından öğrenilmiştir. Boşanmanın toplumsal bir ayıp meselesi ve boşanmış kadına yüklenen olumsuz imaj da göz önüne alındığında sürecin ne derece çetrefilli olduğu anlaşılır

olacaktır. Dini nikâhın evliliklerde bu derece bağlayıcı olmasının önemli bir sebebi de söz konusu bu nedenlerdir. Çünkü nikâhtan sonra geri dönüş yoktur. Resmi nikâhın bu anlamda evlilikler üzerinde önemli bir bağlayıcı etkisi olmaz. Öte yandan boşanma durumunun düşük olmasındaki bir sebep ise ailenin geniş aile olmasıdır. Çünkü aile içerisinde meydana gelen problemler, aile büyükleri tarafından halledilir. Böylelikle problemlerin aile içerisindeki etkisi azalır. Diğer bir sebep ise aşiret sisteminde rollerin sınırlarının oldukça net çizilmesi ve çoğunlukla bu rollerin istenilen şekillerde yerine getirilmesidir. Dolayısıyla da rol çatışması durumu ya yaşanmaz ya da çok düşük bir düzeyde yaşanır. Kandiyoti bu durumu ataerkil pazarlık olarak tanımlar ve buna göre en çetin sorunlar, toplumsal değişmelerin bu karşılıklı beklentileri geçersiz hale getirdiği ve ataerkil pazarlıkların sınırlarının zorlandığı durumlarda yaşanır (2013: 16). Boşanmamadaki başka bir neden ise kadının ekonomik durumunun yetersiz olması ve çocukların varlığıdır. Çocuklar özellikle de erkek çocuklar, olası bir boşanma durumunda kadına verilmez. Çünkü çocuklar ortak genler taşımasına rağmen erkeğin mensup olduğu aşiretin mensubu ve soyun sürdürücüsü olur (Özer, 1998: 387; Tezcan, 1997: 76). Baba tarafının kadının çocuklarını kabul etmemesindeki sebep de çoğu zaman bu olur. Çünkü onlara göre yalnızca oğulların evlatları kendilerine aittir ve bu sebeple kadının çocukları ‘el’ olarak görülür. Sonuç olarak kadın da tüm bu durumları göze alamadığı için boşanma düşüncesinden uzak kalır.

Aşiret sisteminde boşanma sakıncalı bir durumken kadının boşanma isteği ise kıyaslanamaz bir şekilde daha da sakıncalı bir durumdur. Kadının aldatması gibi bir durumda ise ya kadının hayatına son verilir ya da kadından boşanılır (Uluç, 2007: 170). Olası bir boşanma³⁶ durumunda veya eşi ölerek dul kalan kadının durumu ise oldukça zorlayıcı olur (Uysal vd.:2019). Fakat söz konusu iki durum arasında da farklar vardır. Bu noktada eşi ölen kadının toplumsal kabulü, boşanmış kadına göre

³⁶ Uysal vd. (2019) Ağrı’da kadın katılımcılarla yaptığı çalışmada, boşanmış bir kadın katılımcının şu ifadeleri söz konusu durumu açıklar niteliktedir: *“Kadınları çok hor görüyorlar. Özellikle eşinden ayrılan kadınlara kötü gözle bakıyorlar. Dünyanın en adi şeyi kadınlar olarak görüyorlar. Ben kimseye boşanmışım diyemiyorum, kim sorsa “Eşim İstanbul’da çalışıyor.” diyorum. Çünkü bir yere gitsen filan hemen başka teklifler ediyorlar, kötü gözle bakıyorlar sana...”* (K5, 40 yaşında, evlenme yaşı 17)

daha kolaydır³⁷, çünkü boşanan kadına hoş gözle bakılmaz ve çoğu zaman boşanan kadında bir kusur aranılır.³⁸ Bu ve başka sebeplerden dolayı bu iki tür kadının mekânsal hareketliliği de farklı olmakla beraber boşanmış kadının mekânsal hareketliliği daha kısıtlıdır. Kadın da bu kısıtlılığın farkındadır ve boşanmış bir kadına bahşedilmiş rolleri, boşandıktan sonra yerine getirmeye çalışır.³⁹

2.2.6. Edilgen Konumun Hiyerarşik Yapısı: Kadının Konumunun Güçlenmesi ve Kadının Kadın üzerindeki Otoritesi

Geleneksel toplumlarda kadın ve erkeğin aile ve toplum içindeki yeri veya rolleri genel olarak erkek merkezli bir bakış açısıyla açıklanmaktadır. Kandiyoti bu noktada farklı bir bakış açısı geliştirerek söz konusu durumu “ataerkil pazarlık” kavramıyla açıklar. Bu bakış açısı, erkek egemenliğiyle beraber bu bakış açısının aldığı daha hassas biçimleri tanımlamaya götürür. Bütün egemenlik sistemleri hem koruyucu hem de baskıcı özelliklere sahiptir. Söz gelimi kadının namusu hem korunmaya çalışılır hem de bu konuda kadına baskı yapılır. Bununla beraber her sistem içinde, kadınların da kendi güç ve özerklik kaynakları ve mekânları vardır. Dolayısıyla onları ezilmiş veya eziliyor gibi görünen sistemlere erkekler kadar kadınlar da bağlı olabilir ve olmaktadır da. Söz gelimi kaynananın gelin üzerindeki hâkimiyeti gibi. Ataerkil pazarlık kavramı birtakım karşılıklı beklentilerin yerine getirileceği varsayımına dayanır. Tabi bu beklentilerin niteliği de toplumdan topluma değişir. Söz gelimi kadınların tecrit edildiği ve ev dışındaki hareketliliğinin kısıtlandığı Ortadoğu ve Güney Asya gibi toplumlarda, erkekten, ailenin ve kadının maddi ihtiyaçlarının tamamen karşılanması beklenir (2013: 15–16). Aşiret sisteminde

³⁷ Çiçekli ve Parin’in Van’daki boşanmış kadınlar üzerine yaptığı çalışmada, katılımcılardan birinin boşanma deneyimi üzerine belirttiği ifadeler, söz konusu durumu açıklar niteliktedir: “Yaşımı başımı almışım, ne diyecekler bana. Onlar da yıllardır biliyor. İlk boşanmaya yeltendiğimde ama engel oldular, el âlem ne der diye. Sana kim bakacak diye. Baktılar ki benim durum fena. Sesleri çıkmadı sonra ama duyurmamaya çalıştılar eşe dosta. Köye istemediler beni, TOKİ’lerde ev tuttuk o yüzden” (2020: 361–362).

³⁸ Ataerkil sosyal yapıda boşanmış kadına nedensel bir akıl yürütme ile olumsuz bir imge yüklenilir. Buna göre boşanan bir kadının iyi bir eş olmadığı düşünülür. Yine aynı akıl yürütme ile boşanmış kadının kurnaz, hilebaz, plancı, işveli ve çokbilmiş olduğu düşünülür. Söz konusu nitelermeleri bazı Kürt atasözlerinde de görmek mümkündür: “Dullukta yaptıklarımı kızlıkta yapmış olaydın, belki dul kalmazdın”, “Dul kadın yârdan sayılmaz”, “Üç kere doğum yapanla evlensen de boşananlarla evlenme” (Saeed, 2018: 115).

³⁹ Boşanmış kadının bireysel olarak zor bir durumda kalacağı kadınlar tarafından da içselleştirilmiştir. Söz konusu durumu Çiçekli ve Parin’in Van’daki boşanmış kadınlar üzerine yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Bu noktada katılımcılardan birinin “annem hep der başında koca olmayan kadın tek başına yaşayamaz diye” ifadesi oldukça açıklar niteliktedir (2020: 362).

ataerkil pazarlıklar oldukça nettir. Kadının ve erkeğin görevleri ve mekânsal yerleri gibi unsurların sınırları genel olarak oldukça nettir. Dolayısıyla bu sistemde, erkek kadar kadın da aşiret sisteminin yürütücüsüdür. Buna karşın bu sistemin çözülmeye başladığı yerlerde veya kent hayatında, ataerkil pazarlıkların sınırları muğlâktır ve bazı durumlarda, rol beklentilerinin bu belirsizliği, aile içinde büyük anlaşmazlıklara ve boşanmalara neden olabilmektedir.

Ataerkil pazarlık kavramı, aşiret sisteminde var olan hiyerarşinin kabul edilmesinde ve yeniden üretilmesinde de açıklayıcı bir kavramdır. Bununla beraber bu kavram, kadının konumundaki iyileşmeleri ve kadının kadın üzerindeki otoritesini anlamada da oldukça işlevsel olmaktadır. Çünkü aşiret sistemindeki hane içinde, erkek ve kadınlar arasında olduğu kadar kadınlar arasında da bir hiyerarşi vardır. Söz gelimi gelin kaynanaya itaat eder ve gelinin (taze gelin) tüm ehtileri (kıdemli gelin) ondan daha üstün konumdadır (Kandiyoti, 2013: 29). Fakat bazı durumlarda ehtiler arasında, gelinlerden birinin sahip olduğu birtakım özelliklerden dolayı anlaşmazlıkların yaşanmasına sebep olur. Bu noktada söz gelimi yeni gelin, diğer gelinlerden güzel ise bu durum, ehtiler arasında kıskançlığa sebep olabilir ve ehtiler, yeni geline fazla iş yükü yükleyebilirler. Ancak bu durum, aynı evde kalan ehtiler için geçerlidir. Fakat ehtiler arasındaki dengeyi en nihayetinde sağlamak isterse kaynana sağlar. Kimi durumlarda kaynana, ehtilere destek olur. Kayınpeder ve erkek kardeşler, kadınlar arasındaki anlaşmazlıklara -büyük bir problem olmadığı sürece- karışmaz. Bu anlamda kaynananın gelinler üzerindeki otoritesi, erkekler tarafından da onaylanmış olur.

Ozankaya'ya göre erkek çocuk doğurmak, kadının aile içindeki yerini iyileştiren bir durum olmaktadır (1991: 378). Benzer vurguyu Beşikçi de (1992c: 215) yapar: 'Kadının bir çocuk, özellikle bir erkek çocuk meydana getirmesi o kadar önemlidir ki kadın ancak çocuk doğurduktan sonra başına beyaz bir tülbent bağlayabilir, bu hakka sahip olabilir.' Bununla beraber, kadın ne kadar erkek çocuğuna sahip ise erkek nazarında yeri o derece fazla olur ve yaşı ilerlediği zaman erkek çocuklarından o derece saygı görür. Bates ve Rassam'a göre de erkek çocuğu olmayan kadına çocuksuz (kısır) gözüyle bakılır (2018: 285). Söz konusu sebeplerle de ilintili olarak gelinler arasındaki başka bir anlaşmazlık veya kıskançlık da erkek çocuk sayısının fazla olmasıyla yaşanabilmektedir. Bu noktada erkek çocuk sayısının

fazla olması, kadının kendisini diğerlerinden daha üstün görmesine neden olabilmektedir. Dolayısıyla erkek çocuk sayısı, kadınlar arasında önemli bir mesele olabilmektedir. Eltiler arasındaki bir başka anlaşmazlık ise gelinlere alınan eşya, altın vb. şeylerin denk olmadığı zamanlar yaşanır. Bu noktada gelinlerden birine diğerlerinden fazla altın veya bir eşya alınmışsa diğer gelinler, bundan huzursuz olur ve bazı durumlarda eşleriyle de anlaşmazlık yaşarlar.

Bates ve Rassam ‘a göre erkek çocuğuna sahip olmanın toplumsal onayı ve itibarı kadınların, bu değeri ne derece pekiştireceği ile de yakından ilişkilidir. Kadınlar, erkek çocuklarına ayrıcalık tanır ve onları şımartır. Bir erkek çocuğunun doğumu bir kutlama meselesi iken, kız çocuğunun doğumu nispeten daha az önemsenir. Benzer şekilde erkeğin sünnet edilmesi kutlama meselesi iken kızın adet dönemine görmesi utanılacak bir durum olarak görülür (2018: 285). Dolayısıyla erkeğin kadın üzerindeki otoritesinin üretilmesinde erkek kadar kadının özellikle de annenin önemli bir etkisi vardır. Erkekler, küçük yaşlardan itibaren ailenin diğer üyeleriyle beraber, anne tarafından otoriter bir kimliğe bürünür. Anne oğluna hizmet eder, kızlarının da ona hizmet etmesini ve ona karşı gelmemesini öğretir. Böylelikle erkek, kadından hizmet almayı, kadın üzerinde hem korumacı hem de baskıcı bir tavır sergilemeyi öğrenerek erkekliğini üretmiş olur ve ataerkil yapının yeniden üretilmesine katkıda bulunur. Bu anlamda söz konusu süreç, erkeğin ailesi içinde başlar, yakın ve daha uzak çevreyle de devam eder. Bu süreci ise “erkekliğin sosyalleşmesi” olarak tanımlamak mümkündür. Çünkü en nihayetinde erkek, aile ve çevrede “erkekliği” öğrenir.

Kadının toplum nezdinde değer görmesi ile anne olması yakından ilişkilidir. Bu noktada çocuk sahibi olmayan aileler için “ocağı kör kalmış” ifadesi kullanılır. Bunun bir sebebi, erkeğin soyunun devam ettirilme işlevinin kadın tarafından yerine getirilmemiş olmasıdır. Dolayısıyla kadının aile içerisinde yer edinebilmesinin bir koşulu da çocuk dünyaya getirmesidir. Buna dair bir Kürt atasözü de söz konusu durumu açıklar niteliktedir: “Evlat vermeyen kadın yabancıdır” (Saeed, 2018: 117, 121). Türkdöğün’a göre (1996: 66) Erzurum köylerinde kadın, gebe kaldığında grubun değer ve inanç sistemlerine göre yeni bir statü kazanır. Çünkü gebelik ile aileyi topluma bağlayan ilk tohum çatlayacak ve aile bir devamlılık kazanacak. Dolayısıyla kadının anne olması, konumunu güçlendiren bir durumdur. Fakat kadın

itibar sahibi bir aileden geliyorsa, anne olmadan da konumu, diğer aileden gelenlere göre görece daha iyi olur ve kocanın ikinci evlilik gibi isteklerinde aile ve akrabalarının da desteğini alarak, evdeki görevini yerine getirmeyip kocasına resti çekebilir (Yalçın-Heckmann, 2002: 303; Filiz, 2021: 67; Saeed, 2018: 121). Söz konusu durum, ataerkil pazarlıkların yani rol beklentilerinin kimi durumlarda yaptırım uygulayıcı bir özelliğe sahip olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.

Kadın, gücünün ve etkisinin doruğuna (kadının edilgen olma durumu kısmen de olsa devam eder) yetişkin oğulları, ona gelin getirdiği zaman ulaşır. Bu nedenle bir kadının oğluyla ilişkisi, kadın için hayati bir önem taşır. Bu noktada, eşi ile annesi arasındaki dengeyi sağlayamadığı zamanlar erkeğin, annesiyle olan ilişkisi karısı ile olandan güçlü olabilmekte ve bir anlaşmazlık durumunda annesinden yana çıkabilmektedir. Öte yandan anne ile oğul ilişkisi mahrem ve sevgi doludur; Kadın oğluna karşı hoşgörülüdür –yaşı ilerlemiş olsa bile ona fiziksel anlamda olmasa dahi kararların alınması gibi durumlarda ona itaat eder-; bazen cezalandıran babaya karşı onu korur; oğluna, gelecek güvencesi ve koruyucusu olarak bakar. Toplumsallaşmanın ve ataerkil yapının sürdürülmesine katkıda bulunan bu durum, dulluk ve yaşlılıkta gelecek güvencesi için yatırım anlamı taşır (Kandiyoti, 2013: 29). Bu noktada erkek tarafından ezilen kadın, çareyi yine erkekte aramaktadır ve ilginç olan başka bir şey de erkeğin, annesini bir kadını ezerek korumasıdır. Bu da ataerkil yapının kadın ve erkek tarafından karşılıklı olarak yeniden üretildiğini gösterir.

Elbette ki mevcut durum, aşiret sisteminin klasik yapısıyla aynı değildir. Kırsal çözülme gün be gün değişime uğramaktadır. Bu çözümlenmeyle beraber babanın ve erkeğin, kadın ve erkek üzerindeki zorlayıcılığı azalmaktadır (Tekin, 2005: 70). Sıtkı Karadeniz'in (2012: 198) Batman'da yaptığı araştırmanın verileri de bu durumu destekler niteliktedir. Buna göre erkek çocuğun kız çocuğundan daha değerli olduğu şeklindeki tutum büyük ölçüde değişmiştir. Bu durumun hem psikolojik hem de sosyolojik olmak üzere iki boyutlu olduğunu söylemek mümkündür. Her iki cinsten de çocuk sahibi olmak, duygusal tatmin açısından arzulanmakla beraber kız çocuğuna yönelik pozitif bir ayrımcılığın yaşandığı gözlenmiştir. Karadeniz söz konusu durumu, hem kentsel/modern hayat tarzının bir sonucu olmasına hem kadınların geçmişte yaşadıklarını düşündükleri negatif ayrımcılığa bir tepki olarak

hem de medyanın bu bakış açısının geçersizliğini ispatlama çabasına bağlamaktadır. Fakat bununla beraber, geleneksel bakış açısı hala kendisini devam ettirmektedir.

Kadının konumunda meydana gelen değişimleri sadece kadınlar üzerinden açıklamak yetersiz kalacaktır. Kadınlar kadar erkeklerin konumunda meydana gelen değişimler de kadınların konumunda değişimlere neden olabilmektedir. Söz gelimi 1950'lerden sonra teknolojinin tarıma dâhil edilmesiyle başlayan toplumsal değişim süreci, erkeklerin evlendikten sonra baba evinden ayrı evde kalmalarının yolunu açtığı gibi kadınların da kendi evlerinin tek kadın otorite olmalarının yolunu açmıştır. Kentleşme süreci, geleneksel varoluşun ekonomik temelini çözdüğü gibi, büyüklere saygıyı azaltarak ve yeni evlenen erkeklerin liderlik rolünü üstlenmelerine yol açarak erkekler dünyasındaki otorite ilişkilerinde de büyük çözülmeye neden olmuştur (Kandiyoti, 2013: 31). Buna karşın kırsal alanlarda, geleneksel aşiret sistemine ait değerler önemli ölçüde devam etmektedir. Bir başka deyişle bu sistem bireylerin karşılıklı rol beklentilerini yerine getirerek hem erkek hem de kadın tarafından üretilmeye devam etmektedir.

3. BÖLÜM

ARAŞTIRMANIN METODOLOJİSİ

3.1. Araştırmanın Amacı

Çalışmanın konusu ve amacının belirlenmesi, araştırma sürecinin şekillenmesinde ve ilgili literatürün belirlenmesinde oldukça önemlidir. Kentleşme, ulaşım ve iletişim imkânlarının artması ve gelişmesi, farklı kent tecrübeleri, örgün eğitimin yaygınlaşması, internet üzerinden farklı kültürler hakkında kolayca bilgi edinme, farklı etnik ve kültürel özelliklere sahip kişilerle etkileşim gibi unsurlar etrafında elbette ki aşiret kültürü de değişime uğramaktadır. Fakat bu yapıların değişim ve dönüşüme uğrasa dahi kendi içerisinde tutarlı bir sürekliliğe sahip olduğu da muhakkaktır. Bu anlamda söz konusu süreklilikleri ve değişimleri kendi içerisinde barındıran aşiret kültürünün mevcut haline yakından bakmak, analiz etmek ve yorumlamak bu çalışmanın çıkış noktasını belirlemiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki söz konusu değişimin ve sürekliliklerin ekonomik, toplumsal, kültürel, siyasal birçok yönü bulunmaktadır ve bu yönleri kısmen de olsa karşılayacak bir olgunun ele alınmasına ihtiyaç vardır. Bu doğrultuda çalışmada belirlenen olgu “aile” kurumudur. Çünkü aile kurumu, aşiret yapılanmasının şekillenmesinde merkezi bir öneme sahiptir. Aile kurumunun seçilmesinin bir başka sebebi ise kendi içerisinde birçok olguyu barındırmasıdır. Nedir bu olgular? Bu noktada aile kurumu, evlilik; kadın, erkek, yaşlı ve çocuğun toplumsal statüsü; kadın ve erkeğe atfedilen yerleşik roller, namus, miras, ekonomik sermayenin üretimi, soy gibi birçok olguyu içerisinde barındırmaktadır. Bu bağlamda araştırmanın asıl amacı üç kuşak bağlamında Doğubayazıt’ın aile yapısında meydana gelen değişimlerin ve devam eden sürekliliklerin ortaya konmasıdır.

Araştırmanın asıl amacı bağlamında belirlenen alt problemleri ise şu şekildedir:

- Üç kuşak bağlamında aile, evlilik ve toplumsal cinsiyet rolleri olgusunda meydana gelen değişimler ve süreklilikler nelerdir?

- Eğitim faktörünün üç kuşak bağlamında aile, evlilik ve toplumsal cinsiyet rollerinin değişiminde nasıl bir etkisi vardır?
- Kentleşme faktörünün üç kuşak bağlamında aile, evlilik ve toplumsal cinsiyet rollerinin değişiminde nasıl bir etkisi vardır?

3.2. Yöntem

3.2.1. Araştırmanın Yöntemi

Bilimsel bir araştırmanın temelini yöntem belirlemektedir. Yöntem, bir araştırmada sistematik bir bilgi edinmenin yoludur. Bu anlamda bilginin sistematik bir süreç içerisinde elde edilmesi, bu çalışmanın bilimsel olmasını sağlaması açısından oldukça önemlidir. Bu çalışmada ise nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Flick'e göre nitel araştırma, somut olayları, vakaları ve olguları, zamansal ve yerel özellikleriyle anlamaya, açıklamaya, analiz etmeye ve insanların yerel bağlamlarındaki faaliyetlerinden ve ifadelerinden yola çıkmaya yönelik bir araştırmadır (2002: 13). Öte yandan nitel araştırma yöntemi, yorumlayıcı yaklaşıma dayanır. Yorumlayıcı araştırmacılar için, toplumsal bir araştırmanın hedefi, toplumsal yaşama dair bir anlayış geliştirmek ve kişilerin doğal ortamlarda, anlamı nasıl inşa ettiklerini keşfetmektir. Doğal ortamın önemi, sosyal olguların, bağlı oldukları ortama göre biçimlenmeleriyle ilişkilidir. Bu noktada sosyal olgular, bu ortam içerisinde anlam kazandığı için bu anlamlar ile, başka ortamlarla ilgili genel bir değerlendirme yapmak mümkün değildir. Dolayısıyla her olay, kendi bağlamı içinde en iyi anlaşılır ve değerlendirilir. Doğal ortamın bir başka önemi ise insanlarla doğrudan konuşarak ve kendi ortamlarındaki davranış ve hareketlerini görerek yakından bilgi toplanmasıdır. Böylelikle, araştırmacılar doğal ortamlarda, zaman içinde çalışacağı insanlarla yüz yüze etkileşim halinde olurlar. Öte yandan yorumlayıcı araştırmacı için insanların neye anlam attedikleri ya da gündelik yaşamı nasıl tecrübe ettikleri oldukça önemlidir. Araştırmacı bunu, belirli bir ortamı tanıyarak ve içindeki insanların bakış açılarından görerek yapar. Toplumsal yaşam, insanlar tarafından tecrübe edildikçe ve ona anlam verdikçe var olur çünkü insanların kendi eylemleri için kendine özgü gerekçeleri vardır. Araştırmacı da bu gerekçeleri öğrenmek ister (Neuman, 2014: 131–134; Creswell, 2013: 45). Tüm bunlarla ilintili

olarak, nitel araştırmanın genelle yapmak gibi bir çabası yoktur. Dolayısıyla nicel araştırmalarda olduğu gibi sayısal verilerin çokluğu, nitel araştırmaların önemini belirlemede önemli bir ölçüt değildir. Aşiret aile yapısının kuşaklar bağlamında geçirdiği değişimi anlamaya yönelik bu çalışma da doğal ortamı içinde, kişilerin söz konusu yapıya ait kültürel unsurlara yüklediği anlamı veya anlamsızlığı, söz konusu kültürel unsurlarla yaşadıkları deneyimi ve bu deneyimi nasıl değerlendirdiklerini anlamaya ve açıklamaya yöneldiğinden çalışmada, nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Bu yöntemin tercih edilmesinin bir sebebi de genelleme kaygısının olmaması, belirli sayıda örneklem üzerinde derinlemesine ve alana özgü veri elde etme amacıdır.

Bilimsel bir çalışmada yöntem kadar, araştırma deseni de oldukça önemlidir. Nitel araştırmalarda ise genel olarak altı araştırma deseninden bahsetmek mümkündür. Bunlar olgubilim (fenomenoloji), temel nitel araştırma, kültür analizi, öyküsel analiz, eleştirel nitel araştırma ve gömülü (örtük) teoridir (Merriam, 2018: 22). Bu çalışmada ise temel nitel araştırma deseninden yararlanılmıştır. Temel nitel araştırma deseninde araştırmacılar, insanların yaşamlarını nasıl yorumladığıyla, deneyimlerine ne anlam kattıklarıyla ve dünyalarını nasıl inşa ettikleriyle ilgilenirler. Bu araştırma deseninde bütün amaç, insanların yaşamlarını ve deneyimlerini nasıl yorumladıklarını anlamaktır (Merriam, 2018: 22–23). Bu doğrultuda aşiret aile yapısındaki değişimi anlamada belirlenen her tema, yöre insanlarının yaşamında bizzat tecrübe ettikleri veya bu tecrübelerle yakından şahit oldukları olay ve olgular üzerinden belirlenmiştir. Bu noktada söz konusu olay ve olgulara ne anlam ifade ettikleri, bu anlamların zaman içerisinde yaşadığı değişim veya devamlılıkları ortaya koymaya bilhassa dikkat edilmiştir. Bu anlamda temel nitel araştırma deseni çalışmanın amacına ve yöntemine uygun bir desendir.

Çalışma bir bakıma da etnografik bir çalışmadır. Bunun belki de en önemli sebebi araştırmacının çalışmanın yapıldığı Doğubayazıt yöresinde doğmuş ve büyümüş olmasıdır. Çalışmanın bu yörede yapılmasının en önemli sebebi de budur. Üniversite eğitimini tamamlamak için yöreden ayrılan araştırmacı, sonraki süreçlerde de yılda bir veya iki defa olma üzere yöreye ziyaretlerde bulunmuş ve oradaki değişimlere yakından tanıklık etmiştir. Bu sebeple hem yöredeki insanlarla yakın bir etkileşimi olmuş hem de yörede ciddi gözlemler yapma imkânına sahip olmuştur.

3.2.2. Araştırmanın Çalışma Grubu

Aşiret üzerine yapılan saha çalışmalarında elde edilen bulgulardan belki de en önemlisi aşiret yapılarının süreklilik göstermekle beraber modernleşmenin araçlarını da kullanarak yeni formlar kazandığı ve değiştiğidir. Bu konuda yapılan çalışmalarda evren, genel olarak kentleşmenin yaşandığı il merkezleri olmuştur. Buna karşın bu çalışmanın evrenini ise görece daha mikro bir alan olan Ağrı'nın Doğubayazıt ilçesi oluşturmaktadır. Bu tercih nitel araştırmanın örneklem anlayışı ile de uyumludur. Çünkü nitel araştırmada çok sayıda bireyin araştırmaya dâhil edilmesi güçtür. Bu araştırma yönteminde esas amaç ayrıntılı ve derinlemesine veri elde etmektir. Dolayısıyla çok sayıda bireyden veri toplamak, çalışmanın amacı doğrultusunda oldukça güçtür. Bununla beraber zamansal olarak da çok sayıda kişi üzerinde derinlemesine ve ayrıntılı veri elde etmek zordur (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 46).

Tüm bu sebeplerden dolayı nitel araştırmalarda genel olarak amaçsal örneklem yöntemi tercih edilmektedir. Çünkü çalışmaya dâhil edilen katılımcılar gelişi güzel değil, çalışmanın amacına yönelik seçilmektedir. Bu çalışmada da az sayıda kişi üzerinden derinlemesine ve ayrıntılı bir bilgi elde edilmeye çalışılacağı için amaca yönelik örneklem tercih edilmiştir. Öte yandan çalışmada, amaca yönelik örneklem çeşitleri arasından maksimum çeşitlilik örneklemi kullanılmıştır.

Araştırmada kullanılan bir başka örneklem türü de maksimum çeşitlilik örneklemidir. Bu örneklem türünde amaç, genelleme yapmak maksadıyla çeşitliliği sağlamak değildir. Tam tersine buradaki esas amaç, çeşitlilikler gösteren durumlar arasında herhangi bir ortak veya paylaşılan olguların olup olmadığını bulmaya çalışmak ve bu çeşitliliğe göre problemin farklı olduğunu ortaya koymaktır. Bu noktada çalışılan konu ve amaç ile ilgili çeşitlilik kaynaklarının hangilerinin neden tercih edildiğinin belirlenmesi önemlidir (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 119–120).

Çalışma üç kuşak bağlamında aşiret aile yapısındaki değişimi ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu sebeple katılımcılar için belirlenen ilk çeşitlilik, farklı kuşaktan kişilerin araştırmaya dâhil edilmesidir. Nacak'a göre sosyolojik açıdan kuşak olgusu, bizlere, toplumsal değişimin gözlemlenebileceği bir imkân sunar. Çünkü bir toplumun farklı yaş gruplarındaki üyeleri, yaşadıkları dönemin özelliklerini tutumlarında ve karakterlerinde yansıtmaktadırlar (2019: 11). Öte yandan söz konusu

durum toplumsal yapının ve kültürel sürecin kuşaklar aracılığıyla devam ettirildiğini gösterir. Dolayısıyla toplumsal yapıda veya kültürel süreçte yaşanan değişimlerin veya süreklilerin ele alınmasında farklı kuşaktan kişilerin araştırmaya dâhil edilmesi oldukça işlevsel olacaktır. Çünkü devamlılıklar ve değişimler bizatihi farklı kuşaklar tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu durumu Mannheim'e başvurarak toparlayacak olursak: Kültürel işleyiş sürecine yeni katılımcılar dâhil olur ve bu sırada, kültürel sürecin önceki katılımcıları sürekli gözden kaybolur. Çünkü bir kuşağın üyeleri, tarihsel işleyiş sürecinin ancak zamansal yönden kısıtlı bir dilimine dâhil olabilirler. Söz gelimi birinci kuşağın yaşadığı ilk on beş yılı ikinci kuşak hiçbir şekilde deneyimleyemez. Benzer şekilde ikinci kuşağın minimum ilk on beş yılına üçüncü kuşak istese de dâhil olamaz. Öte yandan kültürel işleyiş süreci, bir kuşaktan diğerine aktarılan kesintisiz bir süreçtir (2018: 333).

Aşiret aile yapısındaki süreklilikleri ve değişimleri ortaya koyabilmek için üç kuşak belirlenmiştir. Bu üç kuşağın yaş aralıkları ise kuşak çalışmalarında X, Y, Z kuşağı olarak tanımlanan kuşakların yaş aralıkları ile üç aşağı beş yukarı aynı düzeydedir. Bu noktada X kuşağı 1965–1980 yılları arasında doğan kişileri, Y kuşağı 1981–2000 yılları arasında doğan kişileri, Z kuşağı ise 2001–2020 yılları arasında doğan kişiler için tanımlanmıştır (Bayhan, 2019). Bu çıkış noktası ile çalışmada tanımlama olarak X,Y ve Z gibi kuşak tanımlamaları yerine birinci kuşak, ikinci kuşak ve üçüncü kuşak şeklinde tanımlanan üç farklı kuşak kategorisi belirlenmiştir. Buna göre birinci kuşak 45 ve yukarısı (dört erkek-beş kadın), ikinci kuşak 25–45 (beş erkek–dokuz kadın), üçüncü kuşak ise 18–25 (beş erkek-beş kadın) yaş aralığındaki kişilerden seçilmiştir. Bununla beraber her bir kuşaktan erkek ve kadın katılımcıların sayısı da mümkün olduğunca eşit tutulmaya çalışılmıştır. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki bu çalışmanın merkezi olgusu kuşak olgusu değildir. Kuşak olgusu daha ziyade aile yapısına dair ele alınan olguların çeşitli görünümünü ortaya koyabileceği düşüncesiyle birer araç olarak kullanılmıştır.

Mannheim'in kuşaklara dair sosyolojik verileri, bu çalışmada birer rehber işlevi görmüştür. Bu veriler aynı kuşak içerisinde yer alan kişilerin, aynı anlam havuzu içerisinde ele alınamayacağını; aynı kuşak içerisinde yer alan kişilerin benzer tarihi ve toplumsal olayları, farklı şekillerde tecrübe etmeleriyle benzer tutumlar geliştirmeyeceklerini söyler. Tüm bunları ise genelden özele gidecek şekilde kuşak

yerleşimi, kuşak iltisakı ve kuşak birlikleri kavramları ile açıklar. Buna göre benzer yıllarda doğan kişiler aynı kuşak yerleşiminde yer alır. Ancak benzer toplumsal olaylar veya olgular her birey tarafından benzer şekilde tecrübe edilmez. Söz gelimi bu olay ve olgular şehirli ve köylü gençler tarafından benzer şekillerde tecrübe edilmezler. Bu ise aynı kuşak yerleşimi içinde bulunan kişilerin farklı kuşak iltisakının parçalarını oluşturduğunu gösterir. Bununlar beraber aynı kuşak iltisakı içerisinde yer alan kişiler de kendi içerisinde benzer bağlar geliştirmeleri nedeniyle farklı kuşak birliklerini oluştururlar (2018: 331, 348). Mannheim'a dair bu veriler bize kuşakların homojen bir şekilde ele alınamayacağını, kuşaklarla beraber farklı değişkenlerin çalışmaya dâhil edilmesi gerektiğini göstermiştir. Bu bağlamda aynı kuşak iltisakı içinde farklı kuşak birliklerini ortaya çıkaracağı düşüncesiyle, çalışmaya eğitim ve kadının çalışmaları değişkenleri de dâhil edilmiştir.

Değişimin ölçülebileceği ve aynı kuşak iltisakı içerisinde farklı kuşak birliklerin olup olmadığını ortaya koymak için çalışmaya dâhil edilen bir diğer çeşitlilik faktörü ise eğitimidir. Bu noktada ikinci ve üçüncü kuşak katılımcılar farklı eğitim düzeylerine sahip katılımcılardan seçilmiştir. Birinci kuşak katılımcılar için böyle bir faktörün önemli bir etkisi yoktur. Çünkü bu kuşaktaki kadın katılımcıların birçoğunun ya okuma yazması yoktur ya da oldukça düşük bir düzeydedir. Erkek katılımcıların ise –istisnaları olmakla beraber- eğitim düzeyi en fazla ortaokuldur. Bu sebeple birinci kuşak katılımcılar belirlenirken eğitim faktörü belirleyici olmamıştır. Esasında bu durumun kendisi bile söz konusu kültürde bir değişimin olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Çünkü eğitim faktörünün birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru arttığı görülmektedir.

Değişimin ölçülebileceği ve aynı kuşak iltisakı içerisinde farklı kuşak birliklerin olup olmadığını ortaya koymak için çalışmaya dâhil edilen son çeşitlilik faktörü ise ikinci ve üçüncü kuşak kadın katılımcılardan bir kısmının çalışan kişiler olmasıdır. Birinci kuşak kadın katılımcılarda söz konusu faktöre dikkat edilmemiştir çünkü yörede birinci kuşaktan çalışan kadınlara rastlanmamıştır. Bu çeşitliliğin kendisi de esasında bir değişimin olduğunu, kadınların çalışma hayatına dâhil olduğunu ve kamusal alanda görünür olduğunu göstermektedir. Öte yandan çalışan kadın katılımcılar daha ziyade ikinci ve üçüncü kuşak kadın katılımcılardan oluşmaktadır.

Ek. 1. Katılımcılara İlişkin Demografik Bilgiler

İsim	Cinsiyet	Yaş	Eğitim	Medeni Durum
Mehmet	Erkek	70	Okuryazardeğil	Evli
Lalezar	Kadın	68	Okuryazar değil	Evli
Halime	Kadın	68	Okuryazar değil	Evli
Ali	Erkek	67	Lise	Evli
Ayşe	Kadın	65	Okuryazar değil	Evli
Hayal	Kadın	62	Okuryazar değil	Evli
Cafer	Erkek	60	İlkokul	Evli
Sevgi	Kadın	55	Okuryazar değil	Evli
Muzaffer	Erkek	52	İlkokul	Evli
Meryem	Kadın	42	Lise	Evli
Gülden	Kadın	41	İlkokul	Evli
Elif	Kadın	40	Lise	Evli
Derya	Kadın	39	İlkokul	Evli
Nergis	Kadın	38	Lise	Bekâr
Sinan	Erkek	37	Ortaokul	Evli
Cengiz	Erkek	34	Lisans	Evli
Dilan	Kadın	33	Lisans	Evli
Pervin	Kadın	32	Lisans	Evli
Saffet	Erkek	32	Lisans	Evli
Barış	Erkek	31	Ortaokul	Evli
Saliha	Kadın	31	Lise	Evli
Erkan	Erkek	31	Lisans	Evli
Hazal	Kadın	30	Okuryazar değil	Evli
Hasan	Erkek	24	Lisans	Bekâr
Sevda	Kadın	24	Ortaokul	Evli
Emine	Kadın	24	Ortaokul	Evli
Gül	Kadın	23	Ön Lisans	Bekâr
Fatmagül	Kadın	23	Ön Lisans	Bekâr
Mustafa	Erkek	21	Lise	Bekâr
Ela	Kadın	21	Lise	Bekâr
Emrah	Erkek	20	Lise	Bekâr
Zeki	Erkek	20	Lisans	Bekâr
Âdem	Erkek	19	Lise	Bekâr

3.2.2.1. Araştırmanın yapıldığı yer olan Doğubayazıt üzerine

Doğubayazıt, Ağrı ilinin tarihi en eski ve en büyük ilçesidir. Bu ilçe, doğudan İran, Güneyden yine İran ve Muradiye (Van) ili, batıdan Taşlıçay ve Diyadin ilçeleri (Ağrı), kuzeyden Iğdır, Kars, Aralık ve Tuzluca ilçeleri ile çevrilidir (Alpaslan, 1995: 96). Doğubayazıt, Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında (1923), sancakların vilayetlere dönüştürülmesi halinde, o dönemlerdeki adı olan Bayazıt adıyla vilayet olur. Ancak diğer ilçelere olan uzaklığı sebebi ile 1927 yılında, il merkezi Ağrı'ya (Karaköse) nakledilir. 1935 yılında ise Bayazıt adı, Doğubayazıt olarak değiştirilir. Öte yandan ana yollara göre sapa bir yerde olması, alt yapı ve ulaşım gibi eksikliklerden dolayı yüzyıllardır aynı yerde bulunan Doğubayazıt, 1938 yılında, eskiden İstasyon olarak adlandırılan Sarıova mevkiine taşınmış (Tuncel, 1994: 494) ve günümüzdeki biçimini almıştır. Eski yerleşim yeri ise zamanla tenhalaşmıştır. Ancak Doğubayazıt'ın eski yerleşim yeri, doğal ve beşeri değerler bakımından büyük bir potansiyele sahiptir. İshak Paşa Sarayı, Bayazıt Kalesi, Bayazıt eski Camii, Ahmed-i Hani Türbesi gibi beşeri değerler, bu eski yerleşim yerinde bulunmakta ve yöreyi turizm açısından önemli bir yer haline getirmektedir. Öte yandan Türkiye'nin en büyük dağı olan Ağrı Dağı, Meteor çukuru, Balık Gölü, Nuh'un Gemisi, Buz Mağarası ve Keşişin Bahçesi gibi tarihi ve doğal eserler de bölgenin diğer turistik zenginlikleri arasındadır (Kaya, 2002: 71–72).

İlçede yörenin adı Bazid olarak ifade edilir. Bazid adı Doğubayazıt adının Kürtçe karşılığıdır. Ağrı ili ise daha çok Karaköse adı ile ifade edilir. Öte yandan ilçede kullanılan hâkim dil Kürtçe'dir çünkü ilçede doğup büyüyenlerin neredeyse tamamını Kürtler oluşturmaktadır. Bununla beraber ilçenin toplumsal yapısı aşiret ve kabilelerden oluşmaktadır. Her aşiret ve kabileyeye⁴⁰ ait birkaç köy bulunmaktadır. Söz gelimi ilçeye bağlı Örtülü Köyü, Saki aşiretinin Şex kabilesine bağlı bir köydür. Öte yandan ilçedeki diğer aşiretler ise şunlardır: Gêloyî, Hesesorî, Redkan, Keskoî, Heyderî, Qotî, Şemskî, Xelesini, Papoi, Celalî, Sakî, Keçelî aşiretleridir ve bu

⁴⁰ Yörede kabile ifadesi, yörenin ağzıyla uyumlu bir şekilde, G harfinin biraz gırtlaktan çıkacak şekilde Gebile şeklinde ifade edilmektedir. Buna dair katılımcılara özellikle bu ifadenin Kürtçe bir karşılığı olup olmadığı sorulmuş ancak buna dair bir veri elde edilememiştir. Söz konusu durum Kürtçenin nispeten değişmesiyle, nispeten de Türkçeye kayması ile ilgili olabilir. Çünkü bazı kelimeler Türkçe ancak Kürtçe ağızla ifade edilmektedir. Sözelimi televizyon, buzdolabı, kül tabağı gibi. Bu durumun bizatihi kendisi bile aşiret yapısındaki değişimler hakkında bize sosyolojik veriler sunar. Çünkü anadil nispeten klasik manadaki kullanımından uzaklaşmıştır.

aşiretlerin her birine bağlı bir veya iki kabile vardır. Ancak tüm bu aşiretler Celali Aşireti konfederasyonuna bağlıdır. Bu noktada yöre içindeki kişiler kendilerini ait oldukları aşiret isimleri ile tanıtırken; ilçe dışındaki kişilere karşı ise Celali aşireti olarak tanıtırılar.

Doğubayazıt, tipik Doğu Anadolu iklimine sahiptir. Yani kışları soğuk ve sert, yazları ise sıcak ve kurak geçer. Dolayısıyla günlük sıcaklık farkı fazladır. Ancak bir ova olması ve Iğdır Ovası'na yakın olması sebebi ile iklimi, bölgedeki diğer il ve ilçelere göre nispeten daha yumuşaktır. İlçe, ilkbahar aylarında belli dönemlerde yağış almaktadır ancak aşırı bir yağış olmamaktadır. İklimle de bağlantılı olarak yörenin ekonomisi, hayvancılığa ve tarıma dayanmaktadır. Bununla beraber yörenin bir başka ekonomik geçim kaynağı ise ticarettir (Alpaslan, 1995: 99). Ticaretin önemli bir bölümü ise Gürbulak sınır kapısı aracılığıyla yapılmaktadır. Gürbulak sınır kapısı Atatürk'ün direktifleri ile 1936 yılında yapılmaya başlanmış, 14 Mart 1937 tarihinde TBMM tarafından çıkarılan 325/07 Sayılı Yasa ile de hizmete açılmıştır. Bu kapı, Türkiye'nin İran ve Asya'daki Türk Cumhuriyetlerine açılan en büyük sınır kapısıdır (URL-3). Şunu da belirtmek gerekir ki yörede yapılan ticaret, bu sınır kapısı yapılmadan önce de vardı ancak sınır kapısı ile yörede yapılan ticaret "kaçakçılık" olarak tanımlanmıştır. Başka bir deyişle Cumhuriyet dönemi öncesinde sınırın öteki tarafı (İran) ile yapılan ticaret, sınırların netleşmesi ve sınır kapılarının inşa edilmesi ile "kaçakçılık" olarak tanımlanmış ve yasaklanmıştır. Ancak yöre insanı her türlü tedbir ve yasaklara rağmen sınırın öteki tarafı ile ticarete devam etmişlerdir. Bu noktada kaçakçılığı, devlet merkezli modernleşme ve merkezileşme çabalarının toplumsal uzamda yeterince karşılık bulmadığının bir işareti olarak okumak mümkündür. Öte yandan kaçakçılık faaliyeti, yörede bulunan kişiler tarafından da "kaçakçılık" olarak tanımlanmaktadır.⁴¹

Bugün, Doğubayazıt'ın toplumsal, kültürel, ekonomik, siyasi kültürü gibi genel görünümüne baktığımız zaman bu görünümün şekil almasında Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilmeye çalışılan modernleşme ve merkezileşme sürecinin ve

⁴¹ Yörede kaçakçılık faaliyetinin sosyolojik bir değerlendirmesi için bkz: Yelboğa, Melek (2024). Kaçakçı ve Kaçakçılık Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma. Ferhat Tekin (Ed.), Sınır Sosyolojisi Yazıları-Empirik ve Teorik İncelemeler, Konya: NEU PRESS.

yöre halkının bu sürece verdiği reaksiyoner tavrın⁴², kırdan kente göçlerin ve sınır ticaretinin önemli izlerini görmek mümkündür. Bu noktada ilçe, ülkenin Batı illerine göç veren bir konumdadır. Sosyo-ekonomik gelişmişlik sıralaması bakımından da en alt sıralarda yer almaktadır. Öte yandan yörenin aşiret sosyal yapısının günümüze kadar kendisini devam ettirmesinde söz konusu süreçlerin de önemli bir etkisinin olduğunu belirtmek mümkündür.

Özgen'e göre (2004: 5–6) 1950'li yıllar ve sonrasında yaşanan süreç ile yörede üç şekilde göç süreci yaşanmıştır. Buna göre bazı köyler, eğitim ve bunun sonucunu görmek amacı ile önce kasabaya sonra da kentlere göç etmişlerdir. Köylerde bulunan aşiret reisleri ise köylerden Doğubayazıt'a yerleşmiştir. Bu kesim, sınır ticareti ve çok partili hayata geçişin bu kesime kazandırdığı siyasi bağlantılar ile dışarı ile hem ekonomik hem de siyasi bağlantılarını devam ettirmiştir. Diğer bir göç şekli ise yetmişli yıllarda sınır ticaretinin olgunlaşmasıyla yörede aşiret reisleri dışında yeni ve zenginleşen bir sınıf olan esnaf, tüccar ve eşrafın büyük kentlere göçüdür.

Doğubayazıt'ın bugünkü toplumsal, kültürel ve ekonomik görünümünün oluşmasında, Özgen'in ellili yıllardan seksenli yıllara kadar belirttiği sürecin önemli bir etkisi vardır. Ancak seksenli yılların başında PKK'nın ortaya çıkması ve TSK ile çatışma süreci, yörenin söz konusu görünümünün ve yörede etkili olan siyasi kültürün şekillenmesinde oldukça önemli olmuştur. Demir ve Alaeddinoğlu'na göre (2022: 183) 1990–2000 yılları arası, Doğubayazıt, yerleşmenin en yoğun olduğu dönemi yaşamıştır. Bu dönemde yaşanan söz konusu çatışma süreci ile ilçeye bağlı bazı köyler, Iğdır ili ve Diyarın ilçelerine bağlı köylerden yoğun bir şekilde zorunlu göç almıştır. Öte yandan zorunlu göçün yanı sıra ilçeden büyük kentlere göçler de devam etmiştir ancak ilçeye gelen nüfus, giden nüfustan oldukça fazladır. Bu sebeple 1990 yılında 35.213 olan ilçenin nüfusu, 2000 yılında 56.261'e ulaşmıştır. Söz konusu bu artış, zorunlu göç olması, göç edenlerin sosyo-ekonomik yapısı gibi etmenlerden dolayı ilçede birçok sosyal ve kültürel çatışmaya sebep olmuş; ilçe, alt ve üst yapı hizmetleri bakımından oldukça yetersiz kalmıştır.

⁴² 1927'de başlayıp 1931 yılında sona eren Ağrı isyanları söz konusu tavrın en çarpıcı olanıdır. Bu isyan, yöre halkı tarafından "katliam" olarak tanımlanmaktadır. Bu tanım ise söz konusu reaksiyoner tavrın başka bir boyutunu göstermesi bakımından önemlidir.

Doğubayazıt'ın ilk yerleşim mahallesi Çiftepınar mahallesidir. Devlet binaları, alış veriş merkezi, ticari dükkânlar ve çarşı, bu mahallede yer almaktadır. Öte yandan ilçenin diğer mahallelerinde ise (Ahmed-i Hani, İshak Paşa, Büyük Ağrı, Koçkıran, Hasankeyf, Sanayi, Abdigör mahalleri, Yeni ve Uluyol Mahalleleri) daha çok, ailelere ait evler ve küçük esnaf dükkânları yer almaktadır. Bu mahallelerden Hasankeyf Mahallesi 2004 yılında meydana gelen deprem ile ilçeye ait bazı köylerden göç almış ve bu göç edenler, mahallede kurulan deprem konutlarına yerleştirilmiştir. Bununla beraber bu mahalleye her yıl köylerden göçler yaşanmaktadır. Bu anlamda ilçenin diğer mahallerine göre nispeten daha kırsal bir görünüme sahiptir. Hasankeyf Mahallesi dışında Sanayi ve Yeni Mahalleleri de diğer mahallelere göre nispeten daha kırsal bir görünüme sahiptir. Bu noktada yörenin nispeten daha az kırsal görünüme sahip mahalleleri Çiftepınar Mahallesi, Ahmed-i Hani Mahallesi ve Doğubayazıt Devlet Hastanesinin yakınında TOKİ'lerin de bulunduğu yerleşim yeridir. Çalışmaya dâhil edilen katılımcıların birçoğu Ahmed-i Hani Mahaltesinde yaşayan kişilerden oluşmaktadır. Çok azı da Hasankeyf ve Yeni Mahallede yaşayan kişilerden oluşmaktadır. Söz konusu mahallelerin seçilmesinin sebebi sürekliliklerle beraber değişim konusunda bu yerlerin bizlere daha muhtelif veriler sağlayacağı düşüncesidir. Çünkü diğer mahallelerde nispeten daha homojen bir görünüm vardır.

3.2.3 Veri Toplama Araçları

Sosyal gerçeklik oldukça karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu gerçekliği bireylerin deneyimlerinden ve anlam dünyalarından bağımsız düşünmek ise mümkün değildir. Zira bu gerçekliği, bir anlamda, bu deneyimler ve anlamlar üretmektedir. Öte yandan gündelik hayatta herkesin bu deneyim ve anlamlar üzerinde bir bilgisi vardır. Aile, arkadaş veya yakın çevre ile girdiğimiz etkileşim sürecinde birbirimize sorular sorar ve söz konusu deneyim ve anlamlar hakkında bilgiler ediniriz. Ancak bu bilgiler, bilimsel araştırmada edinilen bilgiler gibi sistematik değildir. Bu noktada, yapılan araştırmalarda, seçilen yöntem kadar bu yönteme uygun veri toplama tekniği de önemlidir. Dolayısıyla seçilen veri toplama tekniğinin araştırmanın amacına uygun olması gerekmektedir. Bu çalışma da ise veri toplama araçlarından ilk olarak derinlemesine görüşme (mülakat) tekniği kullanılmıştır. Erdoğan ve Semerci'ye göre

(2021: 158) derinlemesine görüşmelerin amacı, görüşme yapılan kişilerin öyküsünü, bakış açısını, kelimelerini veya algılarını kendi seslerinden dinleyerek anlamaya çalışmaktır. Dolayısıyla görüşme tekniğinde, söylenen ilk cümleyi derinlemesine açabilmek, anlatıların detaylarına erişebilmek ve görünenin ötesine geçebilmek amaçlanmaktadır.

Nitel araştırmalarda veriler, toplanmaktan ziyade inşa edilir. Çünkü veri, orada bir yerde hazır bulunan bir şey değildir. Veriler bir anlamda rutin, alışılmış ve sıradan gelenin sorgulanmasına dayanır. Katılımcıyı, kendi üzerinde düşünmeye sevk eder. Bu noktada araştırmacı rehber gibidir. Adeta katılımcıya kendi bildiklerini, neyi neden yaptığını, neye anlam yükleyip, neye anlam yüklenmediğini hatırlatır. Dolayısıyla katılımcının kendi üzerinde düşünmesini ve kendine dair bir farkındalık yaratmasını sağlar. Bununla beraber katılımcının hangi sınırlar içerisinde konuşması gerektiği konusunda katılımcıya yol gösterir. Bu anlamda görüşme, katılımcıya dair sonsuz verilerden, araştırmanın amacına, problemine ve ilgili literatüre uygun veriler elde etmektir.

Veri inşa etme süreci, araştırmacı ile katılımcılar arasındaki etkileşimsel bir süreçten ortaya çıkar. Bu noktada katılımcılardan sağlanan veriler, araştırmacının farklı bağlamlara ulaşmasını sağlayabilir. Farklı bağlamlar ise en nihayetinde farklı soruların doğmasını sağlar. Bu sebeple araştırmada sağlayacağı katkı sebebiyle görüşme, yarı yapılandırılmış görüşme formu şeklinde hazırlanmıştır.

Çalışmada kullanılan bir diğer veri toplama tekniği ise gözlem tekniğidir. Görüşme kadar gözlem de sayısal veri üretmekten çok, araştırmaya konu olan olay ve olgular hakkında derinlemesine ve ayrıntılı açıklamalar ve tanımlamalar yapma amacı taşımaktadır. Araştırmacılar bu doğrultuda, çalışacağı alanı ve katılımcıları dikkatle izler ve dinler. Bu teknikte insan davranışlarının doğal ortamı içinde gözlenmesi, bu davranışların gerçekçi bir biçimde incelenmesinin önkoşuludur. Gözlem sürecinde fiziksel ortam, katılımcılar, etkileşimler, konuşmalar izlenebilmektedir. Görme, işitme, dokunma, tat alma ve koklama gibi tüm duyular, gözlemde etkin bir şekilde kullanılır (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 173; Neuman, 2014: 569; Creswell, 2013 166). Gözlem yöntemi kendi içerisinde katılımcı gözlem ve katılımcı olmayan gözlem şeklinde iki gruba ayrılır. Bu çalışmada ise katılımcı gözlem yapılmıştır. Daha önceden de belirtildiği gibi katılımcının yirmi yılı

araştırmanın yapıldığı yörede geçmiştir. Bu süreç içerisinde kültürel öğeler hem içselleştirilmiş hem de bu kültüre yakında tanıklık edilmiştir. Bununla beraber araştırma süreci içerisinde ise hem sosyolojik bilgi birikimi hem de alana dair yapılan çalışmalara yakından bakmanın etkisiyle de daha farklı açılardan gözlem yapma imkânı olmuştur. Bu sebeple çalışmanın gözlem türü katılımcı gözlem olmuştur.

3.2.4. Araştırmanın Sınırlılıkları, Mülakat Süreci ve Güçlükler

Bütün araştırmalarda olduğu gibi bu araştırmanın da birtakım sınırlılıkları vardır. Bu çalışma, aşiretleri konu edinen bir çalışmadır. Ancak Türkiye'deki aşiretlere baktığımız zaman Yörük aşiretleri, Türk aşiretleri ve Kürt aşiretleri gibi farklı aşiret biçimlerinin olduğunu görürüz.⁴³ Bu çalışma ise Kürt aşiretleri ile sınırlandırılmıştır. Diğer bir sınırlılık ise çalışmanın Ağrı'nın Doğubayazıt ilçesinde yaşayan Kürt aşiretleri ile sınırlandırılmış olmasıdır. Bu anlamda Ağrı'nın merkezi ve diğer ilçeleri çalışmaya dâhil edilmemiştir. Bununla beraber çalışmaya dâhil edilen katılımcılar daha çok ilçenin Ahmed-i Hani Mahallesi'nde ikamet eden kişilerden seçilmiştir. Kısmen de olsa Hasankeyf ve Yeni Mahallede ikamet eden katılımcılara da yer verilmiştir. Çalışmanın Doğubayazıt'la ilgili başlığında belirtildiği gibi Doğubayazıt'ın Yeni, Sanayi ve Hasankeyf gibi mahalleleri yörenin diğer mahallelerine göre nispeten daha kırsal bir görünümüne sahiptir. Dahası Hasankeyf Mahallesi, ilçeye bağlı köylerden tedricen de olsa göçler almaktadır. Bu sebeple söz konusu mahallelerde yapılan çalışmaların, bu çalışmanın yapıldığı mahallelere göre nispeten daha farklı sonuçlara ulaşacağı düşünülmektedir. Çalışmadaki bir diğer sınırlılık ise çalışmanın konusu ile ilgilidir. Bu noktada çalışma, üç kuşak bağlamında aşiret aile yapısındaki değişimleri ve süreklilikleri ele almıştır. Bu bağlamda yörenin ekonomik ve siyasi kültürü gibi diğer yönleri çalışmanın dışında tutulmuştur.

Çalışmanın bir başka sınırlılığı ise örneklemin 33 kişi ile sınırlı olmasıdır. Buradaki esas amaç genelleme yapmaktan ziyade belirli sayıdaki katılımcı üzerinde

⁴³ Bkz: Uslu, F. (2015). Bozahmetli Yörük aşireti üzerine sosyolojik bir araştırma [Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi]; Yalman, A. R. (1977). Cenupta Türkmen Oymakları (Cilt I,II) (Haz. Sabahat Emir). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları; Bozkurt, İ. (2017). Anadolu Türk Aşiretleri-Avşar ve Diğer Türkmen Aşiretlerinin Yaşayışı ve Kültürleri. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

detaylı ve derin veriler elde etmektir. Elbette ki bu durum ilçenin genelini tam olarak resmeden bir bütünlük arz etmeyecektir ancak bütünü anlaşılmada veya bütüne dair genel bir bilgi edinmede yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

Araştırmanın görüşme süreci ise oldukça meşakkatli bir süreç olarak geçmiştir. Bu noktada ilk olarak, çalışmanın amacına ve problemine ilişkin sorular, ilgili literatür ve alana dair bilgiler ışığında hazırlandıktan sonra soruların eksik yanlarını tespit edebilmek amacıyla bir erkek ve bir kadın olmak üzere toplam iki kişi ile pilot görüşme yapılmıştır. Zira Creswell'in de belirttiği gibi pilot uygulama süreci, mülakat soruları ve prosedürlerin gözden geçirilmesi adına önemli bir adımdır (2013: 165). Nitekim pilot uygulama sonucunda görüşme için hazırlanan sorular netlik kazanmıştır. Ancak görüşme sürecinde her katılımcı ile aynı düzeyde görüşme kolaylığı sağlanamamıştır. Daha ziyade araştırmacı ile katılımcı arasındaki karşılıklı etkileşim sonucu yapılan görüşmeler ve bu görüşmelerden inşa edilen (bilimsel anlamda toplanan veriler) veriler, farklı ilişkiselliklerin yaşanmasına sebep olmuştur. Bu anlamda, araştırmacı ile katılımcılar arasında oldukça asimetrik bir ilişki söz konusu olmuştur. Bu durum toplumsal gerçekliğin ve bu gerçekliğe yüklenen anlam çeşitliliğinin oldukça karmaşık olduğu göz önünde bulundurulduğunda oldukça anlaşılır olmaktadır. Bu noktada görüşme sürecinde en zorlayıcı grup birinci kuşak katılımcılar olmuştur. Birinci kuşak katılımcıların gündelik hayatta kullandıkları dil Kürtçedir. Erkek katılımcılardan bir kişi ve kadın katılımcılardan da iki kişi hiçbir şekilde Türkçe konuşamamaktadır. Bu kuşaktaki diğer katılımcılar ise sınırlı düzeyde de olsa Türkçe konuşabilmektedirler. Burada Kürtçe konuşan katılımcılar ile herhangi bir sorun yaşanmamıştır, çünkü sorulan sorulara ana dillerinde oldukça akıcı ve yoğun bilgiler vermişlerdir. Bu bilgiler ise sonrasında araştırmacı tarafından yörenin ağzına bağlı kalınarak Türkçeye çevrilmiştir. Ancak sınırlı da olsa Türkçe konuşan birçok katılımcıdan sorulara dair veriler elde etme süreci oldukça zorlu geçmiştir. Çünkü bu katılımcılar Türkçe düşünme ve bu düşünceleri Türkçe kelime ve cümlelerle dile getirme konusunda, ana dilleri olan Kürtçe kadar iyi değildiler. Sorunu çözebilmek ve katılımcılardan daha detaylı veriler elde edebilmek amacıyla araştırmacı, katılımcılara 'Kürtçe konuşabilirsiniz, Kürtçe biliyorum' önerisinde bulunmuş ancak katılımcılardan 'yoo ben Türkçe biliyorum' şeklinde yanıtlar almıştır. Bu noktada katılımcıların söz konusu durumu bir gurur meselesi yaptıkları

gözlemlenmiştir. Bir başka gözlemlenen durum ise Türkçenin bu kuşaktaki birçok katılımcı için bir itibar meselesi olduğudur. Söz konusu durum araştırmacı tarafından ısrar edilmeyerek ve katılımcılardan daha detaylı veriler elde edebilmek amacıyla sorulardan sorular üretilerek çözülmeye çalışılmıştır. Nitekim başarılı da olunmuştur. Ancak oldukça zorlayıcı bir sürecin yaşanmasına sebep olmuştur. Esasında bu durumun bizatihi kendisi bile araştırmacının konusu hakkında oldukça bilgi vericidir. Bu anlamda anadil yerine Türkçe konuşulmasındaki ısrarı, kültürün dil üzerinden üretilmesinin birinci kuşakta sekteye uğraması olarak okumak mümkündür. Çünkü deneyimler ve bu deneyimlere yüklenen anlamlar başka bir dil üzerinden ifade edilmiştir. Öte yandan birinci kuşak katılımcılarda karşılaşılan bir başka zorluk ise ses kaydı izninin alınması esnasında yaşanmıştır. Söz konusu durum diğer kuşaklarda da kısmen yaşanmıştır. Bu kişilerin ortak özelliği eğitim düzeylerinin ya hiç olmaması ya da ortaokul düzeyinde olmasıdır. Bu durumun bir sebebi belki de en önemli sebebi Kürtlerin toplumsal hafızasında yer eden (sakınılması, korkulması gereken bir öge olması sebebiyle) devlet olgusu olabilir. Bu noktada ses kaydı ile devlet olgusunun ilişkilendirildiği gözlemlenmiştir. Burada devlet olgusu, korkulan ve sakınılması gereken bir olgudur. Bu anlamda Kürtlerin bu durumda başvurduğu pratiklerin en başında susmak gelmektedir. Ancak görüşmede ise onlardan konuşmaları istenmiştir. Söz konusu durumun aşılması için görüşmelere hemen başlanmamıştır. Araştırma konusunun siyaset ile bağlantısının olmadığı anlatılmış, soruların içeriğine dair bilgiler verilmiştir. Bununla beraber hem bu kuşaktaki hem diğer kuşaktaki katılımcılara, çalışmada isim ve soy isimlerin yer almayacağı, ses kayıtlarının sadece araştırmacı tarafından dinleneceği ve daha sonrasında silineceği belirtilmiştir. Birinci kuşak katılımcılara dönecek olursak soruların gündelik hayat ile oldukça ilintili olduğu anlaşılınca ses kaydına izin vermişlerdir. Tabi bu durumun aşılmasında katılımcının Doğubayazıtlı olmasının da önemli bir payı vardır ve bu pay, araştırma sürecinin zorluklarının aşılmasında oldukça yardımcı olmuştur. Bununla beraber bu katılımcılarla yapılan görüşme sürecinde, söz konusu durumun aşılması noktasında, hesaba çekilmiş bir izlenim vermemek amacıyla görüşmeler sohbet tarzında olmuştur. Öte yandan özellikle eğitim düzeyi lise ve üstü olan katılımcılarla görüşmeler ve ses kaydına dair izin alma süreci oldukça kolay

olmuştur. Elbette sorulan sorulara dair önceden bilgiler verilmesi de bu süreci kolaylaştıran bir durum olmuştur.

Araştırma sürecinde yaşanan bir diğer zorluk ise ikinci kuşak erkek katılımcılardan biriyle olmuştur. Bu katılımcı, sorulan sorulara cevap verirken çoğu zaman sinirli tavırlar sergilemiştir. Söz konusu durumun sebebi katılımcının, araştırmacının Doğubayazıtlı olması ve sorulan soruların cevabının araştırmacı tarafından zaten bilindiği ve bu sebeple de kendisine sorulmasının mantıksız olduğu düşüncesidir. Bu durumun aşılması için katılımcıya, kendisinin düşüncelerinin araştırmacının düşüncelerinden daha önemli olduğu belirtilmiştir. Bu durumda sakin tavırlar sergilemeye başlayan katılımcı 'size göre namus nedir' sorusunda oldukça sinirlenmiştir. Bu soruya ilk olarak yüksek bir ses tonu ile 'nasıl, namus nedir' şeklinde cevap vermiştir. Bu tepki, esasında namusa yüklenen sembolik değer ne derece içselleştirilmiş olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Nispeten de olsa namus konusundaki benzer tepkiyi birinci kuşak kadın katılımcılardan biri vermiştir. Ancak söz konusu durumlarda araştırmacı, katılımcılarla herhangi bir polemige girmemiş ve bu durumu oldukça sakin bir şekilde karşılamıştır. Hatta onlara tebessüm ederek onların daha ılımlı olmalarını sağlamıştır. Çünkü araştırmacı, yükselen sesin ve verilen tepkilerin de birer veri olduğunun ve objektif bir yaklaşım için araştırmacının kendisini paranteze alması gerektiğinin bilincindedir. Tüm bu süreç içerisinde, anlaşılacağı üzere, görüşme süreci içerisinde katılımcılar ile oldukça asimetrik, etkileşimsel, inşa edici bir ilişki içerisine girilmiş ve görüşmelerde, katılımcılar bağlamında farklı stratejiler izlenmiştir. Bu durum da daha önceden değinildiği gibi sosyal gerçekliğin karmaşık doğası ile oldukça ilintili bir durumdur.

Görüşmeler 25.01.2024 ile 01.03.2024 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Çalışmaya dâhil edilen görüşmecilerin bir kısmına kartopu tekniğiyle, yörede sözü geçen, itibar sahibi kişiler aracılığıyla ulaşılmıştır. Elbette bu sürecin görece daha kolay olmasında araştırmacının Doğubayazıtlı olmasının da önemli bir etkisi olmuştur. Bununla beraber katılımcıların bir kısmına ise araştırmacının bizzat kendisi ulaşmıştır. Bunda da katılımcının Doğubayazıtlı olması ve yörede belli bir sosyal ağının olması etkili bir sebeptir.

Görüşmelerin büyük çoğunluğu evde gerçekleştirilmiştir. Diğer görüşmeler ise (iki katılımcı) kafede gerçekleştirilmiştir. Katılımcılar oldukça misafirperver bir

tutumla ve ikramlarla araştırmacıyı ağırlamış ve görüşmelerden (birinci kuşak katılımcılarda her ne kadar verileri elde etme ve ses kaydı konusunda zorluk yaşansa dahi) oldukça memnun kalmışlardır. Çünkü görüşmede sorulan sorular, onların gündelik hayatıyla oldukça ilintilidir. Bu noktada kendilerini hesaba çekilmiş bir görüşmenin içerisinde hissetmemişlerdir. Elbette bu sürecin bu şekilde işlemesinde araştırmacının yaklaşımı oldukça etkili olmuştur. Öte yandan bu görüşmeler bazı katılımcılar için bir terapi işlevi görmüştür. Bu durum veri elde etmede olumlu bir katkı sunarken, verileri deşifre ederken araştırmacı için oldukça zorlayıcı olmuştur. Çünkü sorulara verilen cevaplar dışında kendi hayatlarına ve sıkıntılarına dair birçok durumu da anlatmışlardır. Bu duruma araştırmacı herhangi bir müdahalede bulunmamıştır. Zira bu hayat hikyelerinde dahi araştırmanın amacına dair elde edilen veriler olmuştur. Bununla beraber bu durumun bir başka artısı ise katılımcılarla uzun zaman geçirme imkânı ile bulunulan ortamda verimli gözlemlerin yapılmasıdır.

3.2.5. Veri Analizi

Araştırmanın son evresini ise veri analizi oluşturmaktadır. Bu evrede katılımcılardan elde edilen veriler organize edilir, veritabanı n okuma işleminde geçirilir, temalar kodlanır, organize edilir, veriler sunulur ve yorumlanır. Tüm bu süreçler birbirine bağlıdır ve tamamen veri analizi ve sunumu ile ilgili etkinlikler sarmalını oluşturur (Creswell, 2013: 179).Katılımcılardan elde edilen veriler kadar araştırma sürecinde yapılan gözlemler de belli bir sistematik sürecin içerisine dâhil edilir. Bu noktada gözlemler için en önemli görev, etkileşimleri ve eylemleri belgelemektir. Hem katılımcılardan hem de gözlemlerden elde edilen verilerle “yeni” bir gerçekliğin inşa edildiği metinler ortaya çıkar (Flick, 2002: 116).

Verilerin analizi, araştırma için seçilmiş olan araştırma desenine uygun bir analiz biçimi ile yapılmalıdır. Bu çalışmada ise hem fenomenolojik hem de etnografik araştırma desenlerine uygun bir analiz biçimi olan betimsel analiz kullanılmıştır. Bu analiz yaklaşımına göre, katılımcılardan elde edilen veriler, daha önceden belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Bu temalar araştırma sorularının ortaya koyduğu temalar olabileceği gibi görüşme ve gözlem süreçlerinde kullanılan sorular ve boyutlar dikkate alınarak oluşturulan temalar da olabilir. Bu

analiz biçiminde verileri daha çarpıcı bir biçimde yansıtmak amacıyla görüşülen kişilerin doğrudan alıntılarında da sık sık yer verilir. Bu tür analizde esas amaç, elde edilen verileri düzenlenmiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunmaktır. Bu doğrultuda belirlenen temalar açıklanır, yorumlanır, neden-sonuç ilişkileri irdelenir ve birtakım sonuçlara varılır (Yıldırım ve Şimşek, 2016: 239–240).

Çalışmanın ilk aşamasında konuya dair literatür taraması ve çalışma yapılacak alana dair bilgiler doğrultusunda, aile yapısında meydana gelen değişimleri bütünlüklü bir şekilde ele almak amacıyla toplumsal cinsiyet rolleri, evlilik ve aile temaları belirlenmiştir. Bu temaları anlamlı kılacak, bu temalara dair detaylı, derin veriler elde edilmesini sağlayacak ve aşiret aile yapısında meydana gelen değişimleri ve süreklilikleri ortaya koyacak sorular hazırlanmıştır. Sonrasında katılımcılardan bu sorulara yönelik elde edilen verilerin deşifresi yapılmıştır. Bu deşifre sonrasında her temanın alt temaları oluşturulmuş ve katılımcılardan elde edilen veriler, bu temalar altında betimsel analiz biçimiyle değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır. Bununla beraber bu alt temaların daha çarpıcı bir şekilde yansıtılması ve anlaşılması için bazı katılımcıların doğrudan alıntılarında yer verilmiştir.

Veriler, belirlenen temalar altında analiz edilirken herhangi bir başlık belirtilmeden sırasıyla birinci kuşak erkek, birinci kuşak kadın, ikinci kuşak erkek, ikinci kuşak kadın, üçüncü kuşak erkek ve üçüncü kuşak kadın şeklinde ele alınmış ve sonrasında üç kuşağa dair genel bir değerlendirme yapılmıştır. Son olarak bütün temalar betimlenip analiz edildikten sonra araştırmanın sonuç kısmında genel bir değerlendirme yapılmıştır.

4. BÖLÜM

AŞİRET AİLE YAPISINDA SÜREKLİLİKLER VE DEĞİŞİM

4.1. Toplumsal Cinsiyet ve Roller

Toplumsal bir kurum olan aile, üyelerine belli bazı roller verir. Aile kurumunun devamını ve birliğini sağlayan bu roller, aynı zamanda erkek ve kadının aile içerisindeki konum ve statüsünü de belirler. Dolayısıyla söz konusu roller, aile kurumu için kurucu bir işleve sahiptir. Bununla bağlantılı olarak aşiret toplum yapısının ve kültürünün hâkim olduğu toplumlarda kadın ve erkeğe atfedilen roller, bu yapının ve kültürün biçimlenmesinde ve devam etmesinde oldukça önemlidir. Bu noktada aşiret tipi toplumlarda kadın ve erkeğin rolleri oldukça kategoriktir. Başka bir deyişle kadına atfedilen roller ile erkeğe atfedilen roller hem birbirinden bağımsızdır hem de birbirini tamamlayıcı bir özelliğe sahiptir. Bu noktada erkek, ev dışında tanımlanan işlerden sorumlu iken kadın ise ev içerisinde tanımlanan işlerden sorumludur. Ancak söz konusu roller, sürekliliklerle beraber değişime uğramaktadır. Bu süreklilik ve değişimler ise aile yapısını da değişime uğratmaktadır. Dolayısıyla kadın ve erkeğe atfedilen yerleşik rollerde meydana gelen değişimleri ve devam eden süreklilikleri ortaya koymak çalışmanın amacı ile doğrudan ilgilidir. Bu doğrultuda, belirlenen birtakım alt temalar ile söz konusu değişim ve süreklilikler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Öte yandan bu alt temaların belirlenmesinde çalışmanın teorik kısmındaki bilgilerden yararlanılmıştır. Bununla beraber bu bilgilerin, çalışmanın yapıldığı alandaki kültürle ilişkisine de dikkat edilmiştir. Tüm bu süreçler doğrultusunda, yerleşik rollerin tespit edilmesinde “kadının edilgen” konumuna dair uygulamaların, çalışmanın amacına yönelik oldukça işlevsel olduğuna karar verilmiş ve kadın merkezli alt temalar belirlenmiştir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki kadına dair belirlenen temalarda erkeğin yerleşik rollerine dair verilerin de ortaya çıkacağı düşünülmüştür. Nitekim öyle de olmuştur. Bu doğrultuda belirlenen alt temalar şunlardır: Eğitim, Kadının Çalışması, Kadına Değer Anlayışı, Namus ve Miras.

4.1.1. Eğitim

Modern anlamda eğitim, Türkiye'nin modernleşme sürecinde ortaya çıkan bir husustur. Bu anlamda genel olarak Türkiye'nin, özel olarak ise aşiret toplum yapısının ortaya çıkmasında; toplumsal, kültürel ve ekonomik anlamda şekillenmesinde, modern anlamdaki eğitim anlayışı esas unsuru oluşturmamaktadır. Aksine eğitim faktörü, söz konusu yerleri toplumsal, kültürel, ekonomik anlamda değişime ve dönüşüme uğratan bir faktördür. Bu sebeple çalışmada eğitim faktörü, değişimi anlamının bir ögesi olarak seçilmiştir.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri sosyo-ekonomik gelişmişlik sıralamasında olduğu gibi eğitim konusunda da diğer bölgelere göre alt sıralarda yer almaktadır. Dahası ülkenin bu bölgeler dışındaki diğer yerlerinde, Doğu'da eğitim oranının düşük olduğuna daha doğrusu kız çocuklarının okula gönderilmediğine dair bir algının olduğunu da belirtmek mümkündür. Bununla beraber söz konusu algının realitede de bir karşılığının olduğu görülmektedir. Nitekim TÜİK 2023 verilerine göre ortalama eğitim süresinin en düşük olduğu il Ağrı ilidir. Bu ili sırasıyla Şanlıurfa, Muş, Kastamonu ve Van izlemektedir. Buna karşın ortalama eğitim süresinin en yüksek olduğu iller ise sırasıyla Ankara, İstanbul, Eskişehir, Kocaeli ve İzmir illeridir (TÜİK, 2023). Söz konusu durum önceki yıllarda ise nispeten aynı şekildedir. Ancak tedricen de olsa Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde, eğitim oranı ve eğitim süresi artış göstermektedir. Çalışmanın yapıldığı Doğubayazıt'ta da durum bu şekildedir. Bu noktada eğitim oranının artması ile yörede kadın ve erkeğin toplumsal statülerinde değişim yaşanmakta, kadın ve erkeğe atfedilen kategorik roller nispeten daha esnek hale gelebilmektedir. Bununla beraber söz konusu durumu daha belirgin hale getiren faktörün erkek çocuklardan ziyade kız çocuklarının eğitim oranındaki artış olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple çalışmanın eğitim temasında, kuşaklar bağlamında değişimi daha somut bir şekilde görebilmenin mümkün olacağı düşüncesiyle de, katılımcılara erkek çocuklardan ziyade kız çocuklarının eğitimi hakkında sorular yöneltilmiştir. Söz konusu soruların bir kısmı katılımcıların bizzat kendi tecrübelerine, yani kendi eğitim süreçlerine veya kız çocuklarının eğitimi hakkındaki düşüncelerine dayanmaktadır. Bu şekilde eğitim faktörünün kuşaklar

bağlamındaki değişim etkisine daha yakından, detaylı bakmak ve anlamak amaçlanmıştır.

4.1.1.1“Kız Çocuğu Okumasa Erkeğe Bağımlı Olur”

Birinci kuşak erkek katılımcıların kız çocuklarının eğitimi konusundaki düşüncelerini daha detaylı analiz edebilmek amacıyla, ailedeki kız çocuklarının sayısına ve eğitim durumlarına, neden okuyamadıklarına veya ne sebeple ve hangi şekilde okuyabildiklerine dair bilgiler alınmıştır. Buna göre katılımcılardan Mehmet’in bir kızı vardır ve okuma yazması yoktur. Katılımcının kendisinin de okuma yazması yoktur. Katılımcıya göre kız çocuklarının okuması din açısından uygun değildir. Çünkü kızların dışarıda bulunmaları, erkekler tarafından olumsuz durumlarla karşılaşmalarına sebep olabilmektedir. SERKA’nın (Serhat Kalkınma Ajansı) Ağrı ili Kadın Profili Araştırması’nda kız çocuklarının okumasına yönelik bölümde odak grup görüşmecilerden muhtar olan katılımcı, eskiden kız çocuklarının okumasının günah olarak karşılandığını ve bu sebeple de okula gönderilmediklerini ancak söz konusu durumun artık kalmadığını belirtmiştir (2016: 72). Mehmet’in kız çocuklarının okumasının din açısından uygun olmadığına yönelik düşünceleri ise din referanslı bir eğilimin hala devam ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan söz konusu düşünce sadece Mehmet’in ifadeleri doğrultusunda öne sürülmemiştir. Araştırmacının gözlemlerine ve şahit oldukları bazı durumlara göre yörede özellikle şeyh gibi toplumsal tipler, kızların okumasının dinen caiz olmadığını düşünmektedirler. Dahası kendilerine dua istemek için giden kızlara, okula gittiklerini öğrendikten sonra dua etmeyi reddetme durumlarından da bahsetmek mümkündür. Öte yandan katılımcılardan memur olan Ali’nin ise dört kızı vardır. En büyük kızı kendi isteğiyle okumamıştır. Bir sonraki kızı ise liseyi bitirmiş ve eğitimine devam etmemiştir. Son iki kızı ise üniversite okumuştur. Katılımcının kız çocuklarının eğitimi konusundaki düşünceleri ise şu şekildedir:

“Vallahi dedim günahdır, ekmeğini kazansınlar. Cahil kalmasınlar. Devir okuma devridir, cahil kalsa olur mu? En az liseye kadar okumalı, kendini ifade edebilmeli. Mesela eğer niyetinde memurluk falan varsa üniversite de okumalı” (Ali, 67, Lise, Evli).

Ali'nin yukarıdaki ifadeleri doğrultusunda direkt yapılacak bir değerlendirme, katılımcının kız çocuklarının eğitimi konusunda, kendinden önceki veya kendi kuşağındaki diğer kişilere göre bir bilinç değişiminin yaşandığı noktasında olacaktır. Bu türden yüzeysel değerlendirmelerden kaçınmak amacıyla ailenin diğer üyeleri ile de sohbetler yapılmıştır. Bu sohbetler ise söz konusu durumun ortaya çıkmasında tek bir kişiden (Ali) ziyade ailenin diğer üyelerinin de kız çocuklarının eğitimi noktasında önemli bir etkisinin olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre ailenin en büyük kızı, kendi isteği ile okula devam etmemiş ve aile üyeleri bu konuda herhangi bir baskı yapmamıştır. Bir sonraki kız çocuğu ise eğitimine devam etmek istediği halde, babasının izin vermemesi nedeniyle devam edememiştir. Anne ise bu duruma itiraz edememiştir. Anne, ekonomik bir kazancının olmamasından dolayı “elinin kolunun bağlı olduğunu belirterek” razı gelmese de duruma itiraz edememiştir. Fakat son iki kız çocuğunun eğitim sürecinde anne, evde para kazanabileceği işler yaparak, ekonomik anlamda daha iyi bir duruma gelmiş ve kızlarının okuması için mücadele etmiştir. Yani annenin konumunda bir değişim yaşanmıştır ki bu durum ikinci kuşak kadın katılımcıların durumunda daha fazla açığa çıkacağı gibi kızların okumasında kadının edilgen konumunun nispeten değişime uğramasının oldukça önemli bir etkisinin olduğunu göstermektedir. Baba ise hem ailenin karşı çıkması hem de zamansal olarak eğitim gören kızların sayısındaki artış nedeniyle (ilk iki kızında kızların eğitim görmesi, yörede sık rastlanan bir durum olmadığı için babanın buradaki otoritesi daha şiddetlidir. Bu noktada zamansal olarak, şartların da elverişli olması -katılımcının “*devir okuma devridir*” ifadesi de söz konusu durumu açıklar niteliktedir- ile babanın bu konudaki otoritesi nispeten azalmıştır) bu duruma itiraz etmemiştir. Bununla beraber anne kadar, son iki kız çocuğu da eğitim konusunda gereken mücadeleyi vermiştir. Dolayısıyla katılımcıdaki bilinç değişiminin (zoraki de olsa durumun kabul edilmesi, en nihayetinde bir bilinç değişimidir) yaşanmasında aile üyelerinin ve zaman faktörünün önemli bir etkisi olduğunu belirtmek mümkündür. Öte yandan söz konusu durum, annenin bilincindeki (aynı zamanda konumundaki değişimi de gösterir) değişim sürecini göstermesi bakımından da önemlidir. Bununla beraber kız çocuklarının ailedeki okuma “şansları” ve oranları büyükten küçüğe doğru artmaktadır. Bu da en nihayetinde zamanın, şartların ve bilincin değişimi ile ilgili bir durum olması bakımından önemlidir.

Katılımcılardan Cafer'in eğitim durumu ise ilkokuldur. Eşinin ise okuma yazması yoktur. Katılımcının yakın çevresinde ise üniversite eğitimini tamamlamış veya tamamlamaya çalışmakta olan kişi sayısı ise oldukça azdır. Katılımcının iki kızı vardır. Biri ortaokul mezunu, diğeri ise açık öğretimden liseyi bitirmiştir. Birinci kız ile diğeri kız arasında yaklaşık 7 yıl vardır. Bu anlamda küçük kızın, ablasına göre daha fazla okumasında zaman faktörünün ve katılımcının (babasının) bilinç değişiminin etkili olduğunu belirtmek mümkündür. Fakat katılımcı, kızının okula devam etmesi konusunda ısrarcı değildir. Anne de bu konuda oldukça edilgendir. Bu anlamda kız çocuklarının eğitimi konusunda (yakın çevrenin, annenin ve çocukların da etkisiyle) bir bilinç değişiminden nispeten de olsa bahsetmek mümkündür.

“Valla okuttum ama okumadılar, kendileri okumadılar. Yani en küçük kızım var, o biraz okumanın peşine düşmüş ama o da zor gibi görünüyor. İstiyorsa okusun ama meslek sahibi olmak zordur” (Cafer, 60, İlkokul, Evli)

Katılımcılardan Muzaffer'in ise bir kızı vardır. Kızı üniversite eğitimini tamamlamış ve bir kurumda memur olmuştur. Katılımcı, bu konudaki düşüncelerini ifade ederken zaman faktörüne işaret etmiştir. Buna göre zaman faktörü ile beraber şartlar değişmiştir. Bu noktada kız çocuklarının okuyup, kendi ayakları üstünde durması gerekir. Bu gereklilik düşüncesi, kadının olası boşanma durumu için de geçerlidir. Bu anlamda boşanan kadın, işi dolayısıyla kendi ayakları üzerinde durabilir. Katılımcının düşünceleri genel olarak yakın zamana vurguludur. Bu anlamda katılımcının eğitim konusunda bir bilinç değişimi yaşadığını belirtmek mümkündür. Fakat kızın okuması sürecinde katılımcı kadar, katılımcının eşi ve eşinin ailesinin de önemli bir etkisi vardır. Çünkü katılımcının eşi ve ailesi, eğitim konusunda oldukça duyarlıdır ve kızının eğitimine gereken önemi verdiklerini belirtmiştir. Bu anlamda ailedeki kız çocuğunun okuması noktasında katılımcı kadar ailenin diğer üyelerinin de önemli bir etkisi vardır.

“Ben kızımın okumasını istedim. Okuttum da. Şuan ki aklım olsaydı daha çok okuttururdum. Eşimin de katkısı odu, benim de... Şuan ki şartlar için diyorum ha. Okusa, görüşü daha geniş olur, daha güzel bakar dünyaya, farklı olur, kendi ayağının üzerinde durur. Yarın, Allah göstermesin, eşiyile ters düşse, en azından kendi ayağının üzerinde durur. Kız çocuğu okumasa erkeğe bağımlı olur” (Muzaffer, 52, İlkokul, Evli)

Muzaffer'in kadının bir mesleğinin⁴⁴ olması, olası bir boşanma durumunda kadının kendi ayakları üzerinde durup, zor süreçler geçirmeyeceğine dair ifadeleri kadının konumundaki bir başka değişimi göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü yörede boşanma olgusu genel olarak 'ayıp' olarak karşılanan bir durumdur. Hele ki kadının boşanması, erkeğe göre daha sancılı geçer ve boşanan bir kadının konumu erkeğe göre nispeten daha edildir. Bu anlamda Muzaffer'in boşanma vurgusunu, söylemsel düzeyde dahi ifade etmesi, boşanma olgusuna olan yaklaşımda ve kadının konumunda yaşanan değişimi göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Öte yandan katılımcının bu ifadelerinin açılımının yapılmasındaki sebep kızların eğitiminde etkili olan faktörleri daha detaylı bir şekilde ele almaktadır. Çünkü boşanma olgusuna yaklaşım, özellikle de kadının boşanmasına dair vurguların Muzaffer'in ifadesinde yer aldığı gibi nispeten rahat bir şekilde dile getirilmesinin, kızların eğitimine olan yaklaşımda da önemli ölçüde etkili olduğu düşünülmektedir.

Aynı yerleşim yerinde yapılan bir çalışmada elde edilen veriler, kızların okula gitmesi konusunda merkez-çevre diye adlandırabileceğimiz (araştırmacı kenar mahalle olarak tanımlamıştır) bir ayrımın etkili olabileceğini göstermiştir. Esasında çalışmanın Doğubayazıt'a dair bilgilerin verildiği kısımda, bu çalışmada yer alan katılımcıların daha çok Ahmed-i Hani Mahallesinden, çok azının ise Hasankeyf ve Yeni Mahalleden oluştuğu belirtilmişti. Bu noktada Ahmed-i Hani Mahallesi Doğubayazıt'ın nispeten daha merkezinde yer almakta, Hasankeyf ve Yeni Mahalle ise nispeten merkezden daha uzakta yer almaktadır. Öte yandan Hasankeyf ve Yeni Mahallede kalan kişilerin geldikleri köylerle (köyden bu mahallelere göçler yaşanmaktadır) bağlantıları devam etmektedir. Dolayısıyla bu iki mahalle Ahmed-i Hani Mahallesine göre nispeten daha fazla kırsal görünüme sahiptir. Aynı yerleşim yerinde çalışma yapan Efendioğlu (2018) ise çalışmasını Hasankeyf, Yeni ve Hürriyet Mahallesinde ikamet eden katılımcılarla yapmıştır. Bu noktada kızların okuması konusunda mahalle faktörünün etkili olduğunu da belirtmek mümkündür. Çünkü Yeni, Hürriyet ve Hasankeyf mahallelerinde yaşayan kişiler, köyden nispeten yakın zamanda göç etmiş kişilerden oluşmaktadır. Dahası 2006'daki Doğubayazıt

⁴⁴ Burada kastedilen kızın bir devlet kurumunda çalışmasıdır. Yörede genel olarak cafe veya mağaza gibi yerlerde kadının çalışması hoş karşılanan bir durum değildir. Söz konusu durum kadının çalışması temasında detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

depreminden sonra ilçeye bağlı köylerden birçok kişi Hasankeyf Mahallesine göç etmiştir. Bununla beraber bu mahallelere göç eden birçok insan, köyle bağlarını tamamen koparmamıştır. Dolayısıyla merkez ve kenar mahalleler arasında kentleşme düzeyi ve kültürel değişim konusunda farklılıklar olduğu düşünülmektedir ki Efendioğlu'nun (2018) çalışmasında yer alan bazı veriler, bu durumu destekler niteliktedir. Buna göre bir katılımcı köyden göç etmeden önce kızının okula devam etmesine izin vermemiştir. Çünkü büyüyen bir kızın okula gitmesi, köyde uygun görülmemektedir. Farklı katılımcıların ifadelerinden de kızların ilkokula kadar okumasının yeterli görüldüğü, kızların okumasına baba kadar amcanın da izin vermediği, kadının ise bu durumda kızın okumasını istediği halde elinden bir şey gelmediği, başka bir deyişle söz hakkına sahip olmadığı anlaşılmaktadır (2018: 67–68). Öte yandan bu çalışma da yer alan Mehmet'in ifadelerinden de söz konusu durumu desteklemek mümkündür. Çünkü Mehmet, Yeni Mahallede yaşamaktadır. Kendisi uzun yıllar köyde yaşadıkdan sonra bu mahalleye taşınmıştır. Mehmet - hem kız çocuklarının eğitimi konusunda hem diğer temalarda belirttiği ifadelerden-kültürel değişimi, diğer katılımcılara göre en az yaşayan belki de tek katılımcıdır. Bu noktada köyde uzun süre zaman geçirmenin ve yaşanan mahallenin merkeze uzaklık ve yakınlığı, değişim ve süreklilik üzerinde etkili bir faktör gibi görünmektedir.

Birinci kuşak kadınların hiçbiri okula gitmemiştir. Katılımcılardan iki kişi, okumak istediği halde (ki bu okuma isteği sadece içten gelen bir istektir. Başka bir deyişle dile getirilemeyen bir istektir çünkü dile getirme, bir anlamda aile büyüklerine karşı çıkmak anlamına gelir ki bu da kadın için oldukça korku verici bir durumdur. Hayal'in ifadelerinde söz konusu durum daha anlaşılır olacaktır), babalarının ve ağabeylerinin bu duruma müsaade etmediğini belirtmiştir. Katılımcıların ifadeleri, kendilerinin eğitim konusunda oldukça edilgen (bir katılımcı dışında) bir konumda olduklarını göstermektedir. Bu anlamda yerleşik rollerin oldukça kategorik olduğu bu katılımcılarda, erkeğin sözü oldukça etkindir. Öte yandan katılımcıların kız çocuklarının eğitimine baktığımız zaman ise (iki katılımcıyı ayrıca ele alacağız) sadece bir kız çocuğu (Lalezar'ın kızı) üniversite eğitimini tamamlamış ve meslek sahibi olmuştur. Bu kız çocuğu ise evin en küçük kızıdır ve okuma konusunda oldukça mücadele etmiştir. Diğer kız çocukları ise (Lalezar'ın

diğer kızları ve Ayşe'nin kızları) en fazla beşe kadar okuyabilmişlerdir. Bu konuda babanın etkisi kadar, baba faktörünün olmaması da etkilidir çünkü Ayşe'nin eşi, çocuklar çok küçükken ölmüştür ve Ayşe, çevreden gelebilecek kötü etkiler (kızlarına sahip çıkamama korkusu, bir yönüyle de 'namusunu' koruyamama korkusu) sebebiyle çocuklarını okutamamıştır. Lalezar'ın ise kızların eğitimi konusunda herhangi bir mücadele vermediği anlaşılmaktadır. Bu noktada Ayşe ve Lalezar edilgen konumlarını, kız çocuklarının eğitimi konusunda da devam ettirmişlerdir. Kızların okuması ile namus olgusu arasındaki ilişkiyi, Şimşek'in aynı yerleşim yerinde yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre 33 yaşındaki bir katılımcı, babasının, okulun köye uzak olması nedeniyle, “başlarına bir şey geleceği ve namuslarının kirleneceği”(araştırmacının ifadesi) düşüncesiyle kendisi ve kız kardeşlerini okula göndermediğini belirtmiştir (2019: 60). Benzer şekilde Tuğrul'un Van'daki zorla ve erken yaşta evlendirilmiş kadınların evlilik deneyimleri üzerine yaptığı çalışmada, kızların okula gönderilmeme sebeplerinden birinin kızların başına bir şey geleceği korkusunun olduğu ortaya çıkmıştır. Dahası direkt ifadelerine yer verilen katılımcıların ifadelerine göre babalarından ziyade anneleri okula gitmelerine izin vermemiştir (2018: 16–17). Öte yandan katılımcılardan Halime'nin ise hem eşi hem de kuması, kızlarının okumasına izin vermemiştir. Dolayısıyla bazı durumlarda erkek kadar kadının da kadın üzerinde otorite kurucu bir etkisi olabilmektedir. Kızların eğitimi konusunda baba ve dede kadar kadının da etkili olduğuna dair verileri Çağlayan'ın Diyarbakır'da yapmış olduğu doktora çalışmasında da görmek mümkündür. Bu noktada anneler, (her katılımcı için geçerli değildir) ağır iş yükünü kızları ile paylaşma düşüncesi ile kızlarını okula göndermemişlerdir (2006: 79). Öte yandan Ayşe, Lalezar ve Halime'nin kızların eğitimi konusundaki düşüncelerine daha detaylı bakabilmek amacıyla “Kadının çalışması” adlı temada bu üç katılımcının düşüncelerine baktığımız zaman, katılımcılardan ikisi (Lalezar ve Halime) kadınların çalışmasının uygun olmadığını belirtmişlerdir. Diğer katılımcı (Ayşe) ise kadınların okuyup çalışması gerektiğini belirtmiştir. Bu noktada bu iki katılımcıda (Lalezar ve Halime) kız çocuklarına dair belirgin bir bilinç değişiminden bahsetmek mümkün değilken, diğer katılımcı (Ayşe) için belirgin bir bilinç değişiminden bahsetmek mümkündür. Dolayısıyla kızların eğitiminde Halime ve Lalezar'ın konumlarının nispeten stabil kalmasının da önemli

bir etkisi vardır. Stabil kalmasından dolayı da kızların eğitimi konusunda bir direniş göstermemişlerdir. Hayal'in ifadeleri de kadının konumunda yaşanan değişimin kızların eğitimi konusunda ne derece etkili olduğunu destekler niteliktedir. Bu noktada Hayal'in durumu hem zaman faktörünün hem de kadının ekonomik bir kazanç elde etmesinin (dolayısıyla da konumunda yaşanan değişimin), bu sebepler dolayısıyla da babanın otoritesinin nispeten azalmasının ve bilinç değişimine uğramasının, kız çocuklarının okuması konusunda oldukça önemli olduğunu göstermektedir.⁴⁵

“Ben okuyamadım. O zaman abilerim dedi ki kız çocukları okumasınlar. Ben çok isterdim okumam yazmam olsun. O zaman elimizden bir şey gelmiyordu ki. Biz okula gideceğiz mi diyecektik abilerime, nasıl diyebilirdik. Onlara karşı çıkmak yoktu. Şimdi bir yere gitmek istesem tek gidemiyorum. Biri benimle gelmeli. Nasıl tek başıma çıkayım. Bir şey okuyamıyorum ki. O yüzden kızlarım okusunlar, kendi ayaklarının üstünde dursunlar istedim. Büyük kızım kendisi okula devam etmek istemedi. Diğer kızımı da liseden sonra eşim devam etmesine engel oldu. İmkânım yoktur dedi. Biz baskı altındaydık. Hani başkaldırabilir miydik? Kavga çıkardı, dövüş çıkardı. Onun (eşi) eline bakıyorduk. Diğerlerine ben el attım ama. Diğer kızım da elimde bir şey yoktu. Sonra iyi kötü evin altında dükkân açtık. Dikiş diktim. Para geçti elime. Kendi özgürlüğümüzü elimize aldık. Öyle okuttum diğerlerini. O zaman elimde para olsaydı eşim yok dese de ben okuttururdum. Eşim şimdi baş getiremiyor bize (karşı çıkamıyor). Onun eline muhtaç değilim. O bana muhtaç” (Hayal, 60, Okuryazar değil, Evli)

Katılımcılardan Sevgi'de de kız çocuklarının okuma durumlarının büyük kız çocuğundan en küçük kız çocuğuna doğru arttığını görmekteyiz. Söz konusu durum anne ve babadaki bilinç değişiminin zamansal olarak değişimini göstermesi bakımından önemlidir. Bununla beraber zamansal olarak yakın zamana doğru kız çocuklarının okuma oranı artmaktadır. Bu anlamda çevrede gelişen değişimler de aile üyelerinde bir bilinç değişimine neden olabilmektedir. SERKA'nın Ağrı ili, ilçesi ve ilçeye bağlı köylerde yaptığı geniş çaplı araştırmasına göre kadınların (okuma çağına

⁴⁵ Hayal, birinci kuşak erkek katılımcılardan Ali'nin eşidir. Söz konusu durum için, birinci kuşak erkek katılımcılar kısmına bakınız.

gelmiş çocukları olan) % 79,8'i tüm kız çocuklarımızı okula gönderiyoruz seçeneğini, %7,4'ü bazılarını gönderdik, bazılarını göndermedik seçeneğini işaretlemişlerdir. Bu %7,4'lük kısım ise genel olarak olgun ve yaşlı kuşak katılımcılardan oluşmaktadır ve katılımcılar, kız çocuklarını okula göndermezken son yıllarda göndermeye başlamışlardır (2016: 71–72). Benzer şekilde Çağlayan'ın Diyarbakır'da yapmış olduğu çalışmada, katılımcıların ifadelerinden kız çocuklarının büyükten küçüğe doğru okula gitme oranlarının arttığı görülmektedir (2006). Dolayısıyla söz konusu sonuçlar, yaşlı kuşak katılımcılarda zamanla bir bilinç değişiminin yaşandığını göstermekte ve bu çalışmada birinci kuşak kadın katılımcılarda elde edilen verileri destekler niteliktedir. Öte yandan katılımcının ifadelerinden şu sonucu çıkarabilmek mümkündür ki, çocukların eğitim sürecini devam ettirmeleri konusunda aile kadar çocukların da düşünceleri önemlidir. Zira katılımcının ifadelerine göre bazı çocukları kendi istekleri ile okula devam etmek istememişlerdir ve aile üyeleri, bu konuda nispeten edilgendir. Peki, aile üyeleri çocuklarını okula gönderdikleri halde, çocukların okula devam etmelerinde neden çocuklar üzerinde edilgen bir konuma sahiptirler? Başka bir deyişle çocukların okula devam etmelerinde neden zorlayıcı bir etkiye sahip değildirler? Araştırmacı tarafından yörede bunun üzerine çokça düşünülmüş ve gözlem yapılmıştır. Bunun cevabı, katılımcıların ifadeleri doğrultusunda parça parça ele alınıp sonrasında bu konu hakkında bütünlüklü bir açıklama yapılacaktır. Bu sebeple şimdilik bu sorunun cevabına şu şekilde cevap vermekle başlayalım: Bir çocuğun okula gitmesi için babanın eğitim konusunda bir bilinç değişimi yaşaması gerekir. Çünkü birinci kuşak kadın katılımcıların ifadelerinde görüldüğü gibi baba veya ağabey gibi evin reisi konumundaki kişilerin tabiri caiz ise izni olmadan kızların okuması mümkün görünmemektedir. Bununla beraber Hayal'in ifadesinde de görüldüğü üzere kadının konumunda veya bilincinde eğitime dair bir değişime ihtiyaç vardır. Neden konum değişimi veya bilinç değişimi diyoruz, çünkü birinci kuşak kadınlar, rollerin oldukça kategorik olmasından dolayı kızların okuması konusunda söz hakkına sahip değildirler ve bu söz hakkını elde etmelerini sağlayan bir konum değişimi yaşamamışlardır (Hayal'in durumu bunu destekler niteliktedir). Bu noktada hem eşinin hem de Sevgi'nin istekleri doğrultusunda çocuklar okula gönderilmiştir. Ancak bazı çocuklar okula kendi istekleri doğrultusunda devam etmişlerdir. Sevgi ve

eşinin ise bu konuda çocuklar üzerinde çok da etkili olmadıkları anlaşılmaktadır. Neden peki? Çocuklarının okumasını istemedikleri için mi? Öyle olsa idi diğer çocukların üniversiteyi bitirmelerine izin verilmezdi. Dolayısıyla çocuklarının üniversite eğitimini tamamlayıp, bir meslek sahibi olmalarını istemekte ancak çocuğun istememesi durumunda bu konuda ciddi bir müdahalede bulunamamaktadırlar. Yörede yapılan gözlemler sonucunda bunun en önemli sebebinin ebeveynlerin eğitim durumlarının olduğu sonucuna varılmıştır. Çünkü bu kişiler çocuğun devlet kurumunda bir meslek sahibi olması için üniversiteye gitmeleri gerektiğini bilmekte ve bu sebeple de çocuklarını okula göndermektedirler. Ancak eğitim sürecinde kendileri oldukça pasiftirler çünkü ne yapılması gerektiğini, çocuğun nasıl yönlendirilmesi gerektiğini bilmemektedirler. Bu noktada eğitimin devam etmesi, çocukların kendi isteğiyle devam etmesine bağlıdır. Dolayısıyla çocukların özellikle de kız çocuklarının eğitimi üzerinde görüldüğü üzere birçok faktör etkilidir. Söz konusu durum diğer kuşaktaki katılımcıların ifadeleri doğrultusunda daha da anlaşılır olacaktır.

“Valla hepsi okudu. İki kızım sadece okumadı. İki kızım lise bitirdi. Bir kızım üniversite okudu. Bi tanesi üniversiteye gidiyor. Bi tanesi üniversiteye hazırlanıyor. Bir oğlum öğretmenliği bitirmiş. Bi oğlum beşe kadar okudu. Kendisi bıraktı sonra” (Sevgi, 55, Okuryazar değil, Evli)

İkinci kuşak erkek katılımcıların, kızların eğitimi konusundaki düşüncelerine baktığımız zaman ise, genel düşünce kızların okuyup meslek sahibi olmaları konusundadır. Benzer sonuçları Kaya'nın Şanlıurfa'daki aşiret dernek üyelerinin (katılımcıların tümü erkeklerden oluşmaktadır) modernleşme eğilimleri üzerine yapmış olduğu çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre katılımcıların %80,3'ü kızların üniversite de dâhil istedikleri yere kadar okuyabileceği seçeneğini tercih etmişlerdir (2013: 191). Öte yandan bu kuşaktaki katılımcıların üçü lisans eğitimini tamamlamış, devlet kurumunda çalışan kişilerdir. Diğer ikisi ise ortaokul mezunu ve yaşamını ticaret yaparak devam ettiren kişilerdir. Öte yandan lisans mezunu olan kişilerin eşleri de lisans eğitimini tamamlamış kişilerdir. Diğer iki katılımcının eşlerinin eğitim durumu ise ortaokuldur ve herhangi bir işte çalışmamaktadırlar. Karadeniz'in Batman'daki aşiretlerin kentteki değişimini ele aldığı çalışmasında da benzer bir durumu görmek mümkündür. Buna göre üniversite eğitimini tamamlamış

kişilerin eşleri genel olarak üniversite eğitimini tamamlamış kişilerden oluşmaktadır (2012: 222). Dolayısıyla eğitim düzeyi, benzer düzeyde eğitim almış kişileri bir araya getiren veya eş seçimini belirleyen bir husus olmaktadır. Yine aynı çalışmada Karadeniz, eğitim aracılığıyla tabakalaşma piramidini tırmanan kişilerin, kendi çevrelerinin sosyalleşme biçimlerini değiştirebildiğini, ekonomik ve sosyal imkânların artmasıyla kardeşlerinin veya yakınlarının eğitimini üstlenmekle beraber, bu kişilerin sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarda kendilerini daha rahat ifade edebilmelerine de yardımcı olabildiğini belirtir (2012: 222). Efendioğlu'nun Doğubayazıt'ta yapmış olduğu çalışmada yer alan katılımcılardan birinin ifadesi de Karadeniz'in verileriyle benzer nitelik taşımaktadır. Buna göre üniversite muzunu ikinci kuşak erkek katılımcı, kız kardeşinin eğitimi için gereken desteği vereceğini belirtmiştir (2018: 68). Söz konusu durum ya da veriler bu çalışmada da elde edilmiştir. Bu doğrultuda lisans eğitimini tamamlamış kişilere baktığımız zaman, iki katılımcı, kız kardeşlerinin eğitimi ve meslek sahibi olmaları için gereken önemi vermiş ve vermeye de devam etmektedir. Dolayısıyla da kız çocuklarının eğitimi üzerinde uzun süreli bir etkiye sahiplerdir (Sevgi de görüldüğü gibi ebeveynlerin veya yakın çevrenin eğitim düzeyi ile çocukların eğitimi üzerindeki kontrol süreci birbiriyle oldukça ilişkilidir). Bu noktada eğitim faktörünün bu katılımcılar nezdinden önemli bir etkisi vardır. Başka bir deyişle lisans eğitimini tamamlamış bu kişiler, başka kişilerin eğitim hayatı üzerinde de etkili olmaktadır. Dolayısıyla katılımcıların eğitimlerini ne derece artırdıkları da kızların eğitim hayatı üzerinde etkili bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Ben bir kızın eğitiminin erkek çocuğuna göre daha fazla olması gerektiğini düşünüyorum. Şöyle yani eğitimden kastım şu yani örgün eğitim tabii ki de önemli ama bir kızın psikolojik eğitiminin çok önemli olduğunu düşünüyorum yani kendisini ifade edebilecek, kendisini bu toplumda var olabilecek bir birey olduğunu içselleştirebilecek bir eğitim sürecinden geçmesini isterim. Ona gerek annesi gerek ben yapabileceğimizi düşünüyorum. Sesinin çıkmasını isterim yani. O yüzden kız çocuğunun eğitiminin erkek çocuğuna göre daha fazla olduğunu düşünüyorum” (Saffet, 32, Lisans, Evli)

Eğitim durumu ortaokul olan katılımcılara baktığımız zaman, eğitim faktörünün bu katılımcılar üzerinde dolaylı bir etkisinin olduğunu söyleyebilmek

mümkündür. Çünkü yakın aile içerisinde (kız kardeşleri üniversite okumuştur) kısmen de olsa lisans eğitimi tamamlamış ve meslek sahibi olmuş kişiler vardır. Bu noktada kızların eğitimi konusunda, yakın çevrenin etkisinin olduğu düşünülmektedir. Zira bilinç değişimi bireysel bir süreçten ziyade toplumsal bir süreçtir. Bu noktada hem toplumsal şartların elverişli olması hem de bireylerin birbirini etkilemesi, birey ve toplum nezdinde bilinç değişimini sağlayan unsurlar olabilmektedir. Bununla beraber, söz konusu bilinç değişimiyle beraber yerleşik roller de kendisini bir şekilde devam ettirmektedir çünkü katılımcılardan Barış, kızının okuyup meslek sahibi olmasını istemekle beraber kadınların her yerde çalışamayacağını belirtmektedir:

“Kızlarımı okutacam. Bir mesleğe sahip olana kadar. Güzel hayatları olması için. Ama her meslek değil. Öğretmenlik olabilir, hemşirelik olabilir, bayanların çalışacağı noktalarda işte. Kadınların da çalışacağı yer var, çalışmayacağı yer var” (Barış, 31, Ortaokul, Evli)

Eğitim faktörü kadar zaman faktörünün de katılımcıların düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir etken olduğu düşünülmektedir. Çünkü birinci kuşak katılımcılara nazaran yaşadıkları zaman diliminde kız çocuklarının okuma oranı artmıştır. Bununla beraber mevcut durumda 12 yıllık bir zorunlu okuma süreci bulunmaktadır. Öte yandan sahada yapılan gözlemlerde şunu söyleyebilmek mümkündür ki, kız çocuklarına karşı duygusal bir yaklaşım söz konusudur. Kişiler kız çocuklarının okuyup, meslek sahibi olmalarını ve kendi ayakları üzerinde durmalarını önemli ölçüde istemektedirler. Ancak bu isteği devam ettirenlerin sayısı aynı oranda değildir. Çünkü eğitim durumu ortaokul ve altı olan kişilerin, çocuklarını yönlendirme durumu da eğitimleri oranında kısıtlı olabilmektedir (eğitim durumu lisans olan ikinci kuşak erkek katılımcıların kızların eğitimi üzerindeki uzun süreli etkisi de bunu kanıtlar niteliktedir). Fakat en nihayetinde kız çocuklarının eğitimi konusunda önemli bir bilinç değişiminin olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

İkinci kuşak kadın katılımcıların eğitim durumlarına baktığımız zaman ise Gülden ilkokul mezunudur. Köyde ortaokul olmadığı için okula devam edememiştir. Anne ve babası ise okula hiç gitmemiştir. Diğer kardeşleri ise en fazla beşe kadar okuyabilmişlerdir. Saliha, liseyi bitirdikten sonra evlenmiştir. Meryem, lise mezunudur. 42 yaşında olan Meryem’e göre okuduğu dönemlerde kızların okuma

oranı oldukça düşük olduğu için o zamanın koşullarında liseyi bitirmek oldukça büyük bir eylemdir. Bununla beraber katılımcı son yıllarda üniversite eğitimini de tamamlamıştır. Meryem'in aile üyelerine baktığımız zaman büyükten küçüğe doğru kardeşlerin eğitim durumları üniversite eğitimine doğru olmuştur. Bu da zaman faktörünün eğitim konusunda önemli bir etken olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü şartlar ve toplumsal bilinç, üniversite eğitiminin tamamlanması için daha uygun bir duruma gelmiştir. Katılımcılardan Elif ise lise mezunudur. Liseyi ise yakın zamanda açık öğretim ile bitirmiştir. Babası ilkokul mezunu, annesi ise okula hiç gitmemiştir. Ancak son yıllarda kendi çabası ile okuma yazma öğrenmiştir. Katılımcının kız kardeşlerinin eğitim durumuna baktığımız zaman ise kızlardan en küçük iki kız üniversite okumuş, evin en büyük kızı ise sadece ilkokula kadar gidebilmiştir. Katılımcı, babasının, kendisi ve ablasının eğitimlerine devam etmelerine izin vermediği için pişman olduğunu belirtmiştir. Bu pişmanlığını ise diğer kızlarını okutarak telafi etmeye çalışmıştır. Katılımcılardan Derya'nın eğitim durumu ise ilkokuldur. Aile üyelerine baktığımız zaman ise 8 kızdan sadece bir tanesi liseyi bitirmiştir (açık öğretim ile). Katılımcının ailesi, oldukça kapalı bir yaşam sürdürmüş ve kız çocuklarını kısa aralıklarla "erken" yaşlarda evlendirmiştir. Katılımcının anne ve babasının ise okuma ve yazması yoktur. Nergis ise, liseyi bitirdikten sonra babasının izin vermemesi nedeniyle üniversiteye gidemediğini belirtmiştir. Katılımcının annesinin okuma yazması yoktur, babası ise lise mezunudur. Katılımcılardan Dilan ise lisans mezunudur. Katılımcının kardeşleri de kendisi gibi üniversite mezunu veya o yolda ilerlemektedir. Katılımcının babası lise mezunu, annesi ise hiç okula gitmemiştir. Katılımcılardan Pervin ise, lisans mezunudur. Babası lise mezunu, annesinin ise okuma yazması yoktur. Kardeşlerinden sadece kendisi ve kendisinden 2 yaş büyük ablası üniversite okumuştur. Diğer iki ablası ise babasının izin vermemesi nedeniyle eğitimlerine devam edememişlerdir. Tüm bu bilgiler doğrultusunda kadın katılımcıların eğitim durumlarında, anneden ziyade babanın daha etkili olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Anne figürü burada oldukça edilgendir ve annelerin hemen hemen hepsinin okuma yazması yoktur. Çünkü daha çok babanın izin verdiği kadar eğitime devam edilmiştir. Fakat Pervin ve Elif'te gördüğümüz gibi babanın eğitim konusunda, zaman faktörünün de etkisiyle bir bilinç değişimine uğradığını

görmekteyiz. Öte yandan zamansal olarak, yaşı en büyükten en küçüğe doğru kız çocuklarının eğitim durumlarında bir yükselme olduğu görülmektedir. Bu da hem zaman faktörü hem de ailede meydana gelen bilinç değişiminin bir göstergesidir. Bununla beraber söz konusu süreçler, kişi bazlı bir değerlendirmenin tek başına yeterli olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Peki, ikinci kuşak kadın katılımcılar, kız çocukların eğitimi (modern anlamda eğitim) hakkında ne düşünmektedirler? Kadın katılımcılar, kızların okuması gerektiği konusunda hemfikirdirler ve kız çocukları olan katılımcılar, kızlarının mutlaka okuması ve meslek sahibi olması gerektiğini düşünmektedirler. Çocuğu olmayan katılımcılar da bu konuda aynı düşünceye sahiptirler.

İkinci kuşak kadın katılımcılardan beşinin kız çocukları vardır. Bu kız çocuklarından küçük olanlar ilkokula ve liseye gitmekte; büyük olan kızlardan ikisi üniversite mezunu; üçü ise üniversite bitirmiş ve kendi alanlarındaki işlerde çalışmaktadırlar. Söz konusu durumlar, katılımcıların eğitim konusundaki düşüncelerinin realitede de var olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bu kuşaktaki kadın katılımcılar üzerinde eğitim faktörünün dolaylı yoldan bir etkisinin olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Şöyle ki, çevrede üniversite eğitimi tamamlamış ve meslek sahibi olan örnekler, katılımcıların düşüncelerini olumlu yönde etkileyen bir durum olmaktadır. Bununla beraber kızların okuyup meslek sahibi olması, kendileri ve çocukları için en güvenilir yollardan biridir. Eğitim, bir anlamda, onlar için büyük bir umut kapısıdır.

Öte yandan kadınların, kız çocuklarının okuması hakkındaki düşünceleri ve kızlarını da bu konuda yönlendirmeleri kadının konumunda yaşanan bir değişime işaret etmektedir. Şöyle ki birinci kuşak kadınların ifadelerinde görüldüğü gibi kızların okula gitmeleri ve kızlarını okula göndermeleri konusunda söz hakkına sahip olmadıkları ve edilgen bir konumda oldukları anlaşılmaktadır. Bu durum ikinci kuşak kadınlardan bazılarının ve kız kardeşlerinin durumu için de geçerlidir. Yani okula gidip gitmemeleri kendilerinden ziyade babalarının inisiyatifindedir. Ancak bu kuşaktaki katılımcıların ifadelerinden kız çocuklarının okuması konusunda kendilerinin de etkin bir konumda oldukları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla da birinci kuşak kadın katılımcılardaki edilgen konum, bu kuşaktaki kadınlarda değişime uğramıştır. Söz konusu veriyi Şimşek'in (2019) aynı yerleşim yerinde yaptığı

çalışmada ve Dağ'ın (2019) Koçer aşiret kadınları (Siirt) üzerinde yaptığı çalışmada elde ettikleri verilerle de desteklemek mümkündür. Ancak şunu da belirtmek mümkündür ki bu çalışmalarda kız çocuklarının okuması konusunda, bu çalışmadaki gibi derinlemesine analizler mevcut değildir. Bu sebeple çalışmada elde edilen veriler, Şimşek (2019) ve Dağ'ın (2019) değerlendirmelerinden ziyade, bu çalışmalarda yer alan katılımcıların ifadeleriyle desteklenmiştir. İlk olarak Şimşek'in çalışmasındaki katılımcıların ve bu katılımcıların ebeveyn ve kız çocuklarının eğitim durumuna bakalım. Şimşek'in çalışmasında yer alan katılımcıların ebeveynlerinin özellikle de annelerin eğitim durumu genel olarak yoktur. Babalarının eğitim durumu ise genel olarak ya yoktur ya da ilkökuldür. Az sayıda olmakla beraber lise mezunu olanlar da vardır. Katılımcıların kendileri ise -iki kişi dışında- ilkökul, ortaokul veya okuryazar olmayanlardan oluşmaktadır. Öte yandan katılımcıların kızlarının eğitim durumlarına baktığımız zaman ise üniversite mezunu olanların çokluğu dikkat çekicidir (2019: 59). Dolayısıyla söz konusu veriler kız çocuklarının eğitimi hakkında şu sonuçları bize göstermektedir: kızların eğitiminde artış yaşanmış, erkekler (babalar) kız çocuklarının eğitimi hakkında bilinç değişimi yaşamış ve kadınların kız çocuklarının okuması konusunda söz hakkına sahip ol(a)mama konumunda değişim yaşanmıştır. İkinci olarak Dağ'ın (2019) Koçer aşiretleri üzerine yapmış olduğu çalışmayı ele alalım. Bu çalışmanın ele alınmasındaki sebep Koçer aşiretlerin oldukça izole yaşamalarıdır. Yani çalışmanın genelinden böylesi bir yaşam sürdürdükleri oldukça net bir şekilde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada klasik aşiret yapısının nispeten daha az değişmiş halini görmek mümkündür. Bu sebeple hem bu temada hem de diğer birçok temada Dağ'ın çalışmasından yararlanılmıştır. Çünkü Doğubayazıt özelinde yapılmış bu çalışmada yaşanan değişimleri ve devam eden süreklilikleri desteklemede Dağ'ın çalışmasında elde edilen veriler oldukça destekleyici niteliktedir. Öte yandan kız çocuklarının eğitimi konusuna dönecek olursak Dağ'ın çalışmasında yer alan katılımcılarda birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru neredeyse bütün katılımcılarda kadınların ve kızların okula gönderilmediği anlaşılmaktadır. Okula gönderilmeme sebeplerine baktığımız zaman birinci kuşak kadınların, kendi zamanlarında okulun varlığı, okula gidilip gidilmeme konusunda herhangi bir bilgiye dahi sahip olmadıkları anlaşılmaktadır. İkinci ve üçüncü yaş kategorisinde yer alan kadınların ise mekâna bağlı okulların

olmaması ve iş gücüne duyulan ihtiyaçtan dolayı okula gönderilmedikleri anlaşılmaktadır. Buna karşın erkeklerin okuması konusunda aynı bilince sahip olmadıkları da anlaşılmaktadır. Öte yandan kızların okula gitmemelerinde söz hakkına sahip kişinin baba figürü olduğu dahası bazı durumlarda annenin de kızların okula gitmesine izin vermediği görülmektedir (2019: 88–94). Dolayısıyla Dağ'ın (2019) çalışmasından elde edilen verilerle şu çıkarımı yapmak mümkündür: kızlar okula gönderilmiyor; birinci kuşak kadınların edilgen konumları, ikinci ve üçüncü kuşak kadınlarda da aynen devam ediyor. Bununla beraber erkekler (babalar) bu konuda bir bilinç değişimine uğramadığı için kızlar okula gönderilmiyor ve kadının konumu da stabil kalıyor. Söz konusu bu çıkarımlar ile Doğubayazıt özelinde yapılan bu çalışmada elde edilen veriler de bir anlamda pekişmiş oluyor.

Peki, bu kuşaktaki kadınların, eğitim konusundaki düşüncelerini etkileyen unsurlar nelerdir? Bu noktada ilk akla gelen faktörlerden birisi zamandır. Fakat aynı zaman diliminde, kişiler farklı yaşam koşullarına bağlı olarak, farklı şekillerde yaşamakta ve bilinç de yaşam şartlarının ve yaşadıkları bölgenin ortalama yaşam şartlarının sınırları dâhilinde şekillenmektedir. Bu anlamda aynı zaman dilimi, kendi içerisinde farklı koşulları ve farklı ruhları barındırır. Söz gelimi, birinci kuşaktan Mehmet, kızların okumasının dinen caiz olmadığını düşünürken, bu kuşaktaki kadın katılımcılar ise kızların mutlaka okuyup meslek sahibi olmaları gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan eğitim faktörü zamanın içerisine yayılmıştır. Yani belli bir zaman dilimi veya belli bir sınıfın tekelinde değildir. Fakat eğitime olan yönelim, yaş ortalaması görece daha genç olanların bilincinde daha fazla vardır. Bununla beraber eğitimin, kişilere sağladığı imkânlar vardır ve katılımcılar da bunun farkındadır. Bu sebeple bu kuşaktaki kadın katılımcılarda (eğitim düzeyi düşük olan katılımcılarda da olduğu gibi) zaman faktörünün önemli bir etkisinin olduğu düşünülmektedir.

Kadın katılımcıların kızların okuması gerektiği konusundaki düşüncelerinin şekillenmesindeki bir diğer sebep ise (ki bu sebep oldukça motive edicidir) kadınların içinde bulunduğu durumdur. Bu kuşaktaki kadın katılımcıların sadece ikisi çalışmaktadır. Diğer katılımcıların birçoğu ise ekonomik yönden eşine bağımlı olduğunu belirtmiştir. Kadının çalışması adlı temada, bu kuşaktaki kadınların birçoğu kadınların çalışması gerektiğini ve kendi ayakları üzerinde durmaları gerektiğini

belirtmişlerdir. Çünkü kendileri, eşlerine ekonomik yönden bağlı olmaktan, onlardan herhangi bir şey talep etmekten ve eşlerin kendilerine olan tutumlarından oldukça şikâyetçilerdir. Bununla beraber, bir kısmı da eşinden şiddet görmüştür. Bu sebeple evlendikten sonraki yaşanan sürecin, kadınların eğitim konusundaki düşüncelerini şekillendirmede oldukça önemli olduğu düşünülmektedir. Bu noktada, kızların neden okuması gerektiği konusunda öne sürülen sebepler şunlardır: eşe veya başka birine muhtaç olmadan yaşamak, kendi ayakları üzerinde durabilmek, erken yaşta evlenmemek, kültürlü olmak.

“Tabi önem veriyorum. İstiyorum, mesleğini eline alsınlar. Okumadıkları zaman illa 23–24 yaşında evlenecekler. Niye hemen evlensinler ki, okusunlar. Paralarını kazansınlar. İstedikleri kadar harcasınlar. Ayaklarının üstünde dursunlar” (Gülden, 41, İlkokul, Evli).

Bununla beraber katılımcılardan Derya'nın ifadeleri, kızların neden okuması gerektiği düşüncesinin arkasında yatan diğer etkenleri göstermesi bakımından önemlidir:

“Şimdiki aklım olsaydı ben okurdum. Kendi mesleğimi elime almayı çok isterdim. Ben bilgisayar mühendisi olmayı çok istiyordum. Erkeğe muhtaç olmamak için okumayı çok isterdim. Kendi ayaklarımın üzerinde durabilmek için. Ben kendi ayaklarımın üstünde dursaydım eşime ağzımı açmazdım. Eşit bir evlilik yapardım. Evin içinde daha çok hak sahibi olurdu. Ortak kararlar verilirdi. Çocuklar daha iyi bir eğitim alırdı. Yani kendime denk bir insanla evlenirdim. Şimdi okumuşla okumamış arasında milyonlarca fark var. Hele bu Doğu tarafındaysa, Kürtler tarafındaysa, Kürtler kadını bi paçavra gibi görüyor. Cahil görüyor. Sopayı başından sıpayı karnından eksik etme. Bizim erkeklerin kafasında bu var. Yani kadın hak sahibi olmamalı. Kadına değer verilmiyor burda. Bizi cahilleştiren anne babalarımızdır. O bilinçle bizi büyüttüler” (Derya, 39, İlkokul, Evli)

Üçüncü kuşak erkek katılımcıların ve ailelerinin eğitim durumlarına baktığımız zaman katılımcılardan Hasan, lisans mezunudur ve ticaret ile uğraşmaktadır. Annesi okuryazar değil, babasının eğitim durumu ise ilkokuldur. Ailenin en küçük erkek üyesi ise üniversite okumakta, diğerleri ise ortaokula kadar okumuştur. Bu ise eğitim durumunun çocukların en büyüğünden en küçüğüne doğru

bir artış yaşadığını (zaman faktörü, eğitimin yaygınlaşması, aile üyelerinin eğitim konusunda bir bilinç değişimine uğradığını göstermektedir) göstermektedir. Katılımcılardan Mustafa, lise mezunudur. En büyük ablası lise terk, ağabeyi ve evin en küçük kızı üniversite okumaktadır. Katılımcının annesi ilkokul, babası ise ortaokulu bitirmiştir. Bu noktada Mustafa'da yaşanan süreç, Hasan ile benzer düzeydedir. Emrah ise, lise mezunudur. Annesi ortaokul, babası ise ilkokula kadar okumuştur. Ailedeki diğer üyeler ise üniversite eğitimini tamamlamış ve kendi alanlarındaki işlerde çalışmaktadırlar. Katılımcılardan Zeki ise üniversite okumaktadır. Anne okuryazar değil, baba ise ortaokula kadar okumuştur. Ailedeki diğer üyeler ise Hasan'da olduğu gibi bir süreç yaşamıştır. Buna göre ailenin en büyük üyeleri ilkokulu bitirmiş, bir sonraki çocuk lise, katılımcının kendisi lisans, en küçük iki kardeşi ise ortaokul ve liseye gitmektedir. Son katılımcı Adem ise lise mezunudur ve üniversite sınavlarına hazırlanmaktadır. Anne okuryazar değil, baba ise ilkokula kadar okumuştur. Sekiz kardeş olan katılımcının iki ablası ortaokul mezunu, abisi üniversite mezunu, üç erkek kardeş lise mezunu, en küçük kardeş ise liseyi okumaktadır.

Bu kuşaktaki katılımcılar ile ebeveynlerin eğitim durumları arasında önemli bir farklılık vardır ve aşamalı olarak artan bir farklılıktan bahsetmek mümkün değildir. Fakat eğitim faktörünün oldukça yaygın bir duruma gelmiş olmasının, katılımcıların ortalama en düşük liseye kadar okumalarını sağlayan bir durum olduğu düşünülmektedir. Katılımcıların kardeşlerinin eğitim durumlarına baktığımız zaman ise aralarında, ebeveynleri kadar derin bir farklılık yoktur. Katılımcıların kız çocuklarının eğitimi konusundaki düşünceleri ise söz konusu farklılıkların (ebeveyn ve çocuklar arasındaki eğitim düzeyi farkı) nispeten daha az farklılıklarla devam ettireceğini göstermektedir. Çünkü katılımcıların birçoğu, kızların okumaları gerektiğini düşünmektedir. Ebeveynlerle bu kuşaktaki katılımcılar arasındaki eğitim durumu arasındaki farklılığa karşın benzer bir durum da söz konusudur. Başka bir deyişle bu kuşaktaki katılımcıların eğitim konusundaki bilinçlerinin şekillenmesinde ebeveynlerinin önemli bir etkisinin olduğunu söylememiz mümkündür. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi katılımcıların kardeşlerinin eğitim durumu evin en büyük kardeşinden en küçük kardeşine doğru artmaktadır. Bu, hem zamanın koşulları ile ilgilidir hem de ebeveynlerdeki bilinç değişiminin bir göstergesidir. Bu anlamda

ebeveynlerin bilinç durumları zamansal olarak tedricen değişime uğramış ve bu kuşaktaki katılımcıları da bilinçsel olarak etkilemiştir.

Bu kuşaktaki katılımcıların kız çocuklarının eğitimi hakkındaki düşünceleri, ikinci kuşaktaki erkek katılımcılar kadar net değildir. Çünkü ikinci kuşak erkek katılımcılar kızların okuyup meslek sahibi olmaları konusunda daha net ifadelerde bulunurken, bu kuşaktaki katılımcıların bir kısmı (üç kişi ancak istekleri kızların okuyup meslek sahibi olmaları yönündedir) kızlarının (ileride doğabilecek kızları için, zira katılımcıların hepsi bekârdır) kendi isteğine bırakacaklarını yani istedikleri yere kadar okuyabilir düşüncesini belirtmişlerdir. Söz konusu durum katılımcıların bekâr olmaları, çocuğu sahiplenme ve ona bir hayat kurma düşüncesine realitede sahip olamamaları ile ilgili olabilir. Öte yandan katılımcılar, kızların neden okuması gerektiği konusunda şu sebepleri sıralamışlardır: Erkeğe (eşe) bağlı yaşamamak, kendi ayakları üzerinde durmak, meslek sahibi olmak, kadına daha fazla değer verileceği düşüncesi. Burada erkeğe bağımlı yaşamak ifadesi kadının konumundaki değişimi göstermesi bakımından da ayrıca önemlidir. Bu noktada erkeğin kadın üzerindeki otoriter olması gerektiği düşüncesi değişime uğramış ve kadın edilgen bir konumdan çıkarılmak istenmiştir.

“Kızım olursa okuturum. Gittiği yere kadar, onun istediği kadar. Diyelim liseyi bitirdi, devam etmek istiyor, devam etsin, izin veririm. Etmek istemezse mesela konuşurum, derim niye devam etmek istemiyorsun diye, istemiyorum derse zorlamam. Asla zorlamam yani. Kendimden de biliyorum, insan zorlandığı zaman o şey insan için zehir oluyor” (Adem, 19, Lise, Bekâr)

“Tabi tabi. Ben zaten ailem, çocuklarım için yaşayacam. Onların hiçbir ihtiyaçlarını eksik etmeyeceğim. Kızım olursa onu da okutacam. Her ihtiyacını alacam. Okusun, meslek sahibi olsun. Elin oğluna el açmasın. Kendi ayakları üzerinde dursun. Biz belki onlardan önce ölecez. En azından işleri güçleri olsun, kimseye muhtaç olmasınlar” (Hasan, 24, Lisans, Bekâr)

Üçüncü kuşak kadın katılımcıların eğitim durumlarına baktığımız zaman ise Sevda, ortaokula kadar okumuştur. Katılımcının annesi okuryazar değildir, babası ise ilkokula gitmiştir. Kardeşlerden sadece iki erkek çocuk liseye kadar okumuş, diğerleri ise ortaokula kadar okumuşlardır. Emine, ortaokula kadar okumuştur. Anne

okuryazar değil, baba ise ilkokul terktir. Katılımcının kardeşleri ise en fazla ortaokula kadar okumuşlardır. Gül, üniversite mezunu ve bir devlet kurumunda memur olarak çalışmaktadır. Anne ve baba ise ortaokula kadar okumuşlardır. Katılımcının iki ablası memur, kendisinden küçük kardeşi de üniversite okumuştur. Katılımcı, eğitim konusunda, anneden ziyade babanın oldukça baskın olduğunu ve babasının, kızlarının eğitimine oldukça önem verdiğini belirtmektedir. Ailenin yakın çevresinde okuyan kızların sayısı da oldukça fazladır. Fatmagül ise, üniversite mezunudur. Anne okuryazar değil, baba ise ilkokul terktir. Katılımcının kardeşlerinde kendisi ve abisinden başka üniversite okuyan kimse yoktur. Son katılımcı Ela ise lise mezunudur. Liseyi açık öğretim ile bitirmiştir. Katılımcı ailesinin eğitim konusunda kendisine destek vermemesinden dolayı, bir gün, evden kaçıp başka bir kente gittiğini fakat ailesinin kendisini bulması ile geri döndüğünü belirtmiştir. Bu süreçten sonra ailesi, eğitim konusunda katılımcıya herhangi bir baskı yapmamış ve üniversite sınavına hazırlık yapmasına izin vermiştir. Katılımcının annesi okuryazar değil, babası ise ilkokul terktir. Ablası ve iki erkek kardeşi de ortaokula kadar okumuştur. Görüldüğü üzere katılımcılardan Gül dışında eğitim konusunda aile üyeleri arasında eğitime istikrarlı bir şekilde devam edilmemiştir. Öte yandan katılımcıların annelerinin birçoğunun okuma yazması yoktur. Babanın eğitim durumu ise anneye göre nispeten daha yüksektir. Fakat katılımcıların genel durumu göz önüne alındığında ebeveynlerin eğitim konusunda edilgen oldukları anlaşılmaktadır. Söz konusu durumu katılımcılardan Emine'nin ifadeleri açıklar niteliktedir:

“Valla benim hiç okula hevesim yoktu. 8'e kadar okudum. Dedim artık gitmeyeceğim. Babam da tamam dedi” (Emine, 24, Ortaokul, Evli)

Fakat kızların evlendikten sonra yaşadıkları bazı durumlar, katılımcılar için eğitimin önemini artıran bir durum da olabilmektedir:

“Ben ablalarımın halini gördüm. Dedim ki ben kendi paramı kazanmalıyım. Başkasından para da istemek hoşuma gitmiyor. O yüzden dedim ki beni kurtaracak tek şey okumak olacak” (Fatmagül, 23, Ön Lisans, Bekâr)

“Ben güçlü bir kadın olmak istedim. Eğitilmiş bir kadın olmak istedim. Aile bireylerindeki kadınlar okumadı, o yüzden çok fazla maddi olarak zorluk

çektiler. Ben ileride böyle bir şey yaşamak istemiyorum. En azından kendi ayaklarımın üzerinde durmak istiyorum” (Ela, 21, Lise, Bekâr)

Yukarıda Fatmagül ve Ela'nın ifadeleri aynı zamanda, kızların neden okuması gerektiğine dair düşüncelerini yansıtmaktadır. Öte yandan katılımcıların kız çocuklarının okuması gerektiğine dair öne sürdükleri sebepler şunlardır: Ekonomik bir kazanç sağlayacak bir mesleğe sahip olmak, dünyaya daha geniş açıdan bakabilmek, sosyalleşebilmek, bilgi sahibi olmak. Bu noktada eğitim faktörünün, katılımcıların kız çocuklarının okuması konusundaki düşünceleri üzerinde ciddi bir etkisi yoktur. Başka bir deyişle eğitim düzeyi ortaokul olandan lisans mezunu olan katılımcıların tümü kızların okuyup meslek sahibi olmaları gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan eğitimin kişiye kazandıracığı hususlar konusunda, eğitimin önemli bir etkisi vardır. Bu anlamda katılımcılar için eğitimin, kendileri ve ileride doğabilecek kız çocukları için, evlenmeden önce veya evlendikten sonra rahat bir yaşam sürdürmenin önündeki en etkili yollardan biri olarak görüldüğünü söylemek mümkündür.

“Ben elimden geleni yapacam onlar için. Erkeğin eline bakmasınlar. İnsan parası varsa özgür olur, istediğini alır. Kimseye muhtaç olmaz” (Sevda, 24, Ortaokul, Evli)

4.1.1.2. Eğitimin Önündeki Engel: Ebeveynlerin Kültürel Sermayesi

Üç kuşak katılımcılar için genel bir değerlendirme yapılacak olursa, kızların eğitimi konusunda birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru belirgin bir bilinç değişimi söz konusudur. Katılımcıların eğitim durumlarına baktığımız zaman özellikle birinci kuşak kadınlardan okuma ve yazması olan kimse bulunmamaktadır. İkinci kuşak kadın katılımcılarda ise yaşı görece daha küçük olanların eğitim durumu lise ve üniversitedir. Üçüncü kuşak kadın katılımcılarda ise iki katılımcı dışında diğer katılımcıların eğitim durumu lise ve üniversitedir. Bu tablo bile tek başına kadınların eğitim durumlarının tedricen de olsa artmaya başladığını göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Üç kuşaktan katılımcılarda ortak bir husus vardır ki katılımcılar ile çocukları; katılımcılar ile ebeveynleri arasındaki eğitim durumunda belirgin bir farklılığın olmasıdır. Bu durumu kuşak farklılığı olarak değerlendirmek elbette ki mümkündür fakat söz konusu durum en nihayetinde birinci kuşaktaki kişilerde meydana gelen bir

bilinç değişimini göstermektedir. Çünkü katılımcıların eğitim durumlarına baktığımız zaman genel olarak, ailenin en büyük çocuğundan en küçük çocuğuna doğru eğitim durumu nispeten daha yüksek olmaktadır. Bu durum ise en nihayetinde aile büyüklerinde meydana gelen bilinç değişimini gösterir. Bununla beraber eğitim ve zaman faktörü de önemli bir etkidir. Çünkü kızların okuma oranı en küçük yerlerde dahi oldukça artmıştır ve artmaya da devam etmektedir. Bu anlamda eğitimin zaman ve uzam bağlamında etkisi oldukça artmıştır. Bu ise eğitime olan yaklaşımı normalleştiren bir durum olmaktadır. Öte yandan üç kuşaktan katılımcıların birçoğu için şunu söylemek mümkündür ki, eğitim, kız çocuklarının meslek sahibi olmasında oldukça güvenilir bir araçtır. Söz konusu durumu ikinci kuşak kadın katılımcıların ifadelerinde daha belirgin bir şekilde görmek mümkündür. Çünkü kendileri, ekonomik yönden eşe bağlı olmanın ve bu konuda özgür olmamanın zorluklarını oldukça fazla yaşadıklarını belirtmişlerdir. Bu sebeple eğitim, onlar ve kızları için bu durumdan kurtulmanın belki de en önemli ve tek yoludur.

Elbette ki kız çocuklarına olan söz konusu bu yaklaşımlar oldukça olumlu bir durumdur. Burada olumlu denilmesinin sebebi, her yerde karşımıza çıkan kadının ezilmekten veya ikincil konumdan kurtulacağı düşüncesi değildir. Çünkü bu tür yaklaşımlarda aşiret tipi yapılanmaların üretiminde veya devam etmesinde kadının rolü adeta görmezden gelinmektedir. Zira erkek kadar kadın da bu yapılanmaya katkıda bulunmaktadır ya da Kandiyoti'nin deyimiyile kadınlar, onların ezilmiş veya eziliyor gibi görünen sistemlere, erkekler kadar bağıdırlar (2013: 15). Dolayısıyla bu çalışmanın her aşamasında 'ikincil' ifadesi yerine edilgen; 'toplumsal cinsiyet rolleri' ifadesi yerine yerleşik roller ifadesi kullanılmıştır. Öte yandan kızların okutulması düşüncelerine olumlu denilmesinin sebebine dönecek olursak, şartlar değişmiş; eğitim, bir ülkenin her bakımdan gelişimi için oldukça önemli bir faktör olmuştur. Bu sebeple olaya sadece aşiret toplulukları özelinde değil de daha genel bir düzeyden bakmak gerekir. Bu noktada Türkiye'nin bir bütün olarak kendini geliştiren insanlara ihtiyacı vardır. Sağlıklı bir toplum, aile ve gelecek inşası için eğitime gereken önemi vermek gerekir. Bu sebeple de katılımcıların genelinin kız çocuklarının okuması hakkındaki düşünceleri olumlu bir durum olarak değerlendirilmiştir. Yörede uzun bir zaman geçirmenin ve sosyolog olduktan sonra da daha farklı ve geniş açılardan

gözlem yapmanın sonucuyla da şunu söylemek gerekir ki söz konusu durum gelecek adına umut açıcı bir nitelikte değildir. Dolayısıyla TÜİK, aşiret ile ilgili yapılmış bu ve başka çalışmadan edinilen sayısal veriler, asıl odaklanılması gereken hususların dile getirilmesinin önünü kapatmaktadır. Çünkü bu çalışmalarda sadece sayısal veriler ve katılımcıların kızların okuması hakkındaki düşüncelerine yer verilmektedir. O zaman şu sorunun sorulması gerekir? Kız çocuklarının okumasına (erkek çocukları da dâhil edebiliriz) bu kadar olumlu yaklaşıyor dolayısıyla da kızlar okutuluyorsa, Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri neden hala diğer bölgelere göre nispeten daha kırsal bir yapıya sahiptir? Neden eğitimin sonuçları bölgenin görünümüne yansımamaktadır? Bu soruya yörede yapılan gözlemler ve katılımcıların ifadelerinde kendini ele veren cevaplar sonucunda şu şekilde cevap vermek mümkündür: Anne ve babaların eğitim durumu. Özellikle okuluna devam edemeyen, ev hanımı ve ekonomik yönden eşe bağlı olan kadınlar (ki sayıları az değildir) içinde buldukları durumu yaşamamaları için kızlarının mutlaka okuyup meslek sahibi olmalarını istemektedirler. Bu noktada yapabilecekleri şey kızlarını okula göndermek, defter kitap gibi ihtiyaçlarını almak ve günlük ‘hadi dersine çalış’, ‘hadi, bak oku, bizim gibi olma’ gibi telkinlerde bulunmaktır. Yapabileceği daha fazla bir şey yoktur çünkü eğitim sürecinde kızına daha fazla destek olabilecek düzeyde bir eğitime sahip değildir. Bu anneler için çocuğun kitabı veya defteri eline alması, çocuğun çalıştığı anlamına gelir. Ancak gerçek anlamda çocuğun ders çalışıp çalışmadığını veya verimli ders çalışıp çalışmayacağını anlayacak düzeyde değildirler. Bu değerlendirme kadını küçümseme olarak algılanmasın; eğitim düzeyinin yeterli olmaması, bu durumun sebebidir. Öte yandan baba için ise evin ve çocukların maddi ihtiyaçlarını karşılaması, elinden gelenin yapıldığı anlamına gelir. Geri kalan tüm iş ise anneye kalmıştır. Bu noktada çocuğun aldığı eğitim, haftanın beş günü okulda, 30–40 öğrencinin olduğu bir sınıfta öğretmeninden aldığı ders kadardır. Sonrasında öğretmen bir sürü ödev verir. Ancak çocuğa evde yardımcı olacak kimse yoktur. Çünkü anne ve babanın bu ödevlere yardımcı olacak kadar bilgileri yoktur. Bunun sonucunda iki ayrı tip öğrenci profili ortaya çıkar: Çok çalışıp okuluna devam etmek isteyen öğrenci, buna karşın en fazla liseye kadar okuduktan sonra okulu bırakan öğrenci. Aile ise bu duruma edilgen bir konumda olmaları sebebiyle gereken tepkiyi ver(e)memektedir. Dolayısıyla burada asıl mesele anne ve

babaların eğitim durumudur. Çocukların özelde de kızların okula devamlı surette gidip, bir meslek sahibi olmaları için anne ve babaların en azından eğitim müfredatına aşina olmalarını sağlayacak bir eğitimden geçmeleri gerekir. Aksi takdirde kızların okumasına yönelik sayısal veriler günden güne artsa da bunun olumlu manada topluma yansıyan sonuçları sayısal veriler düzeyinde olmayacaktır. Bu doğrultuda yörede anne ve babanın eğitimine katkıda bulunacak birden fazla eğitim kurumu inşa edilmeli; ebeveynlerin veya yakın zamanda evlilik yapacak olan çiftlerin bu kurumlarda eğitim almaları teşvik edilmelidir.

4.1.2. Kadının Çalışması “Eğer kadın okumuşsa çalışabilir”

Geleneksel kültürün hâkim olduğu toplumlarda yerleşik roller oldukça belirgindir. Bu tür toplumlarda erkek ve kadına, aile ve toplum içerisinde birtakım roller yüklenilir. Bu roller ise genel olarak o toplumun üyeleri tarafından içselleştirilir ve kuşaktan kuşağa -gelişen şartlar ile birlikte çözülmeye uğrasa dahi- aktarılarak kendisini yeniden üretir. Kadının mekânsal yerinin ev olduğu ve kendisine yüklenen ev işleri, çocukların bakımı gibi roller, geleneksel kültürün en bilindik yerleşik rollerinden biridir. Bu bakımdan kadının ev dışındaki yerlerde bulunması, çalışması genel itibariyle hoş karşılanan bir durum olmamaktadır. Fakat kentleşme, eğitimin yaygınlaşması, farklı kent tecrübeleri, teknolojik gelişmeler ve internetin her kesimden insanın ulaşabileceği düzeye gelmesi gibi unsurlar geleneksel toplumların hâkim kültürel öğelerini de çözülmeye uğratmaktadır. Bu noktada yerleşik roller de eskiye oranla daha da belirsiz hale gelmektedir. Kadının çalışması ise söz konusu belirsizlikleri daha da netleştiren bir durum olmaktadır. Çünkü kadının mekânsal yeri genişlemiş, kamusal alana yayılmıştır. Söz konusu durum Doğubayazıt'ta da kendisini göstermektedir. Bu bakımdan kadının çalışması olarak adlandırılan bu alt temada üç kuşaktan katılımcılara “*kadının çalışması hakkında ne düşünüyorsunuz*” sorusu yöneltilmiştir. Katılımcıların ifadeleri ile kadının çalışması hakkındaki düşüncelerin kuşaklar arasındaki değişimi ve kadına yüklenen anlamın nasıl bir değişim gösterdiği analiz edilmeye çalışılmıştır.

4.1.2.1. Ataerkil Pazarlığın Kadına Bıçtığı Rol: “Kadının Yeri Evdir”

Birinci kuşak erkek katılımcılar, kadınların çalışması hakkında geleneksel kültürün hâkim olduğu yerleşik rollerin kadına yüklediği anlamlar doğrultusunda

cevap vermişlerdir. Buna göre Mehmet ve Ali'ye göre kadının mekânsal yeri evdir; görevi ise eve ve çocuklara bakmaktır. Bu iki katılımcıda yerleşik roller, Kandiyoti'nin (2013) deyimiyile "ataerkil pazarlık" çok net bir şekilde yapılmış ve kadına ev içerisinde işlevler yüklenmiştir. Fakat Mehmet'in referansı şeriat kurallarıdır. Kendisine göre şeriat, kadının çalışmasını yasaklamaktadır. Geleneksel toplumların hâkim olduğu yerlerde, yerleşik rollerin belirlenmesinde kültür kadar din de oldukça önemli bir referans kaynağıdır. Bu noktada katılımcının söz konusu ifadesi de bu durumu anlaşılır kılan bir husus olmaktadır. Benzer sonuçları Alan'ın Bingöl'deki Tavz aşiretleri üzerine yapmış olduğu çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre birinci kuşak katılımcıların çoğu (araştırmacı eski kuşak olarak ifade etmektedir), kadının ev işleriyle uğraşması ve çocuklarıyla ilgilenmesi gerektiğini belirtmiştir. Dahası 48 yaşında akademisyen olan bir katılımcının düşünceleri de bu doğrultudadır. Katılımcı söz konusu durumu inanç ve gelenek referanslarıyla açıklamıştır (2023: 186, 189). Alan'ın kadının çalışmasına dair elde ettiği veriler ile Mehmet ve Ali'nin kadının çalışması konusundaki ifadeleri doğrultusunda şunu söylemek mümkündür: Bazı durumlarda, din ve gelenek, yerleşik roller üzerinde eğitim ve kentleşme gibi faktörlerden daha baskın olabilmektedir.

"Allah'ın şeriatında kadına, yaşlı kadına çalışmak yasaktır. Kadın, eşinden izinsiz dışarı bile çıkamaz. Çünkü Allah'ın dediği budur. Kadın evine bakar, çocuklarına bakar, erkek de dışarıda çalışır. Eve para getirir" (Mehmet, 70, Okuryazar değil, Evli)

Katılımcılardan Cafer ve Muzaffer'de ise durum biraz daha farklıdır. Fakat bu iki katılımcıda da bazı koşullar dışında kadının mekânsal yeri ev olarak ifade edilmiştir. Nedir, bu koşullar? Eğitim. Birinci kuşak kadın ve diğer kuşaktan katılımcıların ifadelerinde daha net bir şekilde göreceğimiz üzere eğitim, katılımcıların önem verdiği bir meseledir. Bir itibar göstergesidir. Katılımcılara göre kadın, eğer eğitimini tamamlamış ise yani üniversite mezunu ise çalışması uygundur. Bununla beraber Muzaffer, erkeğin evin sorumluluğunu yüklenmekte zorluk çektiği durumlarda kadının çalışabileceğini belirtmektedir. Katılımcının bu ifadesi de esasında ataerkil pazarlık anlayışının bulanıklaşmaya başladığını göstermesi açısından önemlidir. Öte yandan eğitimini tamamlamış kadınların çalışmasının

uygun görülmesinin bir sebebi de “normallik” anlayışıdır. Eğitimli kesim bu normalin dışındadır. Başka bir deyişle eğitim, bu toplumların kendi içinden doğmamıştır. Bu toplumların normallik anlayışında erkeğin ve kadının mekânsal yeri ve kendilerine yüklenen roller oldukça belirgindir. Eğitim ise bu rollerin dışında var olan, modernleşme, kentleşme süreçleri ile bu toplumlara sonradan eklenen bir durumdur. Bu bakımdan eğitimini tamamlamış insanlara söz konusu kültürün dayatılması konusunda kısmen daha esnek olmaktadır. Fakat bu esneklik anlayışı da toplumdaki yerleşik rollerin etkisinde kalabilmektedir. Katılımcılardan Muzaffer’in kadınların çalışabileceği yerler olarak kadın ve erkeğin ayrı ayrı çalıştığı yerleri belirtmesi veya öğretmenlik ve hemşirelik gibi daha çok “kadın mesleği” olarak tanımlanan meslekleri uygun görmesi, söz konusu durumu kanıtlar niteliktedir.

“Bir erkek ailesinin geçimini yapabiliyorsa, ailesine, yuvasına rahatlıkla bakabiliyorsa kadının çalışmasına ben çok karşıyım. Ama kadının çalışmasını normal görüyorum. Mesela kızım dışarda çalışıyorsa, çalıştığı yere göre de bağlıdır tabi. Mesela kafede, lokantada çalışmasını asla istemem. Bir erkek olarak bana dokunuyor abla. Gidip tuvaleti elimle temizlerim ama kızımı öyle yerlerde çalıştırmam. Çocuğuma yediremem ben. Mesela şirket olur, çorap fabrikası var burda, orda çalışabilir, orada kadınların erkeklerin çalışma yeri ayrıdır, öğretmenlik olur, hemşirelik olur. Benim kızım sağlıkçıdır, hastanede güzel güzel çalışıyor. Devlet işi daha garantidir. Şahıs işi değildir” (Muzaffer, 52, ilkokul, Evli)

“Şarta bağlıdır. Okumuşsan neden çalışmazsın, okumamışsa git çalışmaz ki vallahi olmaz, bence ayıp olur. Bazı insanlara normal gelebilir ama bana normal gelmiyor” (Cafer, 60, İlkokul, Evli)

4.1.2.2. Kadının Çalışabilmesinin İlk Şartı: “Gıran”⁴⁶ Olmak

Birinci kuşak kadın katılımcılar ise genel itibariyle kadının çalışmasının uygun olduğunu belirtmişlerdir. Fakat bir katılımcı kadının çalışmasına tamamen

⁴⁶ Gıran ifadesi, yörede genel olarak ağırbaşlı anlamına gelmektedir. Bu noktada kadının ev içerisinde veya dışarıda giyim kuşamına, hal ve hal hareketlerine dikkat etmesi, çok konuşmaması veya çok gülmemesi gıran ifadesini karşılayan hususlar olmaktadır. Bununla beraber gıran ifadesi ile namus olgusu arasında önemli bir ilişki vardır. Gıran bu anlamda, kadının aile üyeleri veya eşi dışındaki erkeklerle olan mesafeli ilişkisine göndermede bulunur.

karşıdır. Karşı olmasının referans noktaları ise toplumsal ve dini sebeplerdir. Bu bakımdan birinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerine benzer şekilde kadının mekânının ev olduğunu, çalışmanın yani dışarıda bulunmanın ise erkeklere ait olduğunu belirtmektedir. Bu anlamda kadının çalışması hem “ayıp” hem de “günah” olarak tanımlanmıştır. Öte yandan katılımcının en küçük kızı üniversite okumuş ve fizik tedavi uzmanı olarak çalışmaktadır. Söz konusu fikirleri ile çelişen bu durum birinci kuşak erkek katılımcılarda belirtildiği gibi geleneksel kültürün normallik anlayışı ile ilgili bir durumdur. Bu bakımdan eğitim görmek ve devamında meslek sahibi olmak normallik anlayışının dışında olduğu için katılımcının kadının çalışması konusundaki fikirleri kendi kızında olduğu gibi oldukça esnek hale gelebilmektedir.

“Valla kadınların çalışması ayıptır. Kadınlar gidiyor erkeklerin içinde çalışıyor, erkekler onlara bakıyor. Bu kadının ayıbıdır. Ben hiç öyle şeyleri sevmiyorum. Ailemdeki hiç kimsede sevmes böyle şeyleri. Kadınların erkeklerin içinde ne işi var? Çalışma erkeklerin yeridir. Kadın ne kadar temiz olsa da erkek onu bozar Erkek, kadınla oynar. Kadını namussuz bırakır. Kadınla erkeğin bir arada olması caiz değildir” (Lalezar, 68, Okuryazar değil, Evli)

Diğer dört katılımcı ise kadınların çalışmasını birtakım şartlara göre uygun gördüklerini belirtmişlerdir. Belirtilen şartlar ise “namus” referanslı şartlardır. Yukarıda belirtildiği gibi Lalezar da kadının çalışmamasını açıklarken namus kavramına atıfta bulunmuştur. Dolayısıyla görüşme yapılan birinci kuşak kadın katılımcıların beşinde de namus kavramı ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda kadınların, erkeklerle cinsel yakınlaşmalarda bulunmadan, konuşmadan tabiri caiz ise namusuna laf ettirmeden çalışmasında bir mahsur bulunmamakta hatta bu durum kadının kendi ayakları üzerinde durabilmesi adına olumlu karşılanmaktadır. Katılımcılardan Sevgi söz konusu durumu, “erkek gibi gidip gelmeli” ve “başını eğmeli” ifadeleriyle belirtmiştir. Erkek gibi gidip gelmek ifadesi esasında erkeklerin fiziki anlamda ve kendilerini koruma noktasında daha güçlü oldukları anlamını taşımaktadır. Bu anlamda bir erkek gibi kendisini, katılımcıların ifadeleriyle namusunu koruyabileceği düşüncesi vardır. Başını eğmeli ifadesi ise beden üzerinden kadına atfedilen rollerden birisidir. Tıpkı kadının çok gülmemesinin ayıp karşılanmasına benzer şekilde, başını eğerek yürümesi veya hareket etmesi de toplum

tarafından kadının ağırbaşlı olduğunu, “*farklı türden arayışlar içerisinde olmadığını*” göstermektedir. Bu durum Kürtçede tam olarak “gıran” kelimesi ile ifade edilmektedir.

“Kadınlar kesinlikle çalışmalı. Bunlar mutlu olsun, namuslu olsun, ekmeğini kazansın niye çalışmasın ki? Hani erkeklerle çok konuşmadan, onlara göz vermeden çalışsa güzeldir ama haysiyeti ile namusuyla çalışsa vallahi iyidir. Kendi ayağının üstünde durur. En azından hayatını kazanır, erkeğe elini açmaz, namerde muhtaç olmaz” (Ayşe, 65, Okuryazar değil, Evli)

4.1.2.3. Normalin Dışında Bir Tip: Devlet Kurumunda Çalışan Kadın

Her kültürün bir söz dağarcığı vardır. Bu söz dağarcığı ile kurulan kısa cümlelerin dahi oldukça farklı ve derin anlamları vardır. Bu anlamların anlaşılması ise ait olunan kültürün bir taşıyıcısı olmakla veya o kültüre önemli ölçüde hâkim olmakla mümkündür. Kısacası her cümlenin bir bağlamı vardır. Burada birinci kuşak kadın katılımcıların kadının çalışmasına karşı olmamaları, o toplumdaki her kadını kapsamamaktadır. Sözelimi kendileri bu kapsamın dışındadır. Bunun ise önemli dini ve kültürel nedenleri vardır. Geleneksel kültürde kadınlar yaş aldıktan yani çocuk, özellikle de torun sahibi olduktan sonra ailede ve toplumda daha saygın bir konuma yükselir. Bu bakımdan kadının çalışmasına uygun bakılmayan bu toplumlarda, birinci kuşaktaki kadın katılımcıların çalışması ise belki de zihinlerden geçmeyen bir durum olmaktadır. Bu anlamda yaş almış kadınların çalışmaları, hem toplum tarafından “ayıp” olarak karşılanmakta hem de katılımcılar bu durumu, kendilerine yakışmayan bir durum olarak görmektedirler. Öte yandan söz konusu durum, kadın kadar erkeği de ilgilendiren bir durumdur. Çünkü birinci kuşak katılımcılar arasında “ataerkil pazarlık” (Kandiyoti, 2013) yani kadına ve erkeğe biçilen roller oldukça nettir. Erkeğin kendisine biçilen rolü kadına devretmesi, erkeğin de kendine yakıştıramadığı bir durumdur. Bu durum, toplum ve birey nezdinde, erkeğin “zayıf” olarak nitelendirilmesi olarak görülür. Dolayısıyla birinci kuşak erkek ve kadın katılımcıların (söz konusu durumu ikinci kuşak ve üçüncü kuşak katılımcıların ifadelerinde de görmek mümkündür) kadının çalışmasını uygun olarak görmeleri her kadını bu değerlendirmenin içine almamaktadır. Bu değerlendirme ağırlıklı olarak üniversite eğitimini tamamlamış ve kamu

kurumlarında çalışan ikinci kuşak ve üçüncü kuşak kadınları kapsamaktadır. Söz konusu eğitim almış kişilerin dışındaki kişiler ise geleneksel kültürün kendilerine biçtiği rolleri yerine getirmekle mesuldür. Dikkat edilecek olursa kadın katılımcılar da eğitimini tamamlamadığı durumlarda kadının mekânsal yeri olarak evi görmektedirler. Bu durum kadın üzerinden tanımlanan yerleşik rollerin kadın tarafından da üretildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu durumu Bourdieu'un sembolik şiddet kavramı ile izah edecek olursak, kadının rollerine dair hâkim söylemler, bizzat kadınlar tarafından, hâkim söylemin dili ile ifade edilmekte ve yeniden üretilmektedir (2016). Öte yandan eğitim faktörünün katılımcıların fikirlerini esnetmesi, bu faktörün, kadına biçilen geleneksel rollerin kırılması üzerinde önemli bir etkisinin olduğunu göstermektedir. Elde edilen bu bulguyu aşiret kültürünün hâkim olduğu yerlerde yapılan çalışmalarla da desteklemek mümkündür. Bu noktada Sıtkı Karadeniz'in Batman'daki aşiretler üzerinde yaptığı çalışmada da benzer veriler elde edilmiştir. Buna göre "*kızlar gidebildiği yere kadar okuyabilir*" diyen katılımcılar, kadının çalışmasına da olumlu yaklaşmaktadırlar. Bu kişilere göre okuyan kadınlar çalışabilir. Buna karşın tarlada ailesiyle beraber çalışan kadının kentte yalnız çalışmasına mülakatların önemli bir bölümünde olumlu yaklaşılmamıştır (2012: 187). Çetintaş'ın (2002) İzollu aşireti üzerine yaptığı çalışmada kadınların çalışmasına dair elde edilen veriler de söz konusu durumu destekler niteliktedir. Buna göre katılımcıların %10,7'lik bir kısmı kadınların ailenin ekonomisine katkı sağlayacak işlerde çalışabileceğini belirtmiştir. Ancak burada kastedilen iş, ailenin beraber çalıştığı tarla işleridir. Buna karşın katılımcıların %33'lük bir kısmı ise yüksek okul mezunu kadınların kendi branşlarında çalışabileceğini belirtmiştir. Ekiz ve Gökmen'in (2016: 167) Mardin ve Muğla'da yaptığı saha çalışmasında elde edilen veriler de söz konusu durumu destekler niteliktedir. Buna göre Mardin'de araştırmaya dâhil edilen katılımcıların yalnızca % 13'ü ücretli bir işte çalışmaktadır. Bu çalışan kişilerin (26'sından 16'sı) önemli bir kısmı ise kamu sektöründe çalışmaktadır. Bunun sebebi ise erkeklerin, kadınların herhangi bir yerde çalışamayacağını, çalışabileceği alanların da resmi kurumlarla sınırlı olabileceği düşüncesine sahip olmasıdır. Benzer şekilde Türk'ün (2016: 154) Batman'da yaptığı çalışmada da çoğunluğu erkek katılımcılar olmak üzere katılımcıların %37,6'lık kısmı kadınların devlet dairelerinde çalışabileceğini

belirtmiştir. Son olarak Aydın ve Bahadır'ın (2019: 220) Ağrı'da 12 kadınla yaptığı nitel araştırmada katılımcılardan iki kişinin (ikinci kuşak yaş aralığında) kendilerinin çalışmasına dair belirttikleri ifadeler söz konusu durumu destekler niteliktedir:

“Bir mesleğim olsaydı izin verirdi tabii... Kamu görevlisi olsaydım çalışmamı isterdi. Eğer kadının mesleği varsa çalışmalı evde kalmamalı...” (GG. Yaş 29)

“İşim eşim için hiç problem olmadı. Zaten aynı ortamda çalışıyorduk. Öğretmen olmasaydım eğer kamu dışında çalışmama müsaade etmeyebilirdi...” (GG. Yaş 33).

Kadının çalışmasına dair yukarıda farklı araştırmalara dair elde edilen veriler, bu çalışmada elde edilen veriler ile benzer niteliktedir. Ancak bu çalışmalarda kadının çalışması kapsamlı bir şekilde ele alınmamıştır. Bu noktada birinci kuşak kadınların söz konusu duruma dâhil olup olmadıkları, çalışabilecek kadınların hangi yaş kategorisindeki kadınları kapsadığı ve devlet kurumuna karşı olumlu tutumun arkasında yatan sebepler ele alınmayan hususlar arasındadır.

“Allah'ın şeriatında kadına, yaşlı kadına çalışmak yasaktır. Kadın, eşinden izinsiz dışarı bile çıkamaz. Çünkü Allah'ın dediği budur. Kadın evine bakar, çocuklarına bakar, erkek de dışarıda çalışır. Eve para getirir” (Mehmet, 70, Okuryazar değil, Evli)

“Bizim yaşımızdaki kadınlar ne yapar, torunlarına bakar, namazını kılar, duasını eder. Bu yaştan sonra çalışsak ne olur, çalışmasak ne olur? Yaşı küçük olanlar, gençler adliyede çalışsa, hastanede çalışsa, öğretmenlik yapsa güzel olur. BİM'de, cafede çalışmak olmaz. Doğuda öyle şeyler iyi değil, ben yakıştıramıyorum. Dedikodu olur, hoş olmaz. Bunlar geçici iştir. İşine gelmediği zaman tekmeyi vurup çıkarırlar. Devlet işi geçici değil. Emekli olana kadar çalışabilirsin. Güvenlidir, işi garantidir. İnsan okusa, devlet mamuru olsa, devlet işinde çalışsa iyidir. Ama diğerleri mecbur kalmasa, çalışması gereksizdir. Yoksa anca gidip temizlik falan yapar. Ben onu tavsiye etmiyorum. Mesela benim büyük kızım, okumamış. Nerde çalışabilir? O evine, çocuklarına baksın” (Hayal, 60, Okuryazar değil, Evli).

İkinci kuşak erkek katılımcılarda ise kadının çalışması hakkındaki değerlendirmelerde, katılımcıların eğitim durumlarının önemli bir etkisinin olduğu ortaya çıkmıştır. Buna göre katılımcılardan eğitim durumu ortaokul olan iki katılımcı kadınların çalışmasını olumlu karşılamaz iken eğitim durumu lisans olan üç katılımcı

ise kadının çalışmasını olumlu karşılamaktadır. Bu noktada katılımcılardan ortaokul mezunu Sinan, kadının çalışmasını namus referanslı bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Katılımcıya göre çalışan kadınlar, eşlerini aldatmaktadır. Namus referanslı olarak denmesinin sebebi ise katılımcının daha önceki namus temasında, namusu tek eşlilik olarak tanımlamasıdır.

“Valla bence kadın çalışmamalı. Ben kadınların yüzde seksen çalıştıkları zaman ister istemez eşlerini aldattıklarını düşünüyorum. Erkeklerle bir bayan, bir arada oldu mu, ister istemez yakınlaşma oluyor. O kişi namaz da kılsa ister istemez aldatır” (Sinan, 37, Ortaokul, Evli)

Kadının çalışmasının uygun olmadığını belirten bir diğer ortaokul mezunu Barış ise din referanslı bir açıklama yapmıştır. Buna göre kadının erkeklerle aynı ortamı paylaşması veya herhangi bir temasta bulunması uygun değildir. Bununla beraber katılımcı, kuaför ve bayan giyimi gibi sadece kadın müşterilerin geldiği yerlerde kadınların çalışabileceğini belirtmiştir.

Diğer üç katılımcı ise lisans mezunu, devlet kurumunda çalışan kişilerdir. Bu katılımcılar ise kadınların çalışmasına olumlu bakmaktadır. Fakat bu katılımcıların ifadelerinde dikkat çeken unsur ise birinci kuşak erkek katılımcıların ikisinde olduğu gibi eğitimi tamamlamış kişilerin çalışabileceğine olan vurgudur. Öte yandan hem katılımcıların ifadelerinden hem de yapılan gözlemlerden şunu anlamak mümkündür ki, eğitimi tamamlamış kadınlar üzerinde söz sahibi olma konusunda erkek katılımcılar, kendilerini söz sahibi olarak görmemektedirler. Bu anlamda eğitim faktörü geleneksel kültürde hâkim olan kadın üzerinde tahakküm kurma anlayışını önemli ölçüde kıran bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Alan'ın Bingöl'deki Tavz aşireti üzerine yapmış olduğu çalışmada eğitim faktörünün bu çalışmadaki ikinci kuşak erkekler üzerinde olduğu kadar etkili olmayabileceğini göstermektedir. Buna göre Alan'ın çalışmasında lisans eğitimi tamamlamış bazı katılımcılar kadının çalışmaması, ev işlerinden ve çocukların bakımından sorumlu olmaları gerektiğine dair ifadeler belirtmişlerdir (2023: 186).

“...Gerçekten bir eğitim öğretim sürecinden geçmişse ve bu çalışma hayatına atılabilmek için bir sürü fedakârlık yapmışsa kesinlikle çalışması gerektiğini düşünüyorum” (Saffet, 32, Lisans, Evli)

“Ya şimdi eşim okumuş bu zamana kadar, buraya kadar gelmiş, ona okuma bırak işi diyemem. Kendi işini de güzel yapıyor, severek yapıyor, çok kişinin kalbine de dokunabiliyor. Böyle bir şey varken de çalışma diyemezsin. Mantiğa sığmıyor” (Erkan, 31, Lisans, Evli)

Eğitim almış kadınların çalışabileceğine vurgu yapan üç katılımcıdan Cengiz, söz konusu durumu daha net bir şekilde izah etmektedir. Kadınların kafe gibi özel sektörlerde çalışmasını uygun bulmayan katılımcı, bu tür yerlerin kadını olumsuz olarak adlandırabileceği ilişkilerin içerisine düşürebileceğini belirtmektedir. Söz konusu durumu ise *“bırak eşimi, bir yakınımın bile kafede çalışmasını istemem”* cümlesiyle ifade etmektedir. Daha önceden de vurgulandığı gibi geleneksel kültürde kadının mekânsal yeri evdir. Ev işleri ve çocukların bakımı ise kendisine yüklenen rollerdir. Kadına verilen değer ise söz konusu roller üzerinden şekillenmektedir. Yani bu rolleri ‘usulünce’ yerine getiren kadınlar, bu toplumda kabul ve değer görmektedir. Ancak modern dönemde kadına biçilen bu roller, genel olarak olumsuz değerlendirilmektedir. Bu anlamda kadın özgür olmalı ve dilediği işte çalışabilmelidir. Bu noktada geleneksel ve modern kültürün kadına atfettiği değer anlayışı farklılıklar taşımaktadır. Dolayısıyla Cengiz’in ifadesi de esasında kadına verilen bir değer anlayışını barındırmaktadır. Bu anlamda kadına kafe gibi basit görülen yerler yakıştırılmamaktadır:

“...Ama işte kadınların çalışabildiği ortamlarda, her ortamda değil. Ben mesela bırak eşimi, bir yakınımı bile kafede çalışmasını istemem... Kadınları rahatsız ediyorlar böyle ortamlarda. Yani bir süre sonra kadınlar da bu duruma alışıyor veya sonra kadınlarla oradaki çalışanlar veya oraya gelenler hakkında olumsuz ilişkiler tarzında durumlar ortaya çıkabiliyor. Kafelere gerçekten sıkıntılı tipler gidiyor. Bu durum kadını basitleştiriyor” (Cengiz, 34, Lisans, Evli)

Cengiz’in ifadelerine benzer bir düşünceyi Karadeniz’in Batman aşiretleri üzerine yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre alanda yapılan tüm görüşmelerde kadına belli mesleklerin uygun görüldüğü, bu anlamda kadının her mesleği yapamayacağı ve yapmaması gerektiği vurgulanmıştır (2012: 187). Ancak Karadeniz, söz konusu mesleklerin hangileri olduğuna dair herhangi bir veri sunmamıştır. Kaya’nın (2013: 192) Urfa’daki aşiret derneklerinin modernleşme

eğilimleri üzerine yapmış olduğu çalışmada, bu derneğe üye olan erkek katılımcıların %26,3 gibi bir oranı, kadınların, kadınlara özgü işlerde çalışabileceğini belirtmiştir. Benzer şekilde Çetintaş'ın İzollu aşireti üzerine yaptığı çalışmada da kadınların aile ekonomisine katkı sağlayacak işlerde çalışabileceğini (%10,7) belirten veriler elde edilmiştir. Ancak burada kastedilen işler ise genel olarak tarla işleridir (2002: 65).

İkinci kuşak kadın katılımcıların kadının çalışması hakkındaki fikirlerinde, ikinci kuşak erkek katılımcılarda olduğu kadar eğitim faktörünün net bir etkisi bulunmamaktadır. Bu noktada çalışmayan katılımcıların, erkeğe maddi anlamda bağlı olmalarının verdiği rahatsızlıktan; çalışan kadınların ise eğitilmiş olmalarından dolayı kadının çalışmasını destekledikleri düşünülmektedir. Öte yandan eğitilmiş kesimin vurguladığı asıl nokta, çalışmayan kadınlarda olduğu gibi ekonomik anlamda erkeğe bağlı yaşamamaktır.

Çalışmayan kadın katılımcılardan ikisi kadının hem evdeki sorumluluklar hem de çalışması halinde yaşayabileceği zorluklardan dolayı çalışmamasının daha uygun olduğunu belirtmiştir. Söz konusu durum katılımcılara göre kadınları oldukça yıpratmaktadır. Buna karşın, bu katılımcılardan biri ekonomik yönden ihtiyaç olması halinde kadının çalışabileceğini belirtmektedir. Diğer katılımcı ise çalışmayı istediğini belirtmektedir. Çünkü çocukları artık büyümüştür. Eğitim düzeyi ilkokul olan bu katılımcı, ya evde yapabileceği bir iş istemekte ya da çocuk bakıcılığı yapmak istemektedir. Bu noktada katılımcı, eğitim düzeyi ile sınırlandırabileceği ve mekânsal olarak ev içerisinde yapılabilecek işleri yapmak istemektedir. Katılımcının bu düşüncesi, hem muhafazakâr olması nedeniyle dini bir sebebe hem kapalı bir yaşam sürmesi nedeni ile yaşayabileceği toplumsal baskı ve “dile düşme” kaygısına hem de eşi ve ailesinin kendisi üzerinde yapabileceği psikolojik baskılara dayanmaktadır. Bu bakımdan özellikle kapalı ve mekânsal olarak küçük yerleşim yerlerinde, pratiklerin yerine getirilmesinde dışsal faktörler daha belirleyici olabilmektedir.

Birinci kuşak katılımcılardan farklı olarak ikinci kuşak kadın katılımcılar –bir katılımcı dışında- kendilerini çalışmaya hem bireysel anlamda hem de toplumsal kabul bakımından uygun görmektedirler. Fakat eğitim düzeyi lise ve altı olan katılımcılar, mekânsal olarak erkeklerden ayrı veya kadınlara özgü işlerde çalışmak isterken; lisans eğitimi almış Meryem gibi katılımcılar için ise bu durumun pek bir

önemi bulunmamaktadır. Eğitim seviyesi arttıkça kadının çalışma alanlarına daha geniş bir açıdan yaklaşımları hem eğitim faktöründen hem de söz konusu durumun toplum tarafından da kabul gördüğünün bilinmesinden kaynaklanmaktadır. Zira daha önceden de vurgulandığı gibi katılımcıların birçoğu, lisans eğitimini alan ve bir kamu kurumunda çalışan kişilere karşı esnek bir anlayışa sahiptirler.

Katılımcılardan Nergis ve Pervin, kadınların çalışmasına olumlu yaklaşmakla beraber, bazı kadınların bu durumu kötüye kullandıklarını belirtmektedir. Nergis'e göre bazı evli ve çalışan kadınlar, evliliğin ortaklık anlayışını ihlal eden hareketlerde bulunup, oldukça bireysel hareket edebilmektedirler. Pervin ise çalışan bazı kadınların ekonomik özgürlükleri nedeniyle istedikleri gibi boşanabileceklerini belirtmiştir ve bu durumu ahlaki bakımdan ele alıp oldukça eleştirel bir şekilde ifade etmiştir:

“Valla bence her kadın çalışmamalı. Bazı kadınlar yoldan çıkıyor. Yani bazı kadınlar oynaktır. Erkekleri sürekli tavlama çalışır. Bi de kocasından görmediği ilgi alakayı az da olsa dışarda görse başka bir erkeğin az da olsa ilgisini görse bunu yanlış yere çeker. Eşini aldatır. Bi de bazıları kendini çalışınca bir şey zanneder. Aaa işim oldu, istediğimi yapabilirim, istediğim zaman boşanabilirim diye düşünür. Kendini bilen kadınlar çalışmalı. Olgunlaşmış, niye çalışması gerektiğini bilen, akli başında olan yani. Gözü dışarda olmayacak. Çocuklarına faydalı olmaya çalışan kadınlar çalışmalı. Yani düzgün kızlar ve kadınlar çalışmalı. Öyle oynak kızlar evde otursun bence. Öyle oynak kızlar, milletin kocasını da yoldan çıkarır” (Pervin, 32, Lisans, Evli)

Üçüncü kuşak erkek katılımcılar ise ikinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerine benzer şekilde lisans eğitimini tamamlamış kadınların çalışmaları konusunda oldukça esnektirler. Bu anlamda eğitim faktörünün katılımcıların düşünceleri üzerinde önemli bir etkisi vardır. Fakat katılımcılardan ikisi, kadının çalışmasına olumlu yaklaşmakla beraber evlenecekleri kadınların çalışmasını istememektedirler. Bir katılımcının bu konudaki sebebi kıskançlık iken diğersinin ise aldatılma korkusudur. Katılımcılardan Emrah ise daha geleneksel düşünceye yakın bir tavır sergilemiştir. Kendisine göre, kadın, geleneksel kültürün erkeğe vermiş

olduğu rolleri –yani evin ekonomik sorumluluğu- yerine getiremediği zaman çalışabilir:

“Onun seçeneğine bağlı. Vallahi bence mesela hani adamın maddi durumu iyi değilse evin geçimini sağlayamıyorsa öyle sıkıntı çekiyorsa kadın bence çalışabilir. Ama adam onun her türlü ihtiyacını karşılıyorsa bence çalışmasına gerek yok” (Emrah, 20, Lise, Bekâr)

Katılımcılardan Hasan ise eğitimini tamamlamış kadınların çalışmasını uygun görmek ile beraber kafe ve mağaza gibi yerlerde kadınların çalışmasına karşı olduğunu belirtmiştir. Söz konusu durum ikinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerinin analiz edildiği kısımda da belirtildiği gibi değer anlayışı ile ilgilidir. Bu noktada katılımcı, kadınların bu tür yerlerde değersizleşebileceğini düşünmektedir. Bu anlamda söz konusu durum doğruluğu veya yanlışlığından ziyade esasında değer anlayışı ile ilgilidir.

“...Helalinden çalışmak iyidir. Ama cafede ne bilim, mağazada falan kadınların çalışması bana hoş görünmüyor” (Hasan, 24, Lisans, Bekâr)

Üçüncü kuşak kadın katılımcılar ise kadının çalışmasına oldukça olumlu bakmışlardır. Söz konusu durumun en belirgin nedeni ekonomik özgürlüktür. Katılımcılardan ikisi evlidir. Bu katılımcılardan Sevda, çalışan kadınların ekonomik özgürlüklerinden dolayı eşleri tarafından daha fazla değer gördüklerini belirtmektedir. Bunlara ilaveten Emine ile benzer şekilde ekonomik yönden erkeğe bağlı olmanın olumsuz bir durum olduğunu belirtmektedir. Diğer katılımcılar ise kadının çalışmasının “kendi ayakları üzerinde durabilmesi” adına oldukça önemli olduğunu belirtmektedirler. Burada da esasında vurgulanan nokta ekonomik anlamda erkeğe bağlı olmama düşüncesidir.

“Valla bazı erkekler karılarının çalışmasına izin veriyor ha. Ama benim kocam hiç izin verir (yani izin vermez), ben çalışım. Öyle kıskançtır ki, bazen annemgüllerle çarşıya gidiyoruz, kızıyor bana. Kadın çalışsa valla iyidir ha. İnsan utanıyor, eşinden para isterken. Diyor, sen ne yapacaksın parayı. E ben ne yapacam, çocukların bezini alacam, ihtiyaçlarını alacam. Kendi param olsa kocadan istemezdim. Valla bazen insanın kalbini çok kırıyorlar, para istediğin zaman” (Emine, 24, Ortaokul, Evli)

“Bence kadın çalışmalı kendi ayaklarının üzerinde durabilmeli. Muhakkak bir birikimi olmalı çünkü kadın çalışmadığı takdirde eşinin eline bakar ve bakmamalı. Kendi çocuklarına da rol model olabilmeli. Çalışan kadının hali bir başka olur bence” (Ela, 21, Lise, Bekâr)

Kadının çalışması konusunda üç kuşaktan katılımcıların geneli, kadının çalışmasının olumlu olduğu yönünde düşünceler belirtmiştir. Söz konusu durum erkekler hakkında sorulsa idi belki de bu burum oldukça garipsenecek veya bütün katılımcıların bu konudaki düşüncesi net bir şekilde “evet” olacaktı. Fakat bu durum kadınlar için söz konusu değildir. Öte yandan en nihayetinde kuşaklar bağlamında bir değişim söz konusudur fakat kadının çalışması her kuşak için –en azından birçoğu için- belli bazı şartlara bağlıdır. Birinci ve ikinci kuşak erkek katılımcılar için genel olarak üniversite eğitimi almış olmaya, birinci kuşak kadın katılımcılar için “namuslu” hareket etmeye ve üniversite mezunu olmaya, ikinci kuşak kadın katılımcılar için de aynı şekilde üniversite mezunu olmaya veya mekânsal olarak kadınların olduğu mekânlarla sınırlı olmasına bağlanmaktadır. Bu durumun en önemli sebebinin geleneksel kültürün erkek ve kadına vermiş olduğu yerleşik roller olduğunu belirtmek mümkündür. Bu roller değişime uğramaktadır fakat kadının çalışmasına dair belli başlı şartların olmasının sebebi, bu rollerin hala toplumda sağlam bir şekilde kendini var etmesidir. Diğer bir sebep ise namusa yüklenen anlamdır. Çünkü namus farklı şekillerde kendini var etse de merkezi konumda yine kadın, kadının bedeni ve bu bedeninin muhafaza edilmesi düşüncesi vardır. Bu noktada üniversite mezunu dışındaki kadınların kafe ve mağaza gibi yerlerde çalışmalarının uygun görülmemesinin bir sebebi de namusa dair kaygılardır. Namus bir anlamda kadına verilen bir değerdir. Bu bakımdan kadınların bu tür yerlerde çalışmasının uygun görülmemesi, namus dolayısıyla kadına verilen bir değer anlayışıdır. Çünkü kadın her daim muhafaza edilmesi gereken değer olarak görülmektedir.

Kadının çalışması konusunda üç kuşaktan kadınların “kendi ayakları üzerinde durması ve ekonomik yönden bağımsız olmaları” konusunda oldukça fazla vurguları bulunmaktadır. Bu da toplumun genel eğilimine bir anlamda karşı çıkıştır. Söz konusu karşı çıkış hem genel eğilimin bilinmesinden dolayı hem de bu durumu bizzat kendilerinin tecrübe etmiş ve etmeye devam etmelerinden kaynaklanmaktadır. Buna karşın üç kuşak erkek katılımcıdaki ortak vurgu ise lisans eğitimi tamamlamış

kadınların devlet kurumlarında çalışmasına karşı oldukça esnek bir tavır sergilemeleridir. Bu esnek tavrın birinci kuşak erkek katılımcılardaki en önemli sebebi eğitim faktörünün, geleneksel kültürün belirlemiş olduğu yerleşik rollerin yani “normallik” anlayışının dışında olmasıdır. Çünkü kadın, bu tür toplumlarda genel olarak çalışmaz ve ev işlerinden sorumludur. Eğitimli kadın bu normalliğin dışındadır ve normalin dışında yer alan unsurlar hakkında hem daha esnek düşünebilmekteler hem de bu durum hakkında kendilerinde tabiri caiz ise çok fazla söz hakkı görmemektedirler. Bu anlamda eğitim faktörü, geleneksel kültürün belirlemiş olduğu yerleşik rolleri oldukça sekteye uğratan bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

4.1.3. Kadına Değer Anlayışı “Erkek Merkezli Değer Anlayışı”

Bu çalışmanın en önemli alt temalarından birini kadına değer konusu oluşturmaktadır. Çünkü geleneksel toplumların hâkim olduğu kültürlerde kadının ikincil planda olduğuna, değer görmediğine, kadına atfedilen edilgen rollerin içselleştirildiğine ve kadına şiddetin rasyonelleştirildiğine dair genel bir algı vardır. Söz konusu durumun günümüz toplumlarında bu şekilde algılanması oldukça olağan bir durumdur fakat şunu da belirtmek gerekir ki geleneksel toplumlarda kadının ikincil planda olduğu önermesi modern zamanın bir değerlendirmesidir. Öte yandan modern zamanlarda değere atfedilen özellikler, geleneksel toplumun değere atfettiği özelliklerden farklıdır. Bu anlamda modern zamanlarda değer, genel olarak olumlu özellikleri çağrıştıran anlamlara sahiptir. Bu anlamlar doğrultusunda ise geleneksel toplumun kadına atfettiği yerleşik roller “ikincil” olarak yani olumsuz özellikler atfedilerek değerlendirilmektedir. Fakat geleneksel toplumlarda erkeğe ve kadına verilen yerleşik roller, esasında, bu toplumların dayanışma biçiminin bir göstergesidir. Bu dayanışmanın sistemli, kendi içerisinde tutarlı bir biçimde devam etmesi, söz konusu yerleşik rollerin yerine getirilmesiyle mümkün olmuştur. Günümüzde kadın ve erkek rollerinin önemli bir tartışma konusu olmasının bir sebebi de bu yerleşik rollerde tutarlılığının sağlanamamasıdır. Yerleşik rollerin yerine, yeni bir yerleşik rolün getirilememesi, bir anlamda aile ve toplumun da dengesini bozan bir durum olmaktadır. Geleneksel toplumlardaki kadının yerleşik yeri sorgulanmakta fakat yerine net bir rol yüklenememektedir. Bu ise kadının

durumunu daha da içinden çıkılmaz bir hale getirmektedir. Tüm bunlardan dolayı bu çalışmada kadının değersizleştirildiği, ikincil planda olduğu gibi klasik fakat bir o kadar da yüzeysel tanımlamalara yer verilmemiştir. Burada esas alınacak unsur aşiret kültürünün hâkim olduğu bu yörenin, kuşaklar bağlamındaki değer anlayışı ve bu değer anlayışının hangi etmenler etrafında şekillendiği olacaktır.

4.1.3.1. Yerleşik Roller ve Namus Üzerinden Şekillenen Değer Anlayışı

Kadına değere konusunun anlaşılmasına yönelik bu alt temada, katılımcılara “*buralarda kadına değer veriliyor mu?*” sorusu yöneltilmiştir. Bu sorunun esas amacı, doğruluğu ve yanlışlığı tartışılmadan katılımcıların değer anlayışını analiz etmektir. Birinci kuşak katılımcılardan her biri, bu konuda, farklı noktalara vurgu yapmıştır. Bu noktada katılımcılardan Mehmet, kadına değer konusunu aşiret kültürünün yerleşik rolleri üzerinden ele almıştır. Buna göre eşlerin birbirine “iyi” olması veya birbirleriyle anlaşabilmesi kadın ve erkeğin yerleşik rollerini yerine getirmesiyle mümkündür. Bu noktada katılımcı, yerleşik rollerin yerine getirilmesini olumlu bir değer anlayışı olarak tanımlamaktadır. Buna karşın kadının yerleşik rollerini yerine getirmemesi halinde kendisine verilmesi gereken tabiri caiz ise ceza, erkeğin yerleşik rollerini yerine getirmemesi gerektiğidir:

“İnsanın helali, insanın imanıdır. İnsanın helaliyle birbirine iyi olması çok iyidir. Erkek helaline ne dese, helali, senin dediğin doğrudur demeli. Eğer tersini söylerse anlaşamazlar. Kadınlar şimdi değerlerini ellerine aldılar. Nasıl aldılar, erkeklerin sözünü dinlemiyorlar. Çantalarını kollarına takıyorlar, dolmuşa binip çarşıya gidiyorlar. Hiç bilmiyorlar, kocaları var mı, yok mu? Erkek de bakıyor, kadın ne yemek yapıyor, ne çamaşır yıkıyor, mecbur sessiz kalıyor. Allah’ın şeriatı diyor ki, kadın böyle yaparsa, hakkı, kadına bakmamaktır, kadına sahip çıkmamaktır. Böyle kadınlar zararlıdır” (Mehmet, 70, Okuryazar değil, Evli)

Katılımcılardan Ali ise yörede kadına değer verildiğini belirtmektedir. Ali’ye göre kadın, erkeğe emanet edilmiştir. Bu sebeple kadına kendi tabiriyle sahip çıkılmaktadır. Sahip çıkılmaktan kasıt ise kadının eylemlerinin erkek tarafından kontrol edilmesidir. Yani kadın herhangi bir yere gideceği zaman, erkek ona ‘nereye gidiyorsun?’ ve ‘ne zaman geleceksin?’ gibi sorular sormakta, kadını, katılımcının

ifadesiyle serbest bırakmamaktadır. Bu ise kadına sahip çıkıldığının yani değer verildiğinin bir göstergesidir.

Katılımcılardan Cafer ise kadına değer konusunu “namus” kavramı üzerinden ifade etmiştir. Daha önce namus temasında değinildiği gibi yöre insanları için namus kavramının özel görülen anlamları vardır. Namus, bireye hem sorumluluk işlevi yükleyen hem de bireylerin muhafaza etmesi gereken bir olgudur. Öte yandan namus anlayışının genel olarak merkezinde kadın vardır ve kadın, mahremiyet alanları olarak bedenini korumalı ve özel alanın içinde olmalıdır. Bu bakımdan kadın konusu, namus bağlamında önem verilen bir değer anlayışına sahiptir. Bu doğrultuda Cafer’e göre ‘namusu’ olması nedeniyle kadına değer verilmektedir. Bununla beraber kız kardeş, hala, teyze gibi kadın akrabalara karşı da hürmet ve kıymet vardır ve bu, kadına verilen değer bir göstergesidir. Dolayısıyla Cafer’de namus olgusu etrafında şekillenen bir değer anlayışı vardır.

Mehmet, Ali ve Cafer’in kadına değer konusunda belirttikleri ifadelerde bazı ifadeler veya kelimeler oldukça dikkat çekicidir. Bu noktada kadının erkeğin sözünü dinlemesi, dinlememesi halinde kadına sahip çıkılmaması gerektiği, kadının eylemleri üzerinde söz sahibi olma ve böylelikle kadının serbest kalmasını önleme, kadının, erkeğin namusu olması nedeniyle kendisine değer verilmesi gerektiği gibi ifadeler oldukça dikkat çekicidir ve bu ifadeler üzerinde durmak kadının konumu ve kadına atfedilen değer hangi hususlar etrafında şekillendiğini anlama noktasında oldukça önemlidir. Şimdi, söz konusu ifadeler, şu soruyu akla getirmektedir: Erkekler kadına ‘sahip çıkılması gerektiğini’ sadece kadınlar için mi istemektedirler? Başka bir şekilde soracak olursak kadına neden sahip çıkılmalıdır? Kadına sadece değer verildiğini göstermek için mi? Bu noktada kadına değer konusunda namus, kadının eylemsel hareketlerinin kontrolü ve kadına atfedilen yerleşik roller üç kurucu öge olarak karşımıza çıkmaktadır. İlk olarak kadına atfedilen yerleşik rollere değinelim (Mehmet’in ifadelerinde bu husus öne çıkmaktadır). Kadın, kendisine atfedilen rolleri gereği evdeki işleri yerine getirmeli ve aksatmamalıdır. Bundan başka erkeğe karşı da itaatkâr olmalıdır. Bu rolleri yerine getirdiği müddetçe kadına değer verilmektedir. Nedir bu değer? Erkeğin kadına sahip çıkması ve onun ihtiyaçlarını karşılamasıdır. Bu da bizi birçok temada olduğu gibi Kandiyoti’nin (2013) ataerkil pazarlık yani kadın ve erkeğe atfedilen kategorik rollerin varlığına

götürmektedir. Dolayısıyla söz konusu kategorik roller üzerinden şekillenen kadına değer anlayışı vardır. Bir diğer husus ise namus ve kadının eylemsel hareketlerinin kontrolü hususudur. Bu iki husus esasında birbirini tamamlayan hususlardır (Ali ve Cafer'in ifadelerinde bilhassa öne çıkan hususlardır). Bu noktada ilk belirtilmesi gereken hususu Bates ve Rassam'ın şu ifadeleri doğrultusunda ele almak faydalı olacaktır: Kadınlar üzerindeki otorite, kadın evlendikten sonra kademeli hale gelir. Buna göre kadının evlenmesi halinde, koca, cinsel hakları alırken, kayınpeder veya onun erkek vekili, kadının genel refahının doğrudan sorumlusu durumuna gelir. Ancak kadının şerefine veya iyi davranışlarının sorumluluğu, nihayetinde babanın ve erkek kardeşlerin üzerindedir. Bu sorumluluk zaman geçtikçe ve kadın, erkek çocuklar dünyaya getirdikçe ortadan kalkar. Dolayısıyla kadının yeni bir aileye girmesi anlık bir olay değil, kademeli bir süreç olarak işler (2018: 279). Bu anlamda kadının eylemsel hareketlerinin kontrolü Ali'nin ifadelerinde yer aldığı gibi, evlendikten sonra kocaya ait olmaktadır. Bu noktada kadının davranışlarının sorumluluğunu alma ve eylemlerinin kontrolünü sahiplenme düşüncesi bir anlamda kadına değer verildiğini gösteren bir durum olmaktadır. Ancak bununla beraber söz konusu durumun Ali, Cafer ve Mehmet'in ifadelerinde açıkça belirtilmese de (ki gözlemler ve katılımcıların namus hakkındaki ifadeleri de göz önüne alınınca) erkeğin itibarı ya da başka bir deyişle şerefi ile de yakından ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü erkeğin şerefi ve itibarı kendi eylemleri kadar kadının eylemleri ile de ilgilidir. Dolayısıyla Mernissi'nin de işaret ettiği gibi "Bir erkek saygınlığını, doğayı dize getirerek ya da dağları, nehirleri fethederek değil de, kendisiyle kan ya da evlilik bağı olan kadınların hareketlerini kontrol ederek korur" (2003: 62). Bourdieu Kabiliyeliler üzerine yapmış olduğu etnografik çalışmasında söz konusu durumu nif ve hurma kavramları etrafında ele alır. Bu kavramların söz konusu durumu açıklamada oldukça işlevsel olduğu düşünülmektedir. Buna göre hurma, haram olan, sakınılması ve korunması gereken, dişil ve kutsal özelliklere sahiptir. Aynı zamanda kutsal sol, kadının mekânı ve sırrın dünyasıdır. Nif ise kutsal sağ, erkek, erillik, iyi ve koruyucu güçleri elinde tutan erkek, toplumsal etkinliklerin dünyasıdır. Nif'in görevi, layık olunan soy zincirine saygıdan dolayı, hurmayı korumaktır (2018: 27-31). Özetle katılımcıların ifadelerinde namus, erkeğin şerefi, kadına atfedilen yerleşik roller ve kadının eylemlerinin kontrol edilmesi etrafında

şekillenen bir değer anlayışı vardır. Ancak söz konusu durum -Mehmet, Ali ve Cafer'in ifadelerinde olduğu gibi varlığını devam ettirmekle beraber- Muzaffer'in ifadelerinde görüleceği üzere bu kuşaktaki erkeklerde değişmeye başlamıştır. Bu doğrultuda Muzaffer, eski zaman olarak tanımladığı kendinden önceki zamanların değer anlayışına referansla değer anlayışını ele almaktadır. Katılımcıya göre eski zamanlarda kadının sözü geçerli olmaz, kadına danışılmaz ve kadına çocuk muamelesi yapılır. Esasında bu da bir değer anlayışıdır fakat katılımcı, kendisinde var olan değer anlayışı üzerinden söz konusu durumları değersizlik olarak algılamaktadır. Katılımcının kendisinde olan ise yeni bir değer anlayışıdır. Dolayısıyla bu durum, eskinin değer anlayışının dönüşüme uğradığını göstermesi bakımından önemlidir.

“Değer veriyorlar. Kendilerinden daha çok kadına değer veriyorlar bence. Mesela ben eşime değer veriyorum. Eşimdir, hayatımdadır, hayatımın bir parçasıdır. Değer vermek zorundayım. Her konuda mesela arkasındayım. Hiçbir şey eskisi gibi değildir. Eskiden kadının konuşma hakkı yoktu. Erkek ne dese, o olurdu. Hiçbir konuda kadınla muhatap olunmazdı. Onlara danışılmazdı. Kadına, 5 yaşındaki çocuk gibi bakıyorlardı. Şimdi öyle değil. Buradakilerin %70'i değer veriyor. Görüyorum ha bunu” (Muzaffer, 52, ilkokul, Evli)

4.1.3.2. Yaşam Koşulları Üzerinden Şekillenen Değer Anlayışı

Birinci kuşak kadın katılımcılar, kadına değer konusundaki düşüncelerini kendi hayat tecrübeleri üzerinden ele almışlardır. Buna göre katılımcılardan dördü, evlilikleri süresince oldukça fazla iş yüküne sahip olduklarını belirtmişlerdir. Hayat şartlarının zor olması, ev içinde ve ev dışında iş yükünün oldukça fazla olması nedeniyle kendilerinin deyimiyle rahat bir yaşam sürmemişlerdir. Bu durum hayat şartlarının zor olmasıyla ilgili olduğu kadar aşiret kültürünün yerleşik rolleriyle de yakından ilişkilidir. Esasında katılımcılar, söz konusu durumdan ziyade tüm bu iş yüküne rağmen eşlerinin kendilerinden razı olmadıklarını düşünmektedirler. Bununla beraber eşleri tarafından sürekli hakarete uğradıklarını da belirtmektedirler. Lalezar ise hakaretle birlikte oldukça fazla şiddete uğradığını da belirtmektedir. Dört katılımcının ifadesinde ortak bir durum söz konusudur ki, o da mecburiyetliğin verdiği bir katlanma durumu, sessiz kalma durumu ve durumu kabullenıştır.

Ökten'e göre erkek çocuk, erkeğin olduğu kadar kadının da konumunu etkileyen bir özelliğe sahiptir. Bunun en önemli sebeplerinden birisi erkek çocuğunun, kadının aile içindeki konumunu pekiştirmesi ve statüsünü yükseltmesidir (2009a: 307). Sevgi'nin ifadeleri de söz konusu durumu destekler niteliktedir. Çünkü Sevgi, yukarıda belirtilen, kadınların yaşadıkları durumun artık kendisi için geçerli olmadığını belirtmektedir. Bu noktada Sevgi, çocuklarının (erkek çocukları) kendisini eşine karşı savunduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla çocukların belli bir yaşa gelmesi, kadının ev içindeki konumunda değişim yaşanmasını sağlamaktadır. Bununla beraber çocukların varlığı ve belli bir yaşa gelmesi, kadının ev ve aile içindeki edilgenliğini azaltan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu durum aynı zamanda erkeğin aile içerisindeki otoritesini, çocukları ile paylaştığını ve otoritesinin çözülmeye uğradığını göstermesi bakımından da önemlidir:

"...Kıymetimizi bilmediler ki. Şimdi biraz iyi olmuş. Eskiden çocuklar küçüktü. Mecbur her şeyi kabul ediyordum. Sesimi çıkarmıyordum ama şimdi eşim de biliyor, çocuklar büyüdü. Bana o kadar ses çıkaramıyor. Bana bi şey dese, diyorum bak oğlumu arayacam, bana bi şey demiyor. Çocuklardan çekiniyor" (Sevgi, 55, Okuryazar değil, Evli).

Öte yandan katılımcıların değer anlayışları sevgi üzerinden inşa edilmiştir. Buna göre hakaretin olmadığı, saygının olduğu, şiddetin olmadığı bir değer anlayışını savunmaktadırlar. Söz konusu tüm bu unsurların temelinde ise sevgi vardır. Öte yandan birinci kuşak erkek ve kadın katılımcıların ifadelerinde dikkat çeken ortak bir unsur vardır ki o da kadına değer konusunun sadece erkekler üzerinden ele alınarak ifade edilmesidir. Bu noktada eş dışındaki farklı öznelerin kadına değeri konusunda herhangi bir ifadeye hiç rastlanmamıştır. Kadına değer neden sadece erkekler üzerinden ele alınmaktadır? Kadın katılımcıların, kadına değer konusuna erkek merkezli cevap vermeleri bir nebze anlaşılabilir bir durumdur, çünkü eşleri tarafından olumsuz durumlara maruz kalmışlardır. Erkek katılımcıların kadına değeri erkekler üzerinden ele almaları, yerleşik rollerin alma-verme dengesi üzerindeki etkisinden kaynaklanabilir. Başka bir deyişle söz konusu durum bir anlamda alma-verme dengesinin verme rolünün erkeğe, alma rolünün ise kadına verilmesiyle ilgili olabilir. En azından birinci kuşak erkek ve kadın katılımcıların rol beklentilerinde böyle bir durumun söz konusu olduğunu belirtmek mümkündür.

Katılımcılardan üçüne göre kadına değer konusunda olumlu anlamda bir değişim vardır. Yani mevcut durumda, kadına daha çok değer verilmektedir. Katılımcılardan Lalezar'a göre iş yükü eskiye oranla oldukça azalmıştır ve kadınlar oldukça rahat bir şekilde yaşamaktadır. Dolayısıyla rahat bir yaşam biçimi, kadınlar için olumlu bir değer anlayışıdır. Ayşe'ye göre de iş yükü oldukça azalmıştır ve erkeğin eşi ile birlikte geçirdiği zaman dilimi genişlemiştir. Bu anlamda katılımcı için kadın ve erkeğin birlikte zaman geçirmesi olumlu anlamda bir değer anlayışının göstergesidir. Katılımcılardan Sevgi'ye göre ise kadınların mevcut durumda değer görmelerinin sebebi kadınların eğitimidir. Bu anlamda eğitim, katılımcı için kadına değer anlayışı için önemli bir faktördür.

“Eski devirde kadınlara fazla önem verilmiyordu niye biliyor musun çabalama çoktu, iş çoktu, hayat şartları zordu ama şimdi değil. Ne kadar kolaylaşmış, insanlar o kadar birbirine değer veriyor, eşlerine çocuklarına mesela seviyorlar, gezmesi olsun öyle” (Ayşe, 65, Okuryazar değil, Evli)

4.1.3.3. Erkeklerin Dilinden: Kadın Artık Değer Görüyor

İkinci kuşak erkek katılımcıların kadına değer konusunda belirttiği ifadeler, birinci kuşak erkek ve kadın katılımcıların ifadelerine benzer şekilde erkek merkezlidir. Başka bir deyişle değeri, erkeğin kadına verdiği değer anlayışı üzerinden ifade etmişlerdir. Katılımcılardan Sinan, kadına değer konusunu, kadınların edilgen tutumları ve eş seçimindeki bilinçsiz tutumları üzerinden ele almaktadır. Buna göre söz konusu tutumlar, kadınları değersizleştirmektedir. Katılımcılardan Cengiz ise kadınlara genel olarak değer verildiğini belirtmektedir. Bu noktada katılımcı, kadına değer anlayışını, geçmiş günlere referansla açıklamaktadır. Eskinin değer anlayışına göre kadının mekânsal alanı evdir ve erkek, kadının kamusal alana dâhil olmasına izin vermemiştir. Bu değer anlayışının bir sebebi, yerleşik roller olmakla beraber ulaşım araçlarının yokluğudur. Şimdi ise hemen hemen herkesin bir ulaşım aracı vardır ve değer anlayışı değişmiştir. Erkekler, daha korumacı bir tavırla, kadınlara daha rahat bir yaşam sağlamak için mücadele etmekte, kamusal alanı beraber paylaşmakta ve vakit geçirmektedirler. Söz konusu bu unsurlar, katılımcının olumlu anlamlar atfettiği değer anlayışıdır. Katılımcılardan Saffet ve Erkan da Cengiz'in ifadelerine benzer şekilde son yıllarda kadına değer verildiğini belirtmektedir. Bunu ise eski olarak tanımladığı değer anlayışı ile

kıyaslama yaparak açıklamaktadırlar. Buna göre dijital çağ ile birlikte bireylerin farklı kültürler hakkındaki bilgileri artmış ve bireyler, bu durumdan son derece etkilenmiştir. Bu durum ise yerleşik değer anlayışını değişime uğratmış, kadını edilgen konumdan çıkarmış ve kadını, toplumda daha baskın bir konuma yükseltmiştir. Bu ise kadına verilen değer olumlu bir göstergesidir.

“Kadın kendi kendini eziyor. Annem mesela kendi kendini ezdi. Hastalandığında yok boşver, gitmeyecem dedi. Durmadan çocuk yapmış. Kendi kendini düşürmüş. Hasta olduğunda kimseye hizmet etmesin. Kim ona demiş, kalk yap diye. Kendisi yapmış. Erkek kadını ezmiyor, kadın bunu yapıyor. Kadın sırf evlenmek için evlenmesin. Sözgelimi adamın bi tanesi onu istiyor. Yav adamın cebinde sigara parası yok, kadın bunu önemsemiyor ki. Bi sor, sen aileni geçindirebilir misin? Yok hemen kabul ediyor. E sonra kadın kendini de yetiştirmiyor. Anne olabilir miyim demiyor. Kendisini sadece sex objesi olarak göstermemeli. E böyle böyle olunca kadın zaten ezilir” (Sinan, 37, Ortaokul, Evli)

Katılımcılardan Barış ise yörede kadına çok fazla değer verilmediğini belirtmektedir. Bunun sebebi ise kadının edilgen konumudur. Ancak söz konusu edilgen tutumun olması gerekmektedir. Çünkü kendisine göre aile birliğinin sağlanması için kadının edilgen yani erkeğe karşı itaatkâr tutumunun olması gerekmektedir:

“...Burda mesela kadına daha az değer verilir. Mesela çarşıya çıkacam bebeğe bez alacam, çarşıya çıkacam zırt alacam, birt alacam, hepsinde izin alırlar... Burada eşitlik yok. Var ama o kadar yok, olmaması da lazım. Eşitlik olsa ev yıkılır. Kadına bi laf söylediğinde kadın sana cevap verse o işin bir hayrı yok ki. Kocasını eve geliyor. Karısından bir su istiyor. Yok yok bekle diyor. Yav belki o adam ölüyor. Bir bardak su getirsene. Böyle olmaz” (Barış, 31, Ortaokul, Evli)

Görüldüğü üzere Barış, kadın ve erkeğin eşit olmaması gerektiğini belirtmektedir. Söz konusu ifadeler Kaya'nın aşiret dernek üyelerinin (tümü erkek katılımcılardan oluşmaktadır) modernleşme eğilimleri üzerine yaptığı çalışmada da ortaya çıkmıştır. Ancak kadın ve erkek eşittir diyenlerin oranı daha yüksektir. Buna

göre erkek kadından üstündür diyenlerin oranı % 17,1 iken, erkek ve kadın eşittir diyenlerin oranı % 61,2'dir (2013: 193).

Üçüncü kuşak erkek katılımcılar ise kadına değer konusunda-diğer kuşaktaki katılımcılar gibi- erkek merkezli bir değerlendirme yapmışlardır ve genel olarak değer anlayışının değiştiği üzerine ifadelerde bulunmuşlardır. Bu noktada katılımcılardan üçüne göre günümüzde kadına daha çok değer verilmektedir. Buna göre eskiden erkeklerin kadınlar üzerinde itaatkâr bir durumu vardı ve kadına çok fazla iş yüklenmişti. Bununla beraber kadın şiddet görmüştür. Fakat artık kadına verilen bu değer anlayışı değişmiştir ve erkek, kadınla daha fazla vakit geçirmekte ve ona değer vermektedir. Buna karşın, bu üç katılımcı dışında Emrah, söz konusu eskiye dair değer anlayışının hala devam ettiğini düşünmektedir. Katılımcılardan Hasan ise günümüzde erkeklerin kadınlardan korktuğunu ve herhangi bir şey yapacakları zaman veya bir yere gidileceği zaman kadınlardan yani eşlerden izin alındığını belirtmektedir. Bu anlamda eskinin itaatkâr ve “pasif” kadını artık kalmamıştır. Bu sebeple erkeğin kadına daha fazla değer vermesi, onunla vakit geçirmesi gerekmektedir. Üçüncü kuşak erkek katılımcılar, kadınların konumunda bir değişim yaşandığının farkındadırlar ve bu farkındalık, katılımcılara, eskinin kadına değer anlayışından farklı bir değer anlayışıyla kadına yaklaşmaları gerektiği bilincini kazandırmıştır.

“Veren de var vermeyen de var. Karakterle ilgili bu. Benim çevremde değer veriyorlar. Karısından çok korkan arkadaşlarım da var. Bi yere gitsek eşinden izin istiyorlar. Ben de tabi söylerim de izin ister miyim bilmiyorum. Bak bizim annelerimiz, nenelerimiz, eşlerinden habersiz bi şey yapmazlardı. Daha böyle itaatkârlardı. Şimdiki kadınlar öyle değil ki. Sen de mecbur buna ayak uyduracaksın. Eşine değer vereceksin. Onu bazen yemeğe götüreceksin, gezmeye götüreceksin. Ayarında tabi haa. İpin ucunu kaçıırırsan baş edemezsin kadınla” (Hasan, 24, Lisans, Bekâr)

Katılımcılardan Zeki ise kadına değer anlayışını daha farklı bir yönden ele almıştır. Buna göre hem yörede hem de tüm dünyada kadına, erkeğe göre daha az değer verilmektedir. Bununla beraber yörede erkeğe de değer verilmemektedir. Toplumun bilinçsiz olması da bu durumun bir göstergesidir. Buna karşın kadınların okuma oranlarının artması söz konusu değer anlayışını değişime uğratmıştır. Fakat

genel durum hala devam etmektedir ve bu durumun aşılması yani yeni ve daha olumlu anlamda bir değer anlayışının inşa edilmesi hem erkeğin hem de kadının bilinçli bir eğitim sürecinden geçmesiyle mümkün olacaktır. Zira okuyan bazı insanlar da kadına değer vermemektedir:

“Erkek çocuk için de dediğim gibi hem kıza hem erkeğe değer verilmiyor. Verenler de vardır ama az bence. Çok olsaydı bu kadar bilinçsiz olur muyduk? Doğudan insanlar kaçıyor, niye, bi sebebi de bu bilinçsizlik. Kadın tabi erkeğe göre daha az değer görüyo. Ataerkil bi toplum mu desem bilmiyorum ama kadına tüm dünyada zaten erkeğe göre daha az değer verilmiş. Şimdi, ister istemez okuma oranları arttı, kadınlar birçok yerde çalışıyor ama hala devam ediyö bu durum. Kadın, erkek okudukça, çalıştıkça hem kadına hem erkeğe daha çok değer verilecek ama insanlar bunu bilinçli bir şekilde yaparlarsa. Bakıyorum etrafıma, okuyanlar da bilinçsiz. İmkânlar artacak ama değer yine verilmez gibi geliyor. İnsana değer verilmiyor” (Zeki, 20, Lisans, Bekâr)

4.1.3.4. Kadınların Dilinden: Kadınlara Değer Verilmiyor

İkinci kuşak kadın katılımcıların kadına değer konusundaki düşünceleri tamamen ayrı olmasa da ikiye ayrılmış durumdadır. Fakat katılımcılar arasında ortak bir vurgu vardır ki o da birinci kuşaktaki katılımcılar gibi kadına değer anlayışını, erkekler üzerinden değerlendirmeleridir. Buna göre kadınların dördü buldukları yörede, genel olarak kadına değer verilmediğini düşünürken üçü ise genel olarak kadına değer verildiğini belirtmektedir. Değer verilmediğini düşünen katılımcıların üçü evli diğeri ise bekârdır. Evli olanlar katılımcılar, eşleri tarafından kendilerine değer verilmediğini belirtirken bekâr olan katılımcı ise babasının, kendisine oldukça zor dönemler geçirdiğini belirtmektedir. Öte yandan kendi tecrübeleri dışında genel olarak da kadınlara, erkekler tarafından değer verilmediğini düşünmektedirler. Buna göre kadınlar köle olarak kullanılmakta, sözleri dikkate alınmamakta, sadece ev işleri ve çocuk bakımından sorumlu kişiler olarak görülmekte, baskı altında yaşamakta ve küçük görülmektedirler. Söz konusu duruma benzer sonuçlara Uysal vd.nin Ağrı’da 19-44 yaş aralığındaki kadın katılımcılarla yaptığı çalışmada da ulaşılmıştır. Buna göre katılımcılar, kadınların hor görüldüğünü, kendilerine cinsel obje olarak bakıldığını, kadının köle olarak görüldüğünü, kadına sadece ev işlerinden ve çocuk

bakımından sorumlu kişiler olarak bakıldığını dolayısıyla da kadınlara değer verilmediğini belirten ifadelerde bulunmuşlardır (2019). Öte yandan katılımcılardan Derya, söz konusunu durumu, anne ve babaların, kız çocuklarını oldukça pasif bir şekilde yetiştirmelerine bağlamaktadır. Bu anlamda kadının edilgen tutumu, erkeğin kadını ezmesine neden olmaktadır. Katılımcılardan Dilan ise kadınların ezilmesinin erkekler kadar kadınlar tarafından da yapıldığını belirtmektedir. Buna göre erkek de kadın da kadını ezmektedir:

“Şimdi tamamen verilmiyor da diyemem ama hala bir erkek üstünlüğü var ya. O erkek egemenliği hala var bence ama ben biraz kadınlara da kızıyorum yani kadınların da kadınların arkasında durması gerektiğini düşünüyorum. Yani toplumda şunu da görüyorum, kadın da kadını çok üzüyor bence. Mesela kadın evli, okumak istiyor. Bunu daha çok kadınlar eleştiriyor veya kadına bir iftira falan atılıyor, ilk kadın bunu destekliyor. Evet bence o yapmıştır diyor”
(Dilan, 33, Lisans, Evli)

Katılımcılardan Elif'e göre yöre insanların yarısı kadına değer verirken yarısı ise değer vermemektedir. Burada katılımcının değer anlayışına vurgusu, kadının edilgen konumu üzerinde şekillenmektedir. Yani kadına değer veren ailelerde, kadının söz hakkı vardır; kadına karar almada danışılmaktadır ve kadın hakarete maruz kalmamaktadır. Kadına değer vermeyenlerin ise tam tersi şekilde hareket ettiklerini belirtmektedir. Katılımcılardan Nergis ise değer anlayışının değişimine vurguda bulunmuştur. Buna göre kadınlar daha rahat çalışma imkânı bulabilmekte ve kadınların giyimi üzerinden yapılan baskı oldukça azalmaktadır. Bu durumu ise kadına verilen olumlu bir değer anlayışı olarak ifade etmektedir.

Katılımcılardan Meryem ise buldukları yörede, kadına değer verildiğini belirtir ve bu değer anlayışının toplumsal ve kültürel anlamlarına dair yerleşik aşiret kültürünün özet bir betimlemesini yapar. Buna göre kadının aile içerisinde bir söz hakkı vardır. Hatta bazı durumlarda kadınlar son sözü söyler. Bununla beraber kadın yaş aldıkça ve çocukları büyüdükçe aile içerisinde söz alma hakkı artar. Kadına değer verilmesinin bir sebebi ise erkeğin kendi itibarıdır. Bu anlamda erkek, kendi itibarı için kadına -söz konusu itibarın derecesi doğrultusunda- değer verir. Bununla beraber kadının itibarlı bir ailenin üyesi olması, dışarıda da itibar görmesini sağlar. Heckmann'a göre kadın itibar sahibi bir aileden geliyorsa, anne olmadan da konumu,

diğer aileden gelenlere göre görece daha iyi olur (2002: 303). Benzer bir veriyi Muş'taki aşiret kadınlarının kimliği üzerine çalışmasında elde eden Filiz'e göre güçlü bir aileye mensup olmak, kadın için iktidar, itibar ve statü demektir. Bununla beraber çevrenin de böyle bir durumu olumlaması, söz konusu itibarı besleyen bir durum olmaktadır. Nitekim çalışmasında yer alan katılımcıların ifadeleri de bu doğrultudadır (2021: 67). Dolayısıyla Meryem'in ifadelerinden hem yaş faktörünün hem de ailenin sahip olduğu itibarın, kadına verilen değer anlayışının şekillenmesinde oldukça etkili olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan katılımcı, kadının aile ve toplum içerisinde nispeten daha az baskın olduğunu düşünür ve bunun olumsuz bir durum olmadığını belirtir. Kadının korunmaya muhtaç olması, ona göre olumsuz bir durum değildir. Çünkü en nihayetinde çocuğun da çok kıymetli olduğunu ve onun da korunmaya muhtaç olduğunu fakat söz konusu durumun ne kadını ne de çocuğu ötekileştirmedini belirtir. Meryem'in bu ifadesi Kandiyoti'nin kadınların, onların ezilmiş veya eziliyor gibi görünen sistemlere, erkekler kadar kendilerinin de bağlı olduğu (2013: 15) düşüncesini destekler niteliktedir. Söz konusu durumu Bourdieu'nun sembolik şiddet kavramı bağlamında da ele alacak olursak kadın, kendisini, egemenin dili ile ifade etmekte ve bu egemen dili yeniden üretmektedir (2016). Bu noktada kadının söz konusu edilgen konumu, Meryem'e göre kadına gösterilen bir değer anlayışıdır.

Katılımcılardan Hazal ise diğer katılımcılardan neredeyse tamamen farklı düşünmektedir. Buna göre kadının değer görmemesi, kadının edilgen rollerini yerine getirmemesi ile ilgilidir. Bu noktada, olumsuz yönde bir değer anlayışı değişimi yaşanmıştır. Söz konusu durum yine Kandiyoti'nin kadınların, onların ezilmiş veya eziliyor gibi görünen sistemlere, erkekler kadar kendilerinin de bağlı olduğu düşüncesini (2013: 15) ve sembolik şiddetin (2016) kadınlar tarafından da yeniden üretildiğini göstermesi bakımından önemlidir:

“Kadınlar çok fazla, adamların sözünü dinlemek istemiyorlar. Kız babasının sözünü bile dinlemek istemiyor, o zaman değersiz oluyor. Baban diyor şuraya gitme, o kızla arkadaşlık etme diyor, o da inadına onunla arkadaşlık ediyor. Onun için gözünden düşüyorsun babanın. Yani ben şimdi eşimin sözünü bir kere dinlesem, 2 kere dinlesem artık eşimin gözünden düşerim, değersiz oluyorum artık onun gözünde. Sen eğer mesela eşini dinlesen, eşin der ki bak

benim sözümlün dışına çıkmıyor, bak ben ne diyorsam beni dinliyor. Ben kendi kafama göre takılsam, bu iş nasıl olacak? O evlilik yürümez ki yani. Biz de aile toplumu öyledir ama bizim taraf artık değişmiş farkında mısın, eskisi gibi değil ki. Doğubayazıt çok bozulmuş onun için de değer kalmıyor” (Hazal, 30, Okuryazar değil, Evli)

Üçüncü kuşak kadın katılımcılar da diğer katılımcılar gibi kadına değer konusunu erkek merkezli bir yaklaşımla ele almışlardır. Buna göre katılımcılardan iki kişi, bazı kişilerin (erkeklerin) kadına değer verdiğini, bazı kişilerin ise vermediğini belirtmişlerdir. İki katılımcı ise yörede kadına değer verilmediğini belirtmiştir. Üçüncü kuşak kadın katılımcılardan ikisi evlidir. Bu katılımcılardan biri eşinin maddi ihtiyaçlarını karşıladığını fakat kendisiyle ilgilenmediğini belirtmiştir. Diğer katılımcı ise ablasının, eşi tarafından baskı gördüğünü belirtmiştir. Bu gibi örnekler üzerinden bazı erkeklerin kadınlara değer vermediğini belirtirken bazı erkeklerin ise bu durumun tam tersi şekilde hareket ettiğini ve kadına değer verdiğini belirtmiştir. Katılımcılardan ön lisans mezunu ve aynı zamanda memur olan Gül ise, kendisinin günün belli bir saatinden sonra dışarı çıkmasını, ailesi ve akrabalarının olumlu karşılanmadığını ve kendisinin bu anlamda baskı altında olduğunu belirtmektedir. Öte yandan Gül ve Ela yöredeki kadınlara, sadece evi işleri ve çocuk doğurmakla sorumlu kişiler olarak bakıldığını, kadınların fikirlerinin dikkate alınmadığını, kendi kararlarıyla hareket edilmesine müsaade edilmediğini belirtmektedir. Söz konusu durumu annesi ve teyzesinin de yaşadığı belirten katılımcı Gül'e göre bu durumun sebebi, kadınların okumamasıdır. Başka bir deyişle okumadığı için babası, annesinin fikirlerine daha az önem vermektedir. Yörede yapılan genel gözlemler ve katılımcının ifadelerinden yola çıkılarak şunu söylemek mümkündür; klasik aşiret kültürünün kadına verdiği değer anlayışının şekillenmesinde kadına ve erkeğe verilen yerleşik rollerin önemli bir etkisi vardır. Bu noktada, erkek eve ekmek getirerek, evin ihtiyaçlarını karşılayarak, evine sahip çıkarak kadına karşı değer anlayışını gösterirken, kadın da evi çekip çevirerek, çocuklara bakarak, eşine hizmet ederek, mahremini koruyarak vs. hem eşine karşı değer anlayışını göstermekte hem de eşin, ailenin ve toplumun kendisine verilen değer anlayışının sürmesini sağlamaktadır. Fakat eğitim faktörü söz konusu değer anlayışının değişmesine yol açmıştır. Bu anlamda eğitim faktörü aşiret kültürünün

“normali”nin dışında bir faktör olarak onu bozucu bir etkiye sahiptir. Başka bir deyişle eğitim faktörü, yerleşik rollerin yerine getirilmesi karşılığında verilen değer anlayışını çözücü bir etkiye sahiptir. Çünkü erkek, eğitilmiş kadına hem görece daha toleranslı davranmakta hem de kadının düşüncelerini daha fazla dikkate almaktadır. Kadın ise kendisine verilen yerleşik rolleri –tüm kadınlar için geçerli olmamakla birlikte- yük olarak görmektedir.

“Yani buradaki kadın çok değersiz görülüyor. Buradakiler için kadın çocuk doğurur, evi temizler, yemek yapar, eve bakar bu kadar. Kadının yani bir duygusunun, düşüncesini, bir anlamı yok. Kadın duygularıyla hareket edemez, fikirleriyle hareket edemez yani. Mesela kendi kararlarıyla hareket edilmesine izin verilmez. Mesela babam bir şey olduğunda annemin çok fikrini sormazdı. Hani teyzemler de mesela onların da fikirleri sorulmazdı yani sorulsa da çok ciddiye alınmazdı. Yani hala da öyle diyebilirim. Bu da okumakla ilgili mesela. Okumadıkları için fikirlerini ciddiye almıyorlar. Mesela annem okumuş olsaydı, babam fikirlerine daha çok önem verirdi” (Gül, 23, Ön Lisans, Bekâr)

4.1.3.5. Kadına Değer Meselesinin Doğu-Batı Ayrımında Değerlendirilmesi

Katılımcılara kadına değer konusu hakkında bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı sorulduğunda birinci kuşak erkek katılımcılardan Mehmet, bir fikrinin olmadığını belirtirken, Ali ve Cafer ise Batı olarak tanımladıkları Türklerin yaşadıkları yerler üzerinden ifade etmişlerdir.⁴⁷ Bu doğrultuda Ali yerleşik rollere vurgu yapmıştır. Buna göre erkeğin görevi kendi tabiriyle “kadına sahip çıkmak”tır. Söz konusu durumu yörenin söz dağarcığı ile anlatacak olursak Batıda kadın çok rahat bırakılmaktadır. Yani kadın, istediği gibi hareket etmekte ve eşinin, kadın üzerindeki etkisi az olmaktadır. Bu durum ise katılımcının değer anlayışına uygun bir durum değildir. Katılımcılardan Cafer ise söz konusu durumu, dayanışma üzerinden ele alarak ifade etmiştir. Katılımcıya göre Doğunun kadına değer anlayışı Batının kadına değer anlayışından daha iyidir. Burada Doğunun kadına değer anlayışına olumlu bir anlam atfedilmektedir. Dayanışma konusuna dönecek olursak, katılımcıya

⁴⁷ Yöredeki Kürtlerin Batı=Türk algısına dair veriler “miras” temasında detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

göre Doğuda evlat, kız kardeş, teyzekızı, anne gibi aile ve sülalenin her kadın üyesine hürmet vardır. Bu hürmet anlayışı ise katılımcıya göre bir değer göstergesidir. Buna karşın Batı ise tam tersi durumdadır. Katılımcının kendisine göre Batıda bu tarz bir değer anlayışı yoktur ve Batının kadına değer anlayışı kendisine göre bir değer göstergesi değildir. Kadına verilen değeri Türkler ile kıyaslama yaparak açıklamaya çalışan bu ifadelerin benzer hallerini Aşkın ve Güllüpnar'ın (2018: 290) Bursa'nın İnegöl ilçesinin Huzur mahallesine göç eden birinci ve ikinci kuşak Kürt katılımcılar üzerine yapmış olduğu çalışmada da görmek mümkündür. Bu noktada çalışmada yer alan birinci kuşak erkek katılımcılardan birinin ifadesi şu şekildedir:

“...Kürt toplumunda kadınların çalışması yüzde bir bile değil. Türklerde öyle değil... O yüzden o kadar sorun çıkıyor. Kürt, kadını daha fazla koruyor...” (Erkek, Birinci Kuşak Katılımcı)

Katılımcılardan Muzaffer'e göre ise kadına değer konusunda dünyada genel bir bilinç değişimi yaşanmıştır ve kadına artık her konuda danışılmaktadır. Bu anlamda katılımcı, kadının fikirlerinin sorulmasını olumlu bir değer anlayışı olarak görmektedir. Söz konusu durum aynı zamanda değer anlayışının değiştiğini göstermesi bakımından önemlidir.

“Valla doğuda daha fazla değer verilir kadınlara, bayanların üstünde durulur... Sen mesela bir akrabanın evine gidersin, çok kıymet görürsün. Bizde herkes çok kıymetli, ablamızın kızı, erkek kardeşimizin kızı her zaman hepsine daha çok kıymet veririz. Hepsinin başımızın üstünde yeri var, bu bir değerdir. Batıda öyle değil mesela. Yav burası ile Batı bir mi?”(Cafer, 60, İlkokul, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcılara, kadına değer konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı sorulduğunda ise katılımcılardan biri, bu konuda bir fikrinin olmadığını belirtirken Halime, söz konusu durumun her yerde aynı olduğunu yani bazı insanların değer verdiğini bazı insanların ise değer vermediğini belirtmiştir. Katılımcılardan Ayşe, Hayal ve Sevgi ise söz konusu durumu Batı yani Türklerin yaşadığı yerler üzerinden ele almışlardır. Buna noktada Ayşe'ye göre Batıda kadınlar, Doğudaki kadınlara göre daha rahat bir yaşam sürmüşlerdir. Batıdaki yaşlı kadınlar 'dahi' Doğudaki kadınlara göre evliliklerinin ilk zamanlarından bu yana

rahat bir şekilde yaşamakta ve gezmektedirler. Bu anlamda kendilerine verilen değer fazladır. Buna karşın kendileri bu yaşta “bile” hala zor bir yaşam sürmekte ve yoğun iş yükü ile mücadele etmektedirler. Bu anlamda katılımcının değer anlayışı iş yükü ve rahat bir yaşam sürdürme gibi faktörler üzerinden şekillenmektedir. Katılımcılardan Hayal ise Ayşe'nin aksine Doğuda, kadınlara daha çok değer verildiğini belirtmektedir. Buna göre Batıda yaşlı kadınlara, aileleri tarafından bakılmamaktadır. Burada bakılmamaktan kasıt erkek çocuğun, annesine evlenmeden önce veya evlendikten sonra bakması yani ihtiyaçlarını karşılamasıdır. Bu ise en nihayetinde aşiret kültüründe erkeğe yüklenen yerleşik rollerle ilgili bir durumdur. Bu anlamda değer anlayışının inşa edilmesinde yerleşik rollere yüklenen anlamın önemli bir etkisi bulunmaktadır:

“Değer veriyorlar. Kürtler Türklere göre daha değer verirler. Ben ele biliyorum. Türkler, yaşlı olsa bakamıyor ama Kürtler bakıyor” (Hayal, 60, Okuryazar değil, Evli)

Katılımcılardan Sevgi ise Doğu ve Batı arasında yani Kürtler ile Türkler arasında bir kıyaslama yaparak kadına değer konusunu ele almaktadır. Söz konusu durumu eskiye referansla ele alan katılımcı, kadınların o zamanlarda oldukça edilgen olduklarını belirtmektedir. Batı ise dünyayı görmüştür. Burada gelişmişliğe vurgu vardır ve Doğu, bu anlamda gelişmemiştir. Dolayısıyla katılımcının kadına değer anlayışı gelişmişlik ve edilgenlik üzerinden şekillenmiştir:

“Valla diğer yerlerde öyle kadına değer veriliyor ki. Batı tarafında. İzmir'e gittim. Muğla'ya gittim. Onlar dünyayı görmüş. Buradakiler gibi değiller. Burada eskiden kadınlar büyüklerin yanında çocuklarını sevemiyordu. Bi sorun olsa babalarına, erkek kardeşlerine diyemezlerdi. Korkuyorlardı...” (Sevgi, 55, Okuryazar değil, Evli).

İkinci kuşak erkek katılımcılara, kadına değer konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı sorulduğunda ise katılımcılardan üçü, söz konusu durumun bölgesel farklılıkla ilişkili olmadığını belirtmektedir. Buna noktada Sinan'a göre Türkiye'nin her yerinde kadına karşı değerden ziyade bir korku vardır ve bu korku, kadınların kaybedilmek istenmemesi üzerinden şekillenen bir korkudur. Erkekler ile kadınlar arasındaki rol değişikliğine vurgu yapan katılımcıya göre kadınlar artık erkeklerden daha baskın hale gelmiştir. Katılımcılardan Saffet ise söz konusu

durumun kişinin yetiştiği aile kültürü ile ilgili olduğunu belirtirken, Erkan ise “doğru” insanın her yerde kadına aynı şekilde değer verebileceğini belirtmektedir.

Katılımcılardan Cengiz ve Barış ise, kadına değer konusunda, Doğunun değer anlayışının daha iyi olduğunu belirtmektedir. Buna göre Cengiz, Doğunun kadına değer vermediği algısının doğru olmadığını belirtmektedir. Çünkü Batıdaki erkekler, kadınlarını çalıştırıp aynı zamanda ev işleri ile meşgul olmasını isterken, Doğudaki erkekler, eşlerinin çalışmasını istememektedirler. Bu anlamda Doğunun değer anlayışı daha olumludur. Çünkü kadının hem dışarıda hem ev içerisinde çalışması kadını oldukça yoran bir durumdur. Katılımcılardan Barış ise, Batıdaki kadınların erkekler kadar eşit olduğunu belirtir. Buna göre kadınlar erkekler kadar rahat hareket edebilmekte ve erkeğin kadın üzerindeki söz hakkı sınırlı olmaktadır. Doğuda ise bu durum oldukça sınırlıdır ve bu durumun böyle olması gerekmektedir. Çünkü aile birliğinin sağlanması için kadının edilgen tutumunu devam ettirmesi gerekmektedir.

İkinci kuşak kadın katılımcılara kadına değer konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı sorusu yöneltildiğinde ise bir katılımcı dışında diğer katılımcılar söz konusu durumu Batı yani Türkler üzerinden ele almışlardır. Bir katılımcı ise bu konuda herhangi bir bilgiye sahip olmadığını belirtmiştir. Öte yandan katılımcılardan iki kişi Doğuda kadına daha fazla değer verildiğini düşünürken, kalan dört katılımcı ise Batıda kadına daha çok değer verildiğini düşünmektedir.

Doğuda kadına daha çok değer verildiğini düşünen iki katılımcının ortak vurgusu, Batıda kadının çalıştırılması konusudur. Batıdaki erkeklerin bu anlamda sorumluluk sahibi olmadıklarını düşünmektedirler. Buna karşın Doğudaki erkekler, kadınlarını çalıştırmamakta, dışarı ile ilgili –tarla işi veya pazar alışverişi gibi işleri kendileri yapmaktadırlar. Bu anlamda daha sorumluluk sahibidirler. Burada vurgu esasında aşiret kültüründeki yerleşik rollere yapılmaktadır. Mekânsal olarak dışarının ve dışarıdaki işlerin erkeğe yüklenmesine dair bir anlam vardır. Erkeğin söz konusu rolü yerine getirmesi ise kadına değer olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan katılımcılardan Meryem, söz konusu yerleşik rollerin bir de toplumsal yaptırımına dikkat çekmektedir. Bu anlamda kadının çalışması, yani rollerin yerine getirilmemesi, toplum nezdinde erkekliğin noksanlığına işaretir. Elbette katılımcının burada kastettiği kişiler eğitim görmüş, lisansını tamamlamış ve çalışan kadınlar değildir. Eğitimli kesimin çalışması yörede zaten oldukça olağan bir durum olarak

görülmektedir. Çünkü aşiret kültürünün nüvesinde eğitim yoktur. Kültür, kadına ve erkeğe verilen roller doğrultusunda şekillenmiştir. Kadının çalışması adlı temada vurgulandığı gibi söz konusu durum, aşiret kültürünün normalliği ile ilgilidir. Bu normalliğin içinde ise eğitim yoktur. Eğitim bu kültüre dışarıdan dâhil olmuştur. Bu anlamda özellikle lisans eğitimini tamamlamış bireylere, yerleşik rollerin dayatılması oldukça esnektir. Katılımcının ifadesine dönecek olursak, katılımcının, kadınların çalıştırılması derken kastettiği kişiler ise bu anlamda, birinci kuşak kadın ve ikinci kuşaktaki eğitim düzeyi ya hiç olmayan ya da kamu kurumunda çalışamayacak kadar eğitim düzeyine sahip olmayan kadınlardır. Neden kamu kurumu denilmektedir, çünkü yörede bu kategorideki kadın grubunun cafe vs. gibi yerlerde çalışması da olumlu karşılanmayan bir durumdur. Bu durum ise kadına verilen değer başka bir yönüdür. Çünkü bu tür yerler, basit olarak algılanmakta ve erkeklerin çalışmasının daha uygun görüldüğü yerler olarak görülmektedir. Bununla beraber kadınların bu tür mekânlarda erkeklerle sürekli etkileşim içerisinde olması hem bir namus algısı hem de erkeğin yerleşik rollerini tam olarak yerine getirememesi nedeniyle, erkeklige yakıştırılmayan bir durumdur. Namus olarak görülmesi ise, kadının ev dışında olması ve yabancı olarak görülen erkeklerle etkileşim içerisinde olmasının, mahremin ihlal edilmesi olarak algılanmasıyla ilgilidir.

“...Hem bi de çevre baskısı var, diyolar adam, adam olsaydı eşini çalıştırmaya göndermezdi” (Meryem, 42, Lisans, Evli)

Batıda Doğuya nazaran kadına daha fazla değer verildiğini düşünen katılımcıların ortak vurgusu ise Batıda kadına baskı yapılmadığı düşüncesidir. Kadın bu anlamda hem daha özgür hem daha rahat yaşamaktadır. Katılımcılardan Pervin’e göre ise Batıdaki kadınlar, eğitilmiş oldukları için kendi haklarını çok daha iyi savunabilmektedirler. Doğudaki kadınların ise ev sorumluluğu ve çocuk bakımı dışında herhangi bir meşguliyet alanları yoktur. Kısacası kadının edilgen tutum ve konumunun sebebi olarak kadınların eğitimsizliği görülmektedir.

“Mesela Batıda kadınlar çok rahattır. Baskı yapmıyorlar eşleri. Akşamları dışarı çıkabiliyorlar. Yürüyüş falan yapabiliyorlar. Kadın yaşlı olsa bile çalışabiliyor.”⁴⁸ Burda öyle değil” (Gülden, 41, İlkokul, Evli)

Katılımcılardan Hazal ise kadın ve erkeğin bedeni üzerinden şekillenen yerleşik rollere vurguda bulunarak kadına değer anlayışını belirtmiştir. Buna göre yörede, kadın ve erkeğin (esasinda kastedilen karı ve kocadır) dışarıda el ele tutuşması, beraber gezmesi, aile büyüklerinin yanında birbirleriyle konuşması toplumsal bir ayıp meselesidir. Buna karşın Batıda ise böyle bir durum yoktur. Bu anlamda katılımcı, yerleşik kültürün değer anlayışına karşıt bir unsur, kadına verilen olumlu bir değer olarak görmektedir:

“Türkler Bence daha fazla değer veriyor kadına yani onlar daha açıktır, el ele tutuşuyor gidip beraber geziyorlar. Onlar da sorun olmuyor, bizde sorun oluyor. Bizde kayınpeder olsun bir tanıdığın yanında olsun, eşimizle konuşmamalıyız, bize ayıptır. Türklerde öyle değil ki, gidip birbirlerine sarılıyorlar” (Hazal, 30, Okuryazar değil, Evli)

Hazal’ın “Bizde kayınpeder olsun bir tanıdığın yanında olsun, eşimizle konuşmamalıyız, bize ayıptır” ifadesi esasında, Kürtlerde kadına atfedilen davranışsal eylemler hakkında bize birtakım bilgiler sunar. Çalışmanın teorik kısmında belirtildiği gibi Kürtlerde (bu durum çözülmeye uğramakla beraber) özellikle de yeni gelin giden kadınlarda, kocanın babası, erkek kardeşleri veya erkek akrabaları yanında konuşması uygun görülen bir davranış biçimi değildir. Bu durum uzaktan bir bakış ile kadının baskı görmesi olarak değerlendirilebilir ancak aşiret kültüründe durum esasında *gıran* yani ağırbaşlı olarak görülen kadınlara atfedilen bir özelliktir. Yani bir kadın özellikle de yeni gelin giden kadın, ne kadar söz konusu duruma uyar ise (ki kadına atfedilen başka özellikler de vardır: *Jiyati* yani çalışkan olması, *sıvık* yani pratik olması gibi) aile içerisinde o kadar değer görür. Kadın da bunun farkındadır ve ona göre davranır. Dolayısıyla kadına atfedilen eylemsel davranışlar üzerinde şekillenen bir değer anlayışı vardır. Ancak Hazal’ın söz konusu durum üzerinden ve Türkler ile kıyaslama yaparak Kürtlerde kadına, Türkler kadar verilmediğini belirtmesi, kadına atfedilen bu eylem biçiminin ve değer anlayışının

⁴⁸ Yörede yaşlı sayılan kadınların çalışması ‘ayıp’ olarak karşılanmaktadır. Söz konusu durum ile ilgili detaylı açıklamalar için ‘kadının çalışması’ temasına bakınız.

çözölmeye uğradığını göstermektedir. Öte yandan Hazal'ın kadının bu eylem biçimine benzer ifadeleri, aynı yerleşim yerinde araştırma yapan Şimşek'in çalışmasında da görmek mümkündür. Şimşek'in çalışmasında katılımcılar (katılımcılar tamamen kadınlardan oluşmaktadır) söz konusu durumu "gelinlik yapmak" olarak tanımlamakta; bazı katılımcılar bu eylem biçimini anlamsız bulduğunu belirten ifadeler belirtmektedirler (2019). Benzer şekilde Çağlayan'ın Kürt kadın kimliği üzerine yapmış olduğu çalışmada da Hazal'ın ifadelerini destekleyecek veriler elde edilmiştir. Buna göre köy kökenli 24 kadın katılımcı, evlenerek eşinin ailesine dâhil olmasından ayrıldıkları güne kadar 'gelinlik' yapmışlardır. Ancak Çağlayan'ın çalışmasında gelinlerin, evin yaşlı kadınlarıyla da görüşmedikleri verisi elde edilmiştir (2006: 74). Söz konusu farkın sebebi zamansal fark olabilir. Şöyle ki, Çağlayan çalışmasını 2006'da gerçekleştirmiştir. Bu çalışma ise 2024 yılında yapılmıştır. Aradan geçen 18 yıllık süreçte kadınların, kaynana veya evin daha yaşlı bir kadın üyesi ile konuşmama durumunu çözmüş olabilir. Öte yandan bu çalışmada Çağlayan (2006) ve Şimşek'in (2019) çalışmasında geçen gelinlik etmek ifadesine hiç rastlanmamıştır. Kadına atfedilen bu eylem biçimi katılımcılarla beraber araştırmacının kendi ailesinde de vardır. Bu noktada eve gelin gelen ve yaklaşık yedi yıldır evli olan kadın, hala kayınpederi ve kaynıyla konuşmamaktadır. Herhangi bir şeyin rica edilmesi ise kaynana veya erkeğin kız kardeşleri aracılığıyla olmaktadır. Bu durum ise ailede özellikle de kaynana ve kayınpeder tarafından olumlu bir durum olarak karşılanmakta ve gelin, aile büyükleri tarafından ağırbaşlı olarak tanımlanmaktadır.

Üçüncü kuşak erkek katılımcılara kadına değer konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı sorulduğunda ise katılımcılardan ikisi söz konusu durumu, Batı üzerinden ifade etmişlerdir. Buna göre Batıda yani Türklerde kadın, erkek tarafından baskı altında tutulmamakta, daha özgür ve daha rahat bir yaşam sürmektedir. Bununla beraber aileler, çocuklarını evlendirirken daha bilinçli yaklaşmakta, birbirlerini daha iyi tanımaya çalışmakta ve birbirlerine kolaylık sağlamaktadırlar. Katılımcılardan Mustafa ise, kadına değer konusunun bölgesel bir durum değil kişiden kişiye değişen bir durum olduğunu yani bazı insanların kadına değer verdiğini bazı insanların ise değer vermediğini belirtmektedir. Zeki ise, Batı olarak tanımladığı İstanbul ve İzmir gibi yerlerde, kadının daha çok imkâna sahip

olduğunu fakat bu durumun kadına verilen değeri etkilemediğini belirtir. Bu noktada genel olarak her yerde, kadına, erkeğe göre daha az değer verilmektedir.

Üçüncü kuşak kadın katılımcılara kadına değer konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı sorulduğunda ise katılımcılardan ortaokul mezunu iki katılımcı, herhangi bir fikrinin olmadığını belirtirken üçü ise Batıyı referans alarak değerlendirme yapmışlardır. Bu doğrultuda Gül'e göre Batıda okuyan kadınların daha fazla olması sebebiyle fikirlerine önem verilmekte ve kadınlar, daha az baskı altında yaşamaktadır. Fatmagül ise, Batıda da bazı erkeklerin kadına değer verdiğini, bazılarının ise değer vermediğini, bu sebeple de bu konuda Doğu-Batı ayrımının olmadığını belirtmektedir. Ancak katılımcının bölgelerarası farklılık konusunu Doğu-Batı ikileminde ele alması da dikkat çekicidir. Katılımcılardan Ela'ya göre ise, Batıda evlilikler aşk üzerine kurulmakta, aileler, çocuklarının daha iyi bir evlilik yapması için çaba göstermektedirler. Doğuda ise bu durumun tersi söz konusudur:

“Batıda tamamen aşk evliliği yapıyorlar. Orada, nasıl daha iyi olabiliriz, nasıl yuvamızı daha iyi yapabiliriz düşüncesi var ama Doğu da öyle bir şey yok. Çocuğumuzla evlensin, aradan çıksın gözüyle bakılıyor. Doğuyla Batı arasında çok fark var” (Ela, 21, Lise, Bekâr)

Aşkın ve Güllüpinar'ın (2014: 291) Bursa'nın İnegöl İlçesinin Huzur Mahallesi'ne göç eden Kürtlerin kültür değişimi üzerine yaptığı çalışmasında ikinci kuşak olarak ele aldığı kadınların (katılımcıların yaşlarına dair herhangi bir bilgi yoktur ancak çalışmada ifadelerine yer verilen kadınların üçüncü yaş kategorisinde kişiler olduğu anlaşılmaktadır) kadının konumu hakkındaki ifadeleri, bu çalışmada elde edilen verileri destekler niteliktedir. Bu doğrultuda katılımcılar, Kürtlerde kadına değer verilmediğini, erkekle kadının eşit görülmediğini, erkeğin üstün tutulduğunu, buna karşın erkek ve kadının eşit olması gerektiğini ve erkeğin kadına baskı yaptığını belirten ifadeler belirtmişlerdir. Bununla beraber bir katılımcı söz konusu durumu Türkler ile kıyaslama yaparak ifade etmiştir. Katılımcının ifadelerinden kadına değer konusunda Kürtlerin geneli hakkında bir değerlendirme yapıldığı anlaşılmaktadır. Doğubayazıt özelinde yapılan bu çalışmada da benzer şekilde (üç kuşakta da söz konusu durumu görmek mümkündür), kadına değer konusunda yöreden ziyade Kürtlerin geneli için söylemiş sözlerin varlığı hissedilmektedir. Bununla beraber Türkler veya Batı hakkında da söz konusu

durumun geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bilindiği üzere realite, söz konusu düşünceler kadar homojen bir niteliğe sahip değildir. Bu bakımdan hem Aşkın ve Güllüpnar'ın hem de bu çalışmada elde edilen homojen bir Doğu-Batı veya Türk-Kürt algısının olması oldukça dikkat çekicidir. Öte yandan Aşkın ve Güllüpnar'ın çalışmasında yer alan katılımcının söz konusu durum hakkındaki ifadeleri şu şekildedir:

“Bayanlar biraz yadırganıyor, aslında biraz değil çok yadırganıyor. Toplum bayanı biraz öne almalı. Adam kafasına göre her istediğini yapıyor. En son eşime sorarım hesabı yapıyor. burda bence çok yanlış. Önce eşine danışacaksın sonra aileye. Çocuklar burda eşlerden daha fazla değer görüyor bence, çok yanlış. Türklerin genelinde böyle değil. Adam önce eşini öne alıyor, bir şey alacaksa, yapacaksa önce benim eşim diyor. Ama biz Kürt toplumunda böyle değil” (Elif, ikinci kuşak, derinlemesine görüşme, 2013⁴⁹).

Üç kuşak katılımcılar arasında genel bir değerlendirme yapacak olursak, üç kuşak katılımcıların hemen hemen hepsinde kadına değer, erkek üzerinden ele alınmıştır. Yani kadına değer konusu diğer kadınlar, anne veya çocuklar dâhil edilerek ele alınmamıştır. Söz konusu durum hem bir algı meselesidir hem de genel olarak kadınların erkekler tarafından baskı, psikolojik ve fiziksel şiddete uğramaları ile ilgilidir. Bu durum özellikle kadın katılımcılar tarafından kadına yüklenen ev işleri, çocukların bakımı gibi roller üzerinden ifade edilmiştir. Söz konusu durum kadına verilen yerleşik rollerin çözülmeye uğramasıyla ilgilidir ancak vurgulanan esas nokta yerleşik roller değildir. Yöre ve kadın katılımcılara dair yapılan gözlemlerde, kadınların yerleşik rolleri (ev işleri, çocukların bakımı, eşe hizmet) gönüllü ve oldukça içselleştirmiş bir şekilde yaptıkları anlaşılmaktadır. Bununla beraber katılımcıların bu konudaki ifadeleri, yerleşik rollere karşı çıkan bir tutum geliştirmeye başladıklarını da göstermektedir. Ortaya çıkan bu paradoksal durum hem bir bilinç değişimin göstergesidir hem de süregelen yerleşik rollerin devam etmesine yapılan bir katkıdır. Bourdieu'nun da işaret ettiği gibi hükmedilenler kendilerine dayatılan sınırlara ve tahakküme çoğu zaman bilmeden ve istemeden katkıda bulunurlar. Bu noktada içsel bir çatışma ve bellekteki bir yarılmaya rağmen sembolik güç, ona maruz kalanların katkısı olmadan hayata geçirilemez. Bununla beraber hükmedilenlerin bu güce maruz kalmalarının sebebi de onu bu şekilde inşa etmiş olmalarıdır (2015: 55–56). Değer konusuna dönecek olursak bu kuşaktaki

⁴⁹ Çalışmanın görüşme kısmı 2013 yılında yapılmıştır ancak çalışma 2014 yılında yayınlanmıştır.

kadınların esas şikâyet konusu, rollerin getirilmesine rağmen erkekler tarafından kadınlara baskı yapılması ve düşüncelerine önem verilmemesidir. Bu anlamda katılımcılar, erkeklerin kendilerine uygun gördüğü değer anlayışına karşı çıkmaktalar ve bu durumu değersizlik olarak tanımlamaktadırlar. Türkiye’de veya başka bir yerde pek tabi bu durum değersizlik olarak tanımlanmaktadır. Bu durum esasında modern zamanın ve toplumun değere yüklediği olumlu anlamlardır. Fakat realitede ki değer anlayışı, değere yüklenen olumlu anlamlar kadar homojen bir özelliğe sahip değildir. Her birey, değere bir anlam yükler ve bu anlamın nasıl değerlendirildiği, karşı tarafın değere yüklediği anlamla oldukça ilişkilidir. Sözgelimi, bir erkek, kadının baskı altında kalmadıkça itaatkâr olmayacağını düşünüyorsa (sözgelimi katılımcılardan Barış’ın düşüncesi bu şekildedir) bu durum olumlu veya olumsuz içeriği bir yana en nihayetinde bir değer anlayışıdır. Bu noktada kendisine “eşine değer veriyor musunuz?” sorusu yöneltildiğinde muhtemelen “evet” cevabını verecektir. Çünkü birey yaptığı eylemlerin kendisince uygun olanını ve her iki taraf için de iyi olacağını düşünmektedir. Bu durumu yörede şahit olduğumuz bir çiftin evliliği üzerinden açıklamak gerekirse, çiftlerden erkek olan, kadının çalışmasını, arkadaşlarıyla sürekli görüşmesini istememekte; ailesiyle ve çocuklarıyla ilgilenmesini istemektedir. Çünkü bu şekilde kadının, ailesine daha bağlı olacağını düşünmektedir. Kadın ise bu konularda daha rahat olmak istemekte ve eşinin tavırlarından rahatsız olmaktadır. Bu noktada erkek eşine değer verdiğini düşünürken, kadın ise eşinin, ona değer vermediğini düşünmektedir. Fakat burada hem erkeğin hem kadının düşünceleri en nihayetinde bir değer anlayışının göstergesidir.

Tüm kuşaklardaki erkek katılımcılar ile kadın katılımcılar arasındaki bir fark vardır ki o da erkek katılımcıların çoğu kadının (artık) değer gördüğünü belirtirken kadın katılımcıların çoğu ise kadınların değer görmediklerini belirtmeleridir. Bu, hem bireysel tecrübeler hem de kadınların kadına dair savunmacı tutumlarıyla ilgili olabilir. Bununla beraber kadınların, şahit oldukları olayların da çok etkisi vardır. Bu anlamda kadınlar, kadınların edilgen tutumlarına ve maruz kaldıkları durumlara oldukça karşı çıkmaktadırlar.

Katılımcıların kadına değer konusunda bölgesel farklılıkların olup olmasına dair düşüncelerinde çoğunlukla Batı yani Türkleri referans alması, hem realite ile

ilgilidir hem de bir algı durumudur. İnternette, televizyondan görülen, izlenen durumlar veya gittikleri kentlerde şahit oldukları birkaç durumdan genel bir Batı algısı edinmişlerdir. Bu durumun etkisi, erkek katılımcılarda çok daha azdır. Kadınların Batıya daha fazla referansta bulunmasının bir sebebi Kürtlerin yaşadıkları bölgelerin genel olarak kendi yaşadıkları yöre gibi olduğunu düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Doğu dışındaki yerler ise kendileri için genel olarak Batıdır ve Doğudan farklıdır. Çünkü Kürtlerin yaşadığı yere dair bir özellik, diğer Doğu illerindeki Kürtlere de atfedilmektedir. Bu ise hem realiteyle ilgilidir hem de bir algı meselesidir ki algıyı sahiplenme, realiteye göre hem daha kolaydır hem de daha kuvvetlidir. Kadınların yaşadıkları tecrübeler ve şahit oldukları olaylar da algılarını oldukça kuvvetlendiren bir durum olmaktadır. Bununla beraber birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru kadın katılımcılar, Batıdaki kadınların daha fazla değer gördüklerini, daha rahat bir yaşam sürdürdüklerini ve daha bireysel olduklarını düşünmektedirler. Erkek katılımcılarda ise bu derece homojen bir düşünce söz konusu değildir. Bu noktada birinci kuşaktaki erkek katılımcıların bir kısmı kadının Batıda daha rahat hareket edebilmesini ‘başıboşluk’ olarak namus bağlamında değerlendirirken, ikinci kuşak katılımcılarda Batıdaki değer anlayışı nispeten daha heterojen bir şekilde değerlendirilmektedir. Bu anlamda Batıda kadının çalıştırılması, bazı katılımcılar tarafından bir değersizlik olarak tanımlanırken, bazı katılımcılar ise söz konusu değer anlayışının bölgesel bir farklılık olmadığını belirtmektedir. Ancak yine de Batıda kadına nispeten daha fazla değer verilmektedir. Üçüncü kuşak erkek katılımcılarda ise belirgin bir şekilde Batıya olumlu anlam atfeden bir durumdan bahsetmek pek mümkün değildir.

4.1.4. Namus “İnsan Ne İçin Yaşar”

Doğu ve Güneydoğu bölgeleri denilince ilk akla gelen olgulardan biri belki de namus olgusudur. Yanı sıra töre, kan davaları, namus cinayetleri gibi namusla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkilendirilen olgular da akla gelen diğer olgular olabilmektedir. Öte yandan namus kavramı, çalışmanın teorik kısmında detaylıca ele alındığı gibi kadın bedeni ve cinselliği üzerinden şekillenen bir durum olmaktadır. Bununla beraber aşiret toplumsal yapısı ile ilgili çalışmalarda, namus kavramının yerleşik roller ile bağlantısının olduğu da anlaşılmaktadır. Bu rolleri Wedel’in dişil

gizlilik kavramı oldukça açıklar niteliktedir (2013: 162). Bu noktada ev mahrem bir alandır ve kadın da mahrem bir özne olması sebebiyle hareket alanı daha ziyade ev içi ile sınırlıdır. Ev içi, kadını daha az görünür yapmakta, kadın, tabiri caiz ise kendisini daha fazla muhafaza etmekte, kendisine ve bedenine inşa edilen rolleri daha iyi yerine getirebilmektedir. Öte yandan namus olgusu, kadın kadar erkekle de ilişkili bir olgudur. Kadın hem kendisi hem erkek tarafından ‘korunan’ bir varlıktır. Kadının ‘namusu’ erkeğin ve ailesinin de namusudur. Çünkü söz konusu durum Yuval-Davis’in işaret ettiği gibi ‘topluluğun kimliğinin ve gelecekteki kaderinin kadınların üzerindeki “temsil yükü”, kadınların topluluk şerefine taşıyıcıları olarak kurgulanmalarını da beraberinde getirmektedir’ (2014: 95). Benzer şekilde Bates ve Rassam’ın işaret ettiği gibi ‘kadınların davranışları başkaları tarafından kadınların ait olduğu belli toplumsal grubun ya da ailenin genel itibarı ve etkisinin bir işareti olarak okunur’ (2018: 295). Öte yandan namusun kadının bedeni ve cinselliği kadar şeref, adalet, güç gibi olgularla da bağlantısı vardır. Dolayısıyla namus olgusunun aşiret toplum yapısında sembolik değeri olan kurucu bir vasfı vardır. Bu sebeple namus olgusuna bu çalışmada yer verilmiş ve katılımcılara ‘size göre namus nedir’ sorusu yöneltilmiştir. Bu soru aracılığı ile üç kuşaktan kadın ve erkek katılımcıların namusa yüklediği –var ise- anlam veya anlam farklılıklarının analiz edilmesi amaçlanmıştır.

4.1.4.1. Kadın ve Yerleşik Roller Üzerinden Şekillenen Namus Anlayışı

Birinci kuşak erkek katılımcılar namus kavramını değerlendirme konusunda ikiye ayrılmışlardır. Buna göre katılımcılardan Mehmet, namus ile iman kavramını birbiriyile ilişkili iki kavram olarak ele almıştır. Buna göre namus, kadının koruması gereken bir olgudur. Kadının mahremiyeti yani katılımcının ifadesiyle namusu ise kocasına aittir. Bu anlamda kadının, mahremiyetini kocasından başkası ile paylaşması namus ile beraber imanın gitmesiyle eş değer bir durum olmaktadır. Burada namusun muhafaza işlevi kadına yüklenmiştir. Ali’ye göre ise namus kadına aittir. Kadının bedenen kendisini muhafaza etmesidir. Namus, kadının şerefidir. Ali’de de namusun muhafaza işlevi kadına yüklenmiştir.

Bourdieu’ya göre şeref doğumla değil, eylemlerle elde edilir ve bu sebeple de bireylere ödevler yükler (2018: 27–31). Bununla beraber Bates ve Rassam’ın da işaret ettiği gibi şeref, en nihayetinde toplumun ideal beklentilerine göre yaşama

biçimidir (2018: 294). Cafer ve Muzaffer'in namusa yüklediği anlamlar da Bourdieu (2018), Bates ve Rassam'ın(2018) ifadelerini yansıtan cinstendir. Çünkü erkeğe yüklenen ödevler vardır ve bu ödevler, namus olgusu etrafında içselleştirilmiştir. Söz konusu ödevler de en nihayetinde toplumun erkekten beklediği ödevlerdir. Bu noktada ödevlerin yerine getirilmemesi Muzaffer'in ifadesinde görüleceği üzere toplumsal bir yaptırımla karşılık bulacaktır. Bu doğrultuda Mehmet ve Ali'den farklı olarak Cafer namus kavramını, erkeğin bir işlevi olarak tanımlamaktadır. Buna göre erkek ailesini, eşini, çocuklarını koruyup kollamalı ve onları hiç kimseye muhtaç etmemelidir. Cafer'in namusa yüklediği anlam ise muhafaza ile birlikte sorumluluktur. Bir bakıma değerlerin muhafaza edilmesi konusunda bir iş bölümü söz konusudur. Burada erkek, namus olarak atfedilen değerlerin sorumluluğunu üstlenmiştir. Muzaffer'de ise Cafer'dekine benzer şekilde namus kavramına erkek tarafından yüklenen bir sorumluluk anlayışı hâkimdir. Buna göre namus ailenin ihtiyaçlarının giderilmesi, söze, işe sadakat ve başkasının malına göz dikmemek olarak tanımlanmaktadır. Bunlarla beraber namus, kadın ve erkeğin evlenene kadar herhangi bir cinsel münasebette bulunmaması; evlendikten sonra da eşlerin birbirini aldatmaması şeklinde korunması gereken bir husustur. Esasında bu durum sadece "erkek de kadın da kendini korumalıdır" ifadesiyle dile getirilmiştir. Öte yandan katılımcıya göre söz konusu sorumluluk ve muhafaza işlevinin yerine getirilmemesi durumunda ise toplumdan dışlanma durumu yaşanmaktadır.

"Namus kendine sahip çıkmaktır. Namus kadındır, kadının şerefidir. O tartışmasız bir şeydir. Namus başta kadındır" (Ali, 67, Lise, Evli)

"Ailene bakacaksın, sözünde duracaksın, ailene nasıl bakıyorsan, dışarıya da öyle bakacaksın. Konuşmasına, borcuna, işine sadık olmaktır. Başkasının malına göz dikmemektir. Erkek de kadın da kendisini korumalıdır. Namusuna sahip çıkmadığın zaman, devre dışı, toplum dışı oluyorsun" (Muzaffer, 52, İlkokul, Evli).

Dikkat edilecek olursa Mehmet ve Ali'nin namus anlayışında sadece kadın vardır ve muhafaza işlevi ön plandadır. Cafer ve Muzaffer'de ise muhafazayla beraber sorumluluk işlevi daha fazla ön plandadır. Fakat Muzaffer'de de kadın bedeni üzerine bir vurgu bulunmaktadır. Bu anlamda birinci kuşak erkek

katılımcılarda, kadının bedeni ve cinselliği üzerinden şekillenen ortak bir namus anlayışının olduğunu belirtmek mümkündür.

4.1.4.2. Kadınların Dilinden: “Kadının namusu gitse saygısı kalmaz”

Birinci kuşak kadın katılımcıların ifadeleri ise erkek katılımcılara göre daha homojen bir nitelik taşımaktadır. Homojen bir nitelik taşımasının nedeni ise bu katılımcılara göre namus kavramının tek öznesinin kadın olmasıdır. Dolayısıyla namus bağlamında sembolik şiddet, bizzat bu kuşaktaki kadınlar tarafından oldukça içselleştirilmiştir (2016). Bu doğrultuda katılımcılardan Lalezar “*namusumuz için yaşıyoruz*” ifadesini kullanmıştır. Burada kastedilen ise kadının bekâreti ve eşe sadakattir. Geçmişe vurguda bulunan Lalezar’a göre söz konusu durumun yokluğu sonucunda ölüm vardır. Bu durum ise toplum tarafından yerine getirilmektedir. Ancak Lalezar, artık namusun kalmadığını ve “*çarşafli kadınların daha namussuz*” olduğunu, bu durumun nedeninin ise imansızlık olduğunu düşünmektedir. Katılımcılardan Halime de benzer şekilde namusu kadının bekâreti üzerinden açıklamıştır. Lalezar ve Halime’ye göre bekâretin toplumsal bir yaptırımı vardır: Baba evine gönderilmek. Katılımcıların baba evine gönderilir ifadesi esasında birçok anlamı içerisinde barındırmaktadır. Baba evine gönderilmek namus olgusunun yokluğunun bir sonucudur. Dolayısıyla söz konusu durum kadın için bir yaptırımdır. Bununla beraber kadının baba evine gönderilmesi, çevre nezdinde de bilindiği için kadın için bir damga olur. Damganın içeriği ise genel itibariyle olumsuzdur. Kadın evlenene kadar ailesi tarafından bu damganın imalı sözlerini veya farklı türden yaptırımlarını yaşar. Kadın er ya da geç evlendirilir fakat genç biriyle veya ilk defa evlenecek olan biriyle değil; ya kendisinden yaşça büyük biriyle ya da boşanmış biriyle evlendirilir. Bu durum ise bekâretin olmamasının bir başka yaptırımıdır. Dolayısıyla namusa yüklenen anlamın ve bu anlamın ihmal edilmesi dâhilinde yaşanacak toplumsal yaptırımların içeriği oldukça katmanlıdır. Halime’nin başka bir ifadesine göre ise başlık parasının fazlaca talep edilmesinin en önemli sebebi kadının bekâretidir. Bu bekâret kız ailesine, başlığı fazlaca talep etme hakkını vermektedir. Talep etme hakkı ise karşı tarafın yani damat tarafının bu duruma itiraz edememesinin yolunu açmaktadır.

“Namus insanın namusudur. Namus olmazsa insanın hiçbir şeyi yoktur. 100 koyun istiyorlar kız için, o kadar altın istiyorlar, o kadar boğa istiyorlar, xelat istiyorlar, para istiyorlar, niye? Namus için. Bir gecelik o namus için. Hangi kızın namusu yoksa onu geri gönderiyorlar (baba evine). Namusu yoktur diye. Öyle kolay bir şey mi?” (Halime, 68, Okuryazar değil, Evli)

Katılımcılardan Ayşe ise, namusun iman kadar korunması gereken önemli bir olgu olduğunu belirtir. Burada namus, kadının bedenini her zaman muhafaza etmesiyle ilgilidir. Katılımcının *“ben çocuklarıma da yemin vermişim, ikisi de taksicilik yapıyor, demişim başkasının namusuna kötü gözle bakmayacaksınız”* ifadesindeki *“başkasının namusuna”* ifadesiyle kastettiği kadındır. Dolayısıyla katılımcının namus kavramı kadın ile eş değerdir. Bununla beraber katılımcının ifadesindeki *“başkasının namusuna”* ifadesi kendi içerisinde namusun sahibinin olduğunu gösteren bir anlam içermektedir. Bu anlamda kadının namusu evlenene kadar ailesine ait olurken, evlendikten sonra ise eşine ait olmaktadır.

Katılımcılardan Hayal ise namusu, kadının eşine karşı sadakati olarak tanımlamaktadır. Bu sadakatten kastedilen asıl vurgu ise kadının eşinden başka bir erkekle cinsel münasebette bulunmamasıdır. Sevgi’ye göre ise namus, kadının (ifadelerinde kastedilen bekâr bir kızdır) bekâretini ve bedenini muhafaza etmesidir. Katılımcı söz konusu durumların olmaması halinde, bireyi toplumsal bir yaptırımın bekleyeceğini belirtir: Toplumsal saygınlığı yitirmek. Öte yandan katılımcı, kızların namusunu koruduğu sürece dışarıda gezebileceğini, çalışabileceğini, istediği şeyleri gerçekleştirebileceğini belirtir.

“Namusuna sahip çıkmalısın. Kadın namusuna çok sahip çıkmalı. Namus elindeki güzel bir şeydir. Elinden gitti mi bi daha geçmez eline. Diyorlar ya adın çıkacağına canın çıksın. Öyle. Kadın, kadınlığını bilmeli. Kadının namusu gitse saygısı kalmaz. Kadın namusunu koruduğu sürece gitsin gezsün, çalışsın, her şeyi yapsın. Sevgili mevgili uğraşmasın, Erkek gibi gitsin gelsin” (Sevgi, 55, Okuryazar değil, Evli)

4.1.4.3. Bedenin Muhafazası ve Yerleşik Roller Üzerinden Şekillenen Namus Anlayışı

İkinci kuşak erkek katılımcıların namus hakkındaki ifadeleri ise birinci kuşak erkek ve kadın katılımcıların ifadelerine göre daha kapsamlıdır. Başka bir deyişle namusa yüklenen anlamlar daha da artmıştır. Erkek katılımcıların ifadelerinde dikkat çeken önemli vurgulardan biri de ifadelerini belirtirken söz konusu olgunun kadınlarla beraber erkekleri de kapsadığını belirtmeleridir. Bu durum bir anlamda namusa yüklenen ve daha çok kadın bedeni üzerinden yapılan ifadelere bir karşı çıkış niteliği taşımaktadır. Öte yandan ikinci kuşak katılımcıların namus hakkındaki ifadelerinde ön plana çıkan işlev ise sorumluluktur. Bu noktada katılımcılardan Sinan ve Cengiz'in namus hakkındaki ortak vurgusu aileye sahip çıkma anlayışıdır. Erkek kendisine yüklenen ve kendisinden beklediği sorumluluğa, namus kavramı altında oldukça önemli bir toplumsal görev ve anlam yüklemektedir. Sinan söz konusu vurgudan başka namusu *“tek eşlilik”* olarak ifade etmektedir. Eşlerin birbirini aldatmaması anlamında kullanılan bu ifade Cengiz'de ise erkeğin ve kadının *“bedenen kendilerini muhafaza”* etmesi şeklinde ifade edilmiştir. Benzer vurguyu Saffet de yapmıştır. Namusu eşlerin birbirine sadakati olarak tanımlamıştır. Katılımcılardan Barış ise namusu *“sözünde durmak, kendini taşımak ve yanlış hareketlerde bulunmamak”* olarak tanımlamıştır. Söz konusu sorumluluklar hem erkek hem de kadın için geçerli olmakla beraber katılımcı *“yanlış hareketlerde bulunmayacak”* ifadesiyle hem evlilik dışı beraberlikleri hem de genel anlamda sorumsuzluk içeren hareketlerde bulunmamayı ifade etmektedir. Diğer bütün ikinci kuşak erkek katılımcılardan farklı olarak Erkan ise namusu sadakat olarak tanımlamaktadır. Fakat sadakat, evlilik öncesi ve sonrasında eşlerin birbirlerine karşı farklı tutumlarda bulunmaması anlamında kullanılmıştır. Katılımcıya göre söz konusu tutum farklılıkları boşanmaların sebebi olmaktadır. Öte yandan katılımcı merhamet sahibi olmayı, verilen söze sadakati de namus olarak değerlendirmektedir. Dikkat edilecek olursa ikinci kuşak erkek katılımcıların namus hakkındaki değerlendirmelerinin çoğu eşlerin birbirine karşı sorumlulukları hakkındadır. Bekâr bireyler üzerinden yapılan bir namus tanımına vurgu yok denecek kadar azdır. Söz konusu durum katılımcıların evli olmasıyla ilgili bir durum olabilir.

“Namus şeref demektir. Namus bir kadının yanlış bir şey yapması değil, bir insanın konuşmasıdır, aileye bakış açısidir, anne babasına, eşine sahip çıkmasıdır. Çocuğuna sahip çıkmasıdır. Tek eşliliğdir. Ben çarşıya gidiyorum, on beş yaşındaki kız, gözlerimin içine bakıyor. Başımı çeviriyorum ya da eğiyorum. Yav bak kızım yaşında. Öyle ki her şey pis olmuş. Ya da bakıyorsun, elli yaşındaki kadın sana bakıyor. Ya da bakıyorsun, elinde çocuk, sana bakıyor. Hiç kimse birbirinden memnun değil” (Sinan, 37, Ortaokul, Evli)

“...Bana göre namus kadın için de erkek için de kendi partnerine, kendi ailesine sadakati diye düşünüyorum yani tek kelimeyle kendi partnerine sadakat...”(Saffet, 32, Lisans, Evli)

İkinci kuşak kadın katılımcıların namus hakkındaki ifadeleri ise ikinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerine göre daha heterojen bir özelliğe sahiptir. Çünkü namusu sadece kadın bedeni üzerinden tanımlayan katılımcılar olduğu gibi hem kadın hem de erkeğin muhafaza etmesi gereken özellikler bağlamında değerlendiren katılımcılar da vardır. Öte yandan ikinci kuşak kadın katılımcılarda namusa yüklenen işlev ise genel olarak muhafazadır.

Katılımcılardan üçü namusu, kadına yüklenen işlevler üzerinden ifade etmişlerdir. Buna göre Gülden ve Saliha'ya göre namus, kadının şerefidir. Buna ilaveten Saliha, namusu, silah olarak tanımlamaktadır. Bu noktada kadın, namusu hakkında oldukça temkinli davranmalıdır. Çünkü namusun korunmaması, toplumsal ağır yaptırımları beraberinde getirmektedir. Bu yaptırım ise katılımcıların ifadeleriyle bireylerin *“rezil olmasına, perişan olmasına ve başları eğik dolaşmalarına”* neden olmaktadır. Katılımcılardan Hazal ise, namusu eşe sadakat olarak tanımlamaktadır. Kadının beden, hal ve tavır olarak bir ömür eşe sadık olmasıdır.

Katılımcılardan Derya, namusu tanımlarken oldukça öfkelenmiştir. Bunun nedeni namusun sadece kadınların bedeni veya hal ve tavırları üzerinden değerlendirilmesi ve kadınların bu konuda toplumsal yaptırımlara maruz kalmasıdır. Katılımcıya göre namus, namusun muhafaza edilmesi, sadakat hem kadının hem de erkeğin dikkat etmesi gereken hususlardır. Öte yandan katılımcı, namusun sadece cinsel beraberlik olarak değerlendirilmesine de karşıdır. Kendisine göre namus gözle, dille veya her türlü yapılabilen bir harekettir. Bu anlamda her şekilde muhafaza

edilmesi gereken bir durumdur. Katılımcının namusu ifade ederken Batı ile kıyaslama yapması ise kendisi için namus anlayışının bölgelerarası bir farklılık gösterdiğine işaret etmektedir. Katılımcıya göre Batı’da erkek, eşinin kendisini aldatmasını yani katılımcının ifadesiyle “*namussuzluğunu*” affedebilmektedir. Bu ise katılımcıya göre oldukça yanlış bir harekettir. Diğer temalarda belirtildiği gibi Doğubayazıt yöresinde (özellikle eğitim düzeyi lise ve altı olanlar için) Batı denilince ilk akla gelen yerler -köy-kent ayrımı yapmadan- Türklerin yaşadığı yerler olmaktadır. Dolayısıyla katılımcının Batıda derken kastettiği Türklerdir. Bu anlamda kendisinin namus anlayışı Türklere göre oldukça farklıdır:

“Benim namus anlayışım iki bacak arası değildir. Namus kadın için nasıl haksı, erkek için de haktır. Namusa sadece yatak, ilişki olarak bakıyorlar burada. Batıda öyle değil. Kadın gidip kocasını aldatıyor ama çocukları var, adam (kocasını) gidip karısının namussuzluğunu kabul ediyor. Öyle bir zihniyet olmamalı bence. Namus senin ahlakındır, senin karakterindir. İlla ki gidip biriyle yatman şart değil” (Derya, 39, İlkokul, Evli)

Katılımcılardan Meryem, Nergis ve Pervin ise namus hakkında değerlendirme yaparken “ahlak” kavramına vurgu yapmışlardır. Ahlakın içeriğinde ise mahreme vurgu vardır. Mahrem ve muhafaza edilmesi gereken hususlar nedir, peki? Kadının ve erkeğin bedenini kendilerini muhafaza etmesi, dışarıda hal ve tutumlarına dikkat etmesi, kadınların açık giyinmemesi gibi konulardır. Bunlara ilaveten Pervin, namusu ilk olarak “*iki bacak arası*” olarak tanımlamıştır. En nihayetinde o da muhafaza edilmesi gereken bir durumdur. Üç katılımcı tarafından namusun ahlak kavramı etrafında ele alınması, Yıldız’ın Şanlıurfa’da kadının cinselliğinin söylemsel inşası üzerine yapmış olduğu çalışmada elde ettiği verilerle birlikte ele alınca, namus olgusunun farklı değişkenlerle beraber kapsamının da daralıp genişlediği anlaşılmaktadır. Yıldız çalışmasında üç ayrı grup belirlemiştir. Birinci grup kentin varoşlarında yaşayan, eğitim düzeyi düşük ve aşiret bağlarının güçlü olduğu kişilerden oluşmaktadır. İkinci grup köyde yaşayan kişilerden oluşmaktadır ve bu kişiler de birinci gruptaki kişiler ile benzer özelliklere sahiptir. Son grup ise kent merkezinde yaşayan, eğitim seviyesi oldukça yüksek ve aşiret bağı nispeten zayıf insanlardır. Bu noktada birinci ve ikinci gruptaki kişiler için kadının cinselliği bir namus unsurudur. Bununla beraber kadının eğitim alması, çalışması

veya söz hakkına sahip olması da namus olgusu açısından sorun teşkil eden hususlardır. Üçüncü grup için ise söz konusu hususlar kadının en doğal hakkı olarak görülmektedir. Öte yandan birinci ve ikinci grup namusu, ‘namus’ kavramı ile açıklarken; üçüncü grup namus kavramına karşı çıkan bir tutumla ‘temiz ahlak’ kavramı ile açıklamışlardır. Bununla beraber birinci ve ikinci grup, akraba evliliğini namus olgusu içerisinde ele almakta; bu durumu ‘temiz soy’ olarak tanımlamaktadır ve namusun korunması akrabalar tarafından sağlanmaktadır. Üçüncü grupta ise temiz soy yerine ‘temiz aile’ kavramı kullanılmakta; temiz aile olarak anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile kastedilmektedir. Temiz ahlakın korunması da aile ve bireyler nezdinde yapılması gereken bir husus olarak görülmektedir. Ancak her üç gruptan katılımcılar için de kadının kocasını aldatması, bir kızın evlilik öncesi cinsel beraberlik yaşaması namusa veya ‘temiz ahlaka’ zarar veren eylemler olarak görülmektedir (2009: 153–160). Meryem, Nergis ve Pervin’in eğitim durumları sırasıyla lisans, lise ve lisanstır. Bu noktada Yıldız’ın çalışmasında da görüldüğü üzere eğitim faktörü namusun adlandırılma biçimi ve bu biçime yüklenen anlamların kapsamı üzerinde etkili bir faktör gibi görünmektedir. Yıldız’ın (2009) çalışmasında yer alan birinci ve ikinci gruptaki kişilerin kadının çalışmasına, eğitim almasına veya söz hakkına sahip olmasına namus olgusu açısından bakmaları, Doğubayazıt özelinde yapılan bu çalışmada elde edilen namus verilerinin anlaşılması adına aydınlatıcı olmuştur. Şöyle ki bu çalışmada yer alan hemen hemen hiçbir katılımcı namus olgusunu ele alırken, kadının çalışmasını, eğitim almasını veya söz hakkına sahip olmasını namus bağlamında ifade etmemişlerdir. Bu noktada sosyo-ekonomik gelişmişlik ve eğitim düzeyi ile namus olgusuna yüklenen anlam arasında bir ilişkinin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Yıldız’ın (2009) çalışmasında yer alan üçüncü grubun söz konusu unsurları kadının en doğal hakkı olarak görmeleri de bu durumu bir anlamda kanıtlar niteliktedir. Öte yandan kadının çalışması adlı temada birinci kuşaktan bazı erkek ve kadın katılımcılar ile ikinci kuşaktan bazı erkeklerin kadının çalışmasını bir nebze de olsa namus bağlamında ele aldıkları görülmüştür. Şöyle ki çalışan kadınların eşlerini aldattığına dair ifadeler vardır. Bununla beraber kadının bedenini muhafaza ettiği sürece çalışmasının da sıkıntı olmayacağına dair düşünceler vardır. Bu da en nihayetinde kadın cinselliği üzerinden şekillenen namus anlayışı ile ilgilidir. Öte yandan söz konusu ifadeleri dile getiren kişilerin eğitim

durumu ya yoktur ya da en fazla ortaokuldur. Bu da bizi yine eğitim faktörünün namusa yüklenen anlamların kapsamı üzerinde bir etkisinin olduğu sonucuna götürür. Bununla beraber namusun kadının eğitimi ve çalışması bağlamında ele alınması da kadının konumundaki değişimi göstermesi açısından kayda değer bir öneme sahiptir.

Katılımcılardan Elif ise diğer katılımcılardan farklı olarak namusun kadına özgü olduğunu, her ne olursa olsun, kimsenin kimseyi namusuyla yargılayamayacağını belirtmektedir. Elif de namus konusunda kadınlara yaptırım uygulanmasından oldukça rahatsızdır. Katılımcıya göre kadınların bedenlerini muhafaza edip etmemesi kişinin kendisiyle ilgili bir durumdur ve bu durum hakkında hiç kimseye söz hakkı düşmemektedir. Katılımcının ifadelerinde dikkat çeken bir husus şudur, katılımcı her ne kadar namus kavramının kadına yüklediği dar anlama karşı çıksa da karşı çıkış biçimi yine var olan genel algının sınırları içinde şekillenmektedir. Çünkü en nihayetinde katılımcının kendisi de namusun kadına has bir durum olduğunu düşünmektedir. Elif'in namus hakkındaki nispeten reaksiyoner olan bu tutumunu Bourdieu'nun (2016) sembolik şiddet kavramı etrafında değerlendirecek olursak, burada namusa yüklenen algılama ve sınıflama kategorileri yani ortak bilgi araçları (kadın bedeni üzerinden şekillenen ortak namus algısı ve sınırlama kategorisi) reaksiyoner tutuma rağmen yine aynı ortak bilgi araçları kullanılarak yani egemen söylemin dili ile ifade edilmektedir. Dolayısıyla reaksiyoner tutuma rağmen namusa yüklenen bu ortak ve egemen söylem yine katılımcı tarafından yeniden üretilmektedir.

Bir katılımcı dışında ikinci kuşak kadın katılımcılar her ne kadar namus hakkında genel duruma karşı çıkan bir tutumda bulunmuşlarsa da namus kavramına en nihayetinde kendileri ve toplum için önemli olan anlamlar yüklemişlerdir. Dolayısıyla karşı çıktıkları husus namus kavramının kendisi değil de bu kavrama daha çok kadın bedeni ve cinselliği üzerinden yüklenen anlamlar olmasıdır. Son olarak katılımcılardan Dilan ise namus kavramına herhangi bir özel anlam yüklememektedir. Kendisi için önemli olan karakter ve dürüstlüktür. Bu özellikleri ise namus kavramının içerisine dâhil etmemektedir. Aslan Turan'ın "Diyarbakırlı Kadınlarda Namus, Kadınlık ve Din" adlı çalışmasında farklı meslek türlerinden ve yaş kategorilerinden toplam 32 kadın ile yaptığı görüşmelerde, bu çalışmada elde

edilen veriler elde etmiştir. Bu noktada belirtilmesi gereken veri ister reaksiyoner bir tutumla olsun ister geleneksel bir anlayışın savunulması şeklinde olsun, namus kavramına hemen hemen bütün katılımcıların yaşam sebebi sayılabilecek anlamlar atfetmeleridir. Ancak Aslan Turan'ın çalışmasında yer alan doktor, avukat, laborant gibi mesleklerde çalışan katılımcılar, namusa geleneksel anlamdan uzak, nispeten daha reaksiyoner ve araştırmacının deyiimiyle “seküler” anlamlar atfetmişlerdir. Bu doğrultuda verilen cevaplar daha onurlu bir yaşam, insani ve etik kurallara uymak gibi kadın cinselliğinden soyutlanmış cevaplardır. Öte yandan Kuran Kursu hocalığı yapan veya kimliğini dindar olarak tanımlayan katılımcılar ise namus kavramı yerine daha çok iffet kavramını kullanmış; kadın ve erkeğin bedenini muhafaza etmesi yönünde cevaplar vermişlerdir. Buna karşın çalışmayan veya yaşı daha küçük olan katılımcılar ise namusa geleneksel anlamda kadın bedeni ve bu bedenin muhafaza edilmesi yönünde cevaplar vermişlerdir (2020: 71–74). Ancak Doğubayazıt özelinde yapılan bu çalışmada ise Aslan Turan'ın (2020) çalışmasında yer alan kadın bedeninden veya cinselliğinden soyutlanmış namus tanımlamaları neredeyse hiç yer almamaktadır. Bunun bir sebebi kentleşme düzeyinin farklı olması olabilir. Çünkü Diyarbakır, Ağrı'nın ilçesi olan Doğubayazıt'a göre sosyo-ekonomik bakımdan oldukça gelişmiş bir durumdadır. Bu doğrultuda kentlilik bilincinin, geleneksel düşünce üzerindeki etkisinin namusa yüklenen anlamlarda da kendisini gösterdiğini belirtmek mümkündür. Bir diğer sebep ise katılımcıların meslekleri ve araştırmacının ifadesiyle (Aslan Turan) söz konusu ifadeleri belirten kadınların ‘bu gruptaki kadınlar genellikle bir meslek sahibi, kadın hareketine karşı sempatisi olan ve hem kendi kadınlık tecrübeleri hem de başka kadınların yaşadıkları problemlere karşı belli bir duyarlılık geliştirdiğini belli eden’ (2020: 71) kadınlardan oluşması olabilir. Nitekim bizim çalışmamızda bu türden katılımcı profili yer almamaktadır. Ancak şunu da belirtmek mümkündür ki her ne kadar ‘seküler’ ve kadın cinselliğinden soyutlanmış namus tanımlamaları olsa da en nihayetinde namus kavramının kişilerin hayatında oldukça önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Bu da namus kavramının bütün değişkenlerin üstünde bir öneme sahip olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

“Ben namusu cinselliğe bağlayamıyorum benim için çok altı boş bir şey mesela... Eşim benimle evliyken başka bir biriyle ilişki yaşıyorsa, hani belki

bu bir namus olgusu içindedir ama bunun sadece kadınlarda varmış gibi kadınlardan bekliyorlar ya bizim toplumumuz, o nedenle benim için çok altı boş bir şey benim için bir anlam ifade etmiyor. Bir karakterin varsa, yalanın dolanın yoksa bu yeterdir yani. Yani bunu namuslu namussuz diye adlandırmaya gerek yok” (Dilan, 33, Lisans, Evli)

Üçüncü kuşak erkek katılımcılar da diğer kuşaktaki katılımcılar gibi namusa özel anlamlar yükleyen ifadelerde bulunmuşlardır. Bu noktada üç katılımcı namusu eşlerin veya sevgili olan kişilerin birbirine sadakati olarak tanımlamıştır. Bu ifadelere ilaveten kadının da erkeğin de evlilik sürecine kadar bedenini muhafaza etmelerini yani bir başkası ile cinsel birliktelik veya yakınlık kurmamaları gerektiğini belirtmişlerdir. Katılımcılardan ikisi ise namusu, aile, eş ve çocuklara karşı sorumluluk ve dürüstlük olarak tanımlamışlardır.

“Namus her şeydir. Senin bedenindir, işindir, ailendir, çocuklarındır. İnsan ne için yaşar, namusu için yaşar, şerefi için yaşar. Bunlar gitti mi bi şey kalır mı insanın hayatında? Korumayacaksın, kollayacaksın, sahip çıkacaksın. Kimse senin namusuna el uzatamayacak” (Hasan, 24, Lisans, Bekâr)

“Namus artık bir kişinin bir kişiye ait olması birbirini sahiplenmesi tarzında mesela iki tarafında birbirine söz getirmemesi” (Mustafa, 21, Lise, Bekâr)

Üçüncü kuşak kadın katılımcılar ise üçüncü kuşak erkek katılımcılara göre namusa daha çok kadın bedeni üzerinden anlamlar yüklemişlerdir. Kadın katılımcılardan iki kişi (Sevda ve Emine) 16–17 yaş civarında evlenmiş, yaklaşık 7–8 yıllık evlilerdir. Eğitim düzeyleri ise ortaokuldur. Erken yaşta çocuk sahibi olmanın verdiği sorumluluklar ve kapalı bir yaşam sürmeleri nedeniyle namus hakkında oldukça net ve tamamen kadın bedeni üzerinden yapılan değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Söz konusu durum bilinçsizlik olarak değerlendirilmemektedir. Yaşam koşulları, etkileşimde bulunulan insanların sınırlı olması ve hayatın genel olarak ev işleri, çocuk bakımı, eşin sorumluluğu etrafında şekillenmesi nedeniyle namusa yükledikleri anlam genel algının benzeri olmaktadır. Bu anlamda bu iki katılımcı, namusu genel anlamda kadının bekâreti ve bekâretin korunması olarak değerlendirmektedir. Bekâret dışında herhangi bir erkekle cinsel yakınlık da namus olarak değerlendirilmektedir. Katılımcılardan birinin “çok şükür, valla tertemiz evlendim. Ne erkek arkadaşım oldu, ne bi şey” ifadesi söz konusu durumu oldukça

net bir şekilde ifade etmektedir. Bu katılımcılardan bir diğeri ise söz konusu durumun ihlali sonucunda kişinin maruz kaldığı durumu ve toplumsal yaptırımını şu şekilde ifade etmektedir:

“Namus kız için çok önemlidir. Herhalde 5–6 sene önceydi neydi, bi kız gitmiş, bi erkekle bi şey yapmıştı. Kızlığı gitmişti. Öyle oldu, valla rezil ettiler kızı. Çocuğa dediler, sen bu kızı almasan seni öldürecek. Sonra evlendiler. Öyle önemlidir. İnsanın elinden namusu gittiği zaman rezil oluyor. O kızı kimse almak istemiyor. E sonra yaşlı bi adamla evlendiriyorlar. Evlenmiş, karısından boşanmış biriyle evlendiriyorlar” (Emine, 24, Ortaokul, Evli)

Katılımcılardan Fatmagül ise ön lisans mezunu olmasına rağmen yukarıdaki iki katılımcının ifadesine benzer ifadelerde bulunmuştur. Fatmagül, yukarıdaki iki katılımcıdan farklı olarak bekâr ve hem farklı bir şehirde üniversite okuması hem de farklı farklı şehirlerde bulunmuş olması nedeniyle etkileşime daha açık bir yaşamı vardır. Fakat Fatmagül’ün aile yaşantısı geleneksel kültüre oldukça yakın ve muhafazakâr bir yapıya sahiptir. Bu sebeple namus konusunda olduğu gibi bazı bilinç durumlarının oluşmasında ve yer etmesinde, eğitim ve farklı kültürler ile etkileşim içerisinde olmanın fazla bir etkisi olmamaktadır. Öte yandan diğeri iki katılımcıdan farklı olarak namusun erkeğe de ait bir unsur olduğunu belirtmiştir.

“Nasıl bi kadının namusu varsa erkeğin de namusu var bana göre. Benim vücudum bana ait, önüne gelen beni elleyemez. Kendini korumak da bi namustur diye düşünüyorum. Erkek de kadın da kendini korumalı. Sen eğer namusunu korumuyorsan demek ki herkes seni elleyebilir. Namus tek bir kişiye özel olmalı” (Fatmagül, 23, Ön Lisans, Bekâr)

Katılımcılardan Gül ise, toplumda genel kabul gören kadın bedeni üzerinden tanımlanan namus anlayışına kaşdır. Namusu, kadının kendini taşıyabilmesi, yerine uygun giyinmesi ve hareket edilmesi olarak tanımlayan katılımcı, namus kavramına kadının tek bir erkeğe ait olması gerektiği düşüncesini de eklemektedir. Katılımcı, yörede kabul gören namus anlayışına karşı çıkmakta ve namusa daha geniş açıdan yaklaşmaktadır. Fakat genel kabulün baskın olduğu, katılımcının namusu yine kadın üzerinden açıklaması ile açığa çıkmaktadır. Söz konusu durum, bilinç durumunun şekillenmesinde ve değişmesinde sınırların yine genel kabulün sınırları dâhilinde

şekillendiğini ve ister farkında olunsun ister olunmasın söz konusu durumun kadınlar tarafından da içselleştirildiğini göstermesi bakımından önemlidir.

“Bana göre namus, insanın kendisini bilmesidir. Bizde şöyle bir durum var, erkekle arkadaşlık yapamazsın, sosyal bir arkadaşın olamaz, bir yerde oturamazsın. Bana göre namus bunlar değil. Kadının kendisini taşıyabilmesidir. Atıyorum, ben burada 10 erkek içinde çalışırsam da kendimi bildikten sonra hiçbir şey olmaz bana. Kendini bilmek şöyle, atıyorum o ortamda hal ve hareketlerin olsun, giyinme bile yani bir yere göre giyinmenin bir adabı var yani her yerde her şeyi giyemezsin, her yerde her şeyi söyleyemezsin, öyle yani bence bu. Başkasının hayatı beni ilgilendirmez ama kendim için söylüyorum, kadın sadece bir erkeğe ait olmalı. Ben kendim için de bunu namusa dâhil ediyorum” (Gül, 23, Ön Lisans, Bekâr)

Son katılımcı Ela da namusun kadın bedeni üzerinden ele alınmasına karşıdır. Katılımcı namusu “edep” kelimesi ile açıklamakta, eline, beline ve diline hâkim olan her insanın namuslu olduğunu ifade etmektedir. Bununla beraber namus, katılımcıya göre, eşler arasındaki sadakattir. Sadakati ise cinsellik üzerinden ele almaktadır.

Üç kuşaktan katılımcıların ifadelerinden şunu net bir şekilde anlamak mümkündür ki yüklenen anlam çeşitlilik gösterse de hemen hemen bütün katılımcılar için namus kavramının özel bir anlamı bulunmaktadır. Bir anlamda yaşamda var olmanın unsurları, namus kavramına yüklenmiştir Görüldüğü üzere namusa yüklenen sembolik değer eğitim, cinsiyet, yaş ve kuşak gibi değişkenlerden görece bağımsızdır ve araştırmadaki her kuşaktan katılımcı, namusa önem atfetmektedir. Söz konusu değişkenlerin namus olgusuna yüklenen anlamda veya sembolik değerde çok da önemli olmadığını Kocadağ’ın (2016) Adıyaman İl merkezi ortaöğrenim çağı gençliği adı verilen, 14–18 yaş arasındaki okuyan gençlerle yaptığı anket çalışmasında da görmek mümkündür. Buna göre araştırmaya dâhil edilen kızların % 97’si, erkeklerin ise % 96,7’si namusun önemli olduğunu düşünmektedirler. Dahası bu katılımcıların % 23,9’u namustan dolayı insan öldürmeyi mubah gördüklerini belirtmişlerdir. Ancak Kocadağ (2016), çalışmasında katılımcıların namusa hangi açıdan yaklaştıklarına dair bulgulara yer vermemiştir. Öte yandan her ne kadar özellikle ikinci ve üçüncü kuşak kadın katılımcıların bazılarında namusun kadının bedeni üzerinden algılanması düşüncesine karşı reaksiyoner bir tutum olsa da

namusa yüklenen sembolik değerde kadının bedenen muhafaza edilmesi düşüncesinin, katılımcılar nezdinde oldukça içselleştirildiği anlaşılmaktadır. Bu durum ise namusun daha çok kadın cinselliği ve bedeni üzerinde somutlaştığını belirten verileri destekler ve pekiştirir niteliktedir (Tezcan, 2000; Sancar, 2009; Filiz, 2021; Ecevitoğlu, 2012; Bourdieu, 2018; Bağlı ve Özensel, 2011; Öztürk, 2012; Altunel, 2012; Gürsoy, 2017: 79). Öte yandan kuşaklar tarafından farklı cümlelerle ifade edilse de her kuşağın ifadelerinde iki önemli işlev ortaya çıkmaktadır: Muhafaza ve sorumluluk. Muhafaza genel itibariyle erkek ve kadının bedeninin muhafazası olarak öne çıkarken, sorumluluk ise aile, eş, çocuklar, iş gibi konularda ön plana çıkmaktadır. Birinci kuşak erkek katılımcılarda muhafaza edilmesi gereken ilk ve tek unsur kadın bedenidir. Evlenene kadar bekâretini korumak, evlendikten sonra da bedenin sadece eşe ait olmasıdır. Sorumluluk ise aile, eş, çocuk ve yapılan her türlü işe karşı sorumludur. Birinci kuşak kadın katılımcılarda ise sadece muhafaza anlayışı hâkimdir ve muhafaza edilmesi gereken unsur ise kadının bedeni, hal ve hareketleridir. Bu hal ve hareketler de erkeğe karşı alınan mesafe ile ilgilidir. İkinci kuşak katılımcılarda dikkat çeken unsur ise sorumluluk ve eşlerin birbirine sadakatidir. Yine burada da sorumluluk düşüncesi yerleşik rollerden fazlaca etkilenmiştir. İkinci kuşak kadın katılımcılar ise namusun hem erkek hem de kadın için geçerli olduğunu belirtmektedir. Bu kuşaktaki kadınların ifadelerinde öne çıkan unsur ise muhafaza unsurudur. Üçüncü kuşak erkek katılımcılarda ise sorumluluk ve sadakat unsurları ön plandadır. Birinci ve ikinci erkek katılımcılarda olduğu gibi buradaki sorumluluk anlayışı da yerleşik rollerden etkilenmiştir. Üçüncü kuşak kadın katılımcılarda ise muhafaza unsuru ön plandadır. Muhafaza edilmesi gereken unsur ise kadın bedenidir. Tüm bunlardan yola çıkarak şunu söylemek mümkündür ki namus kavramına yüklenen anlamda çok ciddi bir anlam farklılığı bulunmamaktadır. Burada eğitimin, kentsel tecrübelerin fazla bir etkisinin olmadığını görmekteyiz.

4.1.5. Miras

Aşiret kültürünün hâkim olduğu toplumlarda, soyun erkek üzerinden devam etmesi anlayışı nedeniyle erkek çocuğa sembolik bir değer atfedilmektedir. Söz konusu durum, kadın ve erkeğin hakları üzerinde de belirleyici bir etkiye sahip olmaktadır. Bu haklardan en belirgin olanı ise mirastan kadınların pay sahibi

olmamalarıdır. Bu anlamda ekonomik sermayenin sahibi ve üreticisi erkektir. Ancak Gürdal ve Odabaş'ın (2014) Artvin'in Borçka ilçesinde yaptığı çalışma, söz konusu durumun sadece aşiret tipi topluluklarda geçerli olmadığını göstermektedir. Bu çalışmada erkeklerin kadınlara mirastan pay vermedikleri belirtilmektedir. Benzer şekilde Gültekin'in Gaziantep'in Şehit Kamil ilçesine bağlı Bilek Köyü ve Kilis merkez ilçesine bağlı Karaçavuş köyünde yaptığı çalışmada da kadınlara miras konusunda aşiret kültürüne benzer bir tutumla yaklaşıldığını görmekteyiz. Dahası bu durum, söz konusu yerlerdeki kadınların bir kısmı tarafından da kabul edilen bir durumdur. Buna göre görüşülen 430 kişiden kadınların % 21,3'ü mirastan pay almak istemediğini veya kendilerine verilmediğini belirtirken, erkeklerin sadece % 7,6'sı kız kardeşlerinin mirastan pay aldıklarını belirtmiştir (2012). Öte yandan miras konusu, sadece ekonomik bir sebep üzerinden açıklanacak kadar basit değildir. Soyun devamını sağlayan erkeğe ekonomik sermayeden önemli haklar verilmekle beraber bu hakların erkeğe yüklediği birçok görev vardır. Bu görevlerden biri, erkeğe yüklenen yerleşik rollerdir. Bu rollerde erkek, ekonomik sermayenin yeniden üretilmesinde baş aktördür. Erkekten evin, eşin ve çocukların tüm maddi ihtiyaçlarının karşılanması beklenir. Kadın ise ev işlerinden ve çocuk bakımından sorumludur. Dolayısıyla ekonomik sermayenin asıl üreticisi konumunda değildir. Bu bakımdan kadına bu konuda herhangi bir sorumluluk yüklenilmez. Öte yandan erkeğin para kazanması veya mal sahibi olması ise toplum içerisinde esas anlamda bir şeref meselesidir. Bu anlamda erkeğin para kazanacak bir işe sahip olmaması, ailesini maddi bakımdan mahrum etmesi, toplum nezdinde erkekliğin zedelenmesi olarak görülür. Erkeğin kendisi de söz konusu durumu erkekliğin zedelenmesi olarak tanımlar.

Erkeğe verilen mirasın, erkeğe dayattığı bir başka sorumluluk ise anne ve babasına bakma sorumluluğudur. Çünkü en nihayetinde kız evlenip, tabiri caiz ise başka birinin ailesi olacaktır. Bu bakımdan mirasta esas olarak erkek hak sahibi olarak görülür. Tüm bu sebeplerden dolayı, aşiret kültürünün hâkim olduğu Doğubayazıt yöresinde yaşayan katılımcıların miras konusundaki düşünceleri bu çalışma için oldukça önem arz etmektedir. Bu doğrultuda üç kuşaktan katılımcılara yörede mirasın nasıl dağıtıldığına, kendilerinin ilerleyen zamanlarda bu konuda nasıl bir yol izleyeceğine, miras paylaşımının nasıl olması gerektiğine ve diğer yerlerle

ilgili miras konusunda bir farklılık olup olmadığına dair sorular yöneltilmiştir. Tüm bu sorulardan alınacak cevaplar neticesinde ise mirasa yüklenen anlamın üç kuşak bağlamında yaşadığı değişim ve süreklilikler analiz edilip açıklanmaya çalışılmıştır.

4.1.5.1. Erkeğin Erkeklerle Konuştuğu Bir Mesele⁵⁰

Birinci kuşak katılımcıların ifadelerine göre kadınlar mirastan ya hiç pay almamakta ya da çok az bir miktarda pay almaktadırlar:

“Bazıları veriyor, bazıları vermiyor, veren veriyor yani üçte bir değil ama daha az veriyorlar. Yine iyi kötü bir şeyler veriyorlar, deve de kulak gibi bir şey” (Ali, 67, Lise, Evli)

Katılımcılardan Mehmet, bu durumu yani mirasın erkeğe neden verildiğini *“evin sahipsiz kalmıyor”* ifadesiyle belirtmiştir. Bu ifadenin en belirgin anlamı ise evin sorumluluğunun artık babadan erkek evlada veya evlatlara geçmesidir. Söz konusu vurgu, katılımcılardan Cafer tarafından da yapılmıştır. Cafer bu anlamda, erkek çocuğun oldukça önemli olduğunu belirtir:

“...Erkek çocuk mesela biraz büyüdükten mesela okumasa çalışır, eve katkıda bulunur. Eskiden bir erkeğin 6-7 kızı olsa hiç erkeği olmasa adam gider kadın getirirdi eve, hanımı da bunu isterdi...” (Cafer, 60, İlkokul, Evli)

Katılımcılardan Mehmet ‘in öne sürdüğü bir başka sebep ise kızın sorumluluğunun evlendikten sonra eşine ait olmasıdır. Aynı vurguyu katılımcılardan Ali ve Cafer de yapmıştır. Söz konusu ifadenin benzer şeklini Gürdal ve Odabaş’ın (2014) Atrvin’in Borçka ilçesinde (ki burada aşiret tipi bir toplum yapısı yoktur) yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre yöredeki erkeklerin, kadınlara mirastan pay vermemelerinin sebeplerinden biri kadınların evlenerek bir başka aileye gitmeleridir.

Katılımcılara *“siz miras paylaşımını nasıl yapacaksınız”* şeklinde sorular yöneltildiğinde ise katılımcılardan ikisi, kadın ve erkeğin eşitliğine vurgu yaparken, bir katılımcı ise kadınlara miras verilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Gereğesi ise kadına verilen mirasın eş tarafından harcanacağı düşüncesidir. Katılımcının bir diğer

⁵⁰ Bu temanın başlığı, miras olgusuna dair elde edilen verileri tam olarak karşılaması sebebiyle feminist bir felsefeci olan Irigaray’ın Batı kültürü hakkında söylediği “Batı kültürü, erkeğin erkeklerle konuştuğu tek mantıklı ve tek cinsiyetli bir kültürdür” ifadesinden esinlenilerek oluşturulmuştur. (Sarup, 2004: 172)

vurgusu ise çalışan kadın üzerinedir. Bir kızı memur olan katılımcı, kızına miras verilmesine gerek olmadığını düşünmektedir. Dolayısıyla da katılımcı mirasını erkek çocukları arasında paylaşacaktır. Kadın ve erkeğin eşitliğine vurgu yapan katılımcılara gelinecek olursa, bu katılımcılardan birinin referansı dindir. Diğer katılımcı ise evladın kızı ve erkeği olmayacağını belirtmiştir. Katılımcılardan Muzaffer ise oransal bir hesaplama yaparak paylaşım yapacağını belirtmiştir. Kızlara düşen oranın gerekçesi ise, kızların evlendikten sonra eşlerin mesuliyeti altına girmeleri düşüncesidir:

“Erkek %70, kıza da %30 düşünüyorum. Yarı yarıya versen de olmuyor. Ya açık konuşayım, kız çocuğu evleniyor, eşi de ona bakıyor. O yüzden”
(Muzaffer, 52, İlkokul, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcıların miras konusundaki düşüncelerine gelinecek olursa, bu katılımcıların hiçbiri mirastan pay almamıştır. Birinci kuşak kadın katılımcıların ifadeleri, mirasın erkeklere verilmesinin kadınlar tarafından da kabul gördüğünü ve yeniden üretildiğini oldukça net bir şekilde bir şekilde göstermektedir. Bununla beraber mirasın kadınlar tarafından talep edilmesinin kadınların aklından dahi geçmediğini belirtmek abartı olmayacaktır. Çünkü kadınların bu talebi en net ifadeyle “ayıp” olarak karşılanmaktadır. Bu toplumsal ayıp yaptırımının ise kadınlar tarafından olağan bir durum olarak içselleştirildiği anlaşılmaktadır. Yalçın-Heckmann’ın Hakkâri’nin köylerinde yaptığı çalışmada miras konusunda elde ettiği veriler, tam da bu durumu açıklar niteliktedir. Heckmann’a göre aşiret köylerinde gerek miras gerekse de çeyiz olarak herhangi bir mülkiyet devredilmez ve bu gelenek, babasoylu sülalede, kadınların itaatkâr, alçakgönüllü ve saygılı olmasına yönelik bir sosyal baskı olarak dayatılır (2002: 322–323). Farklı yörelerde yapılan çalışmalarda da miras konusunda kadınların söz konusu edilgen tutumlarını ortaya koyan veriler elde edilmiştir. Bu noktada Sevinç vd. (2017: 248) Şanlıurfa kırsalında yaş ortalaması 70 olan 69 katılımcı ile yaptığı çalışmada da benzer veriler elde edilmiştir. Buna göre babasından veya ölen eşinden miras alamayan kadınlar, bu durumu doğal karşılamaktadırlar ve yörede mirasın kadına verilmemesi hem dini sebeplerden hem de adetler gereği yaygındır. Benzer edilgen tutumu Gürdal ve Odabaş’ın Artvin’in Borçka ilçesinde yaptığını çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre yöredeki kadınlar miras konusunda kendilerine verilen miktar ile

yetinmeli, buna herhangi bir itirazda bulunmamalı; kendilerine hiçbir şekilde mal verilmediği zaman da bu duruma tepkisiz kalmalıdır (2014). Fakat iki katılımcının günümüze dair ifadelerinde görüleceği üzere, söz konusu durum çözülmeye uğramıştır. Buna karşın kadınların edilgen ifadeleri yine devam etmektedir. Çünkü en nihayetinde mirasın paylaşımını kendileri değil erkekler yapmaktadır.

“Ne mirası! Hani neyi vardı ki bize de verecek. 2 tane erkek kardeşim vardı, onlara verdiler. Biz de öyle adetler yoktur. Biz öyle payımızı falan istemeyiz. Ben zaten 10 aylıkken babam ölmüş, erkek kardeşlerimiz bize babalık yapmış, onların canı sağ olsun yeter” (Lalezar, 68, Okuryazar değil, Evli)

“Eskiden istemiyorlardı saygı vardı, utanma vardı. Şimdi ben kalkıp nasıl mal isteyeyim ya. Biz o zamanın insanlarıydık” (Ayşe, 65, Okuryazar değil, Evli)

Katılımcılara “kadınlara mirastan pay verilmeli mi” sorusu yöneltildiğinde ise katılımcılar hem olması gerekenler üzerinden hem de çocuklarıyla ilgili miras tecrübeleri üzerinden yanıtlar vermişlerdir. Buna göre Lalezar, kızlarına miras verilmediğini ve verilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Kendisine göre kızlarının bu konuda konuşmaya hakları yoktur. Katılımcı Halime’ye göre ise kadının mirastan hak talep etmesi ayıptır ve katılımcı, bu durumun toplumdaki yaptırımını üzerine ifadelerde bulunmuştur. Görüldüğü üzere miras hakkındaki egemen söylem veya sembolik şiddet, Lalezar ve Halime tarafından oldukça içselleştirilmiştir (Bourdieu, 2016).

“Vallahi caiz değildir. Komşu vardı, onun kızı babasından payını istedi. Herkes çok laf etti, halkın hepsi onlara tükürdü, kızdı, ayıp değil mi öyle şey yapmışsınız dediler. Ayıptır öyle şeyler” (Halime, 68, Okuryazar değil, Evli)

Katılımcılardan Hayal de miras konusunda kadının hak talep etmesini ayıp olarak nitelendirmiştir. Ayşe ve Sevgi ise kızların da mirastan pay alması gerektiğini belirtmiştir. Ayşe, eşini, çocukları küçükken kaybetmiştir. Eşinden kalan pay ise erkek çocuklar arasında paylaştırılmıştır ve bu konuda kendisinin herhangi bir söz hakkı olmamıştır. Öte yandan katılımcının kendisi de bu duruma müdahale etmemiştir. Çünkü müdahale etmesinin uygun olmayacağını düşünmektedir. Bu durum, geçmişten gelen “ayıp” düşüncesinin bilinçsel kırılmaya uğrasa dahi pratikte uygulanmadığını göstermesi bakımından önemlidir. Katılımcılardan Sevgi ise,

mirasta kadının da pay almasını düşünmesine rağmen, eşinin kızlarına mirastan pay vermeyeceğini belirtmektedir:

“Hani kimse vermiyor kadınlara. Ama kızların da hakkı var. Kadının kocasını elin oğlu gördükleri için vermezler. Kızı başkasının malı gibi görüyorlar. Kızlardan imza alıyorlar, malları erkek çocuklara bıraksınlar diye. Eskiden beri öyledir ha, yeni değil. Valla bana kalsa kızlarıma pay veririm ama benim elimde bir şey yoktur. Eşim de vermez kızlara. Valla vermez. Eşim diyor kızlar istese, ben onları razı ederim” (Sevgi, 55, Okuryazar değil, Evli).

İkinci kuşak erkek katılımcıların ise miras konusundaki ifadelerinde saklı olan bir durum vardır ki o da yerleşik rollere olan vurgudur. Katılımcılardan Sinan ve Cengiz’e göre kadınlara mirastan anlamlı bir pay verilmemektedir ve katılımcıların düşünceleri de bu yöndedir. Fakat maddi ihtiyaçların karşılanması noktasında kadına her şekilde yardım edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Katılımcıların ifadelerinden bunun erkeğin bir sorumluluğu olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan kadına yapılan maddi yardımlar ise belli başlı şartlara bağlanmaktadır. Bu noktada kadın evlenip de maddi sıkıntılar yaşıyor ise ihtiyaçlarının karşılanması noktasında yardım edilmelidir. Kadının bekâr olması halinde ise kadın, evlenene kadar erkek kardeşin veya babanın sorumluluğu altında olmalıdır. Beşikçi’nin göçebe Alikan aşireti üzerine yaptığı çalışmada da Sinan ve Cengiz’in ifadelerini destekleyecek veriler elde edilmiştir. Buna göre kızlar miras hakkına sahip değildir ve evli bir kadının miras talep etmeye hakkı yoktur. Ancak bekâr bir kız evleninceye kadar ağabeylerinin sorumluluğu altındadır. Öte yandan at, koyun, katır, keçi ve silah gibi maddi unsur öğeleri erkek evlada verilir. Bu durum, aile içinde, erkek otoritesini destekleyen bir faktör olduğu gibi mirasın aile dışındaki kimselere gitmesini de önler (1992c: 216). Sinan ve Cengiz’in ifadeleriyle birlikte Beşikçi’nin elde ettiği verilerde, miras konusunda yerleşik rollerin önemli bir etkisinin olduğunu görmek mümkündür. Bu doğrultuda maddi ihtiyaçların karşılanması noktasında esas özne erkektir. Katılımcılar burada yerleşik rolleri gereği mirasın kendilerine verilmesi gerektiğini düşünmekte ve kadının maddi ihtiyaçlarının karşılanması konusunda kendilerini sorumlu görmektedir.

“Bence verilmemeli. Erkeğe kalması lazım, niye, erkeğin o aileye bakması lazım. Bir kız evlenmişse, durumu yoksa bir şey verilmeli. Durumu varsa da verilmemeli. Yoksa da miras komple değil de mahrum kalmaması için bir şeyler verilmeli. Mesela bekârsa belli bir şey verilmeli. Erkek o kıza maddi destek vermesi lazım. Harçlık verilmeli. İhtiyaçları giderilmeli. Mahrum bırakılmamalı. Ya da mesela on tane dairen varsa bir tanesini verebilirsin ama hepsini değil” (Sinan, 37, Ortaokul, Evli).

Katılımcılardan Saffet ise dijital çağın artık eski alışkanlıkları değiştirmeye başladığını ve bunun miras konusunda da geçerli olduğunu belirtmektedir. Kendisine göre toplumun yarısından fazlası eşit olmamak kaydıyla –erkeğe daha fazla veriliyor-kadınlara mirastan pay vermektedir. Bununla beraber katılımcı, miras paylaşımının eşit olması gerektiğini düşünmektedir. Katılımcılardan Barış ve Erkan da yörede kadına mirastan pay verilmediğini belirtmektedir. Erkan, söz konusu durumu ekonomik durumun yetersizliğine bağlamaktadır. Buna göre yörede eşit olarak paylaşılması gereken büyük bir miras yoktur. Fakat mirastan kadına daha fazla verilmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü erkek, her şekilde çalışmak zorundadır. Barış ise kadına mirasın verilmemesi gerektiğini belirtmektedir. Bunun nedeni kadının evlenip başka birinin sorumluluğu altına girmesidir. Dikkat edilecek olursa Barış ve Erkan’ın ifadelerinde de yerleşik rollere vurgu vardır. Bu noktada Barış, söz konusu durumu *“zaten kadın evlenip gidiyor”* ifadesiyle belirtirken, Erkan ise *“erkek çocuk zaten çalışmak zorunda”* ifadesiyle belirtmiştir. Bu ifadeler geleneksel kültürün kadına ve erkeğe yüklediği toplumsal roller ile yakından ilişkilidir. Dolayısıyla burada da miras paylaşımı ile yerleşik roller arasındaki ilişkiyi net bir şekilde görmek mümkündür.

“Buralarda kadınlara miras verilmiyor. Verilmemeli. Kız evleniyor, gidiyor da. Evine baksın. Babasının parasını napacak. Yav babanın parası erkeğe kalıyor da. Adet öyle, usul öyle” (Barış, 31, Ortaokul, Evli)

İkinci kuşak kadınlar ise mirasın kadınlara ya çok az verildiğini ya hiç verilmediğini ya da bazılarının verip bazılarının vermediğini belirtmektedir. Katılımcıların bu konuda öne sürdükleri sebep ise genel olarak *“elin oğlu yemesin”* düşüncesidir. Buna göre kadına verilen mirasın eşi tarafından kullanılacağı düşünülmekte ve buna müsaade edilmemektedir. Katılımcılardan özellikle eğitim

düzeyi lise ve altı olanlar, bu konuda oldukça şikâyetçidir. Çünkü üç katılımcıdan biri babasının kendisine sadece bir inek parası verdiğini, diğer ikisi ise hiçbir şey vermediğini ve ilerleyen zamanlarda da vermeyeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla bu konuda oldukça edilgen bir konumdadırlar. Çünkü talep etseler dahi kendilerine mirastan pay verilmeyeceğini belirtmektedirler. Bu anlamda sessiz bir itiraz söz konusudur. Bununla beraber, talep etmenin ailede çıkaracağı huzursuzluktan çekinilmektedir. Alpaslan'a göre Ağrı'da kadınlar, davacı olmadığı müddetçe mirastan pay almazlar (1995: 312). Alpaslan'ın 1995'te belirttiği ifadelerin katılımcılardan Derya'nın ifadelerinde de yer alması, yöredeki değişimlerin ne derece ağır ilerlediğini göstermesi bakımından önemlidir. Derya, babasının ölümünden sonra miras konusunda mücadele edeceğini belirtmektedir. Söz konusu durum birinci kuşak kadın katılımcılarda var olan bilincin değişime uğradığını ancak değişen bilincin pratiğe dökülmesinde toplumsal şartların da uygun olması gerektiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir:

“Biz 12 kardeşiz tamam. Babam getirdi mal varlığının hepsini ayırdı. Yarısını büyük abime verdi, yarısını en küçük erkek kardeşime verdi. Bize (10 tane kız çocuğuna) vermedi. Erkek kadar ben de çalıştım o evde. Erkek kardeşlerim nasıl annemin karnından çıktıysa ben de onun karnından çıktım. Belki benim şuan ihtiyacım yok, tamam benim evim var, arabam var, iyi kötü bir rızkım var, eyvallah burda bi sıkıntı yok. Ama ben, bana da hak vereceksiniz desem dönüp bana, hu sen öyle yapıyorsun elin oğlu yesin diyecekler. Pardon, niye elin kızı (erkek kardeşlerin eşleri) yiyor da elin oğlu yemiyor? Sen benim hakkımı ver. Bunu ben dile getiremedim. Neden, çünkü beş sene önceki aklım şimdiki aklım değildi. Mesela kız kardeşlerim bana dedi ki, senin evin var, araban var, paran var, sen ne yapacaksın? Ben sesimi çıkarmaya çalıştıkça, onlar benim sesimi daha çok baskıladı. Kadın dile getirirse, mesela diyorlar, ee sen parayı götüreceksin, senin kocan parayı yiyecek. E ben belki kocama vermeyecem parayı. Belki ben kızımı okuttururum, belki ben oğluma veririm, belki ben o parayla hacca giderim. Ama ben şuanda aileme diyorum, babam öldüğünde erkek kardeşimi mahkemeye verecem. Ben hakkımı istiyorum. Çünkü o malın içinde benim de rızkım var” (Derya, 39, İlkokul, Evli)

Katılımcılardan Elif ise mirasın kadınlar tarafından talep edilmesi halinde kadınların aile içerisinde uğrayacağı yaptırımını şu şekilde ifade etmektedir:

“... Buralardan işte doğup büyümüş olanlar vermiyorlar. Sen de talep edemiyorsun, talep ettiğinde hemen aileden dışlanmış oluyorsun. Diyorlar ki her şey erkeğin hakkı. Yani sen erkeğin hakkına mı göz dikiyorsun diyorlar. Bizim bu X şahsı da (komşu) çok zengindi, bir sürü tarlaları var. Bir tane kız kardeşi dedi bizim de hakkımız var. Biz de hakkımızı istiyoruz dedi. O da yok dedi. Evin tek oğludur, beş altı kız var. Sen nasıl istersin dediler. O çocuk yıllarca kız kardeşleriyle düşmanlık yaptı. Öldü bile birbirlerinin mezarlarına gitmediler. Çocukları da birbirine düşman oldu. Bak bir arsa meselesi yüzünden...”(Elif, 40, Lise, Evli)

Katılımcılardan Meryem ve Hazal’ın miras konusundaki düşünceleri ise birinci kuşak kadın katılımcıların düşünceleriyle benzer bir nitelik taşımaktadır. Meryem lisans mezunudur, Hazal’ın ise okuma yazması yoktur. Bu anlamda karşımızda eğitim konusunda iki uç örnek vardır. Meryem lisans eğitimini, çocukları büyüdükten sonra tamamlamıştır. Bununla beraber yaş olarak da nispeten birinci kuşak kadın katılımcılara daha yakındır. Bu anlamda daha erkek merkezli ifadelerde bulunmuştur. Bu doğrultuda kendisine mirastan pay verilmediğini belirten katılımcı, buna herhangi bir itirazda bulunmadığını ve bu durumdan memnun olduğunu belirtmektedir. Bununla beraber kadının evlendikten sonra eşinin mirasına ortak olduğunu ve maddi anlamda bir zorluk yaşamadığını belirtmektedir. Hazal ise, kendisine mirastan pay verilse dahi almayacağını belirtir. Çünkü eşinin mirastan faydalanmasını istememektedir. Bir diğer gerekçesi ise yerleşik rollere yapılan vurgudur. Buna göre anne ve babanın sorumluluğu erkeğe aittir. Bu nedenle de mirasın erkek kardeşlerine verilmesinin daha uygun olduğunu düşünmektedir. Kendilerine dair geleneksel düşünceye yakın ifadelerde bulunan Meryem, imkânı olmadığı için kızlarına mirastan pay verilmeyeceğini fakat tersi durumda mutlaka kızlarına da pay vermek istediğini belirtirken, Hazal ise miras paylaşımının eşit olması gerektiğini belirtmiştir. Kalan dört katılımcı da mirasın eşit olarak paylaşılması gerektiğini belirtmektedir. Öte yandan Meryem ve Hazal’ın miras talep etme konusunda göstermiş oldukları edilgen tutumlar ve kızları hakkındaki

düşünceler, miras konusunda yaşanan bilinç değişimini ve devam eden süreklilikleri göstermesi bakımından oldukça güzel örneklerdir.

“...Kızlara mesela cüzi bir miktar. Hem dinen öyledir hem de kanunen mesela kızlar evli oldukları için evin mirasından yararlanıyor ya açıkta kalmıyor ki mesela biz erkek kardeşlerimiz için canı gönülden imzamız verdik. Biz mirasa dâhil olmak istemiyoruz. Çünkü bizim zaten evimiz var ihtiyacımız yok ki...”
(Meryem, 42, Lisans, Evli)

Katılımcılardan Nergis ve Pervin ise miras konusunda ailelerinden herhangi bir talepte bulunmayacaklarını belirtmişlerdir. Bunun sebebi ise maddi olarak ailelerinden beklentilerinin olmamasıdır. Katılımcılardan Dilan ise aile içerisinde mirasın eşit bir şekilde paylaşılacağını belirtmektedir.

Üçüncü kuşak erkek katılımcılar miras konusunda diğer katılımcıların birçoğu gibi yörede kadınlara ya çok az ya da hiç miras verilmediğini belirtmektedir. Fakat katılımcıların birçoğu mirasın eşit olarak paylaşılması gerektiğini düşünmektedir. Mustafa'ya göre kız çocukları, bazı erkeklere nazaran ailelerin zor durumlarında onlara daha çok destek olmaktadır. Söz konusu durum, mirasın erkek çocuklarına verdiği 'ailenin sorumluluğunu üstlenme görevine' işaret etmesi bakımından önemlidir. Katılımcılardan Emrah'a göre ise kadınların çalışma alanları erkeklere göre daha sınırlı olduğu için kadınlara mirastan daha fazla pay verilmelidir. Âdem'e göre ise yöredeki genel miras algısı, kadınlara verilen mirasın eşleri tarafından kullanılacağı yönündedir. Buna karşın mirasın eşit bir şekilde paylaşılması gerektiğini belirtir.

“%90 verilmiyor. Benim kendi şahitliğim de var, verilmiyor ama verilse, eşit bir şekilde paylaşılsa hani daha iyi olur ve göz hakkı denen bir şey var. Kızın o malda gözü kalmaz. E bir nevi bir kişinin hakkını gasp ediyorsun. Onu da büyüklerimiz yapıyor. Hep oğlum diyorsun ama yarın öbür gün sen düştüğünde mesela oğlun gelmiyor, sana sahip çıkmıyor, kız çocuğun sahip çıkıyor. İşte onu da düşünmek lazım” (Mustafa, 21, Lise, Bekâr)

Katılımcılardan Hasan ise kadının evlendikten sonra maddi durumunun iyi olup olmamasına göre mirastan pay vermek anlamında değil de yardım amaçlı bir desteğin yapılması gerektiğini belirtmiştir. Ters durumda buna da gerek olmadığını belirtmektedir. Katılımcılardan Zeki ise bütün diğer katılımcılardan farklı olarak

kardeşlerinin eğitimine gereken önemi verdiğini, meslek sahibi olduktan sonra ailesinin mirasına ihtiyacı olmayacağını belirtmektedir:

“Çok bi bilgim yok ama verilmiyo diye biliyorum. Etrafımdan da duymadım, verildiğini. Babam da kızların hakkı güzel bir çeyiz diyo mesela. Tamam, ablam eve geldiğinde harçlık falan verir ama başka da bi şey vermez. Benden sonrakiler kız, onlar okuyo. Onların meslek sahibi olması için çok ilgileniyorum onlarla. Haftalık bi kitap bitiriyoruz. Onlar bizim halkımız gibi bilinçsiz olmayacak. Bi meslekleri olacak. Babamın mirasına falan muhtaç da olmayacaklar” (Zeki, 20, Lisans, Bekâr)

Üçüncü kuşak kadın katılımcılar ise buldukları yörede, kadınlara mirastan pay verilmediğini belirtmektedir. Katılımcılardan Sevda, bu durumun sebebi olarak kızın ailede misafir olarak görüldüğünü ve kadına miras verilmesi halinde mirasın eş tarafından kullanılacağı düşüncesinin etkili olduğunu düşünmektedir. Burada “kızın ailede misafir olması” ifadesindeki anlam, kızın evlendikten sonra başka bir ailenin sorumluluğu altına girmesine işaret etmektedir. Bu anlamda kız, evlendikten sonra ailesine herhangi bir maddi destekte bulunamayacaktır. Öte yandan katılımcıya göre kadınların mirastan pay istemesi, aile içerisinde hoş karşılanmayan bir durumdur ve bu durumu şu olay üzerinden ifade etmektedir:

“Ben hiç duymamışım verildiğini. Kız zaten misafirdir baba evinde. Diyorlar kızın eşi mi yiyecek o parayı. Bi tane kadın vardı, evlendi. Sonra babası öldü. Kadının kocası dedi, illa sen de payını alacaksın. Kadın mecbur istedi. Abileri nasıl kızdılar kadına, az kalsın döveceklerdi onu. Mecbur kadın da almadı. Şimdi kaç yıl olmuş, hala konuşmuyorlar” (Sevda, 24, Ortaokul, Evli)

Katılımcılardan Gül’e göre mirasın erkeklere verilmesinin sebebi, erkeklerin soyun devamını sağlamasıdır. Katılımcılardan Sevda ve Emine ise, miras konusunda, birinci kuşak kadın katılımcıların düşüncelerine benzer ifadelerde bulunmuşlardır. Bu iki katılımcının oldukça kapalı bir yaşam tarzı vardır. Klasik aşiret kültürünün tabiri caiz ise sessiz ve itaatkâr kadın rolünü içselleştirmiş kişilerdir. Burada bu iki katılımcının “bilinçsizce” düşüncelere sahip olduğu gibi bir anlam çıkarılmamalıdır. Aşiret kültürünün kendini var etmesi ve devam ettirmesi o kültürün kendi içine kapalı olması ile de ilgilidir. Bu iki katılımcı da son derece kapalı bir yaşam tarzı sürdürmekte ve bu kültürde var olan yerleşik kadın rollerini yerine getirmeye

çalışmaktadırlar. Bu anlamda miras konusundaki edilgen ifadeleri de söz konusu durum ile ilgilidir. Onlara göre mirasın talep edilmesi toplumsal bir ayıp meselesidir. Fakat bu katılımcılardan birinin ifadesi diğerine göre nispeten daha az edilgendir. Çünkü mirastan payının olduğunu düşünmektedir. Ancak talep etme hakkının olmadığını düşünmektedir.

“Yok valla almayacam. Hani babamın neyi var. Bi evi odur. Babam dese kızım al, bu senindir, ben yine almam. Yav öyle şey mi olur? Ama valla yengemi hiç sevmiyorum. Ona da kalmasın. Babam bize bakmış, bizi büyütmüş, bizim düğünümüze yapmış. Nasıl pay istiyim? Ayıptır” (Sevda, 24, Ortaokul, Evli)

“Valla büyükler ne dese o olur. Ben nasıl diyim, benim payımı verin. Valla ben demem. Ha onlar dese, ben tamam derim. Valla gerek kıza da pay verilmeli. Biz de onların çocuklarıyız. Az da olsa bize pay vermeliler” (Emine, 24, Ortaokul, Evli)

Kadına mirasın verilip verilmemesi konusunda katılımcıların düşüncelerinin şekillenmesinde eğitim faktörünün önemli bir etkisinin olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü katılımcılardan Fatmagül ve Ela'nın miras konusundaki ifadeleri de edilgendir. Bu durumu önce Sevda ve Emine üzerinden daha sonra da Fatmagül ve Ela üzerinden ele alıp analiz etmeye çalışalım. Eğitim düzeyi ortaokul olan Sevda ve Emine'de eğitim faktörünün etkisinin neden az olduğunu şu şekilde açıklamak mümkündür. Kızların okula gitme yaşı ortalama 7-8 yaş civarındır. Kızlar bu yaşa gelinceye kadar ailelerinin ait olduğu kültür içerisinde yetişmişlerdir. Sekiz yıl süren eğitim sürecinde ise hem aile ve çevre kültürü hem de okulda öğrenilen alışkanlıkların harmanlandığı karma bir sürecin içerisinde olmuşlardır. Sonraki süreç ise tekrardan aile kültürünün aidiyeti içerisinde geçmiş ve aynı kültürü yaşayan başka bir aileye gelin gitmişlerdir. Dolayısıyla da bu bireylerin sahip olduğu düşünceler üzerinde eğitimden ziyade ailenin ve çevrenin kültürü daha fazla etkili olmuştur. Peki eğitim düzeyi lise ve ön lisans olan Fatmagül ve Ela'nın miras konusundaki fikirlerinde eğitimin etkisi neden az olmuştur? Bunun sebebi hem lise eğitiminin bitimine kadar geçen sürenin yetişilen yörede geçmesiyle hem de ailenin miras konusundaki genel düşünceleri ile ilgili olabilir. Bu anlamda hem yerleşik kültürün etkisi hem de ailenin bu yerleşik kültürü devam ettirmesinin, katılımcıların miras

konusundaki düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir etkisi vardır. Eğitimin bu katılımcılar üzerinde daha az etkisinin olmasının bir sebebi de mirastan talep etseler dahi son kararın ailenin büyüklerine kaldığını bilmeleridir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki eğitimin az da olsa bu katılımcılar üzerinde bir etkisi vardır. Çünkü talep etme konusunda edilgen olsalar da mirasın kadınlara da verilmesi gerektiğini düşünmektedirler.

“Verilmeli ama buralarda hiç verilmiyor. Ben de istemicem ailemden. Bütün kardeşlerim (kız) talep etmiyor, ben şimdi etsem bi sorun var diyecekler. Huzursuzluk çıkar evde. Abim dicesek, sana noluyor? Demek ki sen bizden ayrı mısın dicesek. Böyle şeylerle uğraşmak istemiyorum. Burda sadece erkeğe miras düşüyor” (Fatmagül, 23, Ön Lisans, Bekâr)

Miras konusunda bireyin fikirleri kadar ailenin fikirlerinin de önemli olduğunu en açık şekilde katılımcılardan Gül’ün ifadelerinde görmek mümkündür. Katılımcının fikirleri üzerinde eğitimin önemli bir etkisi vardır. Fakat eğitim kadar ailesinin de önemli bir etkisi vardır. Katılımcının erkek kardeşi yoktur ve iki kız kardeşi vardır. Ailesi, mirası kızlar arasında eşit paylaşacaktır. Katılımcı bu durumun erkek kardeşi olması halinde de aynı kalacağını belirtmektedir. Bu anlamda katılımcının miras konusundaki düşüncelerinde herhangi bir edilgenlikten bahsetmek mümkün değildir.

“Evet, bize verilecek. Zaten biz de erkek çocuk yok ama olsa da yine de babam bize verirdi. Yani benim babam hiçbir zaman erkek çocuk için anneme baskı yapmadı, zorlamadı. Derdi kızlarım var ne yapacağım erkek çocuğunu derdi. Yani babam söylüyor, bize mirastan pay vereceğini” (Gül, 23, Ön Lisans, Bekâr)

4.1.5.2. Mirasa Yüklenen Sembolik Değerin Ötekileştirilmesi

Miras konusunda katılımcılara yöneltilen bir diğer soru ise miras konusunda bölgeler arasında bir farklılık olup olmadığı sorusudur. Birinci kuşak erkek katılımcılardan ikisi bu soruya “bilmiyorum” cevabını verirken, diğer ikisi ise Batı olarak tanımladıkları yerler üzerinden ifadelerde bulunmuşlardır. Bu iki katılımcının Batı derken kastettikleri yerler, Türklerin yaşadıkları yerlerdir. Yani miras konusundaki değerlendirmelerini Türkiye’nin Doğu bölgeleri dışındaki yerleri kastederek yapmışlardır. Esasında bu durum yörenin insanı için oldukça sıradan bir

durum iken dışarıdan birisi için neden diğer yerler denilince Batı akla geliyor sorusunu getirebilir. Doğubayazıt veya Türkiye'nin Doğu bölgelerinde genel bir Doğu-Batı algısından bahsetmek mümkündür. Bu algı, Kürtlerin, Doğu ve Güneydoğu Bölgesindeki herkesin hemen hemen aynı kültüre sahip olduğu düşüncesiyle oldukça yakından ilişkilidir. Öte yandan Doğubayazıt'ta ise Türklerin yaşadıkları yerler genel olarak Batı olarak adlandırılır. Bu Batı, realite ile hem ilgili hem çok ilgisizdir. Çünkü boşanma, namus, misafirperverlik vs. gibi konular dışında Batı genel olarak daha olumlu özelliklere sahiptir. Şunu da belirtmek gerekir ki söz konusu algı daha çok eğitim düzeyi hiç olmayan ya da lise ve altı kişiler için geçerlidir. Lisans eğitimini tamamlayan insanların bu konudaki fikirleri daha kapsamlı veya realiteye daha uygundur. Çünkü gerçek anlamda farklı kentlerin tecrübesini yaşamış ve söz konusu yerlerin kültürlerine dair az veya çok bir bilgi birikimine sahip olmuşlardır. Peki, diğer insanların kent tecrübesi hiç olmamış mıdır? Elbette ki olmuştur, fakat kenti, kent insanını, kültürünü tanımanın en iyi yollarından biri kentle haşır neşir olmak ve kent insanlarıyla etkileşim içerisinde olmaktır. Bu noktada eğitim düzeyi lise ve altı olan insanların Batı algıları ya duyular üzerinden şekillenmekte ya şahit olunan bir durumun genel olarak öyle olduğunun düşünülmesiyle olmakta ya da internet ve televizyonda izlenen film veya programlardan Batı olarak gördükleri yerler hakkında genel bir algıya sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Söz konusu durum, ikinci ve üçüncü kuşak katılımcıların miras hakkındaki paylaşımlarında daha da net bir şekilde anlaşılacaktır. Birinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerine dönecek olursak katılımcılardan Ali, Batının daha eşitlikçi olduğunu, “*bu taraflar*” diyerek kastettiği Doğunun ise cahil kaldığını belirtmiştir:

“Batıda mesela kız erkek eşittir yani öyle tahmin ediyorum. Batı daha hürdür, bu taraf cahil kalmış, cahillikten geliyor. Batı daha gelişmiş” (Ali, 67, Lise, Evli)

Katılımcılardan Muzaffer ise, miras konusundaki paylaşımı, Doğunun genel durumunu izah ederek açıklamıştır. Bu anlamda Batının Doğuya göre her bakımdan gelişmiş olmasının sebebi devlettir. Katılımcının ifadelerine yer vermeden önce devlet olgusunun yöredeki algısına dair açıklamalar yapmak, söz konusu durumun daha anlaşılır olmasını sağlayacaktır. Bu noktada yörede devlet algısının hem olumlu

hem de olumsuz niteliklere sahip olduğunu belirtmek mümkündür. Sözelimi kadının bir devlet kurumunda iş sahibi olması bir itibar göstergesidir. Buna karşın yörenin yıllardır gelişmemesinin en önemli sebebi olarak da devlet oldukça olumsuz niteliklere sahiptir. Buna göre özel olarak yörenin genel olarak da Türkiye'nin Doğu bölgelerinin geri kalmasının en önemli sebebi devletin bu bölgelere “bilinçli” bir şekilde yatırım yapmamasıdır. Bu durumun belki de en önemli sebebi, Kürtlere ayrımcılık yapıyor düşüncesinin olmasıdır. Söz konusu durum, Muzaffer'in ifadesinde de somut bir şekilde kendisini göstermektedir:

“Batı tarafı bizden kat kat üstünler. Bizde eskiden yüzde sıfırdı, şuan milletin gözü açıldı, şimdi yüzde en fazla bir veriyorlar. Abla biz dar bir alanda yetiştik. Bir tavuğu düşün. Geniş bir alanda beslense nasıl olur? Mesela bir tilkiyi düşün. Her yeri gezdiği için tecrübesi daha çok oluyor, her yeri görüyor. Kendini de öyle düşün. Batının alanı daha geniştir. Bizimkisi dardır. Bu da devletin suçudur. Baskı altında yetiştiğimiz için milletimiz geri kaldı. Şuanda baskı yüzde seksen azaldı. Fikirler de öyle değişiyor artık” (Muzaffer, 52, İlkokul, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcılara miras konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı sorusu yöneltildiğinde ise iki katılımcı bu konuda herhangi bir bilgilerinin olmadığını belirtirken diğer üç katılımcı ise Batıda kadın ve erkeğin eşit olduğunu ve mirasın da eşit bir şekilde paylaştırıldığını belirtmiştir. Burada da asıl kastedilen kişiler Türklerdir:

“Nasıl verilmiyor. Veriliyor tabi. Ben erkek kardeşimin yanına İzmir'e gittim. Orada bir ay kaldım. Kardeşimin eşi dedi ki, komşumuz çocuklarına birer daire verdi” (Halime, 68, Okuryazar değil, Evli).

“Diğer yerlerde veriyorlar ha. Türkler Doğudan daha güzel veriyorlar. Türklerde mesela kız da olsa erkek de olsa veriyorlar, eşit veriyorlar orada. Hele burada mesela kızların durumu olsa (maddi durumu iyi olursa) hiç vermiyorlar. Türkler evlatlarını bir tutuyorlar, bu bizim bir cahilliğimiz. Hâlbuki öyle olmamalı, evlat evlattır “ (Ayşe, 65, Okuryazar değil, Evli)

“Ben Batıya gittim, valla orda kız erkek eşittir” (Sevgi, 55, Okuryazar değil, Evli)

İkinci kuşak erkek katılımcılar da miras paylaşımı konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı sorusuna Türkler üzerinden cevaplar vermişlerdir. Bir katılımcı ise söz konusu durumu Batı olarak gördüğü yerler üzerinden ifade etmiştir. Buna göre Sinan, miras hakkında belirttiği “kadının maddi ihtiyaçlarının karşılanması” düşüncesinin Türkler için de geçerli olduğunu belirtmektedir. Cengiz de benzer şekilde Türklerde de miras paylaşımı konusunda erkek daha öncelikli bir konumdadır ve katılımcıya göre Türkler bu konuda kendilerini farklı göstermektedir:

“Bence yok. Türklerde mesela genelde kız evlatları tek kalırsa evlatlarına veriyorlar, erkek varsa vermiyorlar. Çok var öyle tanıdığım yani öyle kendilerini anlattıkları gibi değiller” (Cengiz, 34, Lisans, Evli)

Katılımcılardan Saffet ise Batı olarak tanımladığı Ege ve Marmara bölgesi ile yöre insanların birçok bakımdan artık benzer olmaya başladıklarını belirtmektedir. Başka bir deyişle yöre insanların alışkanlıkları da Batıya benzemeye başlamıştır. Bunun sebebi ise dijital çağın insanları dönüştürmesidir. Bu anlamda miras konusunda tam bir eşitlik olmasa dahi Batı ile yöre arasında çok bir fark yoktur. Katılımcılardan Barış ise Türkler ile Kürtler arasındaki miras paylaşımı konusundaki farklılığı, çocuk sayısı üzerinden açıklamaktadır. Buna göre Kürtlerde çocuk sayısının fazla olması nedeniyle öncelik erkek çocuklarıdır. Çünkü eşit bir şekilde paylaşım, kişilere anlamlı bir payın kalmamasına neden olacaktır. Buna karşın Türklerde çocuk sayısı oldukça az olduğu için mecburen eşit bir paylaşım yapılmaktadır:

“Kürtler on tane çocuk getiriyor. Türkler iki tane getiriyor. Mecbur adam malını yarıya bölüyor. Bir oğlan bir kızı var. Adam malını ikisine verir ama burada öyle mi, hangi birine verecek. Kürt bölgesi ayrıdır”(Barış, 31, Ortaokul, Evli)

İkinci kuşak kadın katılımcılara miras konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı sorusu yöneltildiğinde ise katılımcıların geneli, Batıda bu durumun farklı olduğunu belirtmiştir. Burada Batı olarak kastedilen yerler, diğer katılımcılarda olduğu gibi Türklerin yaşadığı, Doğu bölgeleri dışındaki yerlerdir. Buna göre Türkler genel olarak erkek ve kadın arasında bir ayrım yapmadığı için miras konusunda da eşitlikçi davranmaktadırlar. Fakat bir katılımcı bu durumun bölgesel bir durum olmadığını, her yerde mirasın güçlü kişiler tarafından ele geçirildiğini belirtmektedir.

“Batıdakiler miras konusuna daha önem veriyor. Çocuklarına eşit veriyor. Kız da erkek de eşit onlar için. Ama Doğuda öyle bir şey yok. Doğuda erkekler daha üstün görüldüğü için ve kadınlar artık el âlemin gelini sayıldığı için onlara verilmiyor. Batıda öyle bir şey yok. Evlensen de evlenmesen de eşitsin” (Pervin, 32, Lisans, Evli)

Miras olgusunu Batı ile kıyaslama yaparak ifade eden verileri Elçi ve Cengiz’in (2023) Şırnak merkezde yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre 33 yaşında lisans mezunu bir kadın katılımcının ifadeleri şu şekildedir:

“Hani ben şu şekilde hani böyle kültürel olarak düşünüyorum. Eşitsizlik var, çünkü niye, mesela, başka bir yerde hani bize göre batı tarafında mesela kız erkek çocuğu eşittir miras konusunda. Ama bizim burada, dediğim gibi kültürel olarak, işte, acaba hani kadın evlendiği için mi? Mesela hani eskiden kız çocuklarını saymıyorlardı bile çocuk sayısının içine.”

Üçüncü kuşak erkek katılımcılara miras konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı sorusu yöneltildiğinde ise katılımcıların ikisi bu konuda bir fikirlerinin olmadığını belirtirken, bir katılımcı insanın olduğu her yerde adaletin olmadığını, bu nedenle de miras konusunda bir farklılık olmadığını belirtmiştir. Diğer iki katılımcı ise söz konusu durumu Batı üzerinden ele almışlardır. Buna göre bir katılımcı Batının (Türklerin) bu konuda daha eşitlikçi olduğunu belirtirken diğer katılımcı ise söz konusu durumun Batıda da aynı olduğunu belirtmiştir.

“Diğer yerlerde farklılık var tabi. Batıda eşit ve adaletli davranıyorlar. Hem kız olsun hem erkek olsun, ikisine de eşit veriyorlar... Tabi Batı tarafında da kızına vermeyen vardır ama buralara göre daha eşit davranıyorlar” (Mustafa, 21, Lise, Bekâr)

Üçüncü kuşak kadın katılımcılara miras konusunda bölgesel bir fark olup olmadığı sorulduğunda ise katılımcılardan ikisi Kürtlerde genel olarak kadınlara miras verilmediğini fakat diğer yerler hakkında bir bilgisi olmadığını belirtirken diğer üç katılımcı ise Batıda yani Türklerde kız ve erkek ayrımı yapılmadan mirasın eşit bir şekilde bölüştüğünü belirtmektedir.

“Valla bence veriyorlar ha. Mesela iki kızı olsa bütün malları onlara verirler. Onlar da ayrımcılık yok. Erkeğe ne veriyorsa kıza da verirler. Ben öyle tahmin ediyorum” (Emine, 24, Ortaokul, Evli)

Katılımcılardan Ela ise miras konusunda diğer katılımcılar gibi Doğu ile Batı arasında miras paylaşımı konusunda farklılık olduğunu belirtmektedir. Fakat katılımcının öne sürdüğü sebepler diğer katılımcılar gibi “kadın ile erkek arasındaki ayrımcılık” üzerinden açıklanmamaktadır. Buna göre Doğudaki kardeşler arasında herhangi bir ayrımcılık olmadığı için kadınlar, miras konusunda edilgendirler. Başka bir deyişle kadınlar, mirasın erkeklere verilmesi konusunda gönüllüdürler. Çünkü kardeşler arasında sadakat duygusu vardır. Buna karşın Batıdaki kardeşler kendi aralarında ayırım yapmaktadırlar. Bu noktada katılımcı, yöre insanları arasında bir dayanışmanın olduğunu düşünmektedir.

“Aslında yani doğuda kardeşler arasında çok fazla ayırım olmadığı için erkek kardeşlerimize kalsın diyebiliyoruz, gelişsinler diyebiliyoruz, geride kalmasınlar bu hayatta diyebiliyoruz. Batıda bence bu öyle değil. Batı da bir ev varsa, satıldığında mesela 4 parçaya bölünebiliyor. Biz birbirimize daha sadığız. Aramızda bir fark yok” (Ela, 21, Lise, Bekâr)

4.1.5.3. Mirasa Yüklenen Sembolik Değerin Ayrımcılık Yapılıyor Algısına Dönüşümü

Miras konusunda üç kuşak bağlamında genel bir değerlendirme yapılacak olursa birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru, yerleşik aşiret kültürüne ait miras paylaşımı kültürünün kuşaklar arasında bir algıya dönüştüğünü söylemek mümkündür. Çünkü aşiret kültüründeki miras paylaşımının ekonomik, kültürel ve toplumsal birçok anlamı vardır. Bu anlam süreç içerisinde katılımcılar tarafından erkek ve kızlar arasında ayrımcılık yapıldığı düşüncesiyle sonuçlanan bir algıya dönüşmüştür. Söz konusu durum, katılımcıların Batıya yani Türklere atfettikleri genel eşitlik düşüncesinde de oldukça açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Buna göre Doğuda erkek çocuğuna daha fazla önem verildiği için miras da erkeklere verilmektedir. Buna karşın Batı yani Türklere ise kız ve erkek arasında ayrımcılık yapılmamakta ve miras, eşit bir şekilde paylaşılmaktadır.

Yerleşik aşiret kültürünün miras hakkındaki en belirgin yansımalarını birinci kuşak erkek ve kadın katılımcılarda görmek mümkündür. Özellikle birinci kuşak kadın katılımcıların miras hakkındaki edilgen ifadeleri söz konusu durumu oldukça net bir şekilde yansıtmaktadır. Buna göre kadınlar miras konusunda sessiz kalmalı ve

herhangi bir talepte bulunmamalıdır. Bunun hem aile içerisinde hem toplum nezdinde toplumsal bir yaptırımı vardır. Bu yaptırımın kavramsal ifadesi ise “ayıp”tır. Yani talep edilmesi halinde hem ailede hem de toplum nezdinde dışlanmaya uğramaktır. İkinci kuşak katılımcılara gelince, miras paylaşımı hakkında yerleşik miras kültürü paylaşımı, erkek ve kadın arasında ayrımcılık yapıldığı yönündeki algıya dönüşmeye başlamıştır. İkinci kuşak erkek ve kadın katılımcılar arasındaki bir fark ise eğitim faktörünün daha çok erkek katılımcıların fikirlerinde dönüştürücü etkiye sahip olmasıdır. Kadınlarda söz konusu durumun yaşanmamasının en önemli sebebi, miras paylaşımı konusunda kadınların mirastan mahrum kalmasıdır. Bu anlamda erkek katılımcılardan eğitim düzeyi lisans olanlar genel olarak mirasın eşit paylaşılması gerektiğini düşünürken, kadın katılımcıların hemen hemen hepsi mirasın eşit paylaşılması gerektiğini düşünmektedir. İkinci kuşak kadın katılımcılardaki reaksiyoner tavrı Elçi ve Cengiz’in (2023) Şırnak’ın merkez ilçesinde yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre yaş ortalaması ikinci kuşak sayılabilecek kadın katılımcılar, mirasın kadınlara verilmemesi konusunda oldukça şikâyetçilerdir. Bu kadınlara göre hem dini hem de hukuki açıdan kadınlara da miras verilmesi gerekmektedir. Kaya’nın Urfa’daki aşiret dernek üyelerinin modernleşme eğilimleri üzerine yaptığı çalışmada da yörede kadınların birçoğunun mirastan mahrum bırakıldığı verisine ulaşılmıştır. Çalışmada yer alan erkek katılımcılarda (kadınların derneklere üyelikleri olumsuz karşılandığı için çalışma erkek katılımcıların modernleşme eğilimleri üzerine yoğunlaşmıştır) % 53,9’u (82 kişi) kadın ve erkeğe eşit hisse verilmesi gerektiğini; %44,7’si (68 kişi) İslami usul olan erkeğe 2, kadına 1 hisse verilmesi gerektiğini; % 1,3’ü ise (2 kişi) kadına miras verilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Dağ’ın Siirt’teki Koçer aşiretleri üzerine yaptığı çalışmada da kadınlara mirastan pay verilmediği verisine ulaşılmıştır. Söz konusu durum kadın katılımcıların ifadeleri üzerinden ele alınmıştır. Öte yandan kadınların mirastan pay almamalarının sebepleri arasında kadının evlenip koca evine gitmesi, erkeğin hane içerisinde kalması, mirası devralarak soyu devam ettirmesi gibi durumlar belirleyicidir. Dağ’ın çalışmasında, bu çalışmadaki ikinci kuşak kadınların reaksiyoner tutumuna benzer bir tutumun olmadığı görülmektedir. Dağ, daha ziyade birinci kuşak kadınların doğrudan alıntılarına (50, 70 ve yaşını bilmeyen üç kadının) yer vermiştir ve bu kadınların, bu çalışmadaki birinci kuşak kadınların edilgen

tutumlarına benzer tutumlar içerisinde oldukları anlaşılmaktadır (2019: 106–107). Üçüncü kuşak katılımcılara gelinecek olursa kadınlar ve erkekler arasında şu şekilde bir farklılık bulunmaktadır. Erkek katılımcıların geneli mirasın eşit paylaşılması gerektiğini düşünürken, kadın katılımcıların geneli miras konusunda edilgen ifadelerde bulunmuşlardır. Öte yandan üçüncü kuşak katılımcılar üzerinde eğitimden ziyade zaman faktörünün bir etkisi vardır. Yani buldukları zaman diliminin yerleşik kültürün çözülmeye uğradığı bir zaman diliminde olmasının önemli bir etkisi vardır. Bu anlamda zamanın ruhunun yansımalarını üçüncü kuşak erkek katılımcıların ifadelerinde görmek mümkündür. Üçüncü kuşak kadın katılımcılar üzerinde ise eğitim faktörünün önemli bir etkisi yoktur. Mirasın kadınlara verilmesi gerektiğini düşünseler dahi talep etme konusunda edilgen olduklarını söylemek mümkündür. Bu edilgenlik ise nispeten gönüllü bir edilgenliktir. Burada yerleşik kültürün ve ailenin, bu kültürü devam ettirmesinin önemli bir etkisi vardır. Diğer bir sebep ise talep etmeleri halinde isteklerinin kabul edilmeyeceği düşüncesidir. Bu noktada katılımcılarda miras konusunda bir bilinç değişiminden bahsetmek mümkündür ancak söz konusu değişimin pratiğe dökülmesi için katılımcılar kadar yakın çevrenin de bilinç değişimine uğraması gerekmektedir.

4.2. Evlilik

Aile, evlilik aracılığıyla gerçekleşen bir kurumdur. Bu noktada evlilik aracılığıyla kadın ve erkeğin aynı çatı altında yaşaması, cinsel ilişkileri ve çocuk sahibi olması toplumsal anlamda meşruiyet kazanmaktadır. Dolayısıyla aile kurumunun devamlılığı açısından evlilik olgusunun önemli bir yeri bulunmaktadır. Bu sebeple aile yapısında meydana gelen değişimleri anlamak amacıyla evlilik başlığı altında bir tema oluşturulmuştur. Evlilik teması altında ise üç alt tema belirlenmiştir. Bu alt temaların belirlenmesinde, aşiret kültüründe sembolik önemi olduğu düşünülen konular yer almaktadır. Bu konular ise evlenme yaşı, akraba evliliğine yaklaşım ve başlık parasıdır. Aşiret kültüründe kadın ve erkeğin evlenme yaşı, esasında yerleşik rollerin içselleştirilmesi ve yeterince yerine getirilmesi ile yakından ilişkilidir. Bu noktada kadın ve erkeğin evliliğini belirleyen husus yaştan ziyade yerleşik rollerde ulaşılan olgunlaşma düzeyidir. Ancak söz konusu durum değişmeye başlamış; kadın ve erkeğin evlenme biçimleri oldukça farklı şekillerde olmaya başlamıştır. Bu alt temanın seçilmesinin sebebi de söz konusu değişimi

ortaya koymaktır. Diğer bir alt tema olan akraba evliliğine yaklaşım teması da aşiret kültüründe akraba evliliğinin sembolik bir değere sahip olması ile ilgilidir. Son alt tema olan başlık parası teması ise hem aşiret kültüründe hem de çalışmanın yapıldığı alanda, evlilik sürecinin önemli bir aşaması olması sebebiyle çalışmaya dâhil edilmiştir.

4.2.1. Evlilik Yaşına Yüklenen Anlam

Aşiretlerin toplumsal ve kültürel yapısının ele alındığı çalışmalarda veya Doğu ve Güneydoğu Bölgelerinin herhangi bir il veya ilçesinde kadınlara dair yapılan çalışmalarda öne çıkan olgulardan biri evlilik yaşıdır ve bu evlilik yaşı ise genel olarak “erken yaş” olarak tanımlanmaktadır (Yalçın-Heckmann, 2002 ; Özer, 1998; Burcu, E., Yıldırım, F., Sırma, Ç. S. & Saniyaman, S., 2015 gibi). Bu noktada on sekiz yaş altında yapılan evlilikler, erken yaş evliliği olarak tanımlanmaktadır. Söz konusu değerlendirmede gözden kaçan bir durum vardır ki o da genel olarak kırsal kesimlerde özel olarak ise aşiret toplum yapısında belirtilen yaşlarda yapılan evliliklerin “normal” olarak görülmesidir.⁵¹ Bu noktada kadın ve erkeğin evlenme yaşını belirleyen unsurlar günümüzdeki gibi geleneksel unsurların dışındaki unsurlar (reşit olma durumu, eğitimini tamamlama veya psikolojik anlamda evliliği taşıyabilme durumuna gelme gibi) değildir ve çocuklar, küçük yaşlardan itibaren yerleşik rollerin içselleştirilmesi konusunda anne, baba ve yakın çevre tarafından eğitilmektedir. Bu noktada kızların ev işlerini, temizliği ve yemek yapmayı iyi ve pratik bir şekilde yapabilmesi, evlenme yaşının “geldiğini” gösteren unsurlar olmaktadır. Bununla beraber kız çocukları, küçük yaşlardan itibaren baba ve erkek kardeşlere nasıl “hizmet” edilmesi gerektiğini de öğrenmektedirler ki bu da evlenebilmek için gerekli koşullardan biridir. Erkek çocuklar ise benzer şekilde aile ve yakın çevre aracılığıyla küçük yaşlardan itibaren para kazanmayı ve erkeklik rollerini içselleştirmeyi öğrenir. Dahası erkeğin para kazanması bireysel bir eylem olmamaktadır. Başka bir deyişle ailenin erkek üyeleri, beraber çalışmakta , beraber kazanmakta ve beraber harcamaktadırlar. Bu sebeple erkeğin, ailenin geçimini sağlaması işi kolektif bir şekilde yapılmaktadır. Özetle kadın ve erkeğin evlilik yaşını belirleyen dolayısıyla da normallik anlayışını oluşturan unsurlar, geleneksel

⁵¹ Söz konusu durum “Kadın ve Erken Yaşta Evlilik” konusunda detaylıca ele alınmıştır.

unsurlardır. Ancak söz konusu durum devam etmekle beraber değişmeye de başlamıştır. TÜİK verileri de söz konusu durumu kanıtlar niteliktedir. Bu noktada TÜİK (2023) verilerine göre Ağrı’da 16–17 yaş grubunda evlenenlerin 3’ü erkek, 258’i kadındır. 18–19 yaş grubunda evlenenlerin 46’sı kadın, 645’i kadındır. 20–24 yaş grubunda evlenenlerin 973’ü erkek, 1233’ü kadındır. 25–29 yaş grubunda evlenenlerin 1383’ü erkek, 664’ü kadındır. 30–34 yaş grubunda evlenenlerin 479’u erkek, 166’sı kadındır. 35–39 yaş grubunda evlenenlerin 101’i erkek, 47’si kadındır. 40–44 yaş grubunda evlenenlerin 26’sı erkek, 24’ü kadındır. 45–49 yaş grubunda evlenenlerin 17’si erkek, 21’i kadındır. 50–54 yaş grubunda evlenenlerin 17’si erkek, 9’u kadındır. 55–59 yaş grubunda evlenenlerin 11’i erkek, 5’i kadındır. 60–64 yaş grubunda evlenenlerin 12’si erkek, 4’ü kadındır. 65–69 yaş grubunda evlenenlerin 6’sı erkektir. Evlilik yaşının çalışmaya dâhil edilmesinin en önemli sebebi de bu değişimi ve değişimin sebeplerini ortaya koymaktır. Bu doğrultuda üç kuşaktan katılımcılara evli ise kaç yaşında evlendikleri, erkeğin ve kadının evlilik yaşının kaç olması gerektiği; bekâr olan katılımcılara ise erkek ve kadının evlenme yaşının kaç olması gerektiğine dair sorular yöneltilmiştir.

Birinci kuşak erkek katılımcıların evlilik yaşı sırasıyla, 18, 25, 29 ve 23’tür. Katılımcılardan 18 yaşında evlenen Mehmet, askere gitmeden önce evlenmiştir. Diğer üç katılımcının ise evlilikleri askerlikten sonraki süreçte olmuştur. Evlilik yaşı en yüksek olan katılımcı, evin en küçük üyesidir ve kendisi küçükken anne ve babasını kaybetmiştir. Sonrasında ise farklı şehirlere gidip ticaret yapmıştır. Bu sebeple de evliliği ertelemiştir. Öte yandan katılımcıların eşlerinin evlilik yaşı ise 15–18 yaş aralığındadır. Dolayısıyla kadınların evlilik yaşı, erkeklere göre nispeten daha düşüktür.

Geleneksel kültürün hâkim olduğu toplumlarda, kültürel kodların oldukça güçlü olması nedeniyle, bu yapılarda sıkça görülen görücü usulü evliliklerde kiminle, ne zaman ve hangi şartlarda evlenileceğine, kişinin kendisinden ziyade ailede sözü geçen anne, baba, dede veya amca gibi kişiler karar vermektedir. Çünkü bu tür yapılarda yapılan evlilikler, bireysel değil kolektif olmaktadır. “*Eşinle değil, ailesiyle evlenirsin*” sözü de söz konusu durumu izah eden bir içeriğe sahiptir (Çiçekli ve Parin, 2020: 358–359). Söz konusu durumu birinci kuşak katılımcıların ifadelerinde de oldukça net bir şekilde görmek mümkündür. Zira ifadelerinden

anlaşılan odur ki eş seçiminin asıl belirleyici kendileri değildir. Bu noktada anne ve baba, onların ölümü durumunda ise, evin en büyük erkek üyesi eş seçiminde belirleyicidir. Bununla beraber bu seçime, katılımcılar tarafından herhangi bir itiraz da olmamıştır. Söz konusu durumun en önemli sebebi ise o dönemlerde aile büyüklerine karşı gelmenin toplum nezdinde olumsuz karşılanmasıdır. Sancar'a göre erkek, toplumsal iktidar ilişkilerinin hem öznesi hem de nesnesi olma deneyimlerini yaşar (2009: 11). Eş seçimi veya evliliğin ne zaman olması gerektiği konusunda bu kuşaktaki erkeklerin söz konusu durumlarda söz hakkına sahip olmaması, bazı durumlarda erkeğin 'nesne olma' deneyimlerini yaşadığını göstermesi açısından önemlidir. Dolayısıyla erkek de kadın kadar bazı hususlarda edilgen bir konumda olabilmektedir. Söz konusu durumu katılımcılardan Cafer'in ifadeleri oldukça anlaşılır kılmaktadır:

“Valla dediler sana bu kızı isteyeceğiz, ben de dedim tamam. Öyle karşı çıkmadım. O zaman kimse abilerine karşı çıkamazdı ki. Eksik olanlar karşı çıkardı. Mesela geri zekâlı insanlar, dik kafalı insanlar mesela”(Cafer, 60, İlkokul, Evli)

Cafer'in ifadesini Bourdieu'nun (2016) sembolik şiddet kavramı ile izah etmek de mümkündür. Bu noktada eş seçimi konusunda aile büyüklerine verilen bu otorite ve egemen söylem, bizzat Cafer tarafından, otoritenin dili kullanılarak ifade edilmiştir. Öte yandan birinci kuşak erkek katılımcıların evlilik yaşı hakkındaki bilinç değişimini anlamaya yönelik, katılımcılara kadın ve erkeğin evlilik yaşının kaç olması gerektiğine dair sorular yöneltilmiştir. Bu noktada katılımcıların ifadeleri söz konusu durum hakkında belirgin bir bilinç değişiminin yaşanmadığını göstermektedir. Fakat kadına uygun görülen evlilik yaşında görece daha fazla bir bilinç değişimi vardır. Buna göre erkeklerin evlilik yaş aralığı 23–30 yaş civarı olarak ifade edilirken, kadının ise 17- 25 yaş aralığı olarak ifade edilmiştir. Bu konuda öne sürülen gerekçeler ise, erkeğin daha geç olgunlaşması, evliliğin yükünü taşıyabilme, evin değerini anlama, çocukların sorumluluklarını alabilme, günaha bulaşmama (zinadan kaçınma), çocuklarla yaş farkının yakın olması gerektiği gibi sebeplerdir.

Katılımcılardan Muzaffer'e göre kadının evlilik yaşı, eğitim durumuna göre farklılık gösterir. Buna göre okumayan bir kızın evlilik yaşı, en düşük 18, en yüksek

20 olmalıdır. Bu konudaki gerekçe ise kızın tez zamanda yuva sahibi olması gerektiği düşüncesidir. Buna karşın okuyan bir kızın ise 30'a kadar yolu vardır. Çünkü eğitim süreci, iş sahibi olma vs. gibi süreçler, evlilik sürecini uzatan sebeplerdir. Öte yandan erkeğin evlilik yaş aralığı 23–24 olmalıdır. Gerekçe olarak kendisi üzerinden örnek veren katılımcıya göre, evlilik, kişiyi, aile üyelerine bağlı kıldığı için, kişinin yaşamında daha az hata yapmasını sağlamaktadır. Dikkat edilecek olursa eğitim ve kadının iş sahibi olması, evlilik yaşına atfedilen değerini değişime uğramasında önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan aynı kişi, kendi içerisinde hem sürekliliği hem de değişimi barındırmaktadır. Bu noktada okumayan bir kişi sürekliliği sağlarken; okuyup meslek sahibi olan kişi de değişimi sağlamaktadır. Dolayısıyla kişi bilinç değişimi yaşasa dahi kültürel pratiklerin devam etmesi, karşı tarafın konumuna göre farklılık göstermektedir.

“Erkek de 23–24 yaşında olması gerekir. Evine bağlılık olur. Bir işi olsa, bir yuvası olsa başıboş gezmez. Mesela kendim üzerinden örnek vereyim; ben şimdi evlenmemiş olsaydım, yanlış hareketlerde bulunabilirdim. Ama evli olduğum için yanlış hareketlerden kaçıyorum. Bana bağlı olan kişiler var çünkü. Ailen, çocukların olursa, bu hayatta daha az hata yaparsın”
(Muzaffer, 52, İlkokul, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcıların evlilik yaşına baktığımızda ise katılımcılar sırasıyla, 14, 17, 14, 17 ve 16 yaşlarında evlenmişlerdir. Eşlerinin yaşı ise sırasıyla 23, 30, 22, 25 ve 34'tür. Birinci kuşak erkek katılımcılarda olduğu gibi erkeğin evlilik yaşı, kadına göre daha yüksektir. Pelizzon'a göre ataerkil kontrolde, gençlerin kiminle evleneceğini hane reisi belirlemektedir (2020: 161). Bu kuşaktaki kadın katılımcıların (bu kuşaktaki erkek katılımcılar için de geçerlidir) durumu da tıpkı Pelizzon'un (2020) belirttiği şekildedir. Çünkü kadın katılımcıların evlilik kararını baba, babanın olmadığı zamanlarda amca, ağabey ve amcaoğlu vermiştir. Bu anlamda evlilik kararının verilmesinde (birinci kuşak erkek katılımcılarda görüldüğü gibi) babasoylu kişiler önemli bir otoriter öğesidir. Bununla beraber birinci kuşak kadınların evlilik kararlarında rızaları alınmamıştır. Katılımcıların ifadelerinden, bu konuda kadının söz hakkının olmadığı ve kadının da bu konuda herhangi bir itirazda bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu anlamda gönüllü olup olunmadığı bilinmemekle beraber sessiz bir kabulleniş söz konusudur ve kadınlar, bu konuda edilgen bir

konumdadırlar. Aydın ve Bahadır'ın Ağrı ilinde genç ve yaşlı kuşak kadın katılımcıların gelinlik rolü üzerine yaptığı çalışmada, birinci kuşak kadın katılımcıların ifadelerine oldukça benzer veriler elde edilmiştir. Buna göre yaşlı kategorisindeki kadın katılımcıların (45–70) eş seçiminde, ne zaman evlenecekleri konusunda edilgen oldukları ve bu konuda asıl etkin öznenin aile büyükleri (baba ve amca gibi) oldukları anlaşılmaktadır (2019: 216). Benzer şekilde Şimşek'in Doğubayazıt'taki kadınlar üzerine yaptığı çalışmada birinci kuşak yaş aralığında yer alan kadınların evleneceği kişiyi seçme, ne zaman evleneceği gibi konularda edilgen bir konumda oldukları ve bu kararlara genel olarak aile büyüklerinden dede, baba ve amcaoğlu gibi kişilerin karar verdikleri anlaşılmaktadır. Dahası bu kişilerin eşlerini görmeleri düğüne yakın zamanlarda ve nişanlandıktan on gün sonra gibi zamanlarda olmuştur. Söz konusu durum ikinci kuşak kadın katılımcıların bazıları için de benzer durumdadır ancak bu husus ikinci kuşak kadınların ele alındığı kısımda ele alınacaktır (2019: 79–80). Benzer bir veri Dağ'ın (2019) Koçer aşiretleri üzerine yaptığı çalışmada da elde edilmiştir. Buna göre birinci kuşak kadın katılımcıların eş seçimi, onaylarının alınması ve ne zaman evlenecekleri konusunda edilgen oldukları anlaşılmaktadır. Son olarak benzer sonuçları Çağlayan'ın Diyarbakır'da yapmış olduğu çalışmada da görmek mümkündür. Bu noktada elde edilen veriler diğer çalışmalarla aynıdır. Dahası söz konusu durum ikinci kuşaktan bazı kadınlar için de geçerlidir ancak bu duruma ilişkin analizler, ikinci kuşak kadın katılımcılar kısmında ele alınacaktır (2006).

“Yo yo hiç rıza mıza yoktur. Beni rahmetli babam verdi. Bizim zamanımızda büyüklere karşı hiç yani şey yapmazdık. Karşı gelmezdik, ne deselerdi o olurdu” (Ayşe, 65, Okuryazar değil, Evli)

“Bana hiç sormadılar ki bu adamla (eşiyle) evlenmek ister misin diye. Abim kimi müsait görürse o olur (baba ölünce evin sorumluluğu oğluna kalmış). Çünkü abim, bizim hem babamızdı, hem kardeşimizdi, her şeyimizdi... Abim beni ne zaman evlendirmek isteseydi benim sesim çıkmayacaktı” (Hayal, 60, Evli, Okuryazar değil)

Birinci kuşak kadın katılımcılara, kadın ve erkeğin evlenme yaşının kaç olması gerektiğine dair bir soru yöneltildiğinde ise katılımcıların kadın için uygun gördüğü yaş aralığı 18–25 iken; erkekler için bu yaş aralığı ise 23–35'tir. Birinci

kuşak erkek katılımcılarda olduğu gibi kadınların yaş aralığının erkeklerden daha düşük olması gerektiği düşüncesi hâkimdir. Aydın ve Bahadır'ın Ağrı'daki kadınlar üzerine yaptığı çalışmada ise kadın katılımcılar ideal evlenme yaşının ortalama 20 olduğunu belirtmişlerdir. Katılımcıların ifadelerinden söz konusu yaş ortalamasının kadınlar için belirtilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada erkeklerin evlenme yaşı ile ilgili ifadeleri yoktur. Bununla beraber kadınların neden söz konusu yaş aralığını ideal evlenme yaşı olarak belirttiklerine dair ifadeler yer almamaktadır (2019). Öte yandan katılımcıların bu konudaki ifadelerine bakıldığında ise kadına yüklenen görevlerin daha ön planda olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü evin idaresinin kadın tarafından sağlandığı düşünülmektedir. Buna göre söz konusu yaş aralığında evlenen kadınlar, ev (ev işleri, çocuk bakımı vs.), kaynana, kayınpeder ve eşin idaresini daha iyi yapabilmektedir. Bununla beraber erken yaşlarda güç ve kuvvetin fazla olması sebebiyle evlilik yaşamının getirdiği zorluklarla daha iyi mücadele edilebilir ve çocuklara daha rahat bakılabilir düşüncesi vardır. Öte yandan söz konusu yaşlarda evlenilmesi ile eşler ile çocuklar arasındaki yaş farkı daha az olmakta, eşler, böylelikle torunlarını da görebilecek duruma gelmektedirler. Katılımcılardan Lalezar'a göre erkeğin kadını daha iyi idare edebilmesi için, yaşça kadından büyük olması gerekmektedir. Görüldüğü üzere kadının evlenme yaşı üzerinde kadına atfedilen yerleşik rollerin önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Şimşek'in aynı yerleşim yerinde yaptığı çalışmada bu yaş kategorisindeki bir katılımcının (57 yaşında) evlenme yaşı üzerine belirttiği ifadeler, yerleşik roller dışında başka faktörlerin de evlenme yaşı üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Ancak söz konusu durum daha çok kadının evlenme yaşı için geçerlidir. Buna göre kadının (katılımcının ifadesiyle kız çocuğunun) küçük yaşlarda evlenmesi 'namusunun' muhafaza edilmesini, kaçarak evlenmesini böylelikle de adının çıkmamasını engelleyecek bir işleve sahiptir. Öte yandan Şimşek'in çalışmasında bu kuşaktaki bazı katılımcılar, kadının evlenme yaşının 25–26, erkeğin ise 26–30 civarında olması gerektiğini belirtmiştir. Bu konuda öne sürülen ifadeler ise nispeten bu çalışmada elde edilen verilerden daha farklıdır. Çünkü kadına atfedilen yerleşik rollere nispeten daha az atıf vardır. Bu doğrultuda öne sürülen ifadeler ise belirtilen yaşlarda erkeğin olgunlaşma düzeyinin artacağına, meslek sahibi olacağına ve kadına bu anlamda daha 'sevecen' yaklaşılacağına; kadının ise kendi ayakları üzerinde duracağına, her

yönüyle daha ‘bilinçli’ olacağına yöneliktir. Bununla beraber kadının belirtilen yaşlarda daha bilinçli olup, erkeğin kendisi üzerinde otorite kurmasının önüne geçilebileceğine dair düşünceler vardır (2019: 75). Bu doğrultuda hem bu çalışmadan hem de Şimşek’in (2019) çalışmasından elde edilen veriler doğrultusunda kadına ve erkeğe atfedilen yaşlarda bu kuşaktaki kadınlarda bir bilinç değişiminin (bu bilincin olumlu veya olumsuz bir bilinç değişimi vurgusu yapılmamaktadır) yaşandığını; bu çalışmada kadına atfedilen yerleşik rollerin -kadına atfedilen yaş ortalamasının değişmesine rağmen- kadınlar nezdinde önemli ölçüde devam ettiğini buna karşın Şimşek’in çalışmasında elde edilen veriler ise kadına atfedilen yerleşik rollerin nispeten çözülmeye uğradığını göstermektedir.

Katılımcılardan Ayşe ise kadın ve erkeğin evlilik yaşı konusunda farklı noktalara değinmektedir. Katılımcı, kendi dönemi ile şimdiki dönem arasında kıyas yaparak, şimdiki gençlerin yirmi yaşından önce bilinçlenemediklerini belirtmektedir. Burada bilinçle anlatılmak istenen esasında evi çekip çevirme, aile üyeleriyle (eş, kaynana, kayınpeder gibi) geçinme gibi konularda yeteri kadar olgun olmadıklarının düşünülmesidir. Öte yandan eğitimin evlilik yaşı üzerinde etkili olduğuna vurgu yapan katılımcı, kendi döneminde okumayan kızların erken yaşta evlendirildiğini belirtmektedir. Kadınlarda evlilik yaşının 20–23 yaş aralığında olması gerektiğini belirten katılımcı, söz konusu durumu, yörenin toplumsal algısını ortaya koyarak ifade etmektedir. Buna göre kadın belli bir yaş kategorisinden sonra “yaşı geçmiş” olarak nitelendirilmektedir. Bu konuda da kadın, erkeğe göre edilgen bir konumdadır. Çünkü katılımcının ifadesiyle “kız erkek bir değil”dir ve erkeğin yaşça büyük olmasının toplumsal anlamda bir sakıncası yoktur.

“Bence bir erkek için 30–35 normal, en erken 20–25. Mesela kız erkek bir değil. Kız mesela biraz yaşı geçse, diyecekler vallahi yaşı geçmiş, büyüktür ama erkek ne kadar büyük olsa o kadar sorun olmaz” (Ayşe, 65, Okuryazar değil, Evli)

Evlilik yaşı konusunda ikinci kuşak erkek katılımcılara baktığımız zaman, bu kuşaktaki katılımcıların evlilik yaşı sırasıyla 22, 22, 29, 22 ve 25’tir. Bu anlamda birinci kuşak erkek katılımcılar ile aralarında belirgin bir farkın olmadığı görülmektedir. Fakat şöyle bir fark vardır ki, ikinci kuşak katılımcıların eşleri ile yaş farkı birinci kuşak erkek katılımcılara göre nispeten daha azdır ve katılımcıların

eşlerinin evlilik yaşı sırasıyla 18, 22, 29, 17 ve 25'tir. Bu anlamda erkekten ziyade birinci kuşaktan ikinci kuşağa doğru kadınların evlilik yaşında bir yükselme olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu kadınlardan evlilik yaşı 22, 29 ve 25 olan kadınların eğitim durumu lise ve lisanstır. Bu anlamda eğitimin evlilik yaşı üzerinde etkili olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan ikinci kuşak erkek katılımcılardan üçü, görücü usulü ile evlenmişken, ikisi ise eşleriyle belli bir tanıma sürecinden sonra evlenmişlerdir. Yani her halükarda evlenecekleri kişileri ya kendileri seçmişler ya da kendilerinin onayı alınmıştır. Bu noktada evlilik biçimi ve eş seçimi konusunda birinci kuşak erkek katılımcılara göre bir değişim söz konusudur. Bununla beraber erkekler, söz konusu durumlarda edilgen konumda olmaktan çıkmışlardır.

Katılımcılara, size göre kadın ve erkeğin evlilik yaşı kaç olmalı şeklinde soru yöneltildiğinde ise katılımcılar, kadınlar için evlilik yaşının 18 ile 30 yaş arasında olması gerektiğini belirtirken, erkekler için bu yaş aralığının 20 ile 30 arasında olması gerektiğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcıların bu konudaki ifadeleri oldukça dikkat çekicidir. Buna göre katılımcılardan Cengiz'e göre kadınların evlenme yaşı en az 30 olmalıdır. Çünkü kadınlar, izledikleri dizilere bir anlamda özenmekte, bu sebeple de evlilik yaşamına uyum sağlayamamaktadır. Katılımcılardan Saffet'e göre ise bir erkeğin evlenme yaşının, geç olgunlaşması sebebiyle, 30 yaşın altında olamaması gerekmektedir. Barış'a göre ise, kadının evlenme yaşı 18 olmalıdır. Erkeğin ise 20 olmalıdır. Katılımcının gerekçesi ise çocuklar ile ebeveynler arasında yaş farkının fazla olmaması gerektiği düşüncesidir. Bir başka sebep ise çocukların anne ve babaya ilerleyen zamanlarda yardımcı olmaları düşüncesidir.

“On sekiz olmalı. Bu yaş iyidir. E gitsin otuz yaşında mı evlensin? Otuz yaşında evlense, çocuğu olsa, elli yaşında olsa, çocuğu on beş yaşında olacak. Ama on sekizde evlense, çocuğu olsa, elli yaşında, çocuğu otuz yaşında falan olacak. Bir erkek de yirmi yaşında evlenmeli bence. Yine aynı şeylerden dolayı. Çocuk için yani. Çocuğun büyür, sana yardım eder” (Barış, 31, Ortaokul, Evli)

Katılımcılardan Erkan'a göre ise evlenmek için hem zihnen hem de bedenen olgunlaşmak gerekmektedir. Bu anlamda kadın için evlilik yaşı 20–25, erkek için ise 25–27 yaş aralığında olmalıdır.

İkinci kuşak kadın katılımcıların evlilik yaşına baktığımız zaman, katılımcıların evlilik yaşı sırasıyla 17, 16, 15, 23, 33, 28, 19 ve 18'dir. Katılımcılardan 38 yaşında olan bir katılımcı ise bekârdır ve bu katılımcı, evlilik konusunda ailesinin kendisini –evlenmesini istemekle ve onu ikna etmeye çalışmakla beraber- zorlamadığını belirtmektedir. Katılımcının bu durumu dahi evlilik yaşına atfedilen yaş kategorisinin değişime uğradığını göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan evli katılımcıların eşlerinin evlilik yaşı ise sırasıyla 30, 30, 23, 30, 34, 28, 34 ve 28 şeklindedir. Bu noktada birinci kuşak kadın ile ikinci kuşak kadın katılımcılar arasında –eğitim durumu lisans olan iki katılımcı dışında- evlilik yaşı bakımından ciddi bir fark yoktur. Başka bir deyişle eğitim durumu ilkökul ve lise olan ikinci kuşak kadın katılımcılar ile birinci kuşak kadın katılımcılar arasında evlilik yaşı bakımından ciddi bir fark yoktur. Katılımcılardan Meryem, 17 yaşında liseyi bitirdikten hemen sonra evlenmiştir. Lisans eğitimini ise yakın zamanda tamamlamıştır. Bu bakımdan diğer lisans mezunu iki katılımcıya göre evlilik yaşı oldukça düşüktür, zira lisans mezunu iki katılımcının evlilik yaşı 28 ve 33'tür. Bu anlamda eğitim faktörünün evlilik yaşı üzerinde önemli bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Öte yandan evli olan altı katılımcıdan beşi görücü usulü ile evlendiğini belirtirken, bir katılımcı ise eşiyile belli bir süre görüştüğünden sonra evlendiğini belirtmiştir. Bu bakımdan birinci kuşak kadın katılımcılar ile görücü usulü evlilik biçimi olarak bir benzerlik durumu söz konusu iken, evlenecekleri kişiler için katılımcıların onayını istemeleri bakımından bir farklılık vardır. Bu noktada kadınların evlilik kararı noktasından edilgen konumlarında nispeten bir değişim yaşanmış, karar alma noktasında kadınlar da söz hakkına sahip olmaya başlamışlardır. Şimşek'in aynı yerleşim yerinde yaptığı çalışmada ikinci kuşak kategorisinde yer alan kadınların evlilik yaşları, eğitim faktörünün evlilik yaşı üzerindeki etkisini kanıtlar niteliktedir. Buna göre eğitim düzeyi ağırlıklı olarak ilkökul olan katılımcıların evlilik yaşı 13 ila 17 arasında değişmektedir. Bu katılımcıların hemen hemen hepsi görücü usulü ile evlenmiştir. Ancak bu kişilerden iki kişi görücü usulü ve zorla evlendirilmiştir. Aydın ve Bahadır'ın (2019) Ağrı merkezde ikamet eden kadınlar üzerine yaptığı çalışmada da eğitimin evlilik yaşı üzerindeki etkisini görmek mümkündür. Ancak eğitim düzeyi ortaokul (iki kişi) ve lise olan üç katılımcının evlilik yaşı sırasıyla 20, 22 ve 23'tür. Bu noktada

Doğubayazıt'ta yapılan iki çalışmanın (araştırmamız ve Şimşek'in çalışması) sonuçlarından nispeten daha farklıdır. Bu noktada merkez il ve ilçe arasındaki sosyo-ekonomik bakımdan gelişmişlik farkının evlilik yaşı üzerinde etkili olduğu söylenebilir. SERKA'nın 2016'da Ağrı ili ve ilçelerinde gerçekleştirdiği çalışma da (çalışmaya, ilçelere bağlı bazı köyler de dâhil edilmiştir) benzer şekilde eğitim faktörünün evlilik yaşı üzerinde etkili olduğunu göstermektedir. Buna göre ikinci kuşak kadın yaş kategorisinde (30–40 yaş arasındaki kadınlar) yer alan kadınların % 32,5'i 17 yaş ve altı; %47,6'sı 18–22 yaş aralığı; %19'u 23–30 yaş aralığı; % 0,8' ise 31 yaş üstü aralıklarda evlenmiştir. Öte yandan her yaş grubundan katılımcıların eğitim düzeylerine bakıldığı zaman hiçbir şekilde okula gitmeyen kadınların % 51 düzeyinde 17 yaş ve altında evlilik yaptığı, bu oranın üniversite mezunu olan kadınlarda % 5,6'ya kadar düştüğü görülmektedir. Bu noktada iki oran arasında görüldüğü üzere yaklaşık on katlık bir fark vardır. Öte yandan üniversite eğitimi tamamlayan kadınların %65'i, 23 ve üstü yaşlarda evliliklerini yapmışlardır (2016: 52–53). Dağ'ın (2019) Koçer aşiretlerindeki, Tuğrul'un (2018) ise Van merkezdeki kadınlar üzerine yaptığı çalışmalar ise eğitim faktörünün aynı yaş kategorisinde yer alan kadınların evlilik yaşı üzerindeki etkisini daha çok pekiştirir niteliktedir. Öte yandan Dağ (2019) ve Tuğrul'un (2018) çalışmasında ikinci kuşak kategorisindeki kadınların evlilik yaşı üzerine elde edilen veriler, bu çalışmada yer alan kadın katılımcıların konumundaki değişimi de açıklar niteliktedir. Çünkü bu çalışmada yer alan katılımcıların eş seçimi konusundaki konumu, Dağ (2019) ve Tuğrul'un (2018) çalışmasında yer alan aynı yaş kategorisindeki katılımcılara göre nispeten daha az edilgendir. Çünkü kimlerle evleneceği konusunda –özellikle de Dağ'ın (2019)-kendilerinin onayı alınmamıştır. O zaman eğitim kadar başka faktörlerin de evlilik yaşı ve eş seçimi üzerindeki etkisinden bahsetmek mümkündür. Söz konusu durumu Dağ'ın çalışmasında yer alan kadın katılımcıların yaşam biçimlerine bakarak anlamak mümkündür. Bu noktada Dağ'ın (2019) çalışmasında yer alan katılımcıların, yerleşik rolleri oldukça kategorik bir biçimde yerine getirdiği görülmektedir. Bununla beraber izole yaşadıkları, erkeğin bu kadınlar üzerindeki otoritesinin oldukça fazla olduğu da anlaşılan başka bir husustur. Göçebe bir yaşam tarzını benimsemeleri ise söz konusu izole olmanın, kendi içine kapanmanın ve kadının konumunun görece daha sabit kalmasını sağlayan bir etkisinin olduğunu

belirtmek mümkündür. Doğubayazıt özelinde yapılmış bu çalışmada yer alan ikinci kuşak katılımcılar ise göçebe bir yaşam sürmemekte, şehir hayatını nispeten daha fazla yaşamaktadırlar. Dahası bu katılımcıların ebeveynleri de şehir hayatını Dağ'ın çalışmasında yer alan katılımcıların ebeveynlerine göre nispeten daha fazla tecrübe etmişlerdir. Dolayısıyla bu çalışmadaki katılımcılar, görücü usulü evlenseler dahi kendilerinin onayını isteyen, bilinç değişimine nispeten daha fazla uğramış ebeveynlere sahiptir. Bir diğer husus ise eğitimidir. Dağ'ın ve bu çalışmada elde edilen veriler, eğitim düzeyinin düşük olsa bile okula hiçbir şekilde gitmeyenlere göre nispeten bir değişim etkisi yaşattığını ya da söz konusu durumu bu şekilde değerlendirmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Şöyle ki bu çalışmada yer alan ikinci kuşak katılımcıların (bir kişi dışında ki onun dahi evlilik onayı alınmıştır) ilkokul düzeyinde olsa dahi bir eğitim sürecinden geçtiği görülmektedir. Bu durum hem kendilerinin hem de ebeveynlerinin yaşadıkları bilinç değişimini göstermesi bakımından önemlidir. Zira kendilerini (ilkokula kadar olsa bile) okula gönderen en nihayetinde ebeveynleridir. Dağ'ın çalışmasında yer alan üçüncü kuşak kadın katılımcı kategorisinde yer alan katılımcıların dahi eğitimden mahrum kaldıkları görülmektedir. Bu noktada anne ve babalarının veya aile büyüklerinin bir bilinç değişimine maruz kalmadıkları, görece daha izole yaşadıkları görülmektedir. Ancak şunu da belirtmek mümkündür ki söz konusu durum her kişi için geçerli bir durum değildir zira kızını liseye kadar okuttuktan sonra zorla evlendiren kadınların durumuna rastlamak da oldukça mümkündür. Bu noktada eğitim faktörünün bilinç değişimi üzerinde etkili olması için bazı diğer faktörlerin de devreye girmesinin gerektiği düşünülmektedir. Görüldüğü üzere eğitimle beraber şehir hayatını tecrübe etmenin derecesi de evlenme yaşında veya kadının evleneceği kişiyi seçmesinde etkili olmaktadır. Söz konusu durumu Çağlayan'ın Diyarbakır'daki kadınlarla yapmış olduğu doktora çalışmasındaki verilerle de desteklemek mümkündür. Bu noktada Çağlayan, köyde evlenip sonradan kente göç eden kadınlarla, kentte evlenen kadınlar arasında bir karşılaştırma yapar. Buna göre köyde evlenen ikinci kuşak yaş kategorisindeki kadınların evleneceği kişiyi seçme ve ne zaman evleneceği konusunda kendilerine danışılmadığı dahası 12–15 yaş arasında evlendirildikleri görülmektedir. Buna karşın kentte ise durum nispeten daha farklıdır. Buna göre aynı yaş kategorisinde yer alan kadınların evlenme yaşının yükseldiği ve özellikle de

eğitimli kadınların evliliklerinde rızalarının arandığı görölmektedir (2006: 86–89). Esasında Şehir hayatını tecrübe etme ile evlilik yaşı ve eş seçiminde rızanın alınması durumunu, bu ęalıŐmadaki birinci kuşak kadınların Şehir hayatını tecrübe etmeleri üzerinden de ele almak mümkündür. Şöyle ki Hayal dışında diğer dört katılımcı köyde evlenmiş ve evliliklerinin belli bir süresini köyde geęirmiŐlerdir. Sonrasında ise Doğubayazıt merkeze göç etmişlerdir. İkinci kuşak katılımcılarda ise –bir katılımcı dışında- katılımcıların tümü Doğubayazıt'ta evlenmiştir. Öte yandan ebeveynlerinin evlenme yılı ile kendilerinin evlenme yılı arasında ortalama 15 yıllık bir zaman dilimi vardır. Bu noktada diğer ęalıŐmalardan elde edilen veriler doğrultusunda da Şunu söylemek mümkündür ki evlilik yaşı ve eş seçimi-onayı noktasında yerleşim yerinin Şehirleşme düzeyi de etkili bir faktördür.

Katılımcılara, size göre kadın ve erkek için evlilik yaşı kaç olmalıdır Şeklinde bir soru yöneltildiğinde ise kadınlar için uygun görölen yaş aralığı 23–30 iken, erkekler için uygun görölen yaş aralığı ise 30 ve sonrasıdır. Kadın ve erkek için uygun görölen bu yaş aralıklarının ortak bir sebebi vardır ki, o da olgunlaşma mevzusudur. Peki, katılımcılar olgunlaŐmaya nasıl bir anlam yüklemektedirler? Evlilikte ve eşler arasında ęıkabilecek sorunlarla baş edebilme, ęocuksuz hareketlerde bulunmama, kadın için; eşe hizmet etmeyi, yemek yapmayı, evi idare edebilmeyi öğrenme, evlilik bilincinin oluşması, erkek için; kadına verilen değerin artması, erkek ve kadın için cinsel hazların ve farklı arayıŐlara girmenin söz konusu yaşlardan sonra doyuma ulaşması, kadınların ęocuk doğurma durumlarının ilerleyen yaşlarda sıkıntı yaratması, kadın için; ęocuđun sorumluluğunu alabilmesi ve eşlerin birbirini daha iyi anlayabilmeleridir. .

Kadınlarda evlilik yaşının 27–30 civarında olması gerektiğini belirten Meryem'e göre z kuşağı (katılımcının ifadesi), evliliği yürütememektedir. Söz konusu fark, rollerin etkin öznelerinin deđerıŐmesidir. Buna göre kendi dönemlerinde rol modeller anne, abla gibi aile üyeleri ile sınırlı iken ve bu üyelerin, kadınların davranış biğimlerinde önemli bir etkisinin olmasına karşın Şimdiki gençlerin rol modelleri dolayısıyla da davranışlarının biçimlenmesinde etkili olan özneler aile üyelerinden ziyade sosyal medyada takip edilen kişilerdir.

“...Şimdiki kuşaklar mesela z kuşağı deniliyor ya, her Şeye mesela ęok basit, ęok saçma sapan hal hareketlerde bulunuyorlar. Evliliği yürütemiyorlar.

Bizim dönemimizde rol modelimiz annelerimizdi, yaşlılarımızdı. Onlar küçük yaşlarda evlilik yapmışlar. Bizim hareket alanımız kadın, eş ve anne çemberi içerisindeydi ama şimdikilerde o bakış açısı yoktur. Şimdikiler annelerini rol model olarak seçmiyorlar, benimsemiyorlar, annelerini kendilerini, ideolojilerini ablalarına, kendilerine ideal olarak görmüyorlar. Sosyal medya fenomenlerini, artistlerini, kendilerini farklı gösteren insanları, milyonlara hitap eden insanları kendileriyle kıyaslıyorlar. Onların ne özelliği var, ben de onlar gibi olabilirim derken yani bakış açıları değiştiği için evliliği yürütemiyorlar...” (Meryem, 42, Lisans, Evli)

Üçüncü kuşak erkek katılımcılarda ise evli olan bulunmamaktadır. Bu sebeple evlilik yaşı hakkındaki düşüncelerini anlamak amacıyla kendilerine “*kaç yaşında evlenmeyi düşünüyorsunuz?*” şeklinde soru yöneltilmiştir. Bu noktada katılımcıların geneli ortalama 25–30 yaş aralığında evlenmeyi düşündüklerini belirtmişlerdir. Katılımcıların bu konuda öne sürdükleri sebeplerin başında ekonomik olarak yeterli bir duruma gelme düşüncesi bulunmaktadır. Bunun dışında yöreye ait örf ve adetleri iyi öğrenmek, kendi ayakları üzerinde durabilmek, evliliğin sorumluluklarını üstlenebilecek duruma gelmek ve daha olgun bir hale gelmek gibi sebepler sıralanmıştır.

Katılımcılara “*erkek ve kadının evlilik yaşı kaç olmalı*” şeklinde soru yöneldiğinde, kadınlar için 25–29 yaş aralığının uygun olduğu belirtilirken, erkek için bu yaş aralığı ise 25-30’dur. Kadın ve erkeğin eğitim süreci, iş sahibi olmak, aile kurmanın ve çocuk yetiştirmenin bilincine varma, evliliğin daha iyi yürütülebileceği ve olgunlaşma düzeyinin artacağı gibi sebepler de bu konuda ileri sürülen ifadeler olmaktadır. Öte yandan katılımcılardan Mustafa, evliliğin sorumluluğunu alabilecek düzeyde olması halinde bir kızın 18 yaşında dahi evlenebileceğini belirtmektedir.

Katılımcılardan Hasan ise, erkek ve kadın için evlilik yaşının eğitim sürecine bağlı olarak değişebileceğini belirtmiştir. Buna göre bir kadın eğer eğitimine devam etmemiş ise 20 yaşında evlenmelidir. Buna karşın okuyan biri için ise bu yaş aralığının 24–25 olabileceğini belirtmiştir. Öte yandan erkek de aynı şekilde eğitimine devam etmeyen biri ise 20–21; eğitimine devam eden biri ise en geç 26 yaşında evlenmelidir:

“Bi kadının gözü açılmadan evlenmesi lazım. Gözü açılınca şımarıyorlar. Eğer okumayan bi kızsı 20 bence en ideali. Evine, kocasına daha bağılı olur. Ama okuyan biriye 24-25'ine kadar zaten okul falan anca olur. Erkek için de erken yaş evlilik daha iyi bence. Mesela 20–21 iyi. Ben üniversite okumasaydım o yaşlarda evlenirdim. Temiz bi yuvam olurdu. Çocuklarım olurdu. Evlilik olunca hayatının en azından güzel bi amacı olur. Evin için çalışırsın, çocukların için çalışırsın. Dışarıda karı kızın peşinde gezmezsın. Temiz bi hayatın olur. Ama benim gibi okumuşsa eğer en geç 26'da evlenmeli” (Hasan, 24, Lisans, Bekâr)

Üçüncü kuşak kadın katılımcılarda ise evli olan katılımcılar vardır. Bu noktada katılımcılardan ikisi evli iken üçü bekârdır. Evli olan iki katılımcıdan biri (Sevda ve Emine) 16, diğeri ise 17 yaşında evlenmiştir. İki katılımcı da görücü usulü ile evlenmiş ve evleneceği kişiler konusunda rızaları alınmıştır. Öte yandan katılımcılardan biri kadının evlilik yaşının 20, erkeğin evlilik yaşının ise 22–24 yaş aralığında olması gerektiğini belirtmiştir. Kadının söz konusu yaşta, evi daha iyi idare edebileceğini yani ev temizliği, yemek yapmak, çocuk büyütmek gibi işleri daha iyi yapabileceğini; erkeğin ise evlenebilmek için bir işinin olması gerektiğini belirtmiştir. Çünkü ekonomik yetersizlikler, ailede huzursuzluğa neden olmaktadır. Diğeri katılımcı da aynı şekilde, erkeğin para kazanabileceği bir işinin olmaması halinde ailede huzursuzluk çıkabildiğini, kendi ailesinden örnek vererek ifade etmiştir. Bununla beraber bir erkeğin askerliğini yaptıktan sonra evlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Kadının ise kendisi gibi erken yaşlarda evlenmesinin, çocuklar ile ebeveynler arasında yaş farkının daha az olacağı düşüncesiyle, daha iyi olabileceğini belirtmiştir. Bununla beraber katılımcı, yaş ilerledikçe çocuk bakmanın daha zor olacağını belirtmiştir.

“Valla ben 17 yaşında evlendim. Bence biraz daha büyük evlenilse daha iyi olur. 20 iyidir. Ben ilk evlendiğimde yemek yapmayı bilmiyordum. Kaynanam yapıyordu, ben de eline bakıyordum. Öyle öyle öğrendim. Ha temizlik falan biliyordum. Zaten babamın evinde de biz yapıyorduk. Bence kız her şeyi öğrensin, öyle evlensin. Daha iyi idare eder evini. Öyle kolaydır (zor yani) evlilik, evi temizliyorsun, çocuklara bakıyorsun, yemek yapıyorsun” (Sevda, 24, Ortaokul, Evli)

“Erkek nasıl askerliğini yapsa, evlense daha iyidir. Ama mesela bi işi yoksa evlenmesin. Parasız olmuyor ha. Evi geçindirmek zordur. Para olmayınca, evde kavga da çıkıyor. Adam daha sinirli oluyor. Eşim inşaat işine gidiyor. İş olmasa valla daha sinirli oluyor ha. Ama işi olsa, geliyor eve, bize daha sıcak davranıyor. Çocukları daha çok seviyor” (Emine, 24, Ortaokul, Evli)

Katılımcılardan bekâr olan katılımcılar ise kendileri için evlilik yaşının 26–30 yaş aralığında olması gerektiğini belirtmişlerdir. Evliliğe hazır hissetmek, erken yaşta evlilik sonrası duyulan pişmanlığın yaşanmaması, evlilik öncesi hayatı yaşamak (farklı yerleri gezmek) gibi sebepler, katılımcıların evlilik için uygun olan yaş aralığının belirlenmesindeki kriterlerdir. Öte yandan katılımcılara *“erkek ve kadının evlilik yaşı kaç olmalı”* şeklinde soru yöneltildiğinde ise kadınlar için bu yaş aralığının 26–30 olması gerektiği; erkekler için ise bu yaş aralığının 30–34 olması gerektiği belirtilmiştir. Bu noktada, belirtilen yaş aralıklarında, evliliğin ve çocuk yetiştirmenin getirdiği sorumlulukların daha iyi alınabileceği, karakterin daha iyi oturacağı düşünülmektedir. Erkekler için uygun görülen yaş aralığının, kadınlara göre daha yüksek olmasının gerekçesi ise erkeklerin kadınlara göre daha geç olgunlaşacağı düşüncesidir.

“Bence erkek 33–34 olmalı. Hani halk arasında var ya, erkek daha geç olgunlaşır diye, ondan dolayı. Gerçekten de öyle ama” (Gül, 23, Ön Lisans, Bekâr)

Evlilik yaşı üzerine üç kuşak bağlamında genel bir değerlendirme yapılacak olursa evlilik yaşı, erkek ve kadına uygun görülen evlilik yaşı, evlilik biçimi ve eş seçimi gibi hususlarda sürekliliklerle beraber değişimin yaşandığı anlaşılmaktadır. Ancak değişimin daha fazla olduğunu belirtmek mümkündür. Bu noktada Türkiye’nin genel görünümü ile benzer şekilde, yapılan evliliklerde erkeğin yaşı, kadının yaşından daha büyüktür ve üç kuşaktan katılımcıların tümü, erkek ve kadının evlilik yaşının kaç olması gerektiği sorusunda, erkeğin evlenme yaşının kadının evlenme yaşından daha büyük olduğunu belirten sayılar vermişlerdir. Bu durum ise örtük bir biçimde –kadının evlenme yaşında bir yükselme yaşansa dahi- kadının “erken” yaşta evlendirilmesi gerektiği düşüncesine işaret etmektedir. Erkek için ise böyle bir durumdan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla evlenme yaşı ile ilgili

bir değişim yaşanmakla beraber kadına “uygun görülen” yaşın erkekten düşük olması gerektiği düşünceyi doğrultusunda bir süreklilik yaşanmaktadır.

Katılımcıların evlilik yaşına baktığımız zaman (birinci ve ikinci kuşak katılımcılar. Üçüncü kuşak katılımcıların birçoğu bekârdır) erkeklerden ziyade kadınların “erken yaş” olarak tanımlanan (18 yaş altı) yaş aralığında evlendikleri görülmektedir. Ancak ikinci kuşak kadın katılımcılarda eğitim faktörünün de etkisiyle evlilik yaşı nispeten artmıştır. Üçüncü kuşak katılımcıların ifadeleri de dâhil edildiği zaman erkekten ziyade kadına uygun görülen evlenme yaşının arttığı anlaşılmaktadır.

Kadın ve erkeğe uygun görülen yaş aralıklarının arkasında yatan sebeplere bakıldığı zaman ise evlilik yaşının “geldiğini” belirleyen geleneksel unsurların önemli ölçüde değişime uğradığı görülmektedir. Bu noktada söz konusu unsurların yerini daha modern zamana uygun diyebileceğimiz unsurlar almaya başlamıştır. Ancak yine de erkek ve kadına atfedilen yerleşik ve geleneksel rollerin küçük yaşlarda içselleştirilmesi ile sonuçlanan ve normal görülen evliliklere dair izleri de katılımcıların ifadelerinde görmek mümkündür. Bununla beraber kadın ve erkeğin evliliğin sorumluluğunu alması, zihinsel ve bedensel yönden daha olgun bir düzeye gelmesi, eğitimlerini tamamlayıp meslek sahibi olmaları gibi nispeten modern değerler de kadın ve erkeğin evlilik yaşını belirleyen kriterler olarak sıralanmıştır. Öte yandan erkeğe uygun görülen evlilik yaşının öne sürülmesindeki ortak bir vurgu ise erkeğin kadından daha geç olgunlaşması düşüncesidir. Bu düşünce de esasında evlilik yaşı için uygun görülen geleneksel unsurların değişime uğradığını göstermektedir. Dahası söz konusu durum, erkeğe yüklenen otoriter ve güçlü olma gibi değerlerin de kırılmaya uğradığını ve erkeğin nispeten daha edilgen bir konuma taşındığını göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü belli bir yaşa gelinceye kadar erkeğin yeteri kadar olgun olamayacağı ve evliliği yürütemeyeceği düşünülmektedir.

Son olarak şunu söylemek mümkündür ki, eğitim faktörünün evlilik yaşı üzerindeki etkisi daha çok kadın üzerinde etkilidir. Başka bir deyişle eğitim görsün veya görmesin erkeğe uygun görülen evlilik yaşı üç kuşak katılımcıda hemen hemen aynı ortalamaya sahip iken kadına uygun görülen yaş, eğitim faktörü dâhil edildiğinde nispeten daha yüksek olmaktadır.

4.2.2. Akraba Evliliği “insan tanımadığı birine daha çok saygı duyar”

Aşiretler hem bir akraba hem de aynı atadan gelindiğine inanılan insanlar topluluğudur. Dolayısıyla klasik aşiret kültüründe evlilikler, genel olarak ya aynı aşiretten ya da yakın akrabalar (ağırlıklı olarak baba tarafından akrabalar) ile yapılmaktaydı. Söz konusu durum çözülmeye uğramakla beraber hala da devam etmektedir. Bu durumun devam ettiği yerlerden biri de Doğubayazıt yöresidir. TÜİK verileri de söz konusu durumu kanıtlar niteliktedir. Buna göre Türkiye’de akraba evliliğinin oranı 2010’da %5,9 iken 2013’te bu oran %3,2’ye düşmüştür. Bu oran Ağrı’da ise 2010’da %11,5 iken 2023’te %10,2’dir. Dolayısıyla Ağrı’daki akraba evliliklerinin oranı Türkiye’nin genel ortalamasının oldukça üstündedir (TÜİK, 2023). Bu sebeple üç kuşaktan katılımcının akraba evliliği hakkındaki düşünceleri yöredeki değişimi anlamak adına önemlidir. Bu doğrultuda öncelikle, birinci kuşak erkek ve kadın katılımcılara, akraba evliliğinin sebepleri sorulmuştur. Sonrasında ise üç kuşak erkek ve kadın katılımcılara, akraba evliliği hakkındaki düşünceleri sorulmuştur. Buradaki amaç akraba evliliğine yüklenen anlamı, söz konusu anlamda yaşanan değişim ve süreklilikleri ortaya çıkarmaktır.

Birinci kuşak erkek ve kadın katılımcılardan elde edilen bilgilere göre akraba evliliğinin bir sebebi aşiret ve kabilenin dağılmasını önlemektir. Bunun en kestirme yolu ise akrabalar ile yapılan evliliklerdir. Burada esas olan kızın kiminle evlendiğidir çünkü erkek, akraba veya aynı aşiretten biri ile evlenirse dahi baba soyunu her şekilde devam ettirmektedir. Aileye gelen gelin ise o ailenin soyuna dâhil olmaktadır. Öte yandan katılımcılardan Hayal’e göre yabancı (akraba olmayan) geçicidir. Burada geçicilikten kasıt, kızın akraba olmayan biri ile evlendiğinde aileden uzak bir yere gidebilme ihtimalidir. Fakat akrabada böyle bir durum görece daha azdır. Bu noktada kızını akrabaya veren, kızını daha çok görür anlayışı vardır. Bununla beraber yabancı biri ile evlenen kişinin soyu diğer tarafa geçtiği için babasoylu olan aşiret yapılanmasına herhangi bir artı üye eklenememektedir.

“Bazıları ama dışarıya vermiyor. Daha iyidir diyorlar. Kabileyi dağıtmak istemiyorlar. Dışarıya geçicidir diyorlar. Yabancıdır çünkü. Çok iyi olsa da yabancı geçicidir diyorlar. Akraba yanındadır sürekli diyorlar. Yabancı olsa

kız başka bir yere gidiyor. Ama akrabayla evlense gene yanında olur kızın. Çocukları da yabancı oluyor” (Hayal, 60, Okuryazar değil, Evli)

Katılımcılardan Ali’ye göre akraba evliliğinin geçmişte daha fazla olmasının sebebi, ulaşımın oldukça kısıtlı olmasıdır. Bu noktada, köyler arası geçişler oldukça sınırlı olduğu için farklı köylerden insanlarla etkileşim oldukça sınırlıdır. Dolayısıyla da yapılan evlilikler, köy içinde ve genel olarak akrabalar ile sınırlı kalmıştır. Öte yandan akraba evliliğinin bir sebebi de akrabanın tanıdık ve bilindik olmasıdır. Tanıdık ve bilindik olana duyulan güven de akraba evliliğinin önünü açan bir sebep olmaktadır. Son olarak akraba evliliğini daha cazip kılan bir sebep de –her zaman geçerli olmasa da- başlık parasının alınmaması durumudur.

“Yav eskiden herkes köydeydi, millet birbirini tanıyıyordu ki. Herkes kendi köyündeki insanları tanıyordu. Mesela bu köy, diğer öbür köyü tanıyıyordu. Ulaşım falan yoktu ki. Doğru düzgün milletin gözü açılmamıştı. O yüzden akraba evliliği öyle fazlaydı. Millet niye tanımadığı birine kızını versin? Ya bir de akraba olunca başlık parası falan da almayanlar vardı. E sen yabancından alsan, mecbur başlık parası da verecektin” (Ali, 67, Lise, Evli).

4.2.2.1. Akrabayı İkincilleştiren Bir Tip: “Yabancı”

Birinci kuşak erkek katılımcılardan Muzaffer, amcasının kızıyla evlenmiştir. Diğer katılımcıların ise eşleri arasında herhangi bir akrabalık ilişkisi bulunmamaktadır. Bununla beraber, bir katılımcı (Mehmet) üç oğlunu, erkek kardeşinin kızları ile evlendirmiştir. Bir katılımcı ise kızını, abisinin torunu ile evlendirmiş ve bu evlilik boşanma ile sonuçlandığı için iki tarafın ailesi birbirleriyle olan ticari ve akrabalık bağlarını tamamen koparmıştır. Bu noktada, katılımcıların ifadelerinden anlaşılan odur ki akrabalık ilişkilerinde var olan yakınlık, anlaşmazlık durumlarında düşmanlığa kadar gidebilmektedir.

Katılımcılar tarafından akrabalık bağları bulunmayan kişiler ‘yabancı’ olarak tanımlanmaktadır. Bu noktada akraba evliliği ile yabancılarla yapılan evlilikler arasında, yakınlığın fazla veya uzak olmasına bağlı olarak, akrabalık bağlarını çözecek problemler yaşanabilmektedir. Buna göre akraba evliliğinde, eşler arasında çıkabilecek sorunlar, eşlerle beraber iki tarafın aile üyelerini de sorunların içerisine dâhil edebilmektedir. Bu durum ise problemleri daha da büyütmede ve söz konusu

evliliğin bitmesi halinde iki tarafın aile üyeleri birbiriyle bağlarını tamamen koparabilmektedir. Buna karşın yabancı biri ile yapılan evliliklerde, eşler arasında çıkan sorunlar, iki tarafın aile üyelerini etkileyecek düzeyde büyümekte ve sorunlar daha kısa sürede halledilmektedir.

Akraba evliliği ile yabancılarla yapılan evlilikler arasındaki farklardan biri de katılımcıların sıkça vurguladığı şekilde akrabaların birbirlerinden “korkmamaları”dır. Buna karşın yabancıardan ise daha çok korkulmaktadır. Burada korku ifadesiyle anlatılmak istenen ise üyelerin birbirinden çekinmemeleridir. Söz konusu durum yukarıda ifade edilen eşler arasında çıkan sorunların, tüm aile üyelerini etkilemesi ile de bağlantılıdır. Çünkü eşler arasında çıkan sorunlardan tüm aile, kendisini söz hakkına sahip görebilmekte, olaya müdahale edebilmekte veya karşı tarafın ailesine karşı daha otoriter davranabilmektedir. Fakat yabancı da ise karşı tarafın ailesine karşı daha mesafeli bir tutum vardır ve eşler arasında çıkabilecek sorunlarda, kendilerini hem eşlere hem de karşı tarafın ailesine karşı daha az söz söyleme hakkına sahip hissedebilmektedirler. Bu noktada akraba ve yabancı ile kurulan ilişkinin sağlamış olduğu yakınlık ve uzaklık durumu, akraba ve yabancı ile yapılan evlilikleri farklı kılmaktadır. Dolayısıyla dayanışmanın, birlik ve beraberliğin en fazla olduğu gruplardan biri olan akrabalık bağlarının, olası anlaşmazlıklarda varacağı yer, normalin diğer ucu yani bağların tamamen kopmasıdır. Öte yandan katılımcılardan Ali'nin ifadesine göre, akraba evliliklerinin bir sakıncası ise doğan çocukların sakat kalma ihtimalidir.

“...Akrabayla iyi değilse sıkıntıdır. Bence yabancı daha iyidir. Mesela akrabadır, oğlumla evlendirecem, her an ufak bir şeyden mesela sıkıntı oluyor. Mesela eşler arasında olsa, aileler arasında da sıkıntı oluyor, yabancı olursa fazla olmaz yani. Yabancı mesela gelindir, mesela biraz bir sorun olsa kızı uyarırsın, oğlunu uyarırsın, destek olursun, iki kişiyle sadece uğraşırsın mesela ama akraba olduğu zaman bütün aile araya giriyor. Yav iyi olsa temiz olsa geçim olsa akraba evliliği iyidir ama şu devirde iyi değil” (Cafer, 60, İlkokul, Evli)

Katılımcılardan Mehmet ise yukarıda da değinildiği gibi üç oğlunu, erkek kardeşinin üç kızı ile evlendirmiştir. Kendisinin Peygamber Efendimizin soyundan geldiğini belirten katılımcıya göre, söz konusu evlilikler ve bu evliliklerden doğan

çocuklar aracılığıyla Peygamber efendimizin soyu devam edecektir. Öte yandan anlaşmazlık durumlarında akrabalık bağlarının gelebileceği durumları şu şekilde aktarmaktadır:

“Akraban iyiye akrabayla evlenmek daha iyidir. Mesela ben kardeşimin (erkek) 3 tane kızını almışım ya, onların çocuğu da seyyidin torunlarıdır. Seyyid kimin sülalesidir? Peygamber efendimizin sülalesidir. Böyle böyle senin soyun çoğalır. Eğer akraban iyi değilse sorun çıkıyor. O kadar sorunlar çıkıyor ki birbirlerini dövüyorlar, öldürüyorlar” (Mehmet, 70, Okuryazar değil, Evli)

Yıldız ve Avcı'nın Diyarbakır, Siirt ve Şanlıurfa'da erken yaş evliliği üzerine yapmış olduğu çalışmada birinci kuşak kategorisinde yer alan bazı katılımcılarda, bu çalışmada elde edilen verileri destekleyen ifadeler yer almaktadır. Buna göre akraba evliliği dayanışmayı ve gücü artırdığı gibi bazı olumsuz özelliklere de sahiptir. Söz konusu durum, bu çalışmada olduğu gibi yabancı ile karşılaştırılarak yapılmıştır. Buna göre akraba evliliklerinde her iki taraf, herhangi bir problemde birbirlerinden çekindikleri için problemleri dile getirememektedir. Buna karşın yabancı ile daha rahat konuşulacağı düşünülmektedir. Öte yandan akraba evliliklerinde ailelerin birbirine saygılarının kalmadığına, yaşanan problemlerin her iki aileyi de etkilediğine ve bu evliliklerden doğan çocukların sakat veya 'özürlü' doğabileceklerine dair ifadeler de yer almaktadır (2014).

Birinci kuşak kadın katılımcılara baktığımız zaman, katılımcıların eşleri ile yakın veya uzak bir akrabalığı bulunmamaktadır. Fakat katılımcılardan Lalezar, kızını, halasının oğluluyla evlendirmiştir. Evliliği eşinin ölümüyle biten kızının, evlilik süreci şiddet ve zorluklarla geçmiştir. Bununla beraber Lalezar, oğlunu ise kız kardeşinin kızıyla evlendirdiğini belirtmektedir. Boşanmayla sonuçlanan bu evlilik ile iki taraf da birbiriyle bağlarının tamamen koparmıştır. Katılımcılardan Halime ise, kızlarının (3 kız) rızası olmadan, baba tarafından akrabalarla (amcaoğlu gibi), 14-15 yaşlarında evlendirildiğini belirtmektedir. Katılımcılardan Ayşe ise (eşi çocuklar küçükken vefat etmiştir ve 2 kız vardır) kızlarından birini dayısının oğluna diğerini ise baba tarafından bir akrabaya verdiğini belirtmiştir. Katılımcılardan Hayal'in ailesinde ise herhangi bir akraba evliliği yoktur. Son katılımcı Sevgi ise bir kızını teyzesinin oğlu, diğer iki kızını ise baba tarafından akrabalara 'verdiğini'

belirtmektedir. Dolayısıyla bir katılımcı dışında diğer katılımcıların akraba evliliği ile ilgili önemli tecrübeleri bulunmaktadır.

Birinci kuşak kadın katılımcılarda, birinci kuşak erkek katılımcılarda olduğu gibi, akrabalar dışındaki kişiler, ‘yabancı’ olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda katılımcıların ifadelerinde genel olarak akraba ile yabancı arasında bir karşılaştırma yapılmaktadır. Bu noktada yabancı dışarıdan biridir fakat evlilik yoluyla içeriye girmiştir. Buna karşın evlilik süreci boyunca yabancı olmaya devam edecektir. Öte yandan akraba ise hep içeridedir ve tanıdıktır. Tanıdık ve kendilerinden biri olması, akrabaya, aileler içerisinde nispeten aynı söz hakkını vermektedir. Bu doğrultuda katılımcıların deyimiyle, tanıdık olanla yapılan bir evlilikte, kadına değer verilmemektedir. Buna karşın yabancı ile yapılan evlilikte, kadına daha çok değer verilmektedir. Bu durum, katılımcıların ifadelerine göre, akrabaların birbirinden ‘utanmamalarından’ kaynaklanmaktadır. Nedir bu utanmama durumu? Bunun cevabını yabancı ile yapılan evlilikler üzerinden açıklamak daha anlaşılır olacaktır. Yabancı, akraba kadar yakından tanınmadığından ve biz olma durumundan nispeten daha uzak olduğu için, kendisine karşı daha mesafeli davranılmaktadır. Yabancı da aynı şekilde evlendiği eşe ve ailesine karşı aynı oranda mesafeli davranılmaktadır. Bu mesafe ise, hem eşlerin hem de ailelerin birbirlerine daha fazla söz hakkı tanımakta, beklentiler daha kolay dile getirilmekte ve eşler arasında çıkan anlaşmazlıklar tüm aileyi nispeten daha az etkilemektedir. Akraba evliliğinde ise durum tam tersidir. Şunu da belirtmek gerekir ki (katılımcıların ifadelerine göre) söz konusu durum, ‘iyi olmayan’ akraba evlilikleri için geçerlidir.

“Akraba evliliği iyidir. Ama iyi akrabalarla. Akraba kötüyse insan bir yabancıyla evlense daha iyidir. Çünkü akraba kötü olduğunda kıymet vermiyor, birbirlerinden utanmıyorlar. Yabancı insandan utanır” (Halime, 68, Okuryazar değil, Evli)

Katılımcılardan Ayşe ve Sevgi ise akraba evliliğini diğer katılımcılarda olduğu gibi yabancı ile karşılaştırma yaparak ifade etmektedir. Yukarıda tanıdık olmanın yaratacağı olumsuz durumlardan bahsetmiştik. Şimdi ise katılımcıların ifadeleri doğrultusunda tanıdık (akraba) olmanın evlilikler üzerindeki olumlu etkilerinden bahsedeceğiz. Buna göre akraba ile yapılan evliliklerde, aile büyükleri, çocuklarının evinde daha rahat hareket edebilmektedir. Burada vurgu esasında

aidiyet ile ilgilidir. Bir yabancınn evinde -aile içerisinde kişinin kendi oğlu veya kızı olsa dahi- kişi, kendisini o eve yakın hissetmemekte ve o ev içerisinde daha çekimser hareketlerde bulunmaktadır. Bu noktada yabancı ile daha mesafeli bir ilişki olmakta, eşler arasındaki anlaşmazlıklarda aile büyükleri kendilerinde daha az söz hakkı bulmaktadır. Bu noktada yabancı kişilerle yapılan evliliklerde aileler arasındaki dayanışmanın nispeten daha az olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Öte yandan akraba evliliğinde, evlenen kadın daha çok değer görmektedir.

“Akraba evliliği güzeldir. Sen tanıyorsun, kimdir, kim değildir. Her iki aile de birbirinden utanıyor. Yabancı biri senden utanmaz ki. Akrabada kadir kıymet bilirler. Bi tane kızımı yabancıya vermişiz. Tamam iyidir ama tanııyoruz ki onları. Ben mesela akrabaya verdiğim kızımın evine gittiğimde rahatım ama yabancıya verdiğim kızın evinde rahat değilim” (Sevgi, 55, Okuryazar değil, Evli)

İkinci kuşak erkek katılımcıların ise eşleriyle herhangi bir akrabalık bağı yoktur. Katılımcılardan Sinan’a göre akraba tanıdık ve bilindik olması sebebiyle, evlilik sürecini kolaylaştıran bir unsur olmaktadır. Çünkü kişiler, birbirlerine nasıl davranması gerektiğini önceden öğrenmişlerdir. Sinan’ın akraba evliliği hakkındaki düşüncelerini Yelboğa’nın (2019) Konya’da yaşayan Kürtlerin kente uyumu üzerine yaptığı çalışmasında aynı yaş kategorisinde yer alan bir katılımcının ifadesinde de görmek mümkündür. Bu noktada akrabanın tanıdık ve bilindik olması başka bir deyişle ‘yabancı’ olmaması, evlilik sürecini kolaylaştıran bir unsur olmaktadır. Katılımcılardan Barış ise iyi insanlar olmaları halinde akraba evliliğine olumlu baktığını belirtmiştir. Diğer üç katılımcı ise akraba evliliğine karşı çıktığını belirtmiştir. Buna göre akraba evliliğinde çocuklar sakat doğabilmekte, aileler arasında çıkan anlaşmazlıklar çiftlerin evliliklerini olumsuz etkileyebilmekte, kadına değer verilmemekte ve baskı uygulanmaktadır. Bu noktada ikinci kuşak erkek katılımcıların akraba evliliği konusundaki düşüncelerinde eğitim faktörünün bir etkisi olabilir. Çünkü akraba evliliğine olumlu bakan katılımcıların eğitim düzeyi ortaokul iken olumlu bakmayan katılımcıların eğitim düzeyi ise lisanstır. Yukarıda Sinan’ın düşüncelerine benzer ifadelerin Yelboğa’nın (2019) çalışmasında yer alan ikinci kuşaktan bir katılımcının ifadelerinde de yer aldığından bahsedilmişti. Bu katılımcının eğitim durumu ise ilkokul terktir. Bu noktada söz konusu durum eğitim

faktörünün ikinci kuşak erkek katılımcıların akraba evliliği hakkındaki düşünceleri üzerindeki etkisini pekiştirir niteliktedir. Ancak Kaya'nın (Kaya, 2013:168–169) Şanlıurfa aşiret dernek üyelerinin modernleşme eğilimleri üzerine yaptığı çalışmada erkek katılımcıların (kadın katılımcılara çalışmada yer verilmemiştir çünkü yörede kadınların derneklere üyeliği olumlu karşılanan bir durum değildir) akraba evliliği hakkındaki görüşleri, eğitim kadar farklı faktörlerin de akraba evliliğine yaklaşımda etkili olduğunu göstermektedir. Buna göre ortalama % 25'i lisans ve üstü eğitime sahip olan, geri kalanı ise lise ve altı eğitim düzeyine sahip olan katılımcıların “sizce akraba evliliği gerekli midir?” sorusuna %45,4'ü hayır, %42,1'i evet cevabını vermiştir. %12,5'lik bir oran ise bu konuda görüş belirtmeyenlerden oluşmaktadır. Katılımcılara “çocuklarınızın akraba ile evlenmesini ister misiniz?” diye sorulduğunda ise akraba evliliği hakkındaki görüşler daha da netlik kazanmaktadır. Buna göre katılımcıların %63,8'i (97 kişi) evet, %35,5'i (54 kişi) ise hayır cevabını vermiştir. Bu konuda öne sürülen sebepler ise %31,6 soyu soku bellidir, %21,7'si örf ve adetleri aynıdır, %9,9'u ise dayanışma ve itibarımız artar şeklindedir. Bu doğrultuda hayır diyenlerin içerisinde eğitim düzeyi lisans ve üstü olanların olma ihtimalini düşünürsek eğitim faktörünün akraba evliliğine yaklaşım konusunda bir etkisinin olduğunu bir kez daha kanıtlamış oluruz. Buna karşın akraba evliliğine yüklenen soyun bilinmesi, dayanışma ve itibar gibi değerlerin de bu evlilik biçimine yaklaşım konusunda önemli olduğunu belirtmek mümkündür. Öte yandan bu değerlerin Kaya'nın çalışmasında elde edilmesi bir anlamda olağandır. Çünkü katılımcıların kendisi aşiret dernek üyelerinden oluşmaktadır. Yani bu derneklere üyeliğin kendisi dahi aşiret yapısının önemini koruduğunu gösterir. Bu noktada başka bir faktörün akraba evliliğine yaklaşımda etkili olduğunu belirtebiliriz: aşirete aidiyet. Çünkü bu derneklerin varlığı, en nihayetinde aşiretlere aidiyetin olduğunu gösterir.

“Hayır, olumlu bakmıyorum. Ya akrabayla evlenilir mi ya? Yabancı olması daha iyi. Akrabada problem çıkıyor, mesela akrabasın diye kolay lokma olarak görüyorlar. Sahiplenici bir şeyinin olmadığını görüyorlar, daha rahat baskı uygulayabiliyorlar. Seni kendi çıkarları için kullanabiliyorlar. En ufak bir şey olduğunda seni aileye rezil edebiliyorlar. Benim kardeşim mesela

akraba ile evli. Daha düne kadar sıkıntı yaşıyorlardı. Hatta onun çocuğu olmasaydı, kardeşim boşanırdı yani” (Saffet, 32, Lisans, Evli)

İkinci kuşak kadın katılımcılar ise genel olarak akraba evliliğine karşı olduklarını belirten ifadelerde bulunmuşlardır. Katılımcılardan dördü, akraba evliliği yapmıştır. Buna göre Gülden ve Elif amcaoğlu ile Saliha babasının amcasının oğlu ile Derya ise baba tarafından bir akraba ile evlenmiştir. Aşiret tipi topluluklarda – çalışmanın teorik kısmında ele alındığı gibi- baba soyundan evlilikler önemli bir yere sahiptir. Öyle ki bu durum ‘amcaoğlu hakkı’ olarak da ifade edilebilmektedir. Buna göre bir kıza amcasının oğlu talip ise bir başkasının talip olması mümkün değildir. Bununla beraber bu tür topluluklarda eş olarak (gerçek veya öyle sanılan) amcanın kızı her zaman ilk tercih olmaktadır. Bu hakkın bu tip toplumlarda sembolik değeri oldukça fazladır. Öyle ki bu hakkın ihlal edilmesi ölüme kadar giden sonuçlara varabilmektedir (Yalçın-Heckmann, 2002: 324; Hay, 2005: 54). Gülden ve Elif’in durumu ise amcaoğlu hakkının hala devam ettiğini göstermesi bakımından önemlidir. Evlilik yaşı adlı temada belirtildiği üzere Gülden ve Elif’in evlilikleri kendilerine danışılmakla beraber ailenin özellikle de babanın verdiği bir karar üzerine gerçekleşmiştir. Bu anlamda amcaoğlu evliliğinin, yöredeki önemini devam ettirdiğini söyleyebilmek mümkündür. Öte yandan Derya’yı da işin içine dâhil edersek (hatta birinci kuşak katılımcılar da dâhil edilebilir çünkü bu kuşaktaki katılımcıların önemli bir kısmının çocuğu baba tarafından akrabalarla evlendirilmiştir) babasoylu evliliklerin yörede önemini koruduğundan bahsedilebilir. Yalçın-Heckmann’ın Hakkâri’de yapmış olduğu çalışmaya göre Sisin’de (köy) baba tarafından kuzenlerle (dolayısıyla da babasoylu evlilikler) yapılan evlilikler, akraba olmayanlarla yapılan evlilikler kadar önemlidir (2002: 316–317). Dağ’ın Koçer aşiretleri üzerine yaptığı çalışmaya göre de Koçer ailelerinde yaygın olarak görülen akraba evliliklerinde amcaoğlu ve amcakızı ile yapılan evlilikler daha baskındır. Öte yandan Dağ’ın çalışmasında Koçerlerde akraba evliliklerinin oldukça yaygın olduğuna dair veriler elde edilmiştir. Buna göre katılımcılar nezdinde “bizde yabancıya gitme” şeklindeki ifadeler rastlamak oldukça mümkündür. Ancak çalışmada yer alan katılımcı alıntılarında, akraba evliliğinin nedenlerine dair ifadeler yer almamaktadır. Dağ ise Koçerlerdeki babasoylu akraba evliliklerinin (ve genel olarak akraba evliliğinin) kadınları, kendi çıkarlarını yürekten paylaşmayan ve

desteklemeyen insanlara karşı koruduklarını; bu evlilikler sonucunun ise Koçer aşiretlerinde babasoylu bir yapının sürdürülebilirliğini garanti aldığını belirtmiştir. Dahası söz konusu durum (özellikle amca çocuğu evlilikleri. Erkeklerin farklı akrabalarla veya Koçer olmayanlarla evlenmeye hakları vardır. Çünkü hareket alanları kadınlara göre daha geniş ve kadınlara göre nispeten daha az edilgen konumdadırlar) Koçerlerin göçebe bir yaşam tarzı sebebiyle kapalı bir toplum özelliğine sahip olmasına bağlanmıştır. (2019: 164–172). Bu doğrultuda Yalçın-Heckmann, Dağ ve bu çalışmadaki veriler doğrultusunda akraba evliliğinin tercih edilme sebepleri üzerine birtakım çıkarımlar yapmak mümkündür. Yalçın Heckmann (2002) Hakkâri'deki çalışmasını 1980'li yıllarda gerçekleştirmiştir. Bu yıllar ulaşım olanaklarının oldukça sınırlı olduğu yıllardır. Öyle ki aynı ilin farklı köyleri arasında dahi ulaşım oldukça sınırlıdır. Söz konusu durumun toplulukların daha izole yaşamasını ve güvencesini kendi içinden almasını sağlayan bir etkiye sahip olduğunu belirtmek mümkündür. Bu haliyle babasoylu evlilikler çok fazla değişmeden devam etmektedir. Öte yandan eğitim olanaklarına ulaşım da söz konusu dönemlerde oldukça sınırlıdır. Bu da kişilerin benzer şekilde daha izole yaşamalarını sağlayan bir durumdur. Dağ'ın (2019) çalışmasına gelinecek olursa, bu çalışmada yer alan katılımcıların (kadınlar üzerine yapılan bir çalışmadır) eğitim düzeyi yok denecek kadar azdır. Katılımcıların ifadelerinden kızların okumasına karşı çıkıldığı anlaşılmaktadır. Kızlar ve kadınlar hem eğitim konusunda hem de diğer konularda (eş seçimi gibi) oldukça edilgen bir durumdadırlar. Öte yandan Özüdoğru'nun Siirt'in yerel muhafazakârlıkları üzerine yaptığı çalışmada Koçerlerin, kendilerini Siirt'in yerlileri olarak gören Araplar ve Kürtler tarafından pak kabul görülmediklerini katılımcıların ifadeleri doğrultusunda belirtmiştir. Söz konusu durum, zorunlu göçlerin yerleşim yerinin dokusunu bozduğu düşüncesiyle oldukça ilintilidir ve bu çalışmaya göre Koçerler anadillerini, diğer Kürt ve Araplara göre daha fazla muhafaza etmişlerdir (2021). Söz konusu tüm bu hususlar (Dağ'ın da belirttiği gibi göçebe bir yaşam sürmeleri, Koçerlerin kapalı bir toplum olmasını sağlamaktadır) Koçerlerin Siirt'te ne kadar izole yaşadıklarını göstermesi bakımından önemlidir. Bu noktada Dağ'ın çalışmasında akraba evlilikleri üzerine elde edilen veriler söz konusu izole yaşamın, bu evliliklerin neden hala Koçerlerde bu derece baskın olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan

Doğubayazıt'ta yapılan bu çalışmaya göre ise babasoylu evlilikler önemini korumakla beraber bu evlilik biçimine oldukça reaksiyoner bir tavır söz konusudur. Bu da bu evlilik biçiminin gelecekte alacağı yönü ve değişimi göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu noktada Doğubayazıt özelinde yapılan bu çalışmada elde edilen veriler, babasoylu evliliklerin devam ettiğini göstermesi bakımından Heckmann ve Dağ'ın çalışması ile ortak bir noktada buluşmaktadır ancak reaksiyoner tutum ve bu tür evliliklere atfedilen sembolik değer bakımından farklılık göstermektedir. Bu farklılığın temelinde ise bu çalışmada yer alan kişilerin sosyo-ekonomik bakımdan nispeten daha gelişmiş olmaları, eğitim düzeylerinin daha fazla olması ve görece daha az izole yaşamalarının olduğunu belirtmek mümkündür. Öte yandan Heckmann'ın (2002) çalışması akraba evliliği üzerinde köy/şehir ayrımının da etkili olabileceğini göstermektedir. Şöyle ki Heckmann (2002) çalışmasını Hakkâri'nin köylerinde yapmıştır. Bu çalışma ise köye göre nispeten daha fazla gelişmiş ve şehirleşmiş Ağrı'nın Doğubayazıt ilçesinde yapılmıştır. Bu noktada köy-şehir olgusunun da akraba evliliği üzerinde etkili olduğunu belirtmek mümkündür. Söz konusu durumu Nar'ın Akçakale ve Reyhanlı ilçelerinin sınır köyleri üzerine yapmış olduğu çalışma ile de desteklemek mümkündür. Bu çalışmaya göre (ki burada da amcaoğlu-amcakızı evlilikleri diğer akraba evliliklerine göre daha baskındır) Akçakale'de kadın katılımcıların %75'i akraba evliliği yapmıştır. Öte yandan bu katılımcıların akraba evliliği hakkındaki düşüncelerine baktığımız zaman bu çalışmada yer alan kadınlardaki gibi reaksiyoner tutumların olmadığını görürüz. Zira Nar'ın çalışmasında yer alan kadınlar %37,5'i akraba evliliği hakkında, rahat anlaşma ve güven seçeneğini; %50'si sürdürülen geleneksel yapı seçeneğini işaretlemişlerdir (2012: 204, 211)

Öte yandan Saliha dışındaki katılımcılar, yaşamış oldukları tecrübeler doğrultusunda akraba evliliğine oldukça karşıdırlar. Akraba evliliği yapmayan diğer dört katılımcı da akraba evliliğine karşı olduklarını belirtmişlerdir. Bu noktada eğitim faktörünün ikinci kuşak erkek katılımcılarda olduğu gibi bu kuşaktaki kadınların düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir etkisinin olmadığını belirtmek mümkündür.

Katılımcıların ifadeleri bizi genel bir kanıya götürmektedir ve bu kanıyı Hazal'ın ifadesinde yer alan “*akraba evliliği, aile evliliğidir*” cümlesi ile anlamak

mümkündür. Akrabalar birbirini tanımakta ve bilmektedir. Bu nokta da tanıdıklık durumu kişiyi, nispeten daha az bireysel kılmaktadır. Bu anlamda kişi, daha az söz söyleme hakkına sahip olmaktadır. Öte yandan akraba topluluğunun sınırları içerisinde bir hiyerarşinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu hiyerarşi içerisinde ise aile büyüklerinin sözü daha geçerli olmakta ve çocuklar üzerinde bir otorite sağlanmaktadır. Bu durum katılımcılardan Elif'in *"seni kendi çocukları görüyorlar. Üzerinde hükmetme yetkisini görüyorlar"* ifadesiyle daha anlaşılır olmaktadır. Söz konusu durum, katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı üzere, kişiler evlendikten sonra da devam etmektedir. Bu doğrultuda, katılımcılar, akraba evliliğinde kadının söz hakkına sahip olmadığını, kadının (kendi evlatları gibi görüldüğü için) ev içindeki iş yükünün arttığını, kadının değer görmediğini belirtmektedir. Öte yandan her iki aile üyeleri de birbirini çok iyi tanıdığı için birbirlerine karşı çok fazla çekimser değildirler. Bununla beraber, eşler arasında çıkan anlaşmazlıklar, eşlerle beraber aile üyelerini de işin içine katmaktadır. Bu sebeple de söz konusu anlaşmazlıklar daha fazla büyüebilmektedir. Buna karşın yabancı, daha az tanındığı için kendisine karşı bir mesafe ve saygı vardır. Bu durumu katılımcılardan Meryem *"insan tanımadığı birine daha çok saygı duyar"* ifadesiyle belirtmiştir. Dolayısıyla yabancı biriyle yapılan evlilikte, kişi daha fazla bireyselleşmekte ve aile içerisinde daha fazla söz hakkına sahip olabilmektedir. Son olarak katılımcılardan iki kişi, akraba evliliğinde çocukların sakat doğabileceğine vurgu yapmıştır.

"Vallahi onaylamıyorum akraba evliliğini. Hem oradaki insanlarla bir akrabalık bağı var, rahatlığın yok ya, kendini ifade edemiyorsun. Resmen o eve gittiğin zaman da onlar seni istediği gibi şu yöne bu yöne çekebiliyorlar, söz hakkın olmuyor. Bence yabancı yere gittiğin zaman kendini birey olarak hissedebiliyorsun, söz hakkın olur. Mesela akrabadan gelen hastalıklar eskiden de biliyorduk bunları, çocuklar geri zekâlı da doğabiliyor. Hem sağlık açısından hem de kendi özgüvenin açısından akraba evliliği iyi değil çünkü seni kendi çocukları gibi görüyorlar. Böyle senin üzerinde hükmetme yetkisini görüyorlar kendilerinde. Değer vermiyorlar sana" (Elif, 40, Lise, Evli)

Katılımcılardan Saliha ise, diğer katılımcılardan farklı olarak akraba evliliğinin iyi olduğunu belirtmiştir. Esasında katılımcının vurgusu da akraba evliliğinin, aile evliliği olduğu yönündedir. Fakat yukarıdaki ifadelerin tersine,

katılımcıya göre eşler arasında çıkan anlaşmazlıklar, ailelerin müdahaleleriyle daha kolay çözülebilmektedir. Bu anlamda söz konusu anlaşmazlıklar, ortak bir anlaşmazlık olarak ele alınmakta ve sorunlara kolektif bir şekilde yaklaşılmaktadır.

“Akraba evliliği valla daha iyidir yabancıyla evlenmekten. En azından bir tartışman olsa, bir sorunun olsa hemen halledilir. İki aile bir araya geliyor, herkes birbirini tanıyor, neyin ne olduğunu biliyor ve sorunu hemen çözebiliyorlar” (Saliha, 31, Lise, Evli)

Üçüncü kuşak erkek katılımcılar ise genel olarak akraba evliliğine sıcak bakmamaktadırlar. Diğer katılımcılarda olduğu gibi üçüncü kuşak erkek katılımcılarda da akraba dışındaki kişiler yabancı olarak tanımlanmaktadır. Katılımcılardan iki kişiye göre, akraba evlilikleri, akrabalık ilişkilerini bozucu bir etkiye sahiptir. Çünkü eşler arasındaki sıkıntılar, aileleri de önemli ölçüde etkilemektedir. Söz konusu durumun sebebi ise katılımcılardan Zeki'ye göre akrabalar arasında mesafenin olmamasıdır. Buna karşın yabancı ile yapılan evliliklerde, aileler arası yakınlık nispeten daha az olduğu için, anlaşmalar daha kolay olmaktadır. Katılımcılardan Emrah ise, kuzen akrabalıklarının kendisi için uygun olmadığını çünkü onları kardeşleri olarak gördüğünü belirtmiştir. Zeki ve Emrah'ın akraba evliliği hakkında belirttikleri ifadelerin benzerini Aşkın ve Güllüpınar'ın Bursa'nın İnegöl ilçesinin Huzur mahallesine göç eden Kürtlerin kültürel deneyimleri üzerine yaptığı çalışmada aynı yaş kategorilerinde yer alan bir katılımcının ifadesinde de görmek mümkündür. Bu doğrultuda katılımcı, akraba evliliğine karşı olduğunu, akrabalarına kardeş gözüyle baktığını belirtmiştir. Bununla beraber akraba evliliğinde yabancıya söylenmeyecek lafların akrabaya istenildiği gibi söyleneceği ve sırların bu evlilik biçiminde dışarıya çıkmayacağı düşüncesinin olduğunu belirtmiştir (2014: 299). Öte yandan katılımcılardan Adem ise, akraba evliliğinin, gen uyumsuzluğu sebebiyle uygun bir evlilik olmadığını belirtmiştir. Katılımcılardan Mustafa'ya göre ise akraba evliliklerinde, eşler arasındaki anlaşmazlıklar dile getirilememektedir. Çünkü akraba olmanın verdiği bir çekimserlik durumu söz konusudur.

“...Mesela akraba olarak amca çocuğu birbirini tanıyor ama yarın öbür gün bir sorun olunca o diyor ben ona söyleyemiyorum, o diyor ben ona

söyleyemiyorum. İki taraf da birbirinden çekiniyor sonra evlenen erkek de evlenen kız da pişman oluyor” (Mustafa, 21, Lise, Bekâr)

Üçüncü kuşak kadın katılımcılar da genel olarak akraba evliliğine karşı olduklarını belirtmişlerdir. Buna göre akraba evliliğinde eşler arasındaki sorunlar aileleri de önemli ölçüde etkilemektedir. Bu durum ise bir katılımcıya göre akrabaların birbirine düşman olmasına sebep olmaktadır. Öte yandan söz konusu evlilik biçiminde, kişilerin birbirine verdiği değer azaldığı da düşünülmektedir. Buna karşın yabancıya daha çok değer verilmektedir. Öte yandan bu evlilik biçiminde çocuklar sakat doğabilmektedir. Bursa'nın İnegöl ilçesinin Huzur mahallesine göç eden Kürtlerin kültürel deneyimleri üzerine çalışma yapan Aşkın ve Güllüpınar'ın çalışmasında da bu yaş kategorisinde yer alan katılımcılar, benzer şekilde ve benzer nedenlerle akraba evliliğine karşı çıktıklarını belirtmişlerdir. Buna göre akraba dışındaki 'yabancı' olarak tanımlanan kişilerin daha iyi olacağı düşünülmektedir. Çünkü akraba evliliklerinde eşler arasında çıkabilecek huzursuzluklar nedeniyle iki tarafın da birbirine düşman olacağı ve çocukların sakat doğabileceği düşünülmektedir (2014: 297–298). Son olarak Sevda'nın ifadelerinden akraba evliliğinde kişilerin edilgen bir konumda oldukları anlaşılmaktadır. Buna göre kişi, herhangi bir sorun olduğunda daha çok sessiz kalmakta ve herhangi bir şeyi talep etmede çekimser davranmaktadır:

“Valla hiç iyi bir şey değildir. Benim ablam halamın oğluyla evlendi. Bak benim kendi halamdır ha, insan kendi abisinin kızına zulüm eder mi? Sanki ablam, halamla evlenmişti. Her şeye karışıyordu. Dışarı çıkıyordu, laf ediyordu. Eniştemi dolduruyordu ablama karşı. A şimdi ablam babamın evindedir. Çocukları da bize vermediler. Babam kardeşiyle konuşmuyor şimdi. Kıymeti yoktur insanın, akrabasının evinde. Yabancı olsaydı ona daha çok kıymet verirlerdi. Akrabalar insana kıymet vermiyor. Sen de sesini çıkaramıyorsun akrabadır diye. Bir şey isteyemiyorsun. Onlar da demiyor, sana bunu alalım, şunu alalım. Aynı köle gibisin ha” (Sevda, 24, Ortaokul, Evli)

4.2.2.2. Amcaoğlu Hakkının İtibar Kaybı

Üç kuşak katılımcının akraba evliliği hakkındaki ifadeleri doğrultusunda genel bir değerlendirme yapılacak olursa üç kuşaktan katılımcıların birçoğu, akraba

evliliğinden doğabilecek olumsuz durumlara vurgu yapmışlardır. Söz konusu vurgunun realitede de önemli bir yeri bulunmaktadır. Çünkü katılımcılar akrabalık evliliğini ya bizzat tecrübe etmişlerdir ya da kendi aile veya yakın çevrelerinde söz konusu duruma dair şahitlikleri olmuştur. Dolayısıyla aşiret tipi topluluklarda sembolik bir önemi olan ve akraba evliliklerinin kurucu bir unsuru olan “amcaoğlu hakkı”nın katılımcılar nezdinde bir itibar kaybına uğradığını belirtmek mümkündür. Bununla beraber genel olarak akraba evlilikleri özel olarak ise baba tarafından veya amca çocuğu ile yapılan evlilikler, yörede önemini korumaya devam etmektedir.

Üç kuşak katılımcının ortak vurguları ise şu şekildedir: akraba evliliğinde, eşler arasında çıkan anlaşmazlıklar, iki tarafın ailelerine kadar yansımakta ve bu anlaşmazlıklar oldukça büyüebilmektedir. Bu sebeple akraba evliliğinde ortaya çıkan sorunlar, bireyler ötesi bir nitelik taşımaktadır. Buna karşın bir de yabancı vardır. Burada akraba olmayan kişiler ‘yabancı’ olarak tanımlanmaktadır. Kürtlerle ilgili yapılan çalışmalara bakıldığında da akraba ve Kürtler dışındaki kişilerin ‘yabancı’ olarak tanımlandığını görürüz (Türk, 2020; Dağ, 2019; Yelboğa, 2019; Aşkın ve Güllüpinar, 2014; Yıldız ve Avcı, 2014). Söz konusu durum, farklı yerleşim yerlerinde ve farklı aşiretler arasında ortak söylemlerin inşa edildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan yabancı olma durumu, aşiretlerdeki bizlik duygusu, akraba ve akraba olmayanlar, yakın akrabalar veya uzak akrabalar gibi değişkenler bağlamında artıp azalmaktadır. Peki, yabancı konumu nasıldır ve yabancıya nasıl bir anlam yüklenmektedir? Yabancı, her ne kadar evlilik aracılığıyla ailenin içerisine dâhil olsa da akrabalık konusunda nispeten daha edilgen bir konumdadır. Bu edilgenlik durumunda yabancı ile kurulan ilişkide kişi, daha bireysel hareket edebilirken, akraba ile kurulan ilişkide bireysel hareket edebilme görece daha azdır. Çünkü eşe karşı söylenen bir söz, talepte bulunulan bir istek veya eşle yaşanabilecek bir anlaşmazlık, eşin ailesini yani kişinin kendi akrabalarını da etkileyebilmektedir. Bu noktada kişi, daha edilgen davranabilmektedir. Dolayısıyla akraba evliliği bir anlamda aile evliliğidir. Öte yandan tüm bu açıklamalar doğrultusunda katılımcıların birçoğu, yabancı konumu daha değer gördüğünü, akraba evliliğinde kadına değer verilmediğini, kadının ezildiğini belirtmektedir. Katılımcıların bu konudaki ifadeleri genel olarak akrabaların birbirlerinden çekinmemeleri, utanmamaları, buna karşın yabancından daha çok çekindikleri ve

utandıkları yönündedir. Bu durumda akraba evliliğine yüklenen anlamlar olumsuzdur. Katılımcıların bir başka vurgusu da –önceki vurgularla da bağlantılı olarak- akraba evliliğinde yaşanan anlaşmazlıkların, akrabalık bağlarının kopması hatta düşmanlığa kadar giden bir sürece sebep olduğu yönündedir. Bu anlamda dayanışmanın en uç noktasının, çözülme sürecinde vardığı yer diğer uç yani düşmanlık olabilmektedir. Son olarak üç kuşaktan katılımcıların mutlaka belirttiği durum, akraba evliliğinden doğan çocukların sakat doğabileceği vurgusudur. Bu sebeple de akraba evliliğinin uygun olmadığı düşünülmektedir. Dolayısıyla klasik aşiret tipi topluluklarında akraba evliliğine yüklenen değerlerin, bu çalışmada ve katılımcılar nezdinde oldukça çözülmeye uğradığını görmek mümkündür. Bu doğrultuda genel olarak akraba özel olarak ise amcaoğlu evliliğine yüklenen kanın saflığını muhafaza etme ve aile şerefine zarar gelmemesi, daha sağlam ve güçlü bir yapıya kavuşulacağı, savunma birimini yani sülalenin azami halini, sürekli parçalanmaya karşı bir arada tutan bir mekanizma olduğu ve bunu güçlendirdiği gibi düşüncelere katılımcıların ifadelerinde rastlanmamıştır (Bourdieu, 2018: 34; Yalçın-Heckmann, 2002: 323; Özer, 1998: 387; Güvenç, 2020: 256). Bununla beraber Karadeniz (2014: 280), Bates ve Rassam’ın (2018: 270) akraba evliliği hakkında mülkiyetin aile içerisinde kalır ifadelerine; Tillion (2006: 53) ve Altuntek’in (2001: 24-25) ailenin soyluluğu ile akraba (özellikle de amcaoğlu evliliği) evliliği kuralına uyma arasındaki kuvvetli bir bağın olduğu ifadelerine; son olarak da Bart’ın (2001: 90) (yine daha ziyade amcaoğlu evliliği) kişilerin ancak baba tarafından akrabaların siyasi desteğini alır ve bu sebeple de akraba evliliklerinin oldukça önemli olduğuna dair ifadelerine bu çalışmaya dahil edilen katılımcıların ifadelerinde rastlanmamıştır. İsmi anılan araştırmacıların akraba evliliği hakkında ortaya koyduğu veriler esasında klasik aşiret tipi topluluklarının söz konusu evliliklere yüklediği anlamları içermektedir. Bu çalışmada elde edilen veriler ise bu anlamların çözülmeye uğradığını göstermesi bakımından önemlidir.

4.2.3. Başlık Parası “Başlık Parası Alınmayan Kızın Kadri Kıymeti Olmaz”

Aşiret kültürünün hâkim olduğu yerlerin en belirgin bilinen kültürlerinden birisi başlık parası kültürüdür. Bu kültür, Türkiye’nin Doğu bölgeleri dışındaki

yerlerde ‘kızların satılması’ olarak değerlendirilebilmektedir. Bu türden bir değerlendirmenin yapılmasında erkek çocuklarından ziyade kız çocukları üzerinde yapılan bir uygulama olmasının ve bu uygulamanın maddi değer taşıyan koyun, altın, silah ve para karşılığında yapılmasının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Uzaktan bir bakış ile söz konusu değerlendirmenin anlaşılır bir tarafı bulunmaktadır fakat başlık parası kültürü, yüzyıllardır devam eden bir kültür olması sebebiyle en nihayetinde aşiret kültürünün önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Günümüz koşullarında bu kültür, çözülmeye ve eski önemini kaybetmesine rağmen hala varlığını devam ettirmektedir. Bu kültürün devam ettiği yerlerden biri de Doğubayazıt’tır. Bu noktada başlık parası, yörede yapılan evliliklerin önemli bir aşamasını oluşturmaktadır. Bu sebeple evlilik temasının alt temalarından birini başlık parası oluşturmaktadır. Bu doğrultuda başlık parasının anlamını, neden uygulandığını, katılımcıların kendisi için ne anlam ifade ettiğini anlamaya yönelik katılımcılara, birtakım sorular yöneltilmiştir. Üç kuşaktan katılımcıların ifadeleri doğrultusunda başlık parasına yüklenen anlamlar, bu anlamlarda yaşanan değişim ve süreklilikler ve başlık parası kültürünün gelecekte alacağı yön anlaşılmasına ve analiz edilmeye çalışılacaktır.

4.2.3.1. Başlık Karşılığında Alınan Maddi Unsurların Kendini Yenilemesi

Birinci kuşak erkek katılımcılar, başlık parası karşılığında alınan maddi unsurların değişkenliğe vurgu yapan ifadelerde bulunmuşlardır. Buna göre yaklaşık 80–90 yıl öncesine kadar başlık parası karşılığında alınan maddi unsur ögesi koyundur. Bunun sebebi ise o zamanlardaki temel geçim kaynaklarının en önemlilerinden birinin hayvancılık olmasıdır. Bu sebeple büyük veya küçükbaş hayvana sahip olmak önemli bir zenginlik unsuru olmuştur. Katılımcıların ifadelerine göre alınan koyun sayısı 50 ile 100 arasında değişmektedir. Süreç içerisinde başlık parası karşılığında alınan maddi unsur kaynağı para olmuştur. Şimdilerde ise paranın değeri azaldığı için ağırlıklı olarak Cumhuriyet altını alınmaktadır. Cumhuriyet altını ise bölgede, daha çok ‘kelle altın’ olarak ifade edilmektedir. Dolayısıyla başlık parası karşılığında alınan maddi unsur öğeleri, zamanın ekonomik şartlarına göre kendisini yenilemektedir. Söz konusu durum aynı zamanda kültürel unsurların durağan

olmadığını, zamanın şartlarına göre kendini yeniden uyarladığını ve böylelikle uzun bir sürece yayıldığını göstermesi bakımından önemlidir.

“Eskiden 50–100 koyun alırlardı. Şimdi de para alıyorlar, altın alıyorlar. 25 kelle altın alıyorlar. Altın da şimdi pahalı olmuş” (Mehmet, 70, Okuryazar değil, Evli).

“Altın paradan daha değerli olmuş. Eskiden koyundu, paraydı şimdi altındır” (Ali, 67, Lise, Evli).

Birinci kuşak erkek katılımcıların hepsi eşleri için başlık parası vermişlerdir. Katılımcılardan 70 yaşındaki Mehmet, iki evlilik yapmıştır. İlk eşi için ilk olarak 50 koyun istenmiştir. Sonrasında eşinin amcasının oğlu 40 koyun, bir de öküz alınmasına karar vermiştir. 5 de Kürtçede *xelat* olarak adlandırılan kıyafet istenmiştir. Kıyafetlerden bir tanesi erkek paltosu, dört tanesi de kadın kıyafetidir. Başlık parasında son karar alındıktan sonra ise Fatiha okunmuştur. Mehmet, ikinci eşi ile yaklaşık 24 yıl önce evlenmiştir. İkinci eşi için de 60 çeyrek altın vermiştir. Altınları, eşinin babası olmadığı için abisine vermiştir. Katılımcılardan Ali, eşinin babası olmadığı için evin sorumluluğunu üstlenen evin en büyük erkek kardeşine, para olarak vermiştir. Ali'nin ifadesine göre eşinin abisi, kendisinden, kendi tabiriyle 'iki kadın parası' alıp, aldığı para ile erkek kardeşini evlendirmiştir. Katılımcılardan Cafer ise '5 milyon' verdiğini belirtmiştir. Son olarak Muzaffer ise '40 lira' verdiğini belirtmiştir. Katılımcıların ifadelerinden anlaşıldığı üzere başlık parasını alma, miktarını belirleme hakkı baba, amcaoğlu, babanın ölümü üzerine evin en büyük erkek kardeşine aittir. Bu anlamda başlık parası kültürünün taşıyıcı ve devam ettirici baş aktörlerinin söz konusu kişiler olduğu anlaşılmaktadır. Öte yandan dikkat edilecek olursa, katılımcılardan yaşı en büyük olandan en küçük olana doğru, başlık parası karşılığında alınan maddi unsurların değiştiği görülmektedir. Buna göre 70 yaşından 52 yaşına doğru başlık parası karşılığında alınan unsurlar, sırasıyla koyun, para ve altın olmuştur.

“Önce 50 koyun istedi babası. Sonra eşimin babasının amcasının oğlu, yok 40 koyun versin dedi. 1 de öküz alsın dedi. 5 de xelat (kıyafet) istediler. Bi tane erkek paltosu, 4 tane de kadın kıyafeti istediler. Ben de tamam dedim. Sonra Fatihamızı okuduk” (Mehmet, 70, Okuryazar değil, Evli).

“Verdim abla. 40 Lira verdim. Şu anki parayla 40 milyar falan yapıyor”
(Muzaffer, 52, İlkokul, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcılar da başlık parası hakkında ‘eskiden’ ifadesini kullanarak başlık parasının maddi unsur kaynakları hakkındaki değişimlerden bahsetmişlerdir. Buna göre birinci kuşak kadınların eskiye dair ifadeleri, birinci kuşak erkek katılımcıların ifadeleri ile oldukça benzer özellikler taşımaktadır. Fakat kadın katılımcıların erkek katılımcılardan bir farkı, kendilerine ve kızlarına dair verilen başlık parası hakkında edilgen bir dil kullanmalarındadır. Bunun en önemli sebebi ise başlık parasının alınmasında, miktarının belirlenmesinde, başlık parasının ne için kullanılacağı konusunda kendilerinin söz sahibi olmamalarıdır. Bu anlamda başlık parası üzerindeki söz hakkı, yukarıda da ifade edildiği gibi baba, dede, amcaoğlu veya evin en büyük erkek kardeşine aittir. Yalçın-Heckmann’ın (2002: 335) Hakkâri’nin köylerinde yapmış olduğu etnografik çalışmasında da benzer sonuçlara ulaşılmıştır. Buna göre Hakkâri’de yaygın uygulama, parayı ve değerli eşyaları kızın babasına ya da erkek kardeşine vermek şeklindedir. Kadın çoğu zaman, paranın ödenme şekli, miktarı veya düğün öncesinde ve esnasında takılacak takılar üzerinde kontrol sahibi değildir. Erbil’de yaptığı çalışmada Hay’ın başlık parası konusunda söyledikleri ifadeler de söz konusu durumu destekler niteliktedir. Buna göre başlık parasını kızın babası, erkek kardeşi veya amca gibi ailenin yakın erkek bireyleri alırlar (2005: 54). Bununla beraber benzer sonuçları farklı yazarların çalışmalarında da görmek mümkündür (Tekin, 2005; Fidan ve Yeşil, 2018; Tuğrul, 2018). Öte yandan katılımcıların ifadelerinden ve yapılan gözlemler sonucunda, kadınların bu konuda herhangi bir itirazlarının veya karşı çıkmalarının da söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. Kadınların ifadelerinden de anlaşılmaktadır ki söz hakkına sahip kişi ne derse, ona koşulsuz bir itaat söz konusudur. Söz konusu itaatin içselleştirilmiş ve gönüllü bir itaat olduğunu da belirtmek gerekir. Bu durum bir anlamda ‘söz hakkı’ bölüşümünün cinsiyetler arasında paylaşıldığını göstermektedir. Paylaşımın büyük bir dilimi ise erkeğe düşmektedir.

“E o zamanlar öyleydi da. 60–70–100 Gavur (koyun)du o zamanlar. 100 koyun derlerdi, 60–70 koyun alırlardı. O kalan 30’u da bağışlardı. Xelat da vardı. At vardı. Silah (Girme) alırlardı. Boğa alırlardı. Erkek pardesüsü alırlardı. Erkeklerle Xelat alırlardı, beş altı tane. Geline ne xelat kesseler

büyük bir xelat erkeğe verirlerdi. Kaynanaya verirlerdi” (Halime, 68, Okuryazar değil, Evli)

Bir katılımcı dışında diğer katılımcılar için başlık parası olarak para alınmıştır. Diğeri için ise elli tane koyun alınmıştır. Alınan paralar ufak tefek çeyiz eşyaları dışında aile tarafından harcanmıştır. Bu durum ise birinci kuşak katılımcıların başlık parasının alınması, harcanması sürecinde oldukça edilgen oluklarını göstermektedir. Güncel durumda başlık parası olarak altın alınmaktadır. Dikkat edilecek olursa bir katılımcı dışında diğer katılımcıların başlık parası ‘para’ olarak alınmıştır. Bu anlamda söz konusu dönemlerde başlık parasının önemli maddi unsur ögesi paradır. Bu durum birinci kuşak erkek katılımcıların verdikleri ifadelerle paralel olması nedeniyle yaklaşık 1960’lardan sonra başlık parasının en önemli kaynağının para olduğu anlaşılmaktadır.

“Ben evlendiğimde babam ölmüştü. Abim başlık parasını aldı. Vallahi çeyiz bir döşek, bir yorgan, bir yastık, bir de bir de halı verdiler. Yani bir battaniye verdiler o kadar. Parayı kendilerine yediler. Kendilerine koyun aldılar, yemek yediler, sanki bana mı verdiler? Başlık parası aldılar benim için 500.000’di herhalde onunla çeyiz aldık” (Lalezar, 68, Okuryazar değil, Evli)

“Bir milyar aldılar benim için. Parayı abime verdiler” (Halime, 68, Okuryazar değil, Evli)

“Benim için de başlık parası aldılar. Valla o zaman ne kadar aldılar hatırlamıyorum. Büyükler her şeyi ayarlıyor. Biz ne diyeceğiz onlara? Herkesin öyleydi” (Hayal, 62, Okuryazar değil, Evli)

4.2.3.2. Piyasa ve Pazarlık

Birinci kuşak kadın katılımcılar ve diğer kuşak katılımcıların ifadelerinde yer alması sebebiyle başlık parasının miktarının belirlenmesi sürecinden bahsedilmesi gerekmektedir. Başlık parasının miktarı neye göre belirleniyor? Sorusunun cevabına söz konusu kültüre zamansal ve aşına olmaları sebebiyle katılımcılar ‘piyasa’ kavramıyla yanıt vermişlerdir. Piyasa kavramı, hem güncel başlık parasının belirlenmesinde hem de bireylere birtakım sınırlar koyması sebebiyle oldukça önemlidir. Piyasanın net bir belirleyicisi yoktur fakat tabiri caiz ise bir tür dedikodu

malzemesi gibi dilden dile dolaşarak bireylerin başlık parasını belirlemede oldukça belirleyici olmaktadır. Bu noktada ‘Şu aile, kızını için şu kadar kelle almış, biz de alalım’ tarzındaki haber dolaşmaları, başlık parasının genel piyasasını belirlemektedir. Bununla beraber piyasanın belirlediği miktar, kız isteme anında bir pazarlığa dönüşmektedir. Kız ve erkek tarafının baba tarafından aile büyükleri, kız tarafının belirlediği başlık parası konusunda ortak karar vermeye çalışırlar. Genel olarak son belirlenen miktar, kız tarafının talep ettiği iki veya üç aşığı olur ve indirilen iki veya üç kelle altın da ‘bağışladık’ ifadesiyle belirtilir. Sözelimi bu durum ‘25 kelle istedik. 3 kellesini onlara bağışladık. 22 kelle aldık’ şeklinde ifade edilir. Öte yandan piyasanın bireyler üzerinde sınırlayıcı bir etkisi vardır. Bireyler piyasanın çok üzerinde başlık parası talep ettiklerinde karşı tarafın karşı çıkışına hemen maruz kalırlar. Bu sebeple birçok insan, genel olarak piyasanın belirlediği miktara üç aşığı beş yukarı uymaya çalışırlar. Bununla beraber bazı istisnai durumlar ‘piyasa’nın belirlediği miktarın çokça üstünde talep edilmesine sebep olabilmektedir. Buna göre toplumda itibarı yüksek, toplumca saygın görmüş zengin veya ağa olarak tanımlanan kişilerin başlık parası olarak talep ettikleri miktar, piyasanın üstünde olabilmektedir. Bazı durumlarda da evlenilen kişinin akraba olması, maddi açıdan yetersiz olması veya okuyan bir kızın başlık parasını reddi üzerine ya piyasanın altında başlık parası talep edilmekte ya da hiç talep edilmemektedir. Öte yandan piyasanın mevcut belirlediği altın miktarı ise 25 kelle yani 25 tam altındır.

“Başlık parası adama göre değişiyor mesela adam ağadır, başlık parasını çok verir, öbürü fakirdir daha az verir, kızın babasının değerine göre değişiyor. Bir de piyasada var” (Ali, 67, Lise, Evli).

“Torunumun eşi için 7 sene önce 15 bin istemiş kız tarafı. Ben dedim ki biraz azalt. 14’e düşürdüler sonra. Sonra Fatıhasını okuduk” (Mehmet, 70, Okuryazar değil, Evli).

4.2.3.3. Başlık Parasının Alınma Sebepleri

Başlık parasının alınma sebepleri ise katılımcılarda bazı ortak noktalar olmakla beraber farklı ifadeleri barındırmaktadır. Buna göre başlık parasının alınma sebebi öncelikle evlenecek kızın çeyiz masraflarını karşılamaktır. Bu şekildeki bir

amaç, kendi içerisinde bir soruyu doğurmaktadır? Erkek çocukları için neden başlık parası alınmıyor? Katılımcıların ifadelerinde açıkça yer almasa da bunun en önemli sebebi kızların evlendikten sonra başka bir ailenin üyesi olacakları düşüncesi olabilir. Öte yandan başka bir ailenin üyesi olacak kıza, evlenene kadar maddi ve manevi bir emek harcanmıştır. Bu nedenle de kızın çeyiz masrafları başlık parası karşılığında alınmaktadır.

“Başlık parası çok eskiden beri alınıyor. Biz büyüttük, baktık, çok zahmet gördük, ona çok masraf yaptık diyip kızdan başlık parası alıyorlar. O parayla kıza masraf yapıyorlar” (Mehmet, 70, Okuryazar değil, Evli).

Çeyiz masrafları dışında Ali ve Muzaffer’e göre alınan başlık parasının tamamı, kızın çeyiz ihtiyaçları için harcanmayıp bireysel çıkarlar için de kullanılmaktadır:

“O parayı ne yapıyorlar kıza harcıyorlar, kendileri yiyorlar” (Ali, 67, Lise, Evli).

“Şimdi mesela diyelim 50 milyar. O parayla mutfak malzemesini alıyorlar. Kişi var, mesela 40 milyar alıyor. Onun üzerine 4–5 katını ekleyip kıza masraf yapıyor. Kişi var, o da mesela azını kıza masraf yapıyor. Gerisini cebine atıyor” (Muzaffer, 52, İlkokul, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcıların hepsi, erkek çocuklarını evlendirdikleri zaman başlık parası verdiklerini belirtmiştir. Bir katılımcı dışında diğer katılımcılar kız çocukları için de başlık parası aldıklarını belirtmişlerdir. Bu noktada Ayşe, 11 yıllık evli iken eşini kaybetmiş ve bir daha evlenmemiştir. Kız çocuklarını evlendirirken ise başlık parası almamıştır. Maddi açıdan yardıma ihtiyacı olmasına rağmen başlık parası almamasının sebebi, kızlarını dayısının oğlu ve eşinin halasının kızının oğluyla evlendirmesidir. Diğer bir sebep ise dayısının oğlunun maddi açıdan yetersiz olmasıdır. Katılımcılardan Halime de benzer şekilde bir kızını amcasının oğlu ile evlendirdikleri ve maddi açıdan yetersiz olduğu için kendisinden cüzi miktarda başlık parası aldıklarını belirtmiştir. Bu anlamda yakın akraba evliliklerinde başlık parası konusunda iltimas geçildiği anlaşılmaktadır.

İkinci kuşak erkek katılımcılara başlık parasının anlamı nedir diye sorulduğunda ise *“kızı masrafsız devretmek”*, kıza verilen emeğin karşılığı veya

katılımcının ifadesiyle “bedeli”, başlık parası verilmeden evlenen kızın “kusurlu, eksik ve değersiz” görülmesi, kızın çeyiz masraflarının karşılanması ve kızın “alınıp satılması” şeklinde cevaplar alınmıştır. Katılımcılardan Erkan, başlık parasına daha farklı bir taraftan yaklaşmıştır. Yaptığı değerlendirmeler ise çevreden aldığı duyular etrafında şekillenmiştir. Buna göre başlık parasının alınması, özellikle de yüksek miktarda alınması bir zenginlik ve itibar göstergesi olarak görülmektedir.

“...Hani benim kızımın bir eksiği mi var, toplumda hala öyle bir algı var, şu anda bile var. Hani başlık parası alınmadığı zaman sanki sıkıntı varmış gibi kız değersizmiş gibi hissediyorlar, aileler kendilerini”(Cengiz, 34, Lisans, Evli)

İkinci kuşak kadın katılımcıların başlık parası hakkındaki değerlendirmeleri ise ikinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerine nazaran daha kapsamlıdır. Bunun bir sebebi ise görüşülen katılımcıların yaş ortalamasının erkek katılımcılara göre daha fazla olması olabilir. Bu sebeple başlık parası hakkındaki ifadelerinde birinci kuşak erkek ve kadın katılımcılar gibi başlık parası uygulamaları hakkında geçmişe dair bilgiler yer almaktadır. Birinci kuşak katılımcıların ifadelerinde söz konusu duruma yer verildiği için bu durum hakkında daha fazla detaya yer verilmeyecektir. Ancak katılımcılardan Meryem’in başlık parasının hafızasına dair belirttiği ifadeler, başlık parasına yüklenen sembolik değer anlaşılmaya adina açıklayıcı olacaktır:

“Değerli olduğunu mesela kızın verileceği aileye karşı kıza değer biçilmesi için veriliyor toplumumuzda. Şöyle bir bakış açısı var, diyorlar ki eğer ahlaksız, iffetsiz bir kızsaa, düşmüşse diyorlar ki buna mı para verilir, dul statüsüne konuluyor, ona başlık biçilmiyor ama genç kıza ne kadar başlık biçilmişse o kadar değeri artıyo, o dönem öyleydi. Bekâret farkı var, diyorlar ki ee bakiredir, diyorlar mesela çok ahlaklıdır. Mesela bizim dönemimizde, biz niye erken evlendik? 6 kız kardeşdik, hepimiz 16–17 yaşında evlendik, çok çabuk istiyorlardı bizi, niye çünkü kalite farkı vardı. Güzellik dışında, eğitim dışında, ahlaki değerleri yüksek olanları, millet böyle havada kapıyordu. Mesela fizik olarak güzel ama ahlaki olarak uygunsaa da başlığın değeri o kadar artıyordu ki o zaman, mesela böyle kişilerin başlık parası 15.000 20.000 arasındaydı ki o zaman bu para da az değildi. O zaman çeyrek altın 50 liraydı, o zaman ki 17 bin lira mesela çok fazlaydı. Mesela para dışında yüz

koyun alan vardı. Mesela bazı köylü kesimlerinde derlerdeki bu soylu bir kızdır, zengin bir adam gelip istediği zaman illa da yüz koyun isterlerdi. Mesela asillik aile bağlarına bağlıydı. Mesela soylu aile, varlıklı aile, popüler aile bir de kızları böyle ağır başlı, sevgili kurmayan hani diyorlar bu kız, ev kızıdır, öneriyorlar. Diyorlar ki bak sen git nasıl çalışkandır. Beceriye bakıyorlar, Kürtçe'de jihati derler. Kibarlığına dikkat ederlerdi öyle tavsiye ederlerdi, bu tür kızların da başlık parası fazla olurdu” (Meryem, 42, Lise, Evli)

Başlık parasının anlamı konusunda kadın katılımcıların çoğunluğunun ortak düşüncesi “değer” üzerinedir. Değer ise para üzerinden sağlanmaya çalışılmaktadır. Tabiri caiz ise ve yöre insanların ağzıyla “*bedava giden kızın, kıymeti olmaz*” düşüncesi vardır. Beşikçi'nin Alikan aşireti üzerine yaptığı çalışmada, başlık parası hakkında ulaştığı sonuçlar da benzer şekildedir. Buna göre başlık parası, kadının aile içinde önemli bir varlık olduğunu gösteren ve bunu, her daim erkeğe hissettiren önemli bir müessesedir. Karısına kavuşabilmek için bedel ödeyen erkek, eşinin kendisine tabiri caiz ise kaç mal olduğunu bilecek ve kıymetini bilecektir (1992c: 202). Başlık parası ile kadına değer arasındaki ilişkiyi Nar'ın Akçakale ve Reyhanlı ilçelerinin sınır köyleri üzerine yaptığı doktora çalışmasın da görmek mümkündür. Buna göre Akçakale köylerindeki birçok katılımcı, bu köylerde başlık parasının olduğunu belirtmiştir. Öte yandan başlık parasının oldukça olağan karşılandığı da görülmektedir. Dahası görüşme yapılan katılımcılardan biri, başlık parası ile evlenmeyen bir kadının, gittiği ailede değer görmeyeceğini; başlık parasının söz konusu değerle de ilgili olarak boşanmaları zorlaştırdığını belirtmiştir (2012: 214–215). Esasında başlık parasının alınmasının ilk öncelikli sebeplerinden birisi budur ve üçüncü kuşak katılımcıların değerlendirmesinde daha net göreceğimiz gibi bu değer anlayışı değişime uğramıştır. Katılımcıların başlık parasına karşı çıkmalarının en önemli sebebi de değer anlayışlarının değişmesidir. Katılımcılardan Meryem'in dediği gibi “maddiyatın ötesinde” bir değer anlayışı önem kazanmaya başlamıştır. Katılımcılardan iki kişi, değer dışında maddi durumun yetersizliğine de vurgu yapmıştır. Kızın ihtiyaçlarını karşılamak ise başka bir neden olarak ifade edilmiştir. Katılımcılardan Dilan ise bu durumu, ticari bir faaliyet ve kızların satılması olarak

değerlendirmektedir. Pervin ise bazı durumlarda ailelerin, alınan başlık parasını, kızın ihtiyaçlarından ziyade kendi çıkarları için kullandığını belirtmektedir.

Üçüncü kuşak erkek katılımcılar ise bekâr olmaları nedeniyle başlık parasının alınmasına dair herhangi bir tecrübe yaşamamışlardır. Ancak aile ve yakın çevreden edinilen tecrübeler söz konusudur. Bu noktada başlık parasının neden alındığına dair bir katılımcı, başlık parasının önceki kuşak katılımcıların belirttikleri şekilde “değer” ile bağlantısı olduğunu belirtmiştir. Diğer katılımcılar ise başlık parasının ekonomik yönüne vurguda bulunan ifadelerde bulunmuşlardır. Buna göre başlık parası, kızın çeyiz masrafları için alınmaktadır. Fakat iki katılımcıya göre bazı insanlar başlık parasını bireysel çıkarları için kullanmaktadır. Bu durum Mustafa ve Emrah’a göre eşler arasında anlaşmazlığa sebep olmaktadır.

Üçüncü kuşak kadınlardan iki kişi evlidir. Bu iki katılımcı, kendileri için alınan başlık parasıyla, ailelerinin kendileri için çeyiz eşyaları aldıklarını ve bu paranın alınmasının kızın ihtiyaçlarının alınmasından dolayı iyi bir şey olduğunu, alınmaması halinde kızın “kusurlu” olabileceğinin düşünüleceğini belirtmişlerdir. Bununla beraber başlık veren ailenin, verdiği başlık parası karşılığında kızın ailesinden “güzel” bir çeyiz beklediğini, aksi takdirde bu durumun aile içerisinde huzursuzluğa sebep olacağını belirtilmiştir. Öte yandan Gül’e göre başlık parası, kıza verilen emeğin bir karşılığı ve kızın bir eşya olarak görülmesidir. Fatmagül ise başlık parasının, maddi ihtiyaçların karşılanması için alındığını ancak bu tutumun yanlış olduğunu ve bir yuvanın kurulmasında her iki tarafın da eşit bir şekilde destek olması gerektiğini belirtmiştir.

“Valla diyorlar niye kızım duldur, ben bedava verim. Başlık almasalar, diyecekler acaba kızın bir kusuru mu var? Ben kimi duymuşum, onlar hep başlık almış” (Sevda, 24, Ortaokul, Evli)

4.2.3.4. Başlık Parası Hakkında Düşünceler

Birinci kuşak erkek katılımcılardan Mehmet ve Ali başlık parasına karşı değildir. Mehmet’in tüm çocukları erkek olduğu için kız çocuğundan başlık parası alma durumunu yaşamamıştır. Ancak Ali, evlendirdiği bir kızından başlık parası almıştır. Memur olan bir kızını evlendirirken de başlık parası talep etmesine rağmen kızı buna karşı çıkmış, dolayısıyla da başlık parasını alamamıştır. Cafer ve Muzaffer

ise başlık parasına karşı çıktığını belirtmiştir. Bu noktada Cafer, mevcut durumda boşanmış olan kızından evlendiği zaman başlık parası almamıştır. Muzaffer'in ise evli kız çocukları bulunmamaktadır. Zamansal olarak bakıldığında Mehmet ile Cafer ve Muzaffer arasında yaklaşık sırasıyla 25 ve 33 yıl bulunmaktadır. Ali ile Cafer ve Muzaffer arasında ise sırasıyla 7 ve 15 yıl bulunmaktadır. Bu anlamda zamansal yönden birinci kuşak erkek katılımcılar arasında başlık parasına karşı çıkış noktasında doğrusal yönde bir çözülme durumu söz konusudur. Zamansal süreç dışında Mehmet ve Ali, Cafer ve Muzaffer'e nazaran oldukça kapalı bir yaşam sürmüşlerdir. Bu noktada Mehmet hayatının neredeyse tümünü Doğubayazıt ve köylerinde geçirmişken, Ali ise Doğubayazıt ilçesinde geçirmiştir. Buna karşın Cafer, ticaret ile uğraşması nedeniyle hem ülke içinde hem de ülke dışında farklı şehirlerde bulunmuş ve o yerlerin kültürüne aşina olmuştur. Muzaffer ise evlenmeden önce İstanbul ve İzmir şehirlerinde çalışmış ve başka kültürden insanlarla etkileşim içerisinde olmuştur. Bununla beraber Muzaffer'in eşi ve eşinin ailesi de farklı şehirlerde bulunmuş ve etkileşime açık insanlardır. Bu sebeple Cafer ve Muzaffer'in başlık parasına karşı çıkmasında zaman faktörünün yanında farklı şehir tecrübelerinin de önemli bir etkisi bulunduğunu söylemek mümkündür.

“Yav diyelim sen başlık parası aldın kızından, başkası almadı. Öyle olur mu, olmuyor da. Adet olduğu için biz de alıyoruz. Temel öyle kurulmuş” (Ali, 67, Lise, Evli).

“Geçmişten gelen bir şeydir ha. Anlamı yoktur. Ben başlık parasına karşıyım. Çok çok karşıyım. Bana çok saçma geliyor. Erkek çocuğunu evlendiriyorsun, o zaman erkek çocuğuna da başlık parası alman lazım. Bana tuhaf geliyor başlık parası. Niye, sonuçta senin evladındır, her iki taraf da ne becerirse kendi çocuğuna verebilir. Kızım mesela yarın bir gün evlense, becerirsem bir bardak veririm, gücüm yeterse on bardak veririm. Başlık almam ama. Kendi çocuğuna yuva kurmaya çalışıyorsun, karşıdaki çocuğu da zor durumda bırakıyorsun. Kızın mal mı yav. Çoğu gözü doymayan insanlar yapıyor” (Muzaffer, 52, İlkokul, Evli).

Alan'ın Bingöl'deki Tavz aşiretinin kent ve siyaset ekseninde dönüşümünü ele aldığı çalışmasında, başlık parasına dair elde ettiği veriler, başlık parasının Kürtlerde nispeten daha baskın bir kültürel olgu olabileceğini bize göstermektedir.

Çünkü Tavz aşireti mensupları Zazalardan oluşmaktadır. Bu noktada Alan'ın çalışmasında yer alan katılımcılar, buldukları yörede başlık parası uygulamasının artık olmadığını belirtmektedirler. Dahası ifadelerine yer verilen katılımcıların bazılarında başlık parasına karşı reaksiyoner bir tutumun olduğu da görülmektedir. Bu noktada, ifadelerine yer verilen ikinci kuşak erkek katılımcıya göre Bingöl'de yaşayan Zazalarda başlık parası kültürü bulunmamaktadır. Bununla beraber katılımcı, başlık parasının suç olduğunu düşünmektedir. İfadelerine yer verilen iki katılımcı ise birinci kuşak kategorisinde (48 ve 82 yaşındadırlar) yer alan kişilerden oluşmaktadır. Bu katılımcılardan biri, başlık parasının kendilerinden önceki dönemlerde Kürtlerdeki gibi zorlayıcı bir şekilde uygulandığını belirtmiştir. Bununla beraber katılımcı, söz konusu uygulamanın mevcut durumda Kürtlerdeki gibi yerleşik olmadığını belirtmiştir. Diğer katılımcı da başlık parasının kendi döneminde (katılımcı 82 yaşındadır) uygulandığını ancak günümüzde dini konularda bilinçlenme olduğu için bu uygulamanın terk edildiğini belirtmiştir. Bununla beraber Kurtuluş Savaşı yıllarında köy nüfusunun azalması ile de başlık parasının yeni nesle aktarılamadığını belirtmiştir (2023: 154–155). Bu doğrultuda Doğubayazıt özelinde yapılan bu çalışmada, Alan'ın (2023) çalışmasından farklı olarak yörede genel olarak başlık parası alındığı verisine ulaşılmıştır. Bunun sebebi Alan'ın çalışmasında yer alan katılımcının ifade ettiği gibi Kürtlükle ilgili olabilir. Bir diğer sebebin ise kentleşme olduğu düşünülebilir. Şöyle ki kentleşme ve sosyo-ekonomik gelişmişlik bakımından Bingöl, Doğubayazıt'a göre nispeten daha fazla gelişmiştir. Söz konusu durumu Alan'ın (2023) çalışmasında yer alan birinci kuşak erkek katılımcılardan (katılımcıların tümü erkeklerden oluşmaktadır) eğitim durumu lise ve üniversite olan kişilerin azımsanmayacak düzeyde olması da kanıtlar niteliktedir. Çünkü Doğubayazıt özelinde yapılan çalışmada eğitim durumu üniversite olan birinci kuşak katılımcılara hiçbir şekilde denk gelinmemiştir. Yöreye ait gözlemler de bunu destekler niteliktedir.

Peki, birinci kuşak kadın katılımcılar başlık parası hakkında oldukça edilgen bir konumda oldukları halde söz konusu kültür hakkında ne düşünmektedirler? Öncelikle başlık parası kültürü adet olarak tanımlanmaktadır ve genel olarak kızın çeyiz masraflarının karşılanması olarak görülmektedir. Bu noktada katılımcılardan Ayşe, maddi durumun iyi olması halinde alınan başlık parasını, kızların satılması

olarak tanımlarken, Lalezar ise bunun haram olduğunu belirtmiştir. Bu anlamda Ayşe ve Lalezar başlık parasına kültürel bir anlamdan ziyade maddi bir ihtiyaç olarak bakmaktadırlar. Dolayısıyla bu kültürün kendileri için önemli ölçüde kültürel işlevini kaybettiğini belirtmek mümkündür. Katılımcılardan Hayal ve Sevgi ise başlık parasının kültürel boyutuna daha fazla vurgu yapmıştır. Buna göre başlık parası, evlenecek kızın, gelin gittiği ailede daha çok değer görmesini sağlayacaktır.

“Mesela benim elimde olsa ben de isterim başlık parası alınsın. Adet öyledir, öyle gitsin (devam etsin). Kabile öyle gelmiş, öyle gidecek. Farklı bir şey insan yapamaz. Kızın kadri kıymeti olmaz. Derler ki kızı öylesine verdi. Ağırlığın olmaz gittiğin yerde. Senin kabilende kültüründe böyle bir şey var. Eğer sen uymazsan bak öylesine verdi diyecekler” (Hayal, 62, Okuryazar değil, Evli)

İkinci kuşak erkek katılımcılar ise başlık parası hakkında, söz konusu kültürü neredeyse tamamen reddeden ifadelerde bulunmuşlardır. Buna göre katılımcılardan 4’ü başlık parasına tamamen karşı iken 1’i maddi durumun yetersiz olması halinde alınabileceğini belirtmiştir. Bununla beraber katılımcıların 3’ü evlendikleri zaman başlık parası verdiğini, 1’i eşinin ailesinin başlık parasına karşı olmasından dolayı kendisinden başlık parası almadıklarını, 1’i ise babasının olmamasından dolayı kendisinden başlık parası almadıklarını belirtmiştir.

“Usul öyle. Adam diyor ben bu kızı büyütmişim, onun bedelidir. Valla anlamı nedir ben de tam bilmiyorum ama bedel olarak alıyorlar. Bence başlık parası alınmamalı. Yav devir zor olmuş, geçinme zor olmuş. Çoğu insan ödeyemiyor ki... Adam nasıl ödeyecek, nasıl evlenecek?” (Barış, 31, Ortaokul, Evli)

İkinci kuşak erkek katılımcılar başlık parası hakkında oldukça net ifadelerde bulunmuşlardır ve yapılan görüşmeler esnasında bazı katılımcılar başlık parası hakkında değerlendirme yaparken sinirlenip seslerini yükselterek konuşmuşlardır. Bunun en önemli sebebi, başlık parasının istenmese dahi verilmek zorunda kalınması ve alınan paranın, çoğu zaman kızın ailesi tarafından çeyizden ziyade kendi ihtiyaçları için kullanılmasıdır. Bir başka sebep ise alınan başlık parasının evlilik sonrası aileleri, ekonomik yönden zor bir duruma düşürmesidir. Çünkü başlık parası

dışında, erkek tarafından altın, beyaz eşya, koltuk, yatak odası takımı, düğün salonu, yemek vs. gibi talepler de bulunulduğundan dolayı bireyler ekonomik anlamda oldukça zor bir durumu düşmekte ve yıllarca düğün borçlarını ödemek durumunda kalmaktadırlar. Nitekim katılımcıların çoğunun ifadesi de bu şekildedir. Yanı sıra bir katılımcı kızların bir meta olamayacağını, kutsal bir varlık olduğunu ve başlık parasının hem dini hem de insani açıdan yanlış olduğunu belirtmiştir.

“Başlık parası çok yanlış bir şey. Yav zaten ekonomik sıkıntı var, evlenemiyorlar, bi de yirmi, yirmi beş kelle istiyorlar. E kaç para yapıyor bu? Adam o kadar kazanmıyor ki, nasıl versin o parayı? Genci iyice evlilikten soğutuyorsun” (Sinan, 37, Ortaokul, Evli)

“Ben tamamen karşıyım. Bir çocuk bir meta parçası olamaz, evlattır. Kızı da erkeği de kutsaldır” (Erkan, 31, Lisans, Evli)

İkinci kuşak kadın katılımcılardan biri bekârdır. İki katılımcı, evlendikleri zaman kendilerinden başlık parası almadıklarını çünkü ailelerinin başlık parasına karşı olduğunu belirtmiştir. Kalan diğer katılımcılar ise evlendikleri zaman kendilerinden başlık parası alındığını belirtmiştir. Başlık parası alan katılımcılardan biri, kendisi için alınan parayla babasının hayvan aldığını belirtirken, iki katılımcı, çeyiz masraflarının karşılandığını, bir katılımcı ise babasının, başlık parasıyla kendisine (katılımcıya) arsa aldığını belirtmiştir. Bu anlamda başlık parasının nasıl kullanılacağı konusunda kadınların kararları önemli olmamaktadır. Söz konusu durum, kadınların başlık parasına karşı çıkmalarında –dile getirmeseler dahi- önemli bir sebeptir. Çünkü başlık parasının miktarının belirlenmesinde, alınıp alınmamasında, alınan maddi unsurun ne için kullanılacağı konusunda söz hakkına sahip değillerdir. Kadınların başlık parası konusundaki edilgen konumunu Tuğrul’un (2018) Van merkezdeki kadınların evlilik süreci üzerine yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Yaş olarak ikinci kuşak kategorisinde yer alan katılımcıların başlık parasının alınıp alınmaması konusunda, alındığında ne için kullanılacağı konusunda kendi fikirlerinin alınmadığı dolayısıyla da edilgen bir konumda oldukları anlaşılmaktadır. Bu noktada otoriter figür olarak baba ortaya çıkmaktadır. Baba ise –katılımcılardan birinin ifadesine göre- aldığı başlık parasını, ilerde evlenecek oğlunun vermesi gereken başlık parası için ayırmıştır. Tuğrul ve bu çalışmadaki veriler (birinci kuşak erkek katılımcılardan Ali’nin ifadeleri doğrultusunda) baba gibi

figürlerin başlık konusunda etkin bir özne olduğunu göstermektedir. Ancak evlenecek erkeğin ilerleyen zamanlardaki evliliği için başlık parasının ayrılması (ödemek zorunda kalınması) erkeğin de bir dereceye kadar (babanın oğlunun) edilgen bir konumda olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Kadın katılımcıların başlık parasına karşı çıkmalarının sebepleri daha ziyade başlık parası alındıktan sonraki süreçlerle ilgilidir. Buna göre ikinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerine benzer şekilde başlık parası, aileleri maddi açıdan zor duruma düşürmektedir. Bu durumun sebebi olarak ise erkek tarafından kıza yapılan masraflar görülmekte ve bu masraflar, ailede huzursuzluk yaşanmasına sebep olmaktadır. Derya'ya göre son zamanlarda meydana gelen boşanmaların sebebi, erkeğe yüklenen başlık parası ve diğer düğün masraflarıdır. Bununla beraber Derya, başlık parasının alınmasını *“ha bir hayvan almışsın ha bir kadın almışsın”* olarak değerlendirmektedir ve bu durum, kadını değerli hale getirmekten ziyade daha çok değersizleştirmektedir. Katılımcıların başlık parasına karşı çıkmasının bir sebebi de alınan para veya altının, kızın ihtiyaçlarından ziyade ailelerin kendi çıkarları için kullanmasıdır. Katılımcılardan Gülden ve Saliha ise başlık parasına karşı çıkış noktasında daha farklı bir tutum sergilemişlerdir. Hem bu katılımcıların (Gülden ve Saliha) ifadeleri hem de görüşmeler esnasında yapılan gözlemlerde, katılımcıların, başlık parası karşılığında kendi ihtiyaçlarını karşılayamamalarını hazmedemedikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada, kızlarını evlendirecekleri zaman başlık parası almadan, kendi tabirleriyle ellerinden ne geliyorsa onlar için yapacaklarını belirtmeleri, söz konusu durumu daha anlaşılır kılmaktadır.

Üçüncü kuşak erkek katılımcılar ise bekâr olmaları nedeniyle başlık parasının alınmasına dair herhangi bir tecrübe yaşamamışlardır. Ancak aile ve yakın çevreden edinilen tecrübeler söz konusudur. Bu noktada başlık parasının neden alındığına dair bir katılımcı, başlık parasının önceki kuşak katılımcıların belirttikleri şekilde “değer” ile bağlantısı olduğunu belirtmiştir. Diğer katılımcılar ise başlık parasının ekonomik yönüne vurguda bulunan ifadelerde bulunmuşlardır. Buna göre başlık parası, kızın çeyiz masrafları için alınmaktadır. Fakat iki katılımcıya göre bazı insanlar başlık parasını bireysel çıkarları için kullanmaktadır. Bu durum Mustafa ve Emrah'a göre eşler arasında anlaşmazlığa sebep olmaktadır. Söz konusu tüm bu sebeplerden dolayı katılımcıların dördü başlık parasına karşı çıkarken Emrah, maddi durumun

yetersizliği halinde başlık parasının alınabileceğini, diğer şekilde ise alınmasının uygun olmayacağını belirtmiştir.

“Milletin işi gücü para olmuş. Adam başlığı alıyor, bi tabak, bi yorgan kızına veriyor. Gerisini kendisine alıyor. Yav zaten geçim zor olmuş. Adam senden başlık alıyor, bi de diyo bilmem ne kadar altın getireceksin. Yav bunun salonu var, yemeği var. Bu para yüzünden birbirine düşüyor. Çok karşıyım başlığa ben. Satıyorlar resmen kızları. İki ablam var. Babam onlardan da almış. Eskiden anlamıyordum, niye bunları alıyorlar. Ama şimdi evlenselerdi, inancın olsun babama izin vermezdim. Ben alırsam, sen alırsan bu başlık nasıl bitecek, öyle değil midir?” (Hasan, 24, Lisans, Bekâr)

“Doğuda çok bilinen bir şey bu. Kadim bir kültür ama bazı durumlarda bazı kültürlerin terk edilmesi lazım bence. Başlık da bunlardan birisi. Kürtler Kalen derler başlığa. Ülke genelinde, siz de biliyorsunuz ki, yaşam şartları çok zorlaştı. Tamam Doğubayazıt küçük bir yer. Belki geçinmek büyük şehirlere göre daha kolay ama yine de zor, burada da yaşamak. Bizim millet de artık başlığı gerçekten kötü kullanmaya başladı. Bi çıkar elde ediyor resmen bundan. Eğer sen kızın için başlığı kendi çıkarın için alıyorsan, hiç kusura bakma, sen kızını satıyorsun demektir. Kültürmüş, yok daha değerli olmuş, bunlar hikâye. Maddi durumu iyi olan da alıyor, kötü olan da alıyor. Artık bu kültürün tamamen ortadan kalkması lazım. Elinde iyi kötü ne varsa onunla kızını, oğlunu evlendireceksin. Kadın kadın olmadıktan sonra, erkek erkek olmadıktan sonra zaten o evlilikten, sen istersen 1 trilyon al, yine bir cacık olmaz” (Zeki, 20, Lisans, Bekâr)

Üçüncü kuşak kadın katılımcılardan 3’ü bekâr, 2’ise ise evlidir ve evli olan katılımcılar (Sevda-Emine) kendileri için başlık parası alındığını belirtmişlerdir. Diğer iki kuşak katılımcıda olduğu gibi üçüncü kuşak kadın katılımcılar da (Sevda ve Emine) başlık parasının alınması ve para üzerindeki söz hakkı konusunda edilgen durumdadırlar. Bu iki katılımcı, kendileri için alınan başlık parasıyla, ailelerinin kendileri için çeyiz eşyaları aldıklarını ve bu paranın alınmasının kızın ihtiyaçlarının alınmasından dolayı iyi bir şey olduğunu, alınmaması halinde kızın “kusurlu” olabileceğinin düşünüleceğini belirtmişlerdir. Bununla beraber başlık veren ailenin,

verdiği başlık parası karşılığında kızın ailesinden “güzel” bir çeyiz beklediğini, aksi takdirde bu durumun aile içerisinde huzursuzluğa sebep olacağını belirtilmiştir. Bu iki katılımcının eğitim durumu ortaokuldur ve oldukça kapalı bir yaşam sürmektedirler. Dolayısıyla başlık parası hakkındaki fikirleri daha koruyucu bir nitelik taşımaktadır. Buna karşın diğer üç katılımcı ise başlık parasına karşı olduklarını belirtmiştir. Karşı olan 3 katılımcıdan ikisinin ailesi, başlık parasının alınmasına tamamen karşıdır ve evlenen diğer kızları için başlık parası almamıştır. Diğer katılımcının ailesi ise evlenen kızlarından başlık parası almıştır. Bununla beraber bu katılımcı, başlık parasını “kızların satılması” olarak tanımlamaktadır. Ancak bu katılımcı ile görüşme yapıldıktan 2 ay sonra nişanlandığı ve ailesinin kendisi için kendi deyimleriyle “15 kelle” aldıkları bilgisini aldım. Söz konusu durum bir bilinç değişimini yansıtmakla beraber (katılımcının ifadesi doğrultusunda), bilincin pratiğe dökülmesinde toplumsal şartların da uygun olması gerektiğini açıkça göstermektedir. Bununla beraber bu durum, kızların başlık parası konusunda edilgen bir konumda olduklarını daha somut bir şekilde göstermesi açısından da ayrıca önemlidir. Öte yandan başlık parasına karşı çıkan Gül’e göre başlık parası, kıza verilen emeğin bir karşılığı ve kızın bir eşya olarak görülmesidir. Fatmagül ise başlık parasının, maddi ihtiyaçların karşılanması için alındığını ancak bu tutumun yanlış olduğunu ve bir yuvanın kurulmasında her iki tarafın da eşit bir şekilde destek olması gerektiğini belirtmiştir.

“Valla diyorlar niye kızım duldur, ben bedava verim. Başlık almasalar, diyecekler acaba kızın bir kusuru mu var? Ben kimi duymuşum, onlar hep başlık almış” (Sevda, 24, Ortaokul, Evli)

“Valla güzel bi şeydir ha. Parayı sana verseler, deseler git ihtiyacın ne varsa al, öyle güzeldir. Mesela sen güzel bi çeyiz hazırlamadığın zaman, kaynanan, eşin sana lafediyor ha. Hani biz sana bu kadar kelle vermişiz, sen o parayla ne yapmışsın. Valla kaç kişiden duymuşum, çok vardır ha öyle” (Emine, 24, Ortaokul, Evli)

“Belli bir kültür, düzen, adet var. Bunu devam ettiriyorlar. Eğer biri tamamen yok etse, bence biter bu kültür. Eskiden beri gelen bi süt parası varmış ama bence bu süt parası değil, kıızı tamamen satmak” (Fatmagül, 23, Ön Lisans, Bekâr)

Üç kuşak kadın ve erkek katılımcıların başlık parası hakkındaki ifadelerinden, katılımcıların değer anlayışlarında değişim yaşandığı anlaşılmaktadır. Esasında bir bilinç değişimi ile beraber değere atfedilen özelliklerde değişim yaşanmıştır. Söz konusu değişimi Uluç'un Kikan aşireti üzerine yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Bu noktada Kikan aşiret üyeleri “kadın hayvan değil ki alınıp satılsın” diyerek başlık parasına reaksiyoner bir tutum sergilemişlerdir (2007: 168). Benzer sonuçlara Şimşek (2019) ve Türk'ün (2016) çalışmalarında da ulaşılmıştır. Buna göre Şimşek'in Ağrı'nın Doğubayazıt ilçesinde gerçekleştirdiği çalışmasında kadın katılımcılar, başlık parasına cahillik ve kadının mal olarak satılması nedeniyle karşı çıktıklarını belirtmişlerdir. Türk'ün Batman merkezde gerçekleştirdiği çalışmasında ise katılımcıların neredeyse tamamı (%98,6) başlık parasının doğru bir uygulama olmadığını belirtmiştir. Öte yandan dikkat edilecek olursa, birinci kuşak erkek ve kadın katılımcılar ile ikinci kuşak kadın katılımcıların ifadelerinde geçmişte alınan başlık parası uygulamalarına oldukça fazla atıf vardır. Diğer kuşaktan katılımcıların ifadelerinde ise bu durum yok denecek kadar azdır. Burada kültür ve hafıza ilişkisi karşımıza çıkmaktadır. Kültürün bir hafızası vardır ve hafızanın geçmişi yeniden inşa etme (Halbwachs, 2019) işlevi ile kültür de hafıza üzerinden kendisini yeniden inşa eder. Dolayısıyla hafızanın unutulduğu yerde, o kültürün hafızası da bireyler nezdindeki etkisini kaybeder ve kültür yavaş yavaş çözülmeye uğrar. Kuşaklar arasında başlık parasının anlam yitimine uğradığının en önemli göstergelerinden birisi de bu kültüre dair hafızanın kendilerinde silikleşmeye başlamasıdır.

Kültürün bireyler nezdinde bir anlam ifade etmesi ve yeniden üretilmesi için önemli bir diğer sebep de bireysel çıkarlarla uyuşmasıdır. Birinci kuşak kadın ve erkek katılımcılardan birkaç tanesi, ikinci ve üçüncü kuşak katılımcıların genelinde başlık parasının bireysel çıkarlarla uyuşmadığı görülmektedir. Bu noktada kadınların karşı çıkmasının en önemli sebebi başlık parasının alınmasında ve harcanmasında oldukça edilgen olmaları, erkeklerin ise başlık parası vererek buna ilaveten düğün masraflarının çoğunu karşılayarak içine düştükleri ekonomik sıkıntılardır. Dahası üç kuşaktan kadınların birçoğu da başlık parasının ekonomik anlamda bireyleri zor durumda bıraktığına vurgu yapmıştır. Bununla beraber her ne kadar başlık parasını talep eden kişiler erkekler olsa bile en nihayetinde başlık parasını kız tarafına veren

yine erkeklerdir. Bu sebeple erkekler de esasında başlık parası konusunda edilgen bir konumdadır. Dolayısıyla başlık parasına karşı çıkanların sayısı oldukça yüksektir.

Farklı kültürlere aşına olan veya olmayan; eğitim düzeyi yüksek veya düşük üç kuşaktan katılımcının genelinin başlık parasına karşı çıkması, geleneksel kültürün çözümlenmesinde söz konusu unsurların her zaman çözücü bir etken olmada öncelikli olmadığını göstermektedir. Başlık parası kültürü, yörede hala çokça uygulanan bir kültürdür. Genel olarak birinci kuşak bireyler bu kültürü devam ettirmektedir. Başlık parasının bireysel çıkarlar için kullanılması örnekleri bir yana bırakılacak olursa bu kültür, özellikle birinci kuşak katılımcılar için bir değer özelliği taşımaya devam edecek gibi görünmektedir. Çünkü yörede, maddi durumu iyi olanlar Batı illerine göç ederken, köylerden de sürekli göçler almaktadır. Bu durum başlık parasının devam etmesini önemli ölçüde etkileyen bir durumdur. Bu bakımdan başlık parası kültürü, belli bir süreye kadar devam edecek gibi görünmektedir.

4.3. Aile

Aile, Aydın'ın da belirttiği gibi hem en birincil ilişkilerin alanı hem de topluluğun en küçük çekirdeğidir (2014: 88). Dolayısıyla toplumun yapısını anlama noktasında aile kurumu oldukça önemlidir. Bununla bağlantılı olarak toplumda meydana gelen değişimleri anlamamanın en önemli yollarından biri aile yapısında meydana gelen değişimleri anlamaktır.

Aşiret aile yapısı da süreklilikleri ile beraber değişime uğramaktadır. Bu doğrultuda söz konusu değişimin anlaşılması adına birtakım alt temalar belirlenmiştir. Bu alt temalar ise aşiret toplum yapısında önemli sayılan, bu yapının devam etmesini sağlayan ve normallik anlayışını devam ettiren hususlar ile oldukça ilintilidir. Bu doğrultuda ilk alt tema, aşiret aile yapısında erkek ve kadına atfedilen ve oldukça kategorik olan yerleşik rollerin değişimini ve sürekliliklerini ortaya koymaya yönelik "Erkek ve kadının Ailedeki Rollerini" şeklinde belirlenmiştir. İkinci alt tema, hem yaşlı kategorisinde yer alan aile büyüklerinin ailedeki konumunu hem de geniş aile yapısında meydana gelen değişimleri ve süreklilikleri ortaya koyabilmek için "Kaynana ve Kayınpeder ile Yaşama İsteği" şeklinde belirlenmiştir. Üçüncü alt tema, genel olarak aşiret toplum yapısında özel olarak ise çalışmanın

yapıldığı yerde sembolik bir değer atfedilen erkek çocuğuna yüklenen anlamda meydana gelen değişimleri ve süreklilikleri ortaya koyabilmek için “Erkek Çocuğa Yüklenen Anlam” şeklinde belirlenmiştir. Dördüncü alt tema, çocuk sayısına yüklenen anlamda meydana gelen değişimleri ve süreklilikleri ortaya koyabilmek için “Çocuk Sayısına Yüklenen Anlam” şeklinde belirlenmiştir. Son olarak beşinci alt tema, boşanmanın “ayıp” olarak tanımlandığı, bu yönde toplumsal yaptırımların olduğu ve aile birliğini önemli ölçüde etkilediği düşünülen boşanma olgusunda meydana gelen değişimleri ve süreklilikleri ortaya koyabilmek için “Boşanma Algısı” şeklinde belirlenmiştir.

4.3.1. Erkek ve Kadının Ailedeki Roller

Aile yapısında meydana gelen değişimlerden birisi de erkek ve kadının aile ve ev içerisindeki rolleridir. Devlet merkezli modernleşme süreci, kent yaşamının tecrübe edilmesi, eğitim ve kadının çalışması gibi süreçler söz konusu durumun yaşanmasında önemli etkilere sahip olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Bu noktada tüm bu süreçler dâhilinde erkek ve kadına, aile içerisinde atfedilen roller nispeten daha az kategorik olmaktadır. Bununla beraber Geçer’in de işaret ettiği gibi gelir getiren bir mesleği olmayan ev kadınlarının, ev içindeki düzeni sağlamakla sorumlu olduğu düşüncesi, dönüşüme uğramakla beraber hala baskın olan düşünce yapısını yansıtmaktadır (2023: 258). Bu anlamda kadın ve erkeğin aile içerisindeki rolleri, hem kategorik olma biçimini devam ettirmekte hem de değişime uğramaktadır. Öte yandan klasik aşiret tipi toplum yapısında, kadın ve erkeğe atfedilen roller, yaşamın her alanında oldukça kategoriktir. Ancak bu kategorik olma hali, yani erkeğe atfedilen roller ve mekân ile kadına atfedilen roller ve mekân, birbirini dışlayıcı özelliğe sahip değildir. Tam tersine bu kategorik olma hali, söz konusu toplumsalın bütünlüğünü devam ettiren işlevlere sahiptir. Öte yandan bu roller çözülmeye başlamıştır. Fakat bir yandan da baskın bir şekilde devam etmektedir. Bu doğrultuda aile yapısında, kadın ve erkeğe atfedilen rollerde meydana gelen ya da geldiği düşünülen değişimleri anlamak amacıyla üç kuşaktan erkek ve kadın katılımcılara “kadın ve erkeğin ailedeki en önemli görevi nedir” şeklinde soru yöneltilmiştir. Katılımcıların söz konusu duruma dair ifadeleri doğrultusunda kadın

ve erkeğin aile içerisindeki rollerine dair değişimler ve süreklilikler ortaya konulmaya çalışılmıştır. .

4.3.1.1. Erkek ve Kadının Ailedeki Rol Pazarlığı

Birinci kuşak erkek katılımcılar, erkek ve kadının ailedeki rollerine ilişkin ifadelerinde genel olarak aşiret kültürünün erkek ve kadına atfettiği yerleşik rollere vurgu yapmışlardır. Peki, nedir bu yerleşik roller? Kandiyoti'ye göre kadınların tecrit edildiği ve ev dışındaki hareketliliğinin kısıtlandığı Ortadoğu ve Güney Asya gibi toplumlarda, erkekten, ailenin ve kadının maddi ihtiyaçlarının tamamen karşılanması beklenir (2013: 16). Söz konusu durum birinci kuşak katılımcıların (diğer kuşaktaki erkeklerin ifadelerinde de yer almaktadır) erkeğin rollerine ilişkin ifadelerini destekler niteliktedir. Bununla beraber söz konusu durum, erkeğe atfedilen bu rollerin erkekler tarafından da içselleştirildiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Katılımcıların bu doğrultudaki ifadelerine göre erkeğin en önemli görevi eve ekmek getirmektir. Evin, eşin ve çocukların maddi ihtiyaçlarını karşılamaktır. Katılımcıların ifadelerinde net bir şekilde dile getirilmese de erkeğin bir başka görevi de –ki bu da maddi ihtiyaçların karşılanması ile doğrudan ilgilidir- eşi ve çocuklarını “başkasına muhtaç etmemektir”. Bu durum, bir anlamda erkekliğin tamamlayıcı bir unsurudur; hem birey nezdinde hem de toplum nezdinde bir erkeklik meselesidir. Bu anlamda ekonomik sermayenin üretici öznesi erkektir. Kadından böyle bir beklenti yoktur. Bu kuşaktaki katılımcıların erkeğe yükledikleri roller, Tayfun'un işaret etmiş olduğu gibi erkekliğin biyolojik değil kültürel pratikler olduğunu da kanıtlar niteliktedir ve bu pratikler ‘erkeğin toplumsal yaşamda nasıl düşünüp, duyup, davranacağını belirleyen, ondan salt erkek olduğu için beklenen rolleri ve tutum alışları içeren bir pratikler toplamı’dır (2004: 14,20). Öte yandan erkeğin mekânsal alanı dışarıdır yani evin dışıdır. Kadının mekânsal alanı ise evdir. Katılımcıların ifadelerinde yer alan “kadın, evine sahip çıkmalı” ifadesi de bunun bir göstergesi olarak okunabilir. Bu anlamda kadına atfedilen görevler, ev içerisinde yapılmaktadır. Nedir bunlar? Evi temizlemek, yemek yapmak, çocuklara bakmak, erkek eve geldikten sonra ona hizmet etmektir. Burada “çocuğa bakmak” ifadesinin kullanılmasının sebebi, –özellikle birinci kuşak katılımcılar için geçerlidir- çocuğa yaklaşım biçiminin, çocukla oynamak, ilgilenmek veya çocuğun farklı yaş dönemlerine özgü davranış biçimleri belirleme gibi modern bir anlam taşımasıdır.

Bu noktada çocuğun karnının doyurulması, yemeğinin yapılması, çamaşırlarının yıkanması gibi temel gereksinimleri karşılanır. Tabii bu süreçte çocuk, aynı zamanda yerleşik rolleri de öğrenir. Öte yandan katılımcıların ifadelerinde şu husus dikkat çekmektedir; kadın ve erkeğe yüklenen roller, eşlerin birbirlerine karşı sorumlulukları şeklinde ifade edilmektedir. Bu sorumluluklar ise oldukça kategoriktir. Eşlere yüklenen roller, farklı iki mekân gibi birbirinden ayrılmıştır ve birbirlerinin rollerine adeta müdahale söz konusu değildir. Söz konusu bu durumu Kandiyoti'nin (2013) "ataerkil pazarlık" kavramı oldukça açıklar niteliktedir. Bu anlamda kadın ve erkeğin ailedeki rolleri oldukça nettir ve pazarlamaya oldukça kapalıdır.

Birinci kuşak kadın katılımcılarda da kadının ve erkeğin yerleşik rollerine oldukça fazla vurgu vardır. Bu anlamda birinci kuşak erkeklerde olduğu gibi kadının mekânsal alanı evdir. Evin içerisinde kadına atfedilen rollerin tek bir cümlede toplanmış hali ise "*kadın evine sahip çıkmalı*" ifadesidir. Bu anlamda evi temizlemek, yemek yapmak, evi çekip çevirmek ve çocuğa bakmak gibi işler kadına aittir. Burada da çocuğa bakmanın modern bir anlamı yoktur. Yani modernize edilmiş bir çocuk yetiştirme anlayışı söz konusu değildir. Bu noktada çocuk, yerleşik rollerin içselleştirilmesi dâhilinde ve temel ihtiyaçları karşılanarak büyütülür. Birinci kuşak kadın katılımcıların kadın ve ev ile ilgili ifadeleri Kürt atasözlerinde geçen 'ev ve ailenin güzelliği kadınlardır', 'kadın evin direğidir', 'evle kadın birlikte anılır' gibi atasözlerinin (Saeed, 2018: 113) bu kuşaktaki kadınlarda (bu durum birinci kuşak erkek katılımcılarda da oldukça belirgin bir niteliktedir) ne derece içselleştirildiğini göstermesi bakımından önemlidir. Öte yandan erkeğin mekânı da dışarıdır ve erkeğin en önemli görevi (rolü) evin, eşin ve çocukların maddi ihtiyaçlarını karşılamaktır. Aileye rahat edebileceği bir yaşam sunmaktır. Bu noktada ekonomik sermayenin üretici öznesi erkektir. Fakat kadın katılımcıların ifadelerinden anlaşılacağı üzere kazanılan paranın yönetimi daha çok kadına aittir. Söz konusu durumu, katılımcıların "*erkek, para getirir, kadın da onun idaresini yapar*", "*göl yapıyorsun, su dökülmüyor. Gölün ağzını açarsan su akar gider. Kadın o gölü tutmalı*" ifadeleri oldukça net bir şekilde açıklamaktadır.

Yerleşik rollerin kadına atfettiği görev veya rollerden bir diğeri ise eşe hizmet etmektir. Bu rol, yörede tam olarak "*hizmet*" kelimesi ile ifade edilmektedir. Bu anlamda eve ekmek getiren erkeğe, tam anlamıyla bir hürmet gösterilmeli ve hizmet

edilmelidir. Nedir bu hizmet anlayışı? Eve geldiğinde güler yüz göstermek, acıktığında yemeğini hazırlamak, çayını vermek, bir katılımcının ifadesiyle elini, ayağını yıkamak, banyo suyunu hazırlamak gibi rollerdir. Bu noktada eve ekmek getirmek veya evin maddi ihtiyaçlarını karşılamak, tabiri caiz ise oldukça kutsal kabul edilmektedir ve bu kabulün getirisi olarak erkek, hizmet edilen taraf olmaktadır. Fakat erkeğin hizmet edilen taraf olması sadece ekonomik sermayenin üreticisi olması ile ilgili değildir. Bu durum aynı zamanda erkeğin, erkek olmasıyla da ilgili bir durumdur. Çünkü evin erkek çocuğu, ekonomik sermayenin üreticisi olmadığı zamanlarda bile hizmet edilen taraf olmaktadır. Evin kız çocuğu ise Bates ve Rassam'ın, kızlara, ev işleri ve sorumlukları verilir ve kızlar, altı-yedi yaşına geldikleri zaman çoktan kardeşlerinin bakımını üstlenmiş olur. Bu noktada kızlar evlenmeden önce ailesine hizmet ederken, evlendikten sonra da kocalarına ve kayınpederlerine hizmet ederler (2018: 286) ifadelerinde olduğu gibi hizmet veren taraf olur. Fakat kadının bu konumunda veya rolünde de değişimler yaşanır. Bu anlamda kadın, belli bir yaşa geldikten sonra veya çocukları büyüdükten (kız çocukları) sonra hizmet alan ile hizmet veren arasında bir yere yerleşir. Bu noktada kız çocukları, kendisine hizmet eder veya erkek çocuğunu evlendirdiği zaman gelinleri tarafından kendisine hizmet edilir. Söz konusu durum, bir anlamda kadının kadın üzerindeki otoritesine oldukça güzel bir örnektir.

Yerleşik rollerin yerine getirilmemesi durumu, aile içerisinde huzursuzluk yaratan bir duruma da dönüşebilmektedir. Söz konusu durumu Sevgi, *“erkeğin işi ağırsa, eve geldiğinde, kadın, elini (erkeğin) yıkamalı, ayağını yıkamalı, her şeyini yapmalı ki, sesi çıkmasın adamın”* ifadesiyle belirtmiştir.

İkinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerine baktığımız zaman, eğitim durumunun nispeten düşük veya yüksek olmasına bağlı olarak, katılımcılar düşünce farklılıkları bakımından iki gruba ayrılmaktadır. Bu tema altında yerleşik rollerin görece daha kategorik olarak ifade edildiği ilk grubun düşüncelerine yer verilecektir. Bu grubun içerisinde ise eğitim düzeyi ortaokul olan ve eşleri herhangi bir yerde çalışmayan Sinan ve Barış yer almaktadır. Sinan ve Barış'ın yaşam tarzına dair gözlemler, yerleşik rollerin kendileri için oldukça kategorik olduğunu göstermektedir. Bu anlamda ev içerisine dair bütün işler ve çocuk bakımı, tamamıyla kadına aittir; kendileri ise evin maddi ihtiyaçlarını karşılamakta, eşlerine ev işi veya

çocuk bakımı konusunda yardımcı olmamaktadırlar. Bununla beraber Sinan, kadın ve erkeğin ailedeki rollerine dair ifadelerinde eşlerin birbirine karşı dürüst, sahiplenici, ilgili olmalarını, bencil olmamaları gerektiğini belirtmiştir. Bu anlamda eşlere yüklenen roller hem yerleşiktir hem de bu rollere manevi değerleri içeren başka roller yüklenmiştir.

Katılımcılardan Barış'ın yerleşik roller üzerine kurulu normallik anlayışı ise oldukça kategoriktir ve Barış tam da Wedel'in 'eril kamusal alan ve dişil gizlilik' kavramlarına karşılık gelen ifadelerde bulunmuştur (2013: 162). Bu noktada erkeğin görevi para kazanıp, evine bakmaktır. Kadının görev ise katılımcı tarafından "kadının da yeri evdir" ifadesiyle belirtilmiştir. Yani kadının görevi genel olarak ev işlerini yapmak, çocuklara bakmak ve erkeğe (eşine) hizmet etmektir. Öte yandan kadının, mekânsal alanının dışına çıkması yani kadının çalışması katılımcıya göre namusun ihlal edilmesidir. Çünkü kendisine göre, çalışan kadın, eşini aldatmaya oldukça meyillidir ve bu durum ise "namusun aşılması" (katılımcının ifadesi) olarak tanımlanmaktadır. Bu durum bizi toplumda kutsal sayılan veya bir yaşama nedeni olarak görülen namus anlayışının, söz konusu yerleşik roller ile ilintisine götürmektedir. Bu anlamda kadının mekânının ev olmasının bir sebebi de evin de mahrem olarak görülmesidir. Bu noktada adeta mahremin mahrem içinde kalması gerektiği düşüncesi vardır. Dolayısıyla kadına düşen görev, rol, sorumluluk vs. her ne ise bu mahrem içerisinde yapılmalıdır.

"Erkeğin görevi çalışmaktır, evine bakmaktır. Başka ne olabilir ki? Kadının da yeri evdir. Kadının zaten çalışmaması lazım. Kadının yeri evdir. Kadın çalıştığı zaman saçmalar. Kendi başına her işi yapar. İsteddiği şeyleri yapar. Namusu aşar. Yapamayacağı iş değil yani. Onun için sorun olmaz, senin de bundan haberin olmaz. O yüzden evini işini yapacak, yemeğini yapacak, eşine hizmet edecek, çocuklarına bakacak" (Barış, 31, Ortaokul, Evli)

İkinci kuşak kadın katılımcıların, erkeğin ve kadının aile içerisindeki rollerine dair vurguları ise birinci kuşak kadın katılımcılara göre nispeten daha az kategoriktir. Katılımcıların ifadelerinde annelik rolüne atfedilen anlam oldukça büyüktür. Bu noktada çocuğun yetiştirilmesinde, babadan ziyade annenin rolünün daha fazla olduğu düşünülmektedir. Bunun iki önemli sebebi olabilir: Birincisi kadına atfedilen çocuğa bakma rolünün yerleşik bir rol olmasıdır. Yani bu rol günümüzde erkek

tarafından da yerine getirilse bile oldukça içselleştirilmiştir. Diğer bir sebep ise kadının –çalışmayan kadınların- evde geçirdiği sürenin, erkeğe göre daha uzun olmasıdır. Bu anlamda erkeğin, çocuk yetiştirme konusundaki rolü, kadına göre daha ikincil bir konumda görülmektedir.

Katılımcıların genel algısında, “kadının eve sahip çıkması, evi yönetmesi vs” düşüncesi vardır. Kadın, aile birliğinin baş aktörüdür. Her ne kadar erkek, eve ekmek getirip, aile üyelerine rahat bir yaşam sağlamaya çalışsa dahi, esas görev kadındadır. Kadın evi, çocukları yönetebilmeli, çocukların babaya olan otoritesinin devam etmesini sağlamalı ve ailenin diğer üyelerine yeri geldiğinde susmayı öğretmelidir. Yani babanın ailedeki rolünün devam etmesi, erkek kadar kadına da bağlıdır. Bu sebeple kadın katılımcıların ifadelerinde, ailede kadına yüklenen rollerin daha fazla olduğuna vurgu vardır. Öte yandan, manevi yönden (karşılıklı sevgi, saygı ve sadakat gibi) bir karşılıklılık beklentisi de vardır.

“Evi bir arada tutmak, şimdi hepimizi bir arada tutan kim? Anne. Baba değil, hatta baba olmasa da olur. Anne evin direğidir. Herkesin derdi ile ilgilenir. Gerçekten bir evi kadın mı yönetir koca mı, bence kadın. Erkek eve para getirir. Erkek değil de başka biri eve para getirse de olur ama kadın o evi bir arada tutan kadındır. Çocuklara yol göstermesi, herkesi idare etmesi, yanlış göstermesi, uyarması, doğruları göstermesi, merhametli olması, manevi destek” (Nergis, 38, Lise, Bekâr)

Katılımcılardan Hazal’ın erkeğe ve kadına yüklediği roller ise oldukça kategoriktir. Buna göre kadın ev içi işlerden sorumludur, erkek ise evin maddi ihtiyaçlarını karşılamakla sorumludur. Bununla beraber kadının çok fazla “dırdır” etmemesi gerekmektedir. Geleneksel aşiret kültürünün kadına atfettiği “gıran” yani ağırbaşlı, çok konuşmayan, hanım hanımcık vs. olma özelliklerinin katılımcı tarafında içselleştirildiği anlaşılmaktadır. Şunu da belirtmek gerekir ki katılımcının söz konusu konudaki düşünceleri ile yaşam biçimi oldukça benzerdir. Kaynanası ve kayınpederi ile beraber yaşayan katılımcı, evin tüm işlerinden sorumludur ve eşine karşı ise oldukça itaatkârdır. Öte yandan kadına atfedilen yerleşik roller, katılımcıya göre, kadının çalışması halinde de geçerlidir. Bu anlamda kadının çalışması, katılımcının normallik anlayışını çözücü bir etkiye sahip değildir. Bununla beraber katılımcının söz konusu durum hakkındaki düşüncelerinin eğitim ve yerleşim yeri ile

ilgisinin olduğunu da belirtmek mümkündür. Çünkü kendisinin okuma ve yazması yoktur ve evlenene kadarki yaşamını Doğubayazıt'ın köyünde geçirmiştir. Bu sebeple diğer katılımcılara göre nispeten daha izole ve etkileşime kapalı bir yaşam sürdürdüğü düşünülmektedir. Bununla beraber gelin geldiği evin yaşam biçimi de nispeten daha izole; kadın ve erkeğin rollerinin oldukça kategorik bir biçimde yaşadığı bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla kadın ve erkeğin rolleri hakkında diğer katılımcılara göre nispeten daha kategorik düşüncelere sahiptir.

“Kadın kocayı eve çekecek, dırđır yapmayacak. Erkekler dırđırdan bıkıyor. Erkek de evine bakacak karısına, sadık olacak. Yok kadın çalışsa bile evin işi kadının işidir. Adam yapmaz ki. Ya işi bırakacak ya da ikisini birden yürütecek, yürütme de sorun yaratmasın, adama demesin, ben de çalışıyorum, sen de çalışıyorsun, bana yardım et diye. Adam zaten çalışıyor. Sen ister çalış, ister çalışma, adam sana bakıyor da. Bazı kadınlar çalışmak için boşanıyor ve sonra da sorun çıkıyor işte. Mesela ben çalışsam hem evin işini yürütürüm hem de çalışırım, kendime güveniyorum” (Hazal, 30, Okuryazar değil, Evli)

Üçüncü kuşak erkek katılımcıların, aile içindeki rollere ilişkin görüşlerinde ise yerleşik roller kadar başka rollere de vurgu vardır. Bu noktada erkeğe yüklenen roller, para kazanmak, ailenin maddi ihtiyaçlarını karşılamak kadar, kadını mutlu etmeye de yöneliktir. Bu anlamda ailedeki roller daha modernize olmuştur. Bu noktada kadın, ev işleri ve çocuk bakımı gibi bir döngünün içinde kalmamalıdır. Kadının ev dışında sosyal bir aktivitesi olmalı, kadına ev işlerinde yardımcı olunmalı, yemek yapamadığı zaman dışarıda yemek yenilmeli ve beraber vakit geçirilip gezilmeli gibi kadının yerleşik rollerinin dışındaki vurgular, üçüncü kuşak katılımcıların aileye, erkeğe ve kadına bakış açısının dönüşüme uğradığını göstermektedir. Bununla beraber söz konusu durumlar elbette ikinci kuşak erkek katılımcılarda da mevcuttur fakat bu durum daha ziyade eğitim durumu lisans olan, devlet kurumunda çalışan katılımcılar için geçerlidir. Buna karşın üçüncü kuşak katılımcılarda eğitimin bu derece bir etkisi yoktur. Çünkü eğitim durumu lisans olan üçüncü kuşaktan bir katılımcı, yerleşik rollere oldukça vurgu yaparken, eğitim durumu lise olan katılımcılar ise modern aile yaşamına yakın vurgularda bulunmuşlardır. Şunu da belirtmek gerekir ki burada modern olana yapılan vurgu

olumlu veya olumsuz bir nitelik taşımamaktadır. İster modern, ister yerleşik rollere vurgu olsun, burada önemli olan katılımcıların bu rollere yükledikleri anlamlardır. Yani burada asıl önemli olan, olumlu veya olumsuz olduğuna bakılmaksın, anlamın kendisidir. Bu anlamda modern ifadesi de söz konusu durumun zamansallığına vurgu yapmak için kullanılmıştır. Bu noktada yerleşik rollerin asıl zamanı yani kendisini kategorik olarak pratikte uyguladığı zaman dilimi esasında oldukça geriye dayanmaktadır. Şuanda ise ister istemez dönüşüme uğramaktadır. Bu bakımdan her katılımcının ailedeki roller hakkındaki düşünceleri farklı olabilmektedir. Söz konusu durum, aynı zaman diliminde farklı zamansallıklara vurgu yapmak ile ilgilidir. Bu noktada üçüncü kuşak katılımcılar, zamansallık olarak bugüne daha çok yakındır. Buna karşın toplumsal hafızaya ve kültüre, diğer katılımcılara nazaran daha uzaktırlar. Bu sebeple eğitim, farklı kent tecrübeleri vs. gibi faktörler olmadan da yani sadece zamansallık olarak yerleşik kültüre uzak olmaları bile diğer kuşaklardan farklı düşünebilmelerine neden olabilmektedir. Öte yandan katılımcıların ifadelerinde yer alan diğer unsurlar ise, karşılıklı saygı, sevgi, sadakat ve eve bağlılıktır.

“Sadece evlilikte değil her yerde insanların birbirlerine karşı görevleri var bence. Herkes önce birbirine saygılı olmalı. Birbiriyle bağırıp çağırmadan, saygılı bi şekilde konuşmalı. Eşler de öyle olmalı. Sevgi zaten olmalı. Sadece saygı duyduğun biriyle de evlenemezsin. Onun dışında ev işleri, çocuk büyütmeye karşılıklı olur, beraber yapılır” (Zeki, 20, Lisans, Bekâr)

“Çocuklarına iyi bir eğitim vermeleri. Mesela ben kadınımdan sadık bir eş, evine bağlı olan, çocukları ile iyi geçinen bir eş olmasını isterim. Mesela benim de en önemli görevim başta eşim ve çocuklarımı sevmek, onlara her sıkıntılarında yanında olmak” (Adem, 19, Lise, Bekâr)

Üçüncü kuşak kadın katılımcılar ise kadın ve erkeğin ailedeki rollerine ilişkin konuda ikiye bölünmüş durumdadırlar. Eğitim faktörünün burada önemli bir etkisi vardır. Eğitim düzeyi ortaokul olan iki katılımcı, diğer temalarda belirtildiği gibi, evlidir ve yaklaşık 16–17 yaşlarında evlenmişlerdir. Kadın ve erkeğe yüklenen yerleşik rollerin hâkim sürdüğü bir aile ortamında büyümüş; bu rollerin hâkim olduğu ailelere gelin gitmişlerdir. Bu anlamda söz konusu rollerin katılımcıların hayatında önemli bir etkisi vardır. Eğitimlerine devam etmedikleri ve farklı kent

hayatı tecrübesi yaşamadıkları için de bu katılımcılarda yerleşik roller, herhangi bir dönüşüme uğramamıştır.

“Valla evin her işi benim üstümdedir ha. Sabah kalkıyorum, eşime kahvaltı koyuyorum, yiyor, işe gidiyor. Kızım birinci sınıfa gidiyor. Gündüzcüdür. Erkenden üstünü giydiriyorum, kahvaltısını veriyorum, okula götürüyorum. Tek başına gidemez ya, mecbur ben götürüyorum. Bazı zamanlar amcası götürüyor. Eve geliyorum, ev işi, yemek, bakıyorum akşam olmuş. Valla yatana kadar ev işi, temizlik, çocuklar, gün bitiyor ha. Kocam da eve ekmek getiriyor. Evin geçimi de onun üstündedir. Kadın evin işini yapar, çocuğunu büyütür, erkek de eve para getirir. Çocukların ihtiyacını alır, karısının ihtiyaçlarını alır” (Sevda, 24, Ortaokul, Evli)

4.3.1.2. Ataerkil Pazarlığı Bozan Bir Tip: Çalışan Kadın

Erkek ve kadının ailedeki rol pazarlığı adlı temada kadın ve erkeğin ailedeki rollerinin nispeten kategorik olması gerektiğini düşünen katılımcıların ifadelerine yer verilmiştir. Diğer katılımcıların ifadelerinde ise kadının çalışmasının söz konusu rol pazarlıklarında bozucu bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada birinci kuşak erkek katılımcılardan Cafer’in ifadesinde yer aldığı gibi kadının çalışması, ataerkil pazarlığı bozucu bir etkiye sahiptir. Çünkü kadının çalışması, yerleşik rollerin öznelarını çoğullaştırmaktadır. Yani erkeğe atfedilen roller ile kadına atfedilen roller, erkek ve kadın tarafından beraber yapılmaktadır. Söz konusu durum, daha önceki temalarda açıklandığı gibi aşiret kültürünün normallik anlayışı ile de oldukça ilintilidir. Yani yerleşik rollerin daha kategorik olduğu aşiret kültüründe normallik anlayışı, bu roller çerçevesinde belirlenmektedir. Başka bir deyişle aşiret kültürünün normallik anlayışında kadının rolleri ayrıdır ve kadın genel olarak dışarıda çalışmaz, erkek ise dışarıda çalışır ve para kazanır. Bu anlamda kadının çalışması bu normallik anlayışının içerisinde yer almaz ve yer olmadığı için de çalışan kadına biçilen roller, çalışmayan kadına biçilen roller kadar kategorik değildir ve oldukça esnektir:

“Mesela ev hanımı evde, ev işi ona ait, o yapacak. Bey de gidecek, çalışacak, evin ihtiyacını alıp eve getirecek. Çalışan kadın olsa şartlar değişir. Mesela o zaman ikisi de eşit olur. Beraber iş yapacaklar. Birisi yemek yapacak, birisi

sofrayı saracak, birisi mesela çorbayı yapacak, birisi başka yemeği yapacak veya bulaşığı yıkayacak, odur yani, şartlar eşit olur yani” (Cafer, 60, İlkokul, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcılarda belirtilen ve yerleşik roller üzerine inşa edilen normallik ve ataerkil pazarlık anlayışını, “kadının çalışması” faktörü üç katılımcıda bozucu bir etkiye sahipken; iki katılımcıda ise pek fazla bozucu bir etkiye sahip değildir. Bu anlamda katılımcılardan birine göre kadın çalışsa dahi, ev işleri kadına aittir. Bir katılımcı da, kadının çalışması halinde eşitlik olması gerektiğini fakat erkeğin bu durumu kabul etmemesi halinde kadının bu görevi üstlenmesi gerektiğini belirtmektedir. Diğer üç katılımcı ise kadının çalışması halinde rollerin eşit bir şekilde olması gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla kadının çalışma hali, yerleşik roller üzerinden inşa edilen normallik anlayışını kadından yana oldukça esneten bir işleve sahiptir. Turan’ın Diyarbakırlı Kadınlarda Namus, Kadınlık ve Din adlı çalışmasında katılımcılardan ev hanımı 50 yaşındaki bir katılımcı, kadının çalışması halinde erkeğin ev işlerinde kadına yardımcı olması gerektiğini ancak erkeğin ev işlerinden çok da anlamayacağına dair ifadeleri (2020: 77), kadının çalışmasının yerleşik rollerin kategorik olma durumunda bozucu bir etkiye sahip olduğunu; ‘erkeğin ev işlerinden çok anlayamayacağına’ dair ifadeleri ise yerleşik rollerin bu yaş kategorisinde ne derece içselleştirilmiş olduğunu göstermesi bakımından Doğubayazıt özelinde yapılan bu çalışmadaki verileri destekler niteliktedir

“Kadının en önemli görevi, evine sahip çıksın. Evine sadık olsun. Çoluk çocuğuna baksın. Birbirine sadık olsun. Erkek de dışarda çalışacak, ekmeğini getirecek. Evin ihtiyaçlarını getirecek. Kadın ev işlerini yapacak, erkek de dışarının işini yapacak. Niye diyorlar, iyi günde kötü günde. Ele. Kadın gelse, akşam bir lokma ekmek yoksa, bir düzeni yoksa, elbet tartışırlar. Eğer kadın çalışırsa, beraber yaparlar işi. Yemeği her şey beraber. Kadın da çalışırsa hayat müşterektir” (Hayal, 60, Okuryazar değil)

Aşkın ve Güllüpnar’ın Bursa’nın İnegöl ilçesinin Huzur Mahallesinde yaşayan birinci ve ikinci kuşak Kürtler üzerine yaptığı çalışmada birinci kuşak erkek ve kadın katılımcılar, kadın ve erkeğin ailedeki rollerine dair, bu çalışmada yer alan birinci kuşak erkek ve kadın katılımcıların ifadelerine göre nispeten daha kategorik

ifadeler belirtmişlerdir. Bu noktada kadının çalışmaması ve evinde oturması gerektiği, erkeğin hem ev içerisinde hem de genel olarak her zaman kadından daha baskın olması gerektiği gibi düşünceler sıklıkla vurgulanan ifadeler arasında yer almaktadır (2014). Bu doğrultuda Doğubayazıt özelinde yapılan bu çalışmadaki gibi kadının çalışması halinde rollerin eşit olması gerektiğine dair veriler bulunmamaktadır. Peki, söz konusu bu farklılıkların arkasında yatan sebepler ne olabilir? Bu noktada yerlilik ile sonradan yerleşme olgusu, bu görüş farklılıklarının bir sebebi olabilir. Aşkın ve Güllüpinar'ın (2014) çalışmasından, katılımcıların bu mahalleye, kendilerinden önce göç etmiş akrabaları aracılığıyla geldikleri anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu mahallenin yerlileri değillerdir. Göç etmenin aracı konumunda olan akrabaların varlığı, bu insanların göç ettikleri yerlerde daha izole yaşamalarını sağlayan bir faktör olarak okunabilir. Öte yandan kente tutunmanın bir yolu da ait olunan kültüre sığınmaktır çünkü göç edilen yerdeki kültüre yabancılık vardır. Bu ise söz konusu yerleşik rollerin kategorik bir biçimde yaşanmasının önemli bir sebebi olabilir. Buna karşın Doğubayazıt'ta –en azından görüşülen katılımcılar nezdinde- böylesi bir durum söz konusu değildir ve burada yaşayan kişiler, kendilerini yörenin asıl sahipleri olarak görmektedirler. Bu da izole yaşamının önünü açan bir durum olmakta, değişimlere kendini daha fazla açan bir husus olmaktadır. Kadının çalışmasına ve kadının çalışması halinde rollerin nispeten daha eşit olacağına dair düşünceler de söz konusu durumu açıklar niteliktedir.

İkinci kuşak erkek katılımcılarda ise yerleşik roller nispeten daha az kategoriktir; erkek ve kadına yüklenen yerleşik rollere, manevi öğeleri de yansıtan roller yüklenmiştir. Öte yandan yerleşik rollerin asıl özneleri birinci kuşak katılımcılarda olduğu gibi aynıdır; yani erkeğin asıl görevi para kazanmaktır, kadının ise ev işleridir. Fakat rollerin yükü hafiflemiştir. Söz konusu bu durum üç katılımcı için geçerlidir. Çünkü bu üç katılımcıdan ikisinin eşi çalışmakta, diğer katılımcının eşi ise üniversite okumaktadır. Bu anlamda çalışan kadınlar, ekonomik sermayenin asıl üretici olan erkeğin bu konudaki yükünü azaltırken; erkek de ev işlerinde, çocuk bakımında eşine yardım ederek, kadına yüklenen rollerin/görevlerin yükünü hafifletmektedir. Dolayısıyla ataerkil pazarlık anlayışı nispeten daha az kategoriktir. Ancak rollerin daha az kategorik olmasının tek sebebi kadının çalışması değildir. Bu

noktada erkeğin eğitim durumunun da söz konusu durum üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir.

Katılımcılardan Erkan, yukarıda belirtildiği gibi, eşinin çalışması nedeniyle eşine, ev işlerinde ve çocuk bakımında yardımcı olmaktadır. Fakat katılımcı, erkeğe yüklenen farklı bir role de atıfta bulunmuştur. Buna göre yardımlaşmalar vs. olsa dahi evin aile birliğinin sağlanması adına erkek baş aktördür ve olası bir huzursuzluğun sorumlusu ise erkektir. Öte yandan erkek ve kadın, günlük ruh hali durumlarına göre birbirlerinin eksikliklerini tamamlayıcı roller üstlenmelidirler:

“Erkek evin çobanıdır, sürüyü kurt kaptığı zaman kurttan değil, çobandan hesap sorulur, hepsini hesaplayacaksın. Yahu evin emin ol, moral motivasyonuna kadar, bak bugün böyle yapayım, biraz daha haftanın yorgunluğu geçsin, şöyle yapayım, şöyle olsun, öyle sevgidir, saygıdır, ev işlerini birlikte yapılması falan onları geçiyorum, onlar zaten günlük rutin şeyler, her şeyi hesaplamak zorundayım. Onun dışında bir tarafın dengesizliği, ruhsal olarak dengesizliği, o yuvanın sarsılmasına neden olabilir... Mesela sende ne kadar enerji varsa ben gerisini tamamlamalıyım. Mesela o gün benim %20'lik enerjim varsa, %80'i o tamamlamalı veya tam tersi, onun enerjisi yoksa geri kalanını ben tamamlamalıyım. Yoksa evlilik zor bir şey, farklı karakterler düşünsene” (Erkan, 31, Lisans, Evli)

İkinci kuşak kadın katılımcılar da kadının çalışması halinde rollerin eşit olmasına vurguda bulunmuşlardır. Fakat katılımcıların birkaç tanesinin ifadesinde söz konusu durum, eşitlikten ziyade erkeğin, kadına ev işleri ve çocuk bakımında yardımcı olması şeklindedir. Yani ucundan kıyısından da olsa kadına yardım etmek gerekir.

Üçüncü kuşak erkek katılımcıların ifadelerinde ise kadının çalışması halinde rollerin eşit olması gerektiğine dair ifadeler yer almamaktadır. Bu noktada kadına rahat bir yaşam sunulmasına dair ifadeler yer almaktadır. Söz konusu durumun kendisi bile kadına atfedilen rollerin kategorik olmaktan çıkmaya başladığını göstermesi bakımından önemlidir. Üçüncü kuşak kadın katılımcıların düşüncelerinin şekillenmesinde ise eğitim faktörünün etkili olduğu düşünülmektedir. Bu noktada eğitim düzeyi ortaokul olan iki katılımcı ile eğitim düzeyi lise ve üniversite olan üç katılımcının düşünceleri farklılık göstermektedir.

Katılımcılardan lise mezunu, üniversite sınavına hazırlık yapan Ela, farklı kent tecrübelerine ve farklı kültürlerle etkileşime oldukça açık bir insandır. Bununla beraber kendisini geliştirmek adına sürekli kitap okumaktadır. Diğer ön lisans mezunu iki katılımcıdan biri kurumsal bir yerde çalışmaktadır. Diğeri ise yakın zamanda üniversite eğitimini tamamlamıştır. Bu anlamda söz konusu tüm bu unsurlar, aynı zaman diliminde farklı zamansallıkların yaşandığını göstermektedir. Bu noktada oldukça kapalı bir yaşam tarzına sahip iki katılımcı, yerleşik rollerin hâkim olduğu zamansallığa daha yakınken; diğerleri ise nispeten daha uzaktır. Fakat yine de yerleşik rollerin etkisinden tamamen çıkamamışlardır. Buna göre ön lisans mezunu iki katılımcı, kadının çalışması halinde rollerin eşit olması; kadınının çalışmaması halinde ise yerleşik rollerin devam etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bununla beraber, katılımcılardan biri (Gül) babanın, korumacı rolünü yerine getirip, çocuklar üzerinde otoritesini devam ettirmesi gerektiğini fakat her halükarda kadının da erkek kadar söz hakkına sahip olması gerektiğini belirtmiştir. Gül'ün baba figürü hakkındaki ifadeleri Delenay'ın Tohum ve Toprak adlı kitabında, tohum metaforu üzerinden babaya yüklenen rolleri hatırlatacak cinstendir. Buna göre baba, tohum sahibidir. Bu tohum, çocuk sahibi olmasıyla ilgilidir ve bu onun, ev içerisinde otoriter olmasını sağlar. Baba bu otorite ile denetleme ve ceza verme yetkisine sahiptir. Bu noktada bütün dünyanın Tanrıya itaat etmesi gibi, kadınlar ve çocuklar da erkeklere yani babaya itaat ederler (2014: 204). Öte yandan lise mezunu katılımcı ise kadın ve erkeğin ev içindeki rollerinin aynı olması gerektiğini, erkeğin, ev işlerinde ve çocuk bakımında kadın kadar sorumlu olduğunu belirtmektedir.

“Bence hem kadının hem de erkeğin ailedeki görevi aynı olmalı. Sonuçta bir evi paylaşıyorsak herkesin belirli görevleri olmalı. Eğer çocuklarımız varsa hepimizin aynı görevleri olmalı. Ben bugün mesela çok hastaysam, o bana kalkıp yemek de yapabilmeli. Her iki taraf çalışıyorsa da ya da çalışmıyorsa da sonuçta annelik de ev hanımlığı da tam zamanlı bir iş gibi. Bence bir evde eşitlik olması gerekiyor. Toplumun kadına verdiği en büyük rollerden biri kadın evine bakar. Bence bu böyle olmamalı. Erkeğin de böyle işin ucundan tutması gerekir. Hafta sonu benimle beraber camları silebilmeli, ben buna çok olumlu bakarım. Aynı evin içinde yaşıyorsak ikimizin alanı da ev oluyor.

*Aynı alan için çaba harcamalıyız, bazı şeyler kadına da ağır gelebiliyor.
Bence görevleri eşit olmalı her halükarda” (Ela, 21, Lise, Bekâr)*

Kadın ve erkeğin aile ve ev içindeki rollerine ilişkin bu temada üç kuşaktan katılımcıların ifadelerinden genel bir değerlendirme yapılacak olursa, birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru, aile içerisinde kadın ve erkeğe yüklenen roller nispeten daha az kategorik bir duruma gelmiştir. Buna göre birinci kuşak erkek ve kadın katılımcılarda yerleşik roller, mekânsal bir ayırım dâhilinde ve birbirinden oldukça net bir biçimde ayrılmış şekilde ifade edilmiştir. Buna göre kadının mekânı evdir, kadının ailedeki rolü ise ev işleri, çocuk bakımı ve eşe (erkeğe) hizmettir. Erkeğin mekânı ise dışarıdır; görevi ise evin, eşin ve çocukların maddi ihtiyaçlarını karşılamaktır. Fakat birinci kuşak kadın katılımcıların birçoğunda kadının çalışması halinde rollerin eşit olması gerektiğine vurgu vardır fakat çalışmayan kadın için ise yerleşik roller oldukça kategoriktir. İkinci kuşak katılımcılarda ise benzer bir durum vardır fakat yerleşik roller dışında karşılıklı sevgi, saygı, güven ve sadakat gibi roller de eklenmiştir. Karşılıklı denmektedir çünkü birinci kuşak katılımcıların –çalışan kadının durumu dışında-yerleşik rollere dair ifadelerinde karşılıklılık unsuruna oldukça az verilmiştir.

Kadının çalışması, yerleşik rollere atfedilen kategorik rolleri oldukça çözücü bir etkiye sahiptir. Bu anlamda birinci ve ikinci kuşak katılımcıların birçoğunda kadının çalışması durumunda rollerin eşit olması gerekmektedir. Ya da en azında erkek, kadına ev işlerinde ve çocuk bakımında yardımcı olmalıdır. Bu anlamda kadının çalışması ile yerleşik rollerin esas aktörleri, eylemlilik alanlarını paylaşmak durumunda kalmaktadırlar. Bu durum aynı zamanda, yerleşik roller çerçevesinde belirlenen yerleşik düzenin tek hâkimi olma konumunun -kadının çalışması halinde-yerini çoğul düzenlere bıraktığını da göstermektedir.

Kadının çalışması, ekonomik sermayenin asıl üreticisi olan erkeğin, özne olma durumunu dönüşüme uğratmıştır. Bu anlamda erkekle beraber kadın da, ekonomik sermayenin üreticisi konumundadır. Fakat sermayenin asıl üreticisi yine erkektir. Başka bir deyişle kadın çalışsa da çalışmasa da, toplum ve üyeleri, baş aktör olarak erkeği görür. Bu anlamda erkek, her halükarda bir işe sahip olmak ve para kazanmak zorundadır. Eşi çalışan erkeğin kendisinden beklediği de budur çünkü söz konusu durum, toplumsalın ürettiği erkeklik algısıyla oldukça ilintilidir. Dahası bu

durum Onur ve Koyuncu'nun şu sözleriyle daha da açıklık kazanmaktadır: "Sorumluluk da erkekliği tanımlayan önemli kavramlardan biridir. Erkekler, çocukluklarından itibaren gelecekte hem kendi ailelerinin, hem de kuracakları ailenin sorumluluğunu taşıyabilecek potansiyel hane reisleri olarak davranılır" (2004: 32). Öte yandan şu soruyu sormak gerekir: Erkekliğe ve erkeğin kendisine yüklenen bu rol sadece aşiret tipi erkekler için mi geçerlidir? Bu sorunun cevabı Çekiç'in Aksaray, Nevşehir ve Kayseri'de gerçekleştirmiş olduğu çalışmada elde edilen veriler doğrultusunda 'hayır'dır. Buna göre Çekiç'in bahsi geçen bu yerlerde 557 erkek katılımcıya yönelttiği ankette "sizce aşağıdakilerden hangisi, erkeğin öncelikli aile içi sorumluluğudur?" sorusuna katılımcıların %78,1'inin (435 kişi) erkeğin öncelikli sorumluluğunun, evin geçimini sağlamak olduğu yanıtını işaretlemiş olduğu görülmüştür (2021: 119). Bu durum, erkeğe yüklenen bu rollerin aşiret ve etnik köken gibi unsurların çok üstünde ulusal bir mesele olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Üçüncü kuşak katılımcılarda ise kadının çalışması halinde rollerin eşitliğine yapılan vurgu, kadın katılımcılarda daha fazladır. Erkekler bu anlamda mekânsal iş bölümüne vurgu yapmakla beraber, kadının beklentilerine daha fazla önem atfeden ifadelerde bulunmuşlardır. Öte yandan eğitim faktörü, üçüncü kuşak katılımcılardan kadınlar üzerinde daha fazla etkili olmuştur. Bu noktada yerleşik rollere vurgu, kadın katılımcılarda nispeten daha fazladır. Son olarak şunu söylemek mümkündür ki her ne kadar birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru yerleşik rollere yapılan vurgu azalsa ve bu rollerin dönüşüme uğradığı anlaşılrsa da, yerleşik rollerin, üç kuşaktan kadınlar tarafından daha çok içselleştirildiği görülmüştür.

4.3.2. Kaynana ve Kayınpeder ile Yaşama İsteği

Klasik anlamda aşiret topluluklarında çekirdek aile anlayışı yoktur. Başka bir deyişle aile sadece anne, baba ve çocuklardan oluşmamaktadır. Bu noktada aile evi, aile büyükleri olarak erkeğin (kocanın) anne ve babası ile paylaşılmaktadır (Kaplan, 2019: 282). Dahası ehtiler, eşleri, onların çocukları, bekâr görümce ve kayınların da aynı evi paylaştığı aileler olabilmektedir. Bu anlamda aşiret ailesi, geniş aile diyebileceğimiz bir özellik taşımaktadır. Öte yandan aile büyükleri ile beraber yaşamak, bu kişilerin aile ve toplum içerisindeki statülerini göstermesi açısından da

önemlidir çünkü bu kişiler, bir anlamda kanaat önderi rolleriyle, aile ve toplum içerisindeki sorunları çözmede önemli görülen kişiler olmaktadır. Söz konusu durum değişime uğramakla beraber yaşlı olarak tanımlanan aile büyüklerine karşı duyulan sorumluluklar ve onların bakımını üstlenme gibi roller, hala varlığını devam ettirmektedir. Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerindeki huzur evlerinin sayısı da söz konusu durumu kanıtlar niteliktedir. Asayesh ve Özben'e göre (2019: 854–855) Türkiye'de 81 ilin 64'ü Huzurevi hizmeti vermektedir. 17 ilde ise Huzurevi bulunmamaktadır. Bu 17 ilden 8'i Doğu Anadolu'da Bölgesi'nde, 7'si Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde, 2'si ise İç Anadolu ve Karadeniz Bölgesi'ndeki bulunmaktadır. Buna karşın İstanbul, Ankara ve İzmir illerinde ise nüfusla da paralel olarak diğer illere göre Huzurevleri daha fazladır. Dolayısıyla kaynana ve kayınpeder olarak tanımlanan aile büyükleri ile beraber yaşamaya dair düşünceler, aile yapısında ve bu kişilerin toplumsal konumlarında meydana gelen değişimleri anlama noktasında önem taşımaktadır. Bu doğrultuda üç kuşaktan erkek ve kadın katılımcılara “kaynana ve kayınpeder ile beraber yaşama konusunda ne düşünüyorsunuz?” şeklinde soru yöneltilmiştir. Katılımcılardan elde edilen veriler doğrultusunda aile büyükleri olarak tanımlanan bu kişilerin toplumsal konumlarına ve aile yapısında meydana gelen değişimlere yönelik değerlendirmeler yapılmıştır.

4.3.2.1. Kaynana ve Kayınpedere Yüklenen Kanaat Önderliği Rolü

Birinci kuşak erkek katılımcılar, genel olarak anne ve baba ile beraber yaşamaya olumlu yaklaşan ifadelerde bulunmuşlardır. Buna karşın iki katılımcı beraber yaşamamanın bazı olumsuz yanlarına da vurgu yapmıştır. Buna göre aynı evin içerisinde kalan bireyler anlaşamamaktadırlar. Hakkârî'nin köylerinde yaşayan Kürtlerin aşiret ve akrabalık ilişkileri üzerine etnografik bir çalışma yapan Yalçın-Heckmann'a göre yeni haneler [*mal* (aile, hane ve sülale gibi anlamlara da gelir)] diye ifade edilir) çoğu zaman çocukları olan evli bir çiftin, erkeğin babasının evinden ayrılmasıyla kurulur. Bu noktada bir erkeğin baba evinden ayrılması, genellikle onun yetişkinlik dönemlerine tekabül eder. Ancak en yaşlı kuşağın (babanın) ölene kadar hiç bölünmediği hanelerde söz konusu durum nispeten daha geç zamanlarda gerçekleşir (2012: 208). Katılımcılardan Muzaffer de anne ve babası ile onlar ölene kadar beraber yaşadığını; ölmemeleri halinde beraber yaşamaya devam edeceklerini belirtmiştir. Muzaffer, beraber yaşamamanın iyi yanlarına vurgu yapmakla beraber

kendisini rahatsız eden bazı tecrübeler de vurgu yapmıştır. Katılımcının ifade ettiği unsurlar ise aşiret aile kültüründe, erkek ve kadına yüklenen yerleşik rollerin farklı bir biçimine işaret etmektedir. Buna göre aile büyükleri yanında, ebeveynlerin çocukları sevmesi ve eşlerin birbirleri ile konuşması (muhabbet anlamında) ayıp karşılanmaktadır. Söz konusu sebeplerden dolayı katılımcı, aile büyükleri ile beraber yaşamaya karşı olduğunu belirtmektedir. Aşiret yapılanmasında mesafe, itaat ve saygı gibi özellikler baba ve çocuklar arasındaki ilişkilerde de kendisini gösterir. Dahası söz konusu durum erkek çocuğunun evlenmesinden sonra da devam eder. Bu doğrultuda baba-oğul ilişkisi mesafeli ve resmidir. Oğul, babasına itaatte bulunur, saygı gösterir, babasının yanında sigara içmez, ayak ayaküstüne atmaz veya aşırılığa kaçacak bir biçimde kendi çocuklarını sevmez. Erişkin erkek çocuk, bir topluluk içinde babası varken konuşmaz veya fikir beyan etmez, aileden olmayan bir genç kız veya bir kadın hakkında baba veya abisiyle konuşamaz. Baba da oğlunun evliliği hakkında oğluna soru soramaz. Bunu, aracı olan bir arkadaş veya akraba aracılığıyla öğrenir. Bununla birlikte baba ve oğul birbirine oldukça bağlıdır (Bourdieu, 2018: 32; Tekin, 2005: 68; Bates ve Rassam, 2018: 286; Alpaslan, 1995: 213). Ancak Muzaffer'in söz konusu durum hakkındaki (olumsuz bir anlam yüklemektedir) ifadeleri aile büyükleriyle beraber yaşama konusunda, baba-oğul arasındaki ilişkinin bağlayıcı bir durum olmamaya başladığını göstermesi bakımından önemlidir.

Aşiret kültürünün hâkim olduğu topluluklarda baba yerli ikamet, ortak mülkiyet ve hane halkı mensupları arasındaki belirli kan bağları, *mal* (aile veya sülale, geniş hane birleşimi) olabilmenin önemli fonksiyonları olarak kabul edilir (Yalçın-Heckmann, 2012: 208). Dolayısıyla kaynana ile kayınpeder ile beraber yaşamak genel olarak babasoyludur. Yani kadının anne ve babasından ziyade, erkeğin anne ve babası ile beraber yaşamak söz konusudur. Öte yandan kadının anne ve babası da genel olarak, kız çocuğuna karşı böyle bir beklenti içerisine girmez. Bu anlamda aile büyüklerinin, bu konudaki beklentileri, daha ziyade erkek çocuklarına karşı olmaktadır. Birinci kuşak erkek katılımcıların bu konudaki ifadeleri de söz konusu durumu destekler niteliktedir. Bu noktada kaynana ile kayınpeder denilince, erkeğin anne ve babasını işaret eden ifadelerde bulunmuşlardır. Öte yandan yörede kaynana Kürtçede *xesû*, kayınpeder ise *xezûr* olarak adlandırılmaktadır. Yalçın-Heckmann'ın (2002) Hakkâri'de yapmış olduğu çalışmada ise kaynananın *kabani*,

Dağ'ın (2019) Siirt'teki Koçer aşiretleri üzerine yapmış olduğu çalışmada ise *kevânî* olarak adlandırıldığı görülmektedir.

Birinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerine göre kaynana ve kayınpeder ile beraber yaşamak, hastalıkta ve sağlıkta birbirlerine yardımcı olmalarını sağlamakta ve hayatı kolaylaştırmaktadır. Aile büyüklerine saygı gösterildiğini ve onların ihtiyaçlarının karşılandığını gören çocuklar ise ileriki zamanlarda, kendi anne ve babalarına da bu şekilde yaklaşmayı öğrenmektedirler. Öte yandan aile büyükleri ile beraber yaşamak, kadın ve erkeğe atfedilen yerleşik rollerin paylaşılmasını da sağlar ve bu durum, eşlerin yaşamını kolaylaştırır. Bununla beraber aile büyükleri, eşler arasındaki sıkıntıların ve anlaşmazlıkların çözülmesinde önemli bir aracı konumundadırlar. Çünkü onlar, hayatı oldukça tecrübe etmişlerdir. Bu anlamda eşlere verecekleri nasihatler oldukça yapıcıdır. Öyle ki bu durum katılımcılardan Cafer'e göre boşanmaların daha az olmasını sağlamaktadır. Bu noktada aile birliğinin sağlanmasında, kaynana ve kayınpederin kanaat önderliği konumu oldukça işlevsel olmaktadır.

Kadın bedeni ve cinselliği üzerinden daha çok kendini inşa eden namus olgusunda, kadının korunması ve kontrol edilmesi görevinin genel olarak evlenmeden önce baba ve erkek kardeşlerin; evlendikten sonra da koca, kayınpeder veya kocanın erkek kardeşinin üstlendiği çokça vurgulanan ifadelerdendir (Bates ve Rassam, 2018; Mernissi, 2003; Uluç, 2007; Ecevitoglu, 2012). Ancak bu çalışmada bu görevin erkekler kadar kadınlar tarafından da üstlenebileceği/üstlenildiği anlaşılmaktadır. Nitekim yörede yapılan ve şahit olunan birçok durum da söz konusu durumu kanıtlar niteliktedir. Bu doğrultuda Ali'nin ifadelerini ele almak söz konusu durumu daha anlaşılır kılacaktır. Ali'ye göre kadının namusunu koruyup kollaması ve bu anlamda yanlışlar yapmaması noktasında kaynana ile beraber yaşamak oldukça işlevseldir. Çünkü katılımcıya göre, gelinin yaşı itibarıyla genç olması, “namusu aşacak” hatalar yapmasına sebep olabilir. Bu anlamda kaynana, gelinin bu türden hatalar yapmasını önler. Burada, kadının namusunun korunması görevinin (eş dışındaki erkeklerle konuşmak, beraberlik yaşamak, bedenini muhafaza edememesi gibi) kaynanaya verilmesi, kadının aile içerisindeki konumunda, belli bir yaş aldıktan ve çocuklarını evlendirdikten sonra değişim yaşandığını göstermesi bakımından

önemlidir. Bu noktada kaynana, gelin üzerindeki otoritesi ile gelinin “namusunu” koruma ve kollama işlevini üstlenir.

“Gelin kaynananın yanında kalsa daha iyidir. Aynı evde olmasalar da mesela aynı binanın içinde olsalar iyi olur. Kadın pis yola düşmez. Tek oldu mu, her şey başına gelir. Çoğunun başına gelen odur da, başıboş kalınca öyle yapıyorlar. Ya gençtir, bilmez, geleceğinin ne olduğunu bilmez, akli başında hareket edemez ama büyük onu yönlendirir ona sahip çıkar” (Ali, 67, Lise, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcılar ise kaynana ve kayınpeder ile beraber yaşamanın –bir katılımcı dışında- olumlu bir durum olduğunu belirtmişlerdir. Katılımcıların üçü, evliliklerinin ilk yıllarında kaynana ve kayınpeder ile beraber yaşamışlardır. Katılımcıların ifadelerine göre dönemin zor koşulları nedeniyle aile üyeleri –kaynana, kayınpeder, elti, görümce, çocuklar gibi- tek bir hanede yaşamak zorunda kalmışlardır. Bu noktada gelinin veya ehtilerin, bu konuda herhangi bir itirazda bulunmadıkları anlaşılmaktadır. Bunun bir sebebi yaşam koşullarının zor olmasından dolayı katılımcıların bir anlamda mecbur kalmasıdır. Diğer bir sebep ise kadınların bu konuda herhangi bir söz hakkına sahip olmamasıdır. Çünkü katılımcılar bu konuda sizin de fikirleriniz alındı mı şeklindeki sorulara, “mecbur kalmak zorunda kalıyorsun, o dönem öyleydi”, “biz ne diyebiliriz ki, desek bile bize kızarlardı” gibi ifadelerde bulunmuşlardır. Bu anlamda kadınların aile büyükleri ile beraber yaşama konusunda oldukça edilgen bir konumda oldukları anlaşılmaktadır. Söz konusu ifadeler, aynı zamanda, o dönemlerde, beraber yaşamanın oldukça olağan bir durum olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir. Öte yandan katılımcılardan Ayşe’ye göre yeni nesil kişilerde beraber yaşama durumu söz konusu değildir, çünkü bu kişiler, oldukça rahat bir yaşam sürmektedirler ve bu rahat yaşam, bireyleri bir araya getirmekten ziyade ayırmaktadır:

“...Şimdikiler çekmezler, eskidekiler çekiyorlardı. Şimdikiler kocasını çekemiyorlar, kaldı ki kaynana kayınpederi çeksinler ama bence beraber yaşasalar daha iyi olur. Neden gençler bu kadar değişti biliyor musun, rahat oldular ya ondan. Bizim gibilerde ekmek kazanmak çok zordu, ekmek pişirmeseydik aç kalacaktık. Dünyamız çabalamakla geçiyordu. Bizim zamanımızda hani bir şey olmasa bile biz yine geçinirdik. Biz bir soğan,

ekmekle de geçinirdik ama şimdi şimdikiler öyle değil ki, bir elleri balda bir elleri yağda, yine de mutlu değiller” (Ayşe, 65, Okuryazar Değil, Evli)

Kaynana ve kayınpeder ile beraber yaşamak, ilerleyen dönemlerde, çocukların kendi anne ve babalarına olan tutumlarını etkileyen bir durum olmaktadır. Bu doğrultuda onlara karşı yapılan herhangi bir olumsuz tutumda, çocukların da ilerleyen zamanlarda kendi anne ve babalarına olumsuz bir tutum sergilemesine neden olacağı düşünülmektedir. Ne ekersen onu biçersen mantığı ile esasında burada kaynana ve kayınpeder ile yaşamak, bir anlamda anne ve babaların kendi hayat sigortaları olarak görülmektedir. Yani “biz aile büyüklerine sahip çıkarsak, çocuklarımız da ileride bize sahip çıkar” mantığı vardır. Öte yandan aile büyükleri ile beraber yaşamak, eşlerin özellikle de kadınların iş yükünü hafifleten bir işleve sahiptir. Kadının ev işlerini yaparken, kaynananın çocuklara bakması; gelinin baba evine gittiği zaman kaynananın, oğlunun yemeğini yapıp, çamaşırlarını yıkaması gibi örnekler, söz konusu işlevleri açıklar niteliktedir. Bundan başka kaynana ve kayınpeder, eşlerin, özellikle evliliğin ilk yıllarında, yaşam koşullarına ve evliliğe daha kolay adapte olmalarını sağlamaktadırlar. Dolayısıyla onlara bir anlamda kanaat önderliği rolü yüklenmiştir. Çünkü eşlere hem hayatı öğretmektedirler hem de eşler arasındaki olası anlaşmazlıklarda çözüm odaklı hareket edip, eşleri yönlendirmektedirler. Katılımcılardan Ayşe’ye göre söz konusu tutumlar boşanmaların yaşanmamasını da sağlamaktadır. Birinci kuşak kadın katılımcıların (birinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerinde de görmek mümkündür) kaynana ve kayınpedere yüklediği işlevler Yalçın-Heckmann’ın Hakkâri’nin köylerinde yapmış olduğu etnografik çalışmada malxi ve kabaniye yüklenen işlevlerle kısmen benzer nitelikler taşır. Malxi, ailenin reisi, yani evin en yaşlı kişisidir. Bu kişi baba da olabilir, babayla bu rolü paylaşan dede de olabilir. Öte yandan bu kişinin zihinsel ve fiziksel anlamda aile ve dışarı ile ilişkileri yürütecek yeterlilikte olması gerekir. Söz konusu yeterliliğin olmaması durumunda (ki bu erkeğin yaşının ilerlemesiyle ilgilidir) malxi konumu, evin en büyük oğluna verilir. Ancak bir erkek çocuğunun hanede malxi olabilmesi için otuzlarına hatta kırklarına kadar beklemesi gerekir. Malxi, hanehalkının davranışlarından ve namusundan farklı derecelerde kontrol hakkına sahiptir ve ekonomi veya hısım akrabalarla ilişkilerde önemli kararları malxi verir. Kabani ise evdeki belli işlerin idaresinden ve kadının emeğinin

denetlenmesinden sorumludur. Ancak kabaninin çok çalışması, ekmek pişirmesi veya örgü örmesi gerekir. Yaşının ilerlemesi durumunda ise daha az çalışması nedeniyle hanesini kadın cemaatinde daha fazla temsil eder. Dolayısıyla toplumsallaşmaya daha fazla odaklanır. Çok çalışma rolünü ise gelinine bazen de kızına devreder (2012: 217–219). Doğubayazıt özelinde yapılan bu çalışmada ise kaynanaya yüklenen ‘emeğin kontrolüne’ dair veriler yer almamaktadır. Bu noktada kaynana, daha ziyade gelinin ev işlerini veya çocukların bakımı gibi işlerde yardımcı bir figür olarak ele alınmıştır. Bununla beraber kaynana ve kayınpedere, aile içi anlaşmazlıklarda, evlilik sürecinin iyi yürütülmesinde dolayısıyla da aileyi bir arada tutmada önderlik rolünün yüklenmesi Yalçın-Heckmann’ın (2012) çalışmasında yer alan malxi ve kabani gibi kişilere yüklenen rolleri hatırlatacak cinstendir.

Katılımcılardan Sevgi ise, kaynana ve kayınpeder ile yaşamının olumlu olmadığını belirtmektedir. Söz konusu durumu gelini üzerinden açıklayan katılımcının ifadeleri şu şekildedir:

“Valla yedi senedir gelinim gelmiş. Hele de bize geldiğinde yanımda rahat değil. Otururken, kalkarken, banyo yaparken rahat değil. Başı açık, kolu açık gezemiyor. Ama ayrı olsa daha rahat olur. Ben evlendiğimde zaten kaynanam ölmüştü” (Sevgi, 55, Okuryazar değil, Evli)

Sevgi’nin ifadelerinde yer alan, gelinin kaynananın yanında rahat hareket edememesi gibi ifadeler, esasında aşiret kültüründe kadına öğretilen bir davranış biçimidir. Başka bir deyişle kadına atfedilen yerleşik rollerden birisidir. Bu anlamda, kadının aile büyükleri yanında “gıran” yani ağırbaşlı olması gerekir. Mahremini yani bedenini, örtünerek teşhir etmemesi, çok konuşmaması hatta bazı cevaplarını daha çok mimikleriyle ifade etmesi vb. gerekir. Öte yandan Sevgi’nin ifadesinde yer alan, gelininin rahat banyo yapmamasına dair ifadesini ele almak söz konusu rollerin anlaşılması adına yararlı olacaktır. Burada oldukça sıradan bir ifade gibi görünen banyo ifadesi, esasında cinselliğin mahremiyeti ile ilgilidir. Başka bir deyişle eve gelin gelen kadının banyo yaparken çekinmesi, bir anlamda eşyle cinsel beraberlik yaşadığının anlaşılmasının yaşanacağı (içsel) huzursuzlukla ve ayıp olarak görülmesiyle ilgili bir durumdur. Bu noktada kadının banyo yapması da mahrem görülen ve gizli tutulan bir durum olmaktadır. Dahası araştırmacı tarafından da sıklıkla gözlemlendiği gibi bu durum, kadının “başımı yıkayacağım” ifadesiyle dile

getirilir. Burada baş ifadesinin kullanılması mahremiyetin gizli tutulmasıyla ve cinsellikten uzaklaştırılan bir tutum ile ilgilidir. Söz konusu durumu Yalçın-Heckmann da vurgular. Heckmann'a göre (Hakkâri köylerinde yapar araştırmasını) kadınlar, olabildiğince gizli yıkanır. Bedene ve cinselliğe yapılacak herhangi bir göndermenin önüne geçmek için banyo yapmak *seri xwe bişum* yani “kafamı yıkıyorum” ifadesi ile dile getirilir (2012: 198). Öte yandan birinci kuşak erkek katılımcılardan Muzaffer'in ifadelerinde yer aldığı gibi aile büyükleri yanında çocuklarını sevmemesi, yani kucağına alıp öpmemesi ve eşiyile de çok fazla konuşmaması gerekir. Bu anlamda mahreme yüklenen anlamlar, yerleşik rollerde kendisini göstermekte ve oldukça çeşitlilik göstermektedir.

4.3.2.2. Kanaat Önderi Statüsünden Bakıma Muhtaç Kişiler Olma Haline

İkinci kuşak erkek katılımcılara gelinecek olursa katılımcılardan ikisi kaynana ve kayınpeder ile yaşamının olumlu bir durum olmadığını belirtirken, üç katılımcı ise beraber yaşamının olumlu bir durum olduğunu belirtmiştir. Öte yandan ikinci kuşak erkek katılımcıların hepsi evlidir ve aile büyükleri ile beraber yaşamamaktadırlar. Söz konusu durum, aşiret aile üyelerinin hep beraber yaşama kültüründe çözülme olduğunu göstermektedir. Yalçın-Heckmann'a göre hanelerin (*mal*) formel bölünmesinde mülklerin ve bütçenin ayrı olması simgesel öneme sahiptir (2012: 205). İkinci kuşak erkek katılımcılarda da söz konusu durumun olduğu görülmektedir. Çünkü katılımcıların hepsinde ekonomik kazançlar bireysel niteliktedir. Yani babalarından ayrı iş yapmakta ve para kazanmaktadırlar. Dolayısıyla da kolektif bir üretim ve tüketim söz konusu değildir. Bu da aile büyüklerinden bağımsız bir hane kurmanın ve yaşamının önünü açan bir durum olmaktadır. Öte yandan mülk ve bütçenin kolektif olması, bir anlamda yerleşik ve göçer olmakla da ilgilidir. Şöyle ki Dağ'ın Koçer aşiretleri üzerine yaptığı çalışmada her yaş grubundan kadınların kaynana ve kayınpeder ile beraber yaşadıkları anlaşılmaktadır. Koçer aşiretleri, göçebe bir yaşam tarzına sahip olduklarından dolayı yazın yaylalara çıkmaktadırlar. Bununla beraber kolektif bir üretim ve tüketim söz konusudur. Bu ise bütçenin baba ve oğullar arasında ayrılmadığını, ortak olduğunu gösterir. Dolayısıyla hem göçebe bir yaşam sürmeleri hem de ortak bir geçim kaynağına (hayvancılık) sahip olmaları nedeniyle geniş aile formları şeklinde

yaşamaktadırlar (2019). Doğubayazıt özelinde yapılan bu çalışmada yer alan katılımcılarda ise göçebe bir yaşam söz konusu değildir. Öte yandan katılımcıların kaynana ve kayınpeder ile beraber yaşamaya dair ifadelerine dayanışma bağlamında bakıldığında, yaşam koşullarının iyi olması, dayanışmayı bir ölçüde azaltmakta ve kişilere daha bireysel bir yaşam imkânı sunmaktadır.

Katılımcılardan Sinan'a göre anne ve baba ile beraber yaşamak, onlara maddi ve manevi olarak yardımcı olmak gerekmektedir. Onların hayat tecrübesi, hayatı daha kolaylaştıran bir durum olmaktadır. Bununla beraber anne ve babanın varlığı, kardeşler arasındaki birliği sağlamada oldukça işlevseldir. Katılımcılardan Cengiz ise anne ve babaya bakmanın bir sorumluluk ve görev olduğunu belirtmektedir. Erkan ise, anne, baba, kaynana ve kayınpederin elden ayaktan düşmeleri halinde onlara kesinlikle bakılması gerektiğini düşünmektedir.

“Vallahi ikisi de mesela benim eşimin annesi de babası da melek gibidir. Onlarla beraber yaşayabilirim. Görüp görebileceğim son derece iyi insanlar. Yarın öbür gün Allah muhafaza elden ayaktan düşerlerse, biz onları eve alırız. Ya eşim de mesela aynı şeyi düşünüyor. Allah muhafaza annem elden ayaktan düşerse, gelip bizden kalabilir yani. Hatta annem bir sene falan bende kaldı. Ya anne babadır yani bugüne geliyorsun, en güçlü halindesin, onların en zayıf halinde bırakmak da mantıklı olmaz, vicdanen olmaz”
(Erkan, 31, Lisans, Evli)

Katılımcılardan Saffet ve Barış'a göre ise aile büyükleri ile beraber yaşamının, aile içerisindeki düzeni ve huzuru bozacak sebepleri bulunmaktadır. Buna göre “ev üstüne ev olmaz anlayışı” vardır. Kaynananın evin düzeni ve çocukların eğitilmesi gibi noktalarda geline müdahale etmesi, ev içerisinde huzursuzluğa neden olmaktadır. Öte yandan aile büyüklerinin varlığı, eşler arasındaki yakınlaşmayı engellemektedir. Son olarak özellikle de gelin ile kaynana arasında çıkan anlaşmazlıkların kolay kolay çözülemediğine vurgu vardır. Söz konusu durumun sebebi ise katılımcı tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

“Ya ister istemez sorun çıkıyor. Sen babanla tartıştığın zaman yarın yine aynısın. Gelin tartıştığı zaman öyle değil. Tartışmadan sonra barışma olmuyor. Sen kardeşinle saç saça da girsen yine berabersin, konuşursun. Ama gelinle öyle olmuyor” (Barış, 31, Ortaokul, Evli)

İkinci kuşak kadın katılımcılar ise kaynana ve kayınpeder ile beraber yaşamaya genel olarak karşı çıkan ifadelerde bulunmuşlardır. Katılımcılardan iki kişi bu durumu bizzat tecrübe etmişken, bir katılımcı ise evlendiği günden beri kaynana ve kayınpederi ile beraber yaşamaktadır. Katılımcılar genel olarak kendi düzenlerinin yani kendi kurallarının olduğu bir düzende yaşamak istemektedirler. Kaynana ve kayınpeder ile yaşamak ise buna önemli bir engeldir. Çünkü aile büyükleri, gelinin yemesine, içmesine, mutfaktaki düzenine, çocuk yetiştirme şekline kadar her konuda oldukça müdahaleci bir tutum sergilemektedirler. Söz konusu durum tam da Yalçın-Heckmann'ın *kabaninin* yani aile reisinin kadın figürüne yüklediği evin belli işlerinin idaresinden ve özellikle de kadın emeğinin denetlenmesinden sorumlu olma rolü (2012: 218) ile ilgili bir durumdur. Bu noktada katılımcılar ev işlerinin idare edilmesine ve emeklerinin denetlenmesine karşı çıkmaktadır. Öte yandan katılımcıların ifadelerine göre aile büyükleri yanında rahat hareket edilememektedir. Hem eşler arasındaki yakınlaşmalar konusunda hem istedikleri gibi hareket etme konusunda hem de kadının mahremine daha fazla dikkat etme zorunluluğu olması gibi sebepler nedeniyle, eşler özellikle de kadınlar, aile büyükleri yanında rahat hareket edememektedirler. Öte yandan aile büyüklerinin de söz konusu durumda kendilerine ait düzenlerinin olamayacağına vurgu vardır. Söz konusu tüm bu sebepler, aile üyeleri arasında anlaşmazlıklara sebep olmaktadır.

“Ben altı ay kaynanam ve kayınpederle beraber yaşadım. İğrençti. Her açıdan iğrençti. Ben mesela rahat oturamıyordum, rahat kalkamıyordum. Banyo edemiyordum. Ayak ayaküstüne atamıyordum. Ben o evliliğin keyfini yaşayamadım. Ama evim ayrı olsaydı ben evimde, iç çamaşırıyla da dolaşabilirdim. Bundan dolayı kesinlikle aile içinde evliliğe şiddetle karşıyım” (Derya, 39, İlkokul, Evli)

Katılımcılardan Hazal ve Dilan kaynana ve kayınpeder ile yaşamaya nispeten daha olumlu yaklaşırken, Elif ise söz konusu duruma çok daha olumlu bakmakta ve anlamlar yüklemektedir. Esasında üç katılımcının olumlu bakmasının en önemli sebebinin empati duygusunun olduğu söylenebilir. Bu noktada Dilan, kendi anne ve babasını göz önünde bulundurarak, kaynana ve kayınpedere, bakıma ihtiyaçları olmaları halinde bakabileceğini belirtmiştir. Fakat kuşak çatışmalarının yaşanabileceği düşüncesiyle beraber yaşamının olumlu bir durum olmayacağını da

belirtir. Hazal ise, beraber yaşamanın rahat yaşama noktasında sakıncalarının olduğunu belirtmekle beraber kendilerinin de yaşlandıkları zaman bakıma ihtiyaçları olacağını, bu sebeple mecburen de olsa aile üyelerine bakılması gerektiğini belirtmektedir. Bununla beraber kadının iş yükünün de azalacağına vurgu yapmaktadır. Katılımcılardan kaynana ve kayınpederinin ölümüne kadar onlarla beraber yaşayan Elif ise, iyi ve geçinebilecek insanlar olmaları halinde beraber yaşamanın hem kendisi hem de çocukları için olumlu olabileceğini düşünmektedir. Buna göre kadının iş yükü azalmaktadır. Bununla beraber çocuklar, büyüklere saygıyı ve ilerleyen zamanlarda kendi anne babalarına bakmaları gerektiğini öğrenmiş olurlar. Öte yandan şunu da belirtmek gerekir ki katılımcıların ifadelerinde doğrudan yer almasa dahi ilerleyen zamanlarda çocukların kendilerine bakmaları noktasında kastettikleri kişiler daha ziyade erkek çocuklarıdır. Sözelimi Hazal'ın *herkes evini ayırıp gitse onlara kim bakacak* ifadesinde kastedilen kişiler erkek çocuklarıdır. Hazal'ın ifadesini biraz daha açacak olursak aslında kastettiği şudur: Evdeki her erkek evlenip, baba evinden ayrı bir eve geçerse, evde yalnız kalan anne ve babaya kim bakacak? Öte yandan Hazal ve Elif'in beraber yaşamaya dair durumu eşlerinin anne ve babası üzerinden açıklamaları da bu veriyi destekler niteliktedir. Dolayısıyla söz konusu durumu Kandiyoti'nin şu ifadeleriyle belirtmek oldukça açıklayıcı olacaktır: Bir kadının oğluyla ilişkisi, kadın için hayati bir önem taşır. Çünkü kadın, oğluna gelecek güvencesi ve koruyucusu olarak bakar. Toplumsallaşmanın ve ataerkil yapının sürdürülmesine katkıda bulunan bu durum, dulluk ve yaşlılıkta gelecek güvencesi için yatırım anlamı taşır (2013: 29).

“Valla ben tavsiye etmiyorum, yani rahat edemiyorsun gezemiyorsun, yani eşarpsız gezemiyorsun, çorapsız gezemiyorsun. Evimde tek olsam, daha rahat giyinirim. Ben kendim utanıyorum, böyle alıştım artık. Ama büyükler evin içinde olsa yine güzeldir. Yani çocuklarına göz kulak oluyorlar, okula gidiyorsun mesela. Altı üstü olsa güzel olur. Sen mesela yukarıda olursan, onlar aşağıda olur, daha rahat olursun. Ama evin içinde rahat gidip gelemiyorsun ve mecbur biri de evin içine gidecek yoksa kim bakacak onlara. Herkes evini ayırıp gitse onlara kim bakacak. Biz de öyle yaşlanacağız. Biz de bu duruma geleceğiz. Kim bize bakacak” (Hazal, 30, Okuryazar değil, Evli)

Üçüncü kuşak erkek katılımcılar ise genel olarak kaynana ve kayınpeder ile aynı evde yaşamaya olumlu bakmamaktadırlar. Bu konudaki en fazla vurgu eşlerin rahat hareket edemeyecekleri düşüncesine yapılmıştır. Fakat katılımcılardan Mustafa, “*bakıma muhtaç*” olmaları halinde aynı evde yaşamının kendisi için bir sıkıntı olmayacağını belirtmektedir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki katılımcılar anne ve babaları konusunda kayıtsız değildirler. Sadece aynı mekânı paylaşmak istememektedirler. Çünkü katılımcıların hemen hemen hepsi ayrı evlerde kalınsa dahi anne ve babaya her şekilde yardımcı olunması gerektiğini belirtmektedirler. Katılımcılardan Hasan ise, anne ve babası ile birlikte yaşamayı istediğini fakat kadınların buna sıcak bakmadığını belirtmiştir. Son olarak katılımcılardan Zeki ise, yukarıdaki ifadeler ek olarak, aile büyükleri ile beraber yaşamının evdeki iş yükünü artıracığını belirtmektedir:

“Şahsen yaşamak istemem. Ablam, halamın oğluyla evli. İki sene kaynanasıyla yaşadı. Bi sürü sıkıntı yaşadı. Hatta boşanmaya kadar da gidiyordu. Rahatlık yok bi kere. Eşinle rahat rahat vakit geçiremezsin. Hem kaynana, hem kayınpeder, hem eş hem çocukların bakımı, ihtiyaçları vs. karşılamak zor. Ha ama annenle babanı, eşinin anne babasını da her zaman el üstünde tutacaksın. Yarın bir gün biz de yaşlanacağız. Yaşlanmasak bile, onların bizim üzerimizde emeği çok. Her zaman neye ihtiyaçları varsa, yardıma ihtiyaçları varsa karşılamak zorundayız” (Zeki, 20, Lisans, Bekâr)

Üçüncü kuşak kadın katılımcılar ise –bir katılımcı dışında- kaynana ve kayınpeder ile beraber yaşamaya olumlu bakmadıklarını belirtmişlerdir. Bu konuda ileri sürülen sebepler ise kadına yüklenen fazla iş yükü, ev içerisinde giyim kuşam konusunda, ev işleri konusunda rahat hareket edememe, aile büyüklerinin eşlerin hayatına müdahale etmesi ve bu sebeple ortaya çıkan sorunlar, kadına ait bir düzenin olmaması, aile büyükleri ile yaşanan fikir ayrılıklarıdır. Öte yandan katılımcılardan Fatmagül, kaynanasına yaşlandığında bakmaya mecbur olduğunu belirtmektedir. Sebep olarak ise ilerleyen zamanlarda kendisinin de yaşlanacağı düşüncesidir. Bir anlamda kaynana ve kayınpedere bakmak, geleceğe dair bir yatırım olarak görülmektedir. Katılımcılardan Ela ise kaynana ve kayınpederin mağdur yani bakıma muhtaç olmaları halinde Allah rızası için onlara bakabileceğini belirtmektedir. Kaynana ve kayınpeder ile yaşamaya olumlu bakan tek katılımcı Sevda’dır. Kendisi

kaynana ve kayınpeder ile beraber yaşamaktadır. Maddi ihtiyaçları konusunda aile büyüklerinden oldukça destek alan katılımcı, ev içerisinde kendisine yüklenen rollerin bir kısmını kaynanası ile paylaşmaktadır. Bu anlamda aile büyükleri ile beraber yaşamak, katılımcının hayatını kolaylaştırmaktadır.

“Valla hiç güzel bir şey değildir. Ben hiç yaşamamışım ama ablam kaynanasıyla, kayınpederiyle yaşıyor. Öyle yapıyorlar, ablama rahat vermiyorlar. Evin işini yapıyor, onların çamaşırını yıkıyor, yemek yapıyor, akşam oluyor, yine iş, yine temizlik. Öyle oluyor, valla hali kalmıyor ha”
(Emine, 24, Ortaokul, Evli)

“Kesinlikle hayır, çünkü ben biraz sert bir mizaca sahibim ve düzenimin bozulmasından nefret ederim. Yani birinin hayatıma karışıyor olması bilmiyorum, beni biraz sinirlendirir. Hayatıma karışabilir veya fikir ayrılıkları yaşayabiliriz diye istemem. Hani şunu da ekleyebilirim çok mağdurlarsa evet, Allah rızası için evet ama kayınvalidem kayınpederim çok gençse hayır istemem, beni alakadar etmez, kimsenin sorumluluğunu alamam” (Ela, 21, Lise, Bekâr)

Kaynana ve kayınpeder ile beraber yaşama konusunda, üç kuşak hakkında genel bir değerlendirme yapılacak olursa birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru kaynana ve kayınpedere, yani aile büyüklerine karşı yüklenen anlamda bir değişimin olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada birinci kuşak katılımcılar aile büyüklerini otorite olarak kabul etmekte ve bu kişilere manevi anlamlar yüklemektedirler. Bu noktada aile büyükleri bir anlamda kanaat önderleri olarak görülmektedir. Onların hayat tecrübesine önem verilmekte, eşlerin evliliğe adapte olmalarını sağladıkları ve eşler arasında çıkan anlaşmazlıklarda arabuluculuk yaptıkları düşünülmektedir. Öte yandan birinci kuşak katılımcılarda özellikle de kadınlarda, aile büyükleriyle beraber yaşama konusunda, kendilerine danışılmadığı veya bu konuda herhangi bir söz haklarının olmadığı anlaşılmaktadır. Bu noktada birinci kuşak kadın katılımcılar söz konusu durum hakkında edilgen bir konumdadırlar ve kendi kurallarının geçerli olduğu bir ev ve aile düzenine sahip değildirlere.

İkinci kuşak katılımcılarda, erkek ve kadın katılımcılar arasındaki belirgin denilebilecek bir farklılık vardır. Bu noktada erkek katılımcılar aile büyükleri ile

beraber yaşama konusunda daha ılımlı düşünmektedirler. Kadınlar ise bu duruma–bir kısmının bizzat tecrübe etmesi sebebiyle- genel olarak olumlu yaklaşmamaktadırlar. Erkek katılımcılar, anne ve babaya bakmayı bir anlamda görev olarak görmektedirler. Söz konusu durum erkeklere yüklenen ailenin reisi olma, “aileye sahip çıkma” düşüncesinin içselleştirilmesi ile ilgili bir durum olabilir. Bununla beraber aile büyükleri, erkeklerin kendi anne ve babalarıdır. Bu sebeple kadın katılımcılara göre daha ılımlı yaklaştıkları düşünülmektedir. Öte yandan kadın katılımcılar genel olarak ev içerisinde rahat hareket etmenin oldukça kısıtlı olduğuna, evdeki düzene, çocukların bakımına vs. gibi konularda özellikle kaynananın, kadına müdahale ettiğine ve bu sebeple de anlaşmazlıkların yaşandığına vurgu yapmışlardır. Dolayısıyla şunu belirtmek mümkündür ki, özellikle kadın katılımcılarda aile büyüklerine yüklenen manevi anlamlar oldukça azalmaktadır. Bununla beraber aile büyüklerinin kadınlar üzerindeki otoriter etkisi de çözülmeye uğramıştır. Öte yandan kadınlar esasında kendi evlerinin otoritesi olmak istemekte ve kendi kurallarının geçerli olduğu bir yaşam sürmek istemektedirler.

Üçüncü kuşak katılımcılarda ise aile büyüklerine yüklenen manevi anlamlar ve aile büyüklerinin otoritesi durumu daha da çözülmeye uğramıştır. Toplumsal hafızaya diğer kuşaklara nazaran daha uzak olan üçüncü katılımcılarda, bu sebeple, aile büyüklerine yüklenen anlam, bilinçlerinde çok fazla yer etmemiştir. Fakat yine de erkek katılımcılar, aile büyüklerine “sahip çıkma”, onların maddi ve manevi ihtiyaçlarını karşılama noktasında oldukça sorumluluk sahibi olduklarını gösteren ifadelerde bulunmuşlardır. Dolayısıyla erkeklere yüklenen aileden sorumlu olma, aile bireylerine karşı sorumluluk rollerinin üçüncü kuşak erkek katılımcılar tarafından içselleştirildiği anlaşılmaktadır. Buna karşın ikinci kuşak erkek katılımcılardan farkları, ikinci kuşak erkek katılımcılar, aynı evde kalmaya daha sıcak bakmaktadırlar. Bu noktada üçüncü kuşak erkek katılımcılar, aile bireylerine karşı kendilerini sorumlu hissetmektedirler fakat aynı evde kalmaya nispeten daha az sıcak bakmaktadırlar. Çünkü beraber yaşanması halinde eşlerin rahat hareket edemeyecekleri düşünülmektedir. Üçüncü kuşak kadın katılımcılar ise genel olarak, düzene müdahale edilmesi, rahat hareket edilememesi gibi sebeplerden dolayı aile büyükleri ile yaşamaya olumlu yaklaşmamışlardır. Bu noktada ikinci kuşak kadın katılımcılara göre bu konudaki düşünceleri oldukça nettir. Dolayısıyla da aile

büyüklerinin toplum içindeki rolü, otoritesi ve kendilerine yüklenen anlam birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru çözülmeye uğramıştır. Söz konusu durum aynı zamanda geniş aile yapısına atfedilen önemin çözülmeye başladığını; çekirdek aile yapısına benzer bir biçimde, aile büyüklerinden nispeten daha özerk bir aile biçiminin yaşanmaya başladığını göstermektedir.

4.3.3. Erkek Çocuğa Yüklenen Anlam

Aşiret toplum yapısında erkek çocuğunun sembolik bir değeri vardır. Söz konusu durum yerleşik roller ile de oldukça bağlantılıdır. Bu rollerden belki de en bilindik olanı soyun erkek tarafından devam ettirilmesidir. Yanı sıra mirasın devredilmesi, evin, aile büyüklerinin sorumluluğunu alma, sermayenin üretimi ve devam ettirilmesi gibi hususlar da erkeğe yüklenen rollerdir. Söz konusu roller, aynı zamanda erkeğe yüklenen sembolik değerin içeriğini de oluşturan hususlardır. Tüm bu sebepler ve aile, evlilik, yerleşik roller gibi olgularla da oldukça ilintili olması nedeniyle “erkek çocuk” teması çalışmaya dâhil edilen temalardan biri olmuştur. Aile kurumunda meydana gelen değişimler veya süreklilikleri, erkek çocuğa yüklenen sembolik değer üzerinden anlamaya yönelik bu temada, üç kuşaktan katılımcılara, yörede erkek çocuğunun önemli olup olmadığına ve söz konusu durumun kendileri için geçerli olup olmadığına dair sorular yöneltilmiş ve katılımcıların ifadeleri doğrultusunda kuşakların kendi içinde ve kuşaklar arasında ne türden bir değişimin ve sürekliliğin olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır.

4.3.3.1. Soy, Miras ve Emek Gücünün Devamı Olarak Erkek Çocuk

Birinci kuşak erkek katılımcıların ifadeleri, yörede erkek çocuğun sembolik değerinin olduğunu göstermektedir. Bu noktada erkeğe belli roller verilmektedir. Bu rollerin yerine getirilme süresi ise sınırlıdır. Özneye yüklenen rollerin süresi dolduğu zaman ise bu roller, başka özneye yani erkek çocuğa yüklenilir. Bu rollerin ilki ise soyu devam ettirmektir. Soy, erkek çocuğu üzerinden devam etmektedir. Öte yandan soyun devamı ile mirasın erkeğe verilmesi arasında bir ilişki vardır. Erkek, devraldığı miras ile soyunu devam ettirir. Bununla beraber ekonomik sermayenin üretici öznesi erkektir ve bu rol de miras aracılığıyla erkek çocuğa devredilir. Kürt atasözlerinde de söz konusu duruma tanıklık etmek mümkündür: “Kız halkın malı, oğul babanın malıdır; “Erkek mülktür, kız su gibidir; gelip geçer” (Saeed, 2018: 109). Hakkâri'nin

köylerinde uzunca bir zaman geçirdikten sonra araştırmasını yapan Yalçın-Heckmann'a göre yalnızca kız çocuklarının olduğu hanelerin genişlemesi, kız çocuklarının sayısına bağlıdır. Ancak kızların evlenmesi ile hane tekrardan en küçük haline ulaşır ve bu durum, toplumsal olarak en istenmeyen bir durumdur. Bu anlamda en azından tek bir erkek çocuğun olması ehven-i şer (kötünün iyisi manasında) bir durumdur, çünkü bu, aile büyükleri için yaşlılıklarında da emek gücünün devam edeceği anlamına gelir (2012: 209). Emek gücünün devam etmesi de en nihayetinde miras ile ilişkili bir durumdur. Yalçın-Heckmann çalışmasını 1980'li yıllarda yapmıştır. Aradan geçen kırk küsur yıla rağmen farklı yerleşim yerlerinde erkek çocuğuna yüklenen işlevlerin benzer olması ve hala devam etmesi, kültürel öğelerin değişim hızını göstermesi bakımından önemlidir.

“Erkek çocuk, miras için önemlidir. Evin sahipsiz kalmıyor...” (Mehmet, 70, Okuryazar değil, Evli).

“Diyor miras için soyunu sürdürmesi için. Eskiden derlerdi bir evin oğlu yoksa evi de yoktur. Kız başkasına gittiği için onu saymıyorlardı” (Ali, 67, Lise, Evli).

Erkeğe yüklenen bir başka rol ise aile üyelerini koruma ve kollama rolüdür. Bu rol, aile reisi olan babaya yüklenen bir roldür. Baba, bu rolü belli bir süreye kadar yerine getirir ve sonrasında erkek çocuklarına devreder. Elbette baba, nispeten de olsa bu rolünü yerine getirmeye devam eder.

“Burası Doğu bölgesidir. Erkek çocuğu olmasa sen tek başına olsan gelip sana zulmederler, hakaret ederler, seni zorla kaçırlar ama kardeşin olsun vallahi üç tane üç dört tane kardeşi var, bir şey yapamazlar O yüzden önemlidir” (Ali, 67, Lise, Evli).

Ali “seni zorla kaçırlar” ifadesinde, kız çocuğuna vurgu yapmıştır. Bu noktada kız çocuğu, korunup kollanılması gereken bir öznedir. Bu rol ise evin erkek üyesine verilmiştir. Öte yandan “üç, dört tane kardeşi var” ifadesinde ise erkek çocuğuna vurgu yapmıştır ve erkek çocuğunun sayıca fazla olmasının burada sembolik bir değeri vardır. Bu anlamda erkek çocuğunun sayıca fazla olması ile daha fazla korunup kollanılacağı düşüncesi arasında önemli bir ilişki vardır.

Katılımcılardan Muzaffer'in ifadelerinde ise erkek çocuğuna yüklenen sembolik değerın dönüşüme uğradığını görmekteyiz. Bu noktada katılımcı için yakın

bir döneme kadar erkek çocuğuna yüklenen roller, evin sorumluluğunu almak ve babaya maddi ve manevi destekte bulunmaktır. Söz konusu durumun sebebi ise erkek çocuğuna yüklenen anlamların miras olarak alınmasıdır. Fakat bu durum, katılımcı için değişmiştir. Katılımcı söz konusu durumu Doğunun, Batı bölgeleri kadar gelişmemesine bağlamaktadır. Burada katılımcı için Batı bölgeleri, Doğu ve Güneydoğu Anadolu dışındaki bölgelerdir. Doğu bölgelerinin yıllarca baskı altında kalması, bölge insanların gelişmesini engellemiştir. Bu ise bölgede erkek çocuğunun daha fazla önemsenmesinin bir sebebidir. Fakat artık durumlar değişmiştir ve kız çocuklarına da önem verilmektedir:

“Şuanda önemli değil yalnız. Şuanda millet öyle bakmıyor. Eskiden erkek çocuk niye önemliydi, Doğu tarafında mesela, erkek çocuk olsa arkamda dursun, kavgası vardı, dövüşü vardı. O da devletin suçudur. Devlet mesela Doğu tarafını hep baskı altında tuttu. Devlet eskiden bir öğretmen gönderiyordu, öğretmen Kürtçe konuşmasını bilmiyordu, çocuklar Türkçe konuşmasını bilmiyordu. Öğretmene de zulümdü, öğrenciye de zulümdü. Bunu yapan kimdi, devletti. Ondan millet gelişmedi yani. Bu sonda tabi, Doğunun üstündeki betonlar biraz inceldi. Millet güneşi gördü, havayı gördü, etrafını gördü. Eskiden farz et, bir havuzun içindeydi, üstü kapalıydı” (Muzaffer, 52, İlkokul, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcılardan Ayşe'nin ifadesine göre aşiret bölgesinde erkek çocuğu, miras sebebiyle kız çocuklarından daha önemli görülmüştür. Söz konusu durum, katılımcı tarafından 'eski akıl öyleydi' şeklinde ifade edilmiştir. Bu ifade esasında erkek çocuğuna yüklenen sembolik değer kısmen de olsa bir dönüşüme uğradığını göstermektedir. Çünkü bu ifadenin beraberinde 'hâlbuki eşittir, erkek de, kız da' ifadesini kullanmıştır. Bu noktada erkek çocuğuna yüklenen sembolik değer, aşiret kültürünün yerleşik değerinden uzaklaşmaya başlamıştır. Miras konusuna dönecek olursak, katılımcının ifadelerinden (birinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerinde de yer aldığı gibi) erkeğe yüklenen ekonomik sermayenin üreticisi ve devam ettiricisi rolünün özneye, sınırlı bir süre için verildiği sonucunu çıkarmak mümkündür. Ailenin reisi olan baba bu rolü, belli bir süreye kadar yerine getirmektedir. Öte yandan bu rolün devamı gelmelidir. Çünkü bu, hem soyun devamı için gereklidir hem de ailenin maddi ihtiyaçlarının karşılanması için bu sermayenin

devam etmesi gerekmektedir. Bu rol ise en nihayetinde erkeğe verildiği için babadan sonra erkek çocuk, bu rolü devralmaktadır.

Erkek çocuk konusunda, ikinci kuşak erkek katılımcılar ise ikiye bölünmüş bir durumdadır. Söz konusu bölünmüşlüğün ve fikir ayrılıkların temelinde eğitim faktörünün önemli bir etkisinin olduğunu belirtmek mümkündür. Buna göre eğitim düzeyi ortaokul olan iki katılımcı, erkek çocuğuna klasik aşiret kültürünün yüklediği anlamları yüklerken (ancak bir katılımcının düşünceleri zamanla dönüşüme uğramıştır); eğitim düzeyi lisans olan katılımcılarda ise söz konusu anlamların dönüşüme uğradığını görmekteyiz. Ancak bu temada erkek çocuğuna sembolik değer yükleyen katılımcıların düşüncelerine yer verilecektir. Bu noktada erkek çocuğuna sembolik değer yükleyen katılımcılara göre erkek çocuk, maddi ve manevi bir güçtür. Maddi güç olarak burada, ekonomik sermayenin asıl üretici öznesi olan erkeğe yüklenen yerleşik rollere işaret edilmektedir. Buna göre erkek çocuğunun varlığı, babaya, sermayeyi üretmede bir destek olmakta ve baba, belli bir zamandan sonra bu rolünü oğluna devretmektedir. Devretme meselesi katılımcıların ifadelerinde de yer aldığı gibi miras ile yakından ilişkilidir. Bu anlamda ekonomik sermayenin erkek çocuğuna devredilmesi, bir bakıma mirasın da erkek çocuğuna devredilmesi demektir. Bu da bizi, ekonomik sermayenin erkek çocuğuna devredilmesiyle soyun devam ettirilmesi noktasına götürür. Dolayısıyla erkek çocuk, ekonomik sermayenin üretimi, miras ve soyun devam etmesi arasında önemli ve birbirini etkileyen süreçler bulunmaktadır. Öte yandan bu katılımcılara göre aşiret kültüründe meydana gelen veya gelebilecek kavga ve dövüş gibi anlaşmazlıklarda, erkek çocuğu ve sayısı oldukça önemlidir. Bu noktada erkek çocuk, aileye güven veren ve güvende olduğunu hissettiren aynı zamanda çevrenin de söz konusu aileye karşı daha mesafeli davranmasını sağlayan manevi bir güç olarak görülmektedir. Sıtkı Karadeniz'in Batman'daki aşiretler üzerinde yaptığı çalışmada da erkek çocuğuna güç perspektifinden yaklaşılan veriler elde edilmiştir (2012). Öte yandan katılımcıların erkek çocuğuna yüklediği sembolik değere rağmen, katılımcılardan biri, söz konusu düşüncelerinin artık geçerli olmadığını belirtmektedir. Katılımcı, söz konusu durumun sebebini, cahillik olarak belirtmektedir. Bununla beraber erkek çocuğa yüklenen sembolik değerın çözülmeye uğradığına ve kız çocuklarının konumunda meydana gelen değişime işaret eden katılımcıya göre, erkeğe yüklenen

rolleri mevcut durumda kızlar da yapabilmektedir. Bu durum erkeğe yüklenen ekonomik sermayenin üretici öznesi rolünün de çözülmeye başladığını göstermesi bakımından önemlidir:

“Eskiden önemliydi, şimdi hayır. Cahilliğimden önemliydi Gücü sevdiğim için istiyordum. Maddi ve manevi güç. Yarın bir sıkıntı, kavga olsa çocuklar var derdim. Kürt bölgesinde böyle şeyler oluyor çünkü. Gücün varsa kimse sana yaklaşmaz ki. Çünkü burda bi mesele olsa hemen dövüşmek istiyorlar. Bana yardım eder, destek çıkar, dükkân, ticarete yardım eder, benim varisim olur diyordum ama şimdi kızlar da aynı işi yapabiliyor. Farketmiyor. Eskiden buralarda öyle bir şey yoktu” (Sinan, 37, Ortaokul, Evli)

İkinci kuşak kadın katılımcılar da yörede erkek çocuğuna önem verildiğini düşünmektedir. Katılımcıların bu konudaki ifadelerinden erkek çocuğuna verilen sembolik değerın anlamlarına ulaşmak mümkündür. Diğer kuşaktaki katılımcılarda olduğu gibi bu kuşaktaki katılımcılar da erkek çocuk ile miras ve soyun devamı arasındaki ilişkiye vurgu yapmışlardır. Buna göre erkeğe verilen miras ile erkek, ekonomik sermayenin üretici öznesi olma konumunu ve rolünü babadan devralmış olmaktadır. Kız çocuğuna mirasın verilmemesi ise katılımcılar tarafından “kız evlenince el âlemin oluyor artık” ifadesindeki anlamlar doğrultusundaki ifadelerle dile getirilmiştir. Öte yandan mirasın erkeğe verilmesinin bir başka yönü ise erkeğin evin sorumluluğunu alma rolü ile ilgilidir. Buna göre erkek, mirası alarak, babanın evin geçimini sağlama rolünü de devralmaktadır. Bu noktada ailelerin, erkek çocuğundan, ilerleyen zamanlarda kendilerine bakma noktasında beklentileri olmaktadır.

Erkek çocuğuna verilen sembolik değerın şekillenmesinde, anlam kazanmasında ve bireylerin hayatında dönüştürücü bir etkiye sahip olmasında, kişi kadar çevrenin de önemli bir etkisi vardır. Bu anlamda kişi istemeyerek de olsa çevrenin kendisine dayatacağı yaptırıma maruz kalmamak adına, çevrenin beklentileri doğrultusunda hareket edebilmektedir. Söz konusu durumu bizzat yaşayan Meryem, bu sebepten dolayı erkek çocuk olması için çaba göstermiştir. Fakat burada, asıl etkilenen kişi Meryem değil, eşidir. Bu noktada erkekliğin inşa edilmesinde veya tamamlanması noktasında erkek çocuğunun sembolik değeri de ortaya çıkmaktadır. Çünkü erkeklik ile erkek çocuğu arasında, çevre nezdinde (o

zamanın şartları için daha çok geçerlidir çünkü bu durum nispeten çözülmüştür) önemli bir ilişki vardır. Kişi ise en nihayetinde kendisini bu noktada eksik hissedebilmekte ve bu yönde önemler alabilmektedir:

“Benim için erkek çocuk önemli değildi, eşim için de. Ben iki çocuktan sonra çok rahattım. Anne için mesela kız erkek fark etmiyormuş ama toplum sürekli bir baskı yapıyor sana. Yani senden o bekleme içerisinde giriyorlar ama yani doğum yaptığın an kız erkek farkı ortadan kalkıyor. İşte iki kızımız oldu. Hiç kendimizi kasmadık, günlük hayatımıza devam ediyoruz, güzel bir şekilde. Bir gün eşim eve geldi, öyle üzgündü ki, biliyor musun dedi, bir tane patik almışım pazardan, uzaktan bi akrabamız demiş, sen bunları yeğenine mi alıyorsun, yok yok demiş, ben çocuklarıma alıyorum demiş. Adam da şey demiş, biz seni etrafa sormuşuz. Hasan'ın çocukları var mı diye sormuşum. Hasanın zürriyeti yok demişler. Ya demiş ne alaka iki tane çocuğum vardır niye zürriyetim yok demiş eşim. Adam da demiş ki kız çocukları olanlara diyorlar ki zürriyeti kesik. Bu soyu kesik anlamına geliyor. Oğlan çocuk, eskiden beri hep böyle soyun devamı için önemli oluyorlar. Ondan sonra biz bir erkek arayışına girdik yani eşim dedi ki bir oğlumuz olsun, bak bana sanki Allah muhafaza erkek değilmişim gibi bakıyorlar. O yüzden hani erkek çocuk için çocuk sayısını artırdık. Allah da nasip etti, oğlumuz oldu” (Meryem, 42, Lisans, Evli)

Meryem'in ifadesinde görüldüğü üzere erkek çocuğu olmayan erkekler, toplum nezdinde “zürriyeti kesik” olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımlama soyun sürdürülemeyeceği anlamını taşımaktadır. Öte yandan Meryem'in eşinin “*bak bana Allah muhafaza erkek değilmişim gibi bakıyorlar*” ifadesi ise söz konusu tanımlamaların bireyde hissettirdiği düşünceleri göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Bu noktada erkek çocuğunun olmaması, erkeğin kendisini noksan bir erkek olarak hissetmesine neden olmaktadır. Bu durum ise Meryem'in eşinin “*Allah muhafaza*” ifadesi ile ne derece istenmeyen bir durum olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Söz konusu durumu Uluç'un Mardin'deki Kikan aşireti üzerine yaptığı çalışmasında da görmek mümkündür. Fakat bu çalışmada soyu devam ettirecek erkekten yoksun olma durumu “zürriyeti kesik” tanımlaması yerine “kürdunda kalmak” olarak tanımlanmaktadır. Kürdunda kalmak bu toplumlarda

öylesine istenmeyen bir durumdur ki “inşaallah kürdunda kalırsın” biçiminde bir bedduanın olması da söz konusu durumun önemini açıklamada oldukça önemlidir (2007: 167).

Katılımcılardan Pervin için ise erkek çocuk, kendisinden sonra gelecek kardeşi için koruyucu bir role sahip olacaktır. Öte yandan Meryem’de olduğu gibi, erkek çocuğunun önemli görülmesinde çevrenin de önemli bir etkisi vardır:

“İlk çocuğum erkek olunca yalan yok, sevindim. Dedim ki en azından ikinci çocuğumun abisi olacak. En azından abisi falan olursa okulda, diğer çocuğuma destek çıkar. Okulda, hayatında destek olur. Mesela biri onu dövmeye çalışsa, der ki ‘heey ben abisiyim len’. Korur onu. Birilerini bilir ki çocuğumun arkasında bi abisi var. Bir de ne biliyim, aileler de erkek olsun istedi. Doğuda erkek çocuğu seviliyor, biliyorsun” (Pervin, 32, Lisans, Evli)

4.3.3.2. Kadının Gelecek Sigortası Olarak Erkek Çocuk

Birinci kuşak kadın katılımcıların ifadelerinde hem erkek çocuğuna yüklenen sembolik değerın önemini hem de bu önemin dönüşüme uğradığını görmekteyiz. Buna göre katılımcılardan iki kişinin ifadelerinden, erkek çocuğundan kendilerine bakmaları konusunda bir beklenti vardır. Kız çocuğu evlenip başka bir ailenin asli üyesi olduğundan, bu rolden veya sorumluluktan muaftır.

“Önemlidir tabii erkek çocuk, iyidir. Kız misafirdir, elin evine gider. Oğlan sana kalıyor, sana bakıyor, sahip çıkıyor” (Lalezar, 68, Okuryazar değil, Evli)

Delenay’a göre anne ile oğlu arasında sıcak ve yakın bir ilişki vardır. Anne, oğlu sayesinde hem evdeki yerini pekiştirir hem de yaşlandığında oğlu ona destek olur (2001: 208). Dahası birçok ailede en küçük erkek, evlendikten sonra aile evinde kalır ve bütün ailenin sorumluluğunu üstlenir. Bu noktada erkek çocuk, ebeveynler için yaşlandıkları zaman sosyal bir sigorta işlevi görür. Doğu ve Güneydoğu bölgelerinde huzurevlerinin diğer bölgelere göre nispeten daha az olması da söz konusu durumu kanıtlar niteliktedir (Tekin, 2005: 69). Lalezar’ın durumu tam da bu şekildedir. Çünkü en küçük oğlu, evlendikten sonra kendisi ve eşiyile aynı ev kalmış ve kalmaya da devam etmektedir. Evin maddi anlamda tüm sorumlulukları ise küçük oğluna aittir. Ancak diğer erkek çocukları da nispeten evin geçimini sağlamada

kendilerine yardımcı olmaktadır. Söz konusu durum erkeğe yüklenen sembolik değeri somut bir şekilde göstermesi bakımından önemlidir. Peki, bu durum sadece Kürt aşiretlerinde mi geçerli bir durumdur? Abu-Lughod'un bedevi toplumları üzerine yaptığı çalışması, söz konusu durumun Kürt aşiretleri özelinde olmadığını göstermektedir. Buna göre çalışmanın yapıldığı yörede bulunan bir kadının şu ifadeleri, erkek çocuğuna yüklenen sembolik değeri oldukça güzel bir şekilde açıklar:

“Kız çocuğu senden ayrılır, evlenir ve seni terk eder. Senden haber bile almaz. Fakat eğer şanslıysan bir oğul, sana maddi destek olacak ve yaşlandığında sana bakacaktır”.

Ökten'e göre erkek çocuk, erkek kadar kadının da konumunu etkileyen bir durumdur. Bunun en önemli sebeplerinden birisi erkek çocuğunun, kadının aile içindeki konumunu pekiştirmesi ve statüsünü yükseltmesidir (2009a: 307). Katılımcılardan Elif ve Pervin'in erkek çocuğu hakkında belirttiği ifadeler de Ökten'in erkek çocuk hakkında söylediklerini destekler niteliktedir. Bu noktada Elif söz konusu durumu bir başkası üzerinden ifade ederken; Pervin ise bizzat kendisinde hissettiği durumlar üzerinden ifade etmiştir. Buna göre erkek çocuğunun varlığı, kadının kendisini değerli hissetmesini sağlamaktadır. Bu durum, katılımcının ifadesiyle, yörede erkek çocuğuna verilen değer ile ilgilidir. Öte yandan bir kadının sayıca fazla erkek çocuğuna sahip olması, ilerleyen zamanlarda kadın için, bir zenginlik ve rahat bir yaşam sürdürme olarak görülmektedir. Bu durum ise ekonomik sermayenin asıl üretici öznesinin erkek olarak görülmesi ile yakından ilişkilidir.

4.3.3.3. Bir Silah Olarak Erkek Çocuk

Erkeğin sembolik değerinin bir yönü de ona yüklenen koruma ve kollama rolüdür. Aile üyelerini koruma ve kollama rolü erkeğe yüklenmiştir. Öte yandan dışarıda yaşanabilecek kavga ve dövüşlerde erkeğin varlığı veya erkek sayısının fazla olmasının da önemli bir sembolik değeri vardır. Bu noktada erkek sayısının fazla olması, dışarıya karşı güven sağlayıcı bir öneme sahiptir. Söz konusu durum katılımcılardan Lalezar tarafından *“erkek çocuğu insanın sırtıdır (lawik, pišta mirove)”* sözüyle ifade edilmiştir. Bununla beraber erkek çocuğuna yüklenen sembolik değer hafızadaki yerine vurgu yapan Sevgi ise, söz konusu durumu, *“Eskiden önemliydi. Derlerdi biz kavga edeceğiz, birbirimizi döveceğiz. Bize olur asker, bize olur sopa...”* ifadesiyle belirtmiştir. Sevgi'nin hafızaya dair yaptığı

vurgulardan kız çocuğunun -böyle bir rolün yüklenilmemesinden dolayı- sembolik bir değere sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Söz konusu durum ise “kızı olduğunda da üzülürlerdi. Kârı olmayacak bize derlerdi. Bize ne asker olur ne sopa. Bizimle dövüşe gidemez” ifadesiyle dile getirilmiştir. Buradan, erkek çocuğuna yüklenen sembolik değerın temelinde, güven, korunma, birliğin sağlanması gibi o günün şartlarında temel sayılabilecek ihtiyaçların karşılanması olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Uluç’un (2007: 167) Mardin’deki Kikan aşireti üzerine yaptığı çalışmasında da benzer veriler elde edilmiştir. Uluç’a göre düşük statülü bir ailenin, aşiret ve kabile içerisinde statüsünü yükseltmesi çok sayıda yetişkin erkeğe sahip olmasıyla mümkündür. Bunun en önemli sebebi ise aşiretlerde gücün oldukça önemli olmasıdır. Erkek ise silahtır. Dolayısıyla erkek sayısının fazla olması, sahip olunan silah sayısı ile oldukça ilintilidir ve sayıca çokluk cesareti mağlup eder anlayışı vardır (2007: 167). Çalışmanın yapıldığı yörede ufak bazı anlaşmazlıklar oldukça korkutucu sonuçlara sebep olabilmektedir. Çünkü anlaşmazlıklar konuşarak halledilmemekte; sopalarla veya dövüşülerek halledilmeye ya da sonuçlandırılmaya çalışılmaktadır. Bu noktada polise başvurmak gibi bir çarenin varlığından da pek bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla sorunlar daha ziyade erkekler arasındaki bir mücadeleye dönüşmektedir. Erkek çocuğuna yüklenen söz konusu koruma, kollama ve birliği sağlama gibi değerlerin somut halini kavga ve dövüşlerde görmek mümkündür. Neden peki, insanlar söz konusu anlaşmazlıkları çözme işlevini erkekler e yüklemiştir? Neden bugün dahi anlaşmazlıklar benzer şekilde halledilmektedir? Herhangi bir aşirete mensup olmayan topluluklarda da benzer bir durum var mıdır? Neden anlaşmazlıklar polis gibi aygıtlara devredilmemektedir? Olaya aşiret özelinde değil de daha genel bir perspektiften bakacak olursak esasında söz konusu durum sınır insanı olmakla da ilgili olabilir. Sınır insanların devlet ve devlet aygıtlarına karşı mesafesi vardır. Sınırlar kavgaların, dövüşlerin, gayri meşru olayların yaşandığı mekânlardır. Devlet aygıtına olan mesafeli tutumla da her grubun kendi çıkarlarını koruduğu mekânlardır. Olayların erkekler arasında kavga ve dövüşle sonuçlandırılmaya çalışılması da bu durumu açıklar niteliktedir. Bir başka sebep ise göçebelikle ilgili olabilir. Göçebe insanların toprakla bağı nispeten daha azdır. Bu nedenle savunacağı şey toprak değildir; sayıca oluşturduğu birliğidir. Bu birliği ise diğer başka birliklere karşı savunmaya çalışır. Savunma işi ise en

nihayetinde fiziksel güçleri kadınlara göre daha fazla olması sebebiyle erkeklere yüklenmiştir. Öte yandan şartlar değişmiş; birçok aşiret tipi topluluklar yerleşik hale gelmiştir. Ancak hala –en azından çalışmanın yapıldığı alan için geçerli bir durumdur- sorunlar kavga ve dövüşle halledilmeye çalışılmakta ve bu görev erkeklere yüklenilmektedir. Kentleşmenin, ulaşım ve iletişim imkânlarının ve yaşam koşullarının değişmesine rağmen söz konusu durumun devam etmesi kültürel kodların kuşakların davranış biçimlerini ne derece etkilediğini ortaya koyması bakımından oldukça önemlidir. Özetle erkeğe yüklenen bu değer hem aşiret tipi bir topluluk olmakla hem de sınırlı insanı olmakla ilgilidir.

İki katılımcı ise erkek çocuğunun soy için önemine değinmiştir. Fakat bu katılımcılardan Hayal’in ifadesi kendisinden çok yörenin algısına yönelik yapılmış bir vurgudur. Öte yandan soyun sürdürülmesi Hayal tarafından “*erkek çocuk olduğunda evin temeli bozulmuyor*” ifadesi ile belirtilmiştir.

İkinci kuşak kadın katılımcılardan Meryem de, yörede erkek çocuğuna verilen değer, kavga ve dövüş gibi anlaşmazlıklarda, erkek çocuğunun varlığının bir “özgüven” ve “kalkan” unsuru olmasıyla ilgili bir durum olduğunu belirtir. Söz konusu durumu, Meryem, hafızaya referansla açıklamaktadır. Buna göre erkek “asker”, “sopa”, “kale” gibi sembollerle nitelendirilmektedir. Bu anlamda erkek, koruyan, kollayan, bir savunma mekanizması, güvende olduğunu belirten öge anlamlarına gelmektedir. Erkek çocuğun sayısının fazla olması ise söz konusu anlamların yoğunluğunu artıran önemli bir etken olmaktadır:

“Eskiden çok önemliydi, güç için. Bunu asker olarak değerlendir. Aşiretler arasındaki çatışmalarda erkek sayısı çok önemliydi. Mesela kadınlar bu mevcut sayıya dâhil edilmiyordu. Mesela kaç tane çocuğun var dediklerinde, 5 tane kızın da olsa, onu saymazlardı. İki oğlan varsa mesela kız çocukları dışında, iki çocuğum var derlerdi. Yani aşiretler seni erkek çocuğunun sayısı kadar değerlendirirlerdi. Aşiretlerde mesela 300 tane erkek varsa 300 tane silahımız var derlerdi. Erkek demek, silah demektir, sopa demektir, kale demektir” (Meryem, 42, Lisans, Evli)

4.3.3.4. Erkek Çocuğuna Yüklenen Sembolik Değerin Dönüşümü

Birinci kuşak kadın katılımcılardan üç kişinin ifadesinden, erkek çocuğuna yüklenen sembolik değerin çözülmeye başlamasında, kız çocuklarının konumunda meydana gelen değişimlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Burada temel etken, kızların eğitim sürecine katılmasıdır. Eğitim, aşiret kültürünün yapısında hem erkek hem de kadın için elzem değildir. Çünkü eğitim (modern anlamda bir eğitim anlayışı) en nihayetinde modern zamanın bir unsurudur. Bu anlamda aşiret kültürüne sonradan eklenen bir unsur olmuştur. Nitekim birinci kuşak erkek ve kadın katılımcıların eğitim durumlarına baktığımız zaman erkek katılımcılardan sadece bir kişinin lise mezunu olduğunu görürüz. Kadın katılımcıların ise okuma ve yazması yoktur. Önceki kuşakların ise muhtemelen eğitim düzeyi yok denecek kadar azdır. Öte yandan erkek çocuklarının eğitim sürecine dâhil olmaları da kendilerine yüklenen sembolik değerin anlamında dönüşümlere neden olmuştur. Söz konusu durum ikinci ve üçüncü kuşak katılımcıların ifadelerinde daha net bir şekilde anlaşılacaktır. Ancak bu durumu kısmen de olsa katılımcılardan Sevgi'nin ifadeleri anlaşılır kılar niteliktedir:

“...Ama valla bizde öyle bi şey yoktu. Çocuklarım memur çocukları gibiydi. Onları okuttuk. Çok şükür iki oğlum var. Onlar da kızlarıma hem abi hem baba...”(Sevgi, 55, Okuryazar değil, Evli)

Katılımcının “*çocuklarım memur çocukları gibiydi. Onları okuttuk*” ifadesi eğitim faktörünün aşiret kültürünün her kesimi için geçerli olmadığını ve belli bir sınıfa atfedildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Kız çocuklarının okuması ve meslek sahibi olması, erkeğin evin idaresinden sorumlu olma rolünü, kadın ile paylaşması noktasında bir dönüşüme uğratmıştır. Katılımcılardan Hayal'in ifadeleri de söz konusu durumu oldukça açıklar niteliktedir. Bu noktada eşinden maddi ve manevi destek görmeyen Hayal, kızı aracılığıyla daha rahat bir yaşama kavuşmuştur. Bu noktada kız çocuğunun okuması ve meslek sahibi olması, hem kız çocuklarının konumunda bir değişim yaşanmasını sağlamakta hem de aile üyelerinin yaşam biçimine olumlu anlamda bir katkı sağlanmaktadır. Öte yandan Hayal'in ifadelerinden kız çocuklarının mekânsal alanlarında da bir değişimin yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu noktada kadına atfedilen ev, ev içerisinde vakit geçirme, dışarıda fazla görünmeme gibi durumlar değişime uğramıştır. Kadına

atfedilen evi idare etme, ev işlerinden sorumlu olma, dışarı ile bağlantının oldukça kısıtlı olması gibi yerleşik rolleri oldukça kategorik bir biçimde yerine getiren Hayal'in söz konusu durumu kadınların baskı altında olması olarak değerlendirmesi ise, yerleşik rolleri yerine getirmesine rağmen en nihayetinde bir bilinç değişimidir. Bununla beraber kendisi için erkeğe yüklenen sembolik değer anlamında bir değişim yaşanmış ve daha modern bir anlam kazanmıştır (buradaki modern ifadesi, olumlu bir anlam yüklemesi şeklinde değil de bir değişimi anlatmak için kullanılmıştır).

“Erkek çocuk evi idare ediyordu. Çalışıyordu. Şimdi kız, erkekten daha çok çalışıyor. Eve bakıyor. Eski zaman eleydi ama şimdi zaman ele değil. Kız çocuğu baskı altındaydı. Dışarı çıkmaları yoktu. Dışarı çıksa dedikodu olurdu. Sahipsiz gözle bakarlardı. Şimdi kız erkek eşit olmuş. Kızlara belki daha değer verirler. Eski devir gitti” (Hayal, 60, Okuryazar değil, Evli)

Katılımcılardan Ayşe ve Sevgi, erkek çocuk konusundaki düşüncelerini, kız çocukları ile kıyaslama yaparak belirtmişlerdir. Bu noktada, kız çocukları manevi destek anlamında anneler için önemli bir yere sahiptir:

“Kızlar bir başka. Nereye gitseler de senin yanında oluyor” (Sevgi, 55, Okuryazar değil, Evli)

“...Ben nedense kız çocuklarını daha çok seviyordum. Halen de öyle seviyorum. Mesela ben kız çocuklarını, kendime böyle dert ortağı olarak görüyorum, onları bir arkadaş olarak görüyorum...”(Ayşe, 65, Okuryazar değil, Evli)

Fatime Dağ (2019) Koçer aşiretleri üzerine yaptığı çalışmasında kadın katılımcılara, erkek çocuğu hakkındaki düşüncelerini sormuştur. Birinci kuşak kategorisindeki kişiler olarak tanımlayabileceğimiz bu kişiler, erkek çocuğu hakkında, bu çalışmadaki birinci kuşak kadınlardan benzer ifadeler olmakla beraber farklı ifadeler belirtmişlerdir. Şöyle ki, Dağ'ın çalışmada yer alan katılımcıların ifadelerinde erkek çocuğuna yüklenen sembolik değer nispeten daha az değişime uğramıştır. Çünkü Dağ'ın çalışmasında yer alan birinci kuşak katılımcılar daha edilgen bir dille, kız çocuklarını sevmelerine rağmen eşleri ve aile büyüklerinin erkek çocuğuna önem vermesi nedeniyle erkek çocuğuna sahip olmak istediklerini ya da bu çikarsamanın yapılabileceği ifadelerde bulunmuşlardır. Bu noktada Dağ'ın

çalışmasında yer alan birinci kuşak kadın katılımcılar için erkek çocuğuna yüklenen sembolik değerın daha homojen bir yapıya sahip olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Peki, aynı kuşak aralığı içerisinde olan bu kişiler arasındaki farkın sebebi ne olabilir? Eğitim faktörü olabilir mi? Buna hayır cevabını vermek mümkündür çünkü her iki çalışmada yer alan birinci kuşak kadın katılımcıların eğitim düzeyleri aynıdır yani okuma yazmaları yoktur. Bu noktada verilebilecek en açıklayıcı cevabın bu kişilerin yaşam biçimleri olduğunu söylemek mümkündür çünkü bu çalışmada yer alan birinci kuşak katılımcıların tümü tamamen yerleşik bir hayata sahipken Dağ'ın çalışmasında yer alan birinci kuşak katılımcılar ise göçebe bir hayata sahiptir. Bununla beraber yazarın çalışmasının son bölümünde paylaştığı fotoğraflardan katılımcıların sosyo-ekonomik yapısının bu çalışmada yer alan katılımcılara nazaran oldukça düşük olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple daha homojen ve izole yaşadıkları anlaşılmaktadır. Ek olarak kendileri dışında kız çocuklarının da okutulmadığı ve oldukça izole yaşadıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla değişime oldukça dirençli bir şekilde yaşamaktadırlar. Daha ziyade değişime maruz kalabilecekleri durumlar oldukça sınırlıdır. Tüm bu sebepler erkeğe yüklenen sembolik değerın iki çalışmada neden farklı sonuçları olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Erkek çocuk konusunda, ikinci kuşak erkek katılımcılar ise ikiye bölünmüş bir durumdadır. Söz konusu bölünmüşlüğün ve fikir ayrılıkların temelinde eğitim faktörünün önemli bir etkisinin olduğunu belirtmek mümkündür. Buna göre eğitim düzeyi ortaokul olan iki katılımcı, erkek çocuğuna klasik aşiret kültürünün yüklediği anlamları yüklerken (ancak bir katılımcının düşünceleri zamanla dönüşüme uğramıştır); eğitim düzeyi lisans olan üç katılımcının erkek çocuk hakkındaki düşünceleri ise aşiret kültürünün erkek çocuğuna yüklediği sembolik değerın çözülmeye uğradığını destekler niteliktedir. Aşiretlerin modernleşme eğilimleri üzerine çalışma yapan Kaya, aşiret derneklerine üye olan 18 ve 55 yaş üstü toplam 152 kişi ile görüşmeler gerçekleştirmiştir. Çalışmanın erkek çocuğu ile ilgili kısmında, katılımcıların %6,6'sı kızların daha değerli olduğunu; %2,0'ı erkeklerin daha değerli olduğunu; % 91,4'ü ise her ikisinin de değerli olduğunu belirtmiştir. Kaya söz konusu durumu, dernek tabanında erkek çocuklarına yönelik geleneksel tutumun yerini çocukları eşit gören modern eğilimlerin aldığı şeklinde

değerlendirmiştir (2013: 194). Ancak Kaya'nın erkek çocuğu hakkındaki ifadeleri meselenin anlaşılması adına oldukça yüzeysel kalmıştır. Bu noktada erkek çocuklarının neden değerli olduğu, kızların daha değerli olmasını sağlayan faktörlerin neler olduğu ve kız ve erkek çocukların eşit görülmesinin sebepleri cevaplanması gereken sorular arasındadır. Öte yandan hangi yaş aralığındaki katılımcıların hangi seçenekleri işaretledikleri, ilgili kısımda yer almamaktadır. Dolayısıyla “modern eğilimlerin” farklı yaş aralıkları arasında ne yöne doğru olduğu göz ardı edilmiştir.

Eğitim düzeyi lisans olan katılımcıların erkek çocukları hakkındaki ifadeleri, erkek çocuğuna yüklenen sembolik değerın çözülmeye uğradığını; erkek ve kız çocuklarına daha modern bir biçimde yaklaşıldığını göstermektedir. Fakat katılımcılarda, erkek çocuğu hakkındaki düşüncelerini belirtirken kendileri için kız çocuklarının da önemli olduğunu bizzat belirtmeye yönelik tavırlarının olduğu gözlenmiştir. Söz konusu durum, ülkenin Doğu bölgelerinde “erkek ve kız çocukları arasında ayırım yapılıyor” algısına karşı verilen savunmacı bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Öte yandan iki katılımcı, erkek çocuğuna atfedilen değerın eski önemini kaybettiğini belirtmektedir. Buna göre erkeğin evin “sigortası” olarak görülmesi, kadının topluma katılımı ile çözülmeye uğramıştır. Bununla beraber tarla ve hayvancılık için erkek çocuğuna verilen önem, yerini, erkek çocuğun geleceğine yatırım yapan ailelere bırakmıştır. Bu anlamda erkek çocuğuna yüklenen, babadan sonra ailenin sorumluluğunu alma işlevi geçerliliğini yitirmeye başlamıştır. Katılımcılardan biri ise yörede hala erkek çocuğunun önemli olduğunu belirtmektedir. Buna göre erkek çocuğuna kutsallık atfedilmektedir. Bu kutsallık ise erkeğin soyu devam ettirmesi inancı ile ilişkilidir.

Eğitim düzeyi lisans olan katılımcılar için erkek ve kız çocuk arasında bir fark bulunmamaktadır. Hatta kız çocuklarına daha sıcak bakıldığını belirtmek mümkündür. Ancak burada kız çocuklarına yaklaşım daha çok duygusal mahiyettedir. Erkek çocuk ise aşiret topluluğunda kendisine yüklenen sembolik değerlerden muafır. Fakat katılımcılardan Erkan, kendi yaşadığı tecrübeler doğrultusunda geniş aileler için erkek çocuğunun önemli bir değer olduğunu belirtmektedir. Anne ve babası ayrıldıktan sonra evin ve kız kardeşlerinin sorumluluğunu yüklenen katılımcı, söz konusu durumlarda, babanın rolünün erkek

çocuk tarafından yerine getirilmesinin, o aile ve üyeleri için daha dayanışmacı ve birliği muhafaza edici olduğunu belirtmektedir. Buna karşın çekirdek aileler için böyle bir zorunluluğa gerek yoktur.

“Bence önemli buralarda. Şöyle çünkü erkek çocuğunun kutsallık olduğunu düşünüyorlar yani erkek çocuğunun o soyun devamı olduğunu düşünüyorlar yani onları bence bir güç ya da onları koruyabilecek bir güç, dışarıdaki olumsuzluklardan. Bu da dediğim gibi ataerkil bir kafa yapısı olduğundan dolayı. Benim için erkek çocuk o kadar elzem bir şey değil. 2 tane 3 tane kız çocuğum da olsa belki daha çok mutlu olurum” (Saffet, 32, Lisans, Evli)

İkinci kuşak erkek katılımcılardan farklı olarak ikinci kuşak kadın katılımcılar, yörede erkek çocuğuna verilen “önemin” hala devam ettiğini belirtmektedirler. Burada önem ifadesi, esasında erkek çocuğuna yüklenen sembolik değerlerin bir anlamda erkek ve kız çocukları arasında yapılan bir “ayrımcılık” olarak görülmesi ile ilgilidir. Söz konusu durum, örtük bir biçimde erkek çocuğuna verilen sembolik değerlerin çözülmeye uğradığını da göstermektedir. Bununla beraber “miras” temasında ikinci kuşaktan kadın katılımcıların birçoğu mirasın kadınlara verilmemesi konusunda reaksiyoner bir tutum sergilemişlerdir. Çünkü mirasın talep edilmesi veya mirastan pay alma konusunda kadınlar oldukça edilgen konumdadırlar. Bu sebeple erkek çocuğuna daha fazla “önem” verildiği yönündeki düşüncelerinin bir sebebinin de bu durum olduğunu belirtmek mümkündür.

Peki, katılımcılar erkek çocuk hakkında ne düşünmektedir? Katılımcıların ifadelerine baktığımız zaman genel eğilim, erkeğe sembolik bir değer atfedilmediği yönündedir. Fakat birkaç katılımcının ifadesinde erkeğe yüklenen sembolik değerlerin izlerine rastlanmak mümkündür. Öte yandan katılımcıların erkek çocuk konusundaki düşünceleri, kız çocuğuna olan yaklaşımlarını da yansıtmaktadır. Çünkü bu konudaki düşüncelerini, kız çocukları üzerinden ele almışlardır. Buna göre kız çocuğu, erkek çocuğuna göre daha “hayırlı”dır. Çünkü erkek çocuğunun evlendikten sonra ailesiyle olan bağları azalmaktadır. Buna karşın kız çocuğu ise ailesine (daha ziyade annesine) en azından manevi anlamda destek olmaktadır.

“Yok, vallahi ben kız seviyorum. Kız da olsun, erkek de olsun ama en çok kızları seviyorum. Kız çocuğu gene annesine bakar yani gitse de yine telefon

açar. Erkek çocuk karısını bulsa artık umursamıyor. Anne babası var mı yok mu bilmiyor” (Hazal, 30, Okuryazar değil, Evli)

Kız çocuğuna verilen önemin bir sebebi ise aile içerisinde erkek çocuğuna daha fazla önem verilmesinden duyulan rahatsızlıktır. Bu ise kadını, kız çocuklarına daha fazla yaklaştıran bir sebep olmaktadır. Öte yandan bu kuşaktaki iki katılımcıdan biri bekâr, diğer ise yeni evlenmiştir. Bu katılımcılar da erkek çocuğuna sembolik bir değer atfetmemektedir. Çocuklara olan yaklaşımları ise daha modern (zamansal bir tanımlama olarak) bir biçimdedir.

Katılımcılardan Derya’da ise erkek çocuğuna verilen sembolik değer çözülmeye uğramıştır. Buna göre katılımcının ilk zamanlar, erkek çocuğundan beklentisi, kendisini eşine karşı koruması, ona bakması ve ona destek olması yönündedir. Fakat karşılaştığı yaşlı bir kadınla arasında geçen muhabbet, katılımcıyı, söz konusu beklentilerin gerçekleşemeyeceğine dair bir düşünceye yönlendirmiştir. Bu noktada kişinin kültürel bir dönüşüm ve değişim yaşamasında her zaman, kentleşme, imkânların artması, eğitim vs. gibi modern sayılan unsurlar etkili olmamaktadır. Öte yandan katılımcı için mevcut durumda kız çocukları, erkek çocuktan daha önemlidir. Başka bir deyişle erkek çocuğuna yüklenen rol ve sembolik değer kız çocuğuna yüklenmiştir:

“Benim için 10 sene öncesine kadar erkek çocuk çok önemliydi. Bi oğlum olsa, büyüdüğünde bana destek verecek diyordum. Eşim bana zulmettiği zaman beni koruyacak diyordum. Oğlanı insan kendi menfaati için istiyor. Doğu tarafında, oğlan olması kendi menfaatinedir. Çünkü oğlan ona bakacak. Yaşlandığı zaman oğlunun yanında kalacak. Oysa öyle değil. Öyle olmaması gerekiyor. Ben de öyle düşündüm. O bilinçle büyüdüm. Bir gün ben yolda yürürken, yaşlı bir kadınla tanıştım. Hamileyim, karnım ağzımda. Aile hekimine gidecektim. Şimdi nereye gidiyorsun dedim kadına. Dedi, ben kızımın evine gidiyorum. Orda kalacam dedi. Niye dedim, kızının evinde? Vallah benim 7 tane oğlum vardı, beni duvarın dibine bıraktılar. Karıları istemedi beni. O kadının lafi benim aklımı başıma almama neden oldu. Demek kız çocuğu, erkek çocuğundan daha önemliymiş dedim. Ondan sonra ben erkek çocuk sevdiğimden vazgeçtim” (Derya, 39, İlkokul, Evli)

Üçüncü kuşak erkek katılımcılara baktığımız zaman, katılımcıların tümü yörede erkek çocuğunun önemli görüldüğünü belirtmektedir. Buna göre erkek çocuk -diğer katılımcıların ifadeleriyle oldukça benzerdir- soyun devamı, ekonomik sermayenin üretimi, anne ve babaya ilerleyen zamanlarda bakma, mirasın devredilmesi, hayvanlara bakım, kavga ve dövüş gibi meselelerde destek gibi konularda önemli görülmektedir.

“Hem önemli hem önemsiz. Önemli çünkü erkek çocuk, kendilerini zayıf gören bu milletimize güç veriyormuş gibi geliyor. Zayıfluktan başka bi şey değil bu. Burada insanımız gerçekten ne birbiriyle konuşmayı biliyo ne tartışmayı. Sonrası zaten illa bi kavga dövüş oluyo. Alıyorlar sopa, silah ne varsa, neyse kötü konuşmak istemiyorum. Erkek çocuk böyle durumlarda sana güç oluyo, arkan sağlam oluyo. Erkeği böyle bi şey için değerli görmek de bence aslında onlara önem verilmediğini gösterir. Kendi çıkarın için istiyorsun çünkü” (Zeki, 20, Lisans, Bekâr)

Üçüncü kuşak erkek katılımcılarda, ikinci kuşak erkek katılımcılarda olduğu kadar eğitim faktörünün önemli bir etkisi bulunmamaktadır. Hatta eğitim düzeyi lisans olan bir katılımcı, eğitim düzeyi lise ve lisans olan diğer katılımcılara nazaran erkek çocuğuna daha fazla sembolik bir değer atfetmektedir. Eğitim düzeyi lise olan bir katılımcı ise, erkek çocuğunu soyun devamı için istediğini belirtmektedir. Bunun dışında erkek çocuğuna yüklenen sembolik değer, bu kuşaktaki katılımcılar için oldukça çözülmeye uğramış; çocuklara yüklenen anlam nispeten daha eşitlikçi ve modern bir anlam taşımaya başlamıştır.

“Yani bir kız, bir erkek çocuğum olsun isterim. Benim için erkek çocuk, hiç önemli değil ya. Tabii ki de olmasını isterim ama özellikle erkek çocuk isterim diye bir şey demiyorum. Bir kız bir erkek olursa mesela yaşları birbirine yakın olursa, birbirlerine arkadaş olur, bir yerlere gittiklerinde birbirlerine takılırlar, birbirlerine destek olurlar. Yani iki kız da olsa olur ama hani yaşlarının birbirine yakın olmasını isterim” (Emrah, 20, Lise, Bekâr)

Üçüncü kuşak kadın katılımcılar ise genel olarak, yörede, erkek çocuğuna önem verildiğini belirtmişlerdir. Katılımcılara göre söz konusu önemin en belirgin nedeni, anne ve babanın yaşlandıktan sonra eve ve kendilerine bakma sorumluluğunu erkek çocuğundan beklemeleridir. Bir katılımcıya göre, kız çocuklarının eskiden

okuma hakkının olmamasından dolayı erkek çocuğuna karşı bu türden bir beklenti olmuştur. Bir katılımcı ise söz konusu durumun haklı bir gerekçe olduğunu çünkü kızların evlendikten sonra baba evinde misafir olduklarını belirtmiştir. Bir diğer katılımcı ise söz konusu duruma itiraz etmekte, kız çocuklarının daha ‘hayırlı’ olduklarını ve ailelerine daha çok destek (daha çok manevi, baba evini ziyaretlerde ev işlerini yapma gibi) olduğunu belirtmektedir.

Katılımcılardan Gül ise erkek ve kız çocukları arasında artık ayrım yapılmadığını, söz konusu durumun ‘*eski bir zihniyet*’ olduğunu belirtmektedir. Katılımcıya göre bu zihniyet ‘yanlış’ bir zihniyettir. Katılımcı söz konusu durumu, babaannesinin, annesine erkek çocuk konusunda yaptığı baskı üzerinden açıklamaktadır. Buna göre erkek çocuk, anne ve kız çocuklarına ‘sahip çıkma’ ve kırmızı kuşağın bağlanması rolü gibi hususlardan dolayı önemli görülmüştür. Katılımcıya göre söz konusu zihniyet yapısı değişmiş ve kız çocukları da çalışma hayatına atılmıştır. Bu anlamda erkek kadar kadınlar da ailelerine maddi konuda destek olabilmektedir. Nitekim, kendisi de memur olduktan sonra ailesine baktığını belirtmektedir. Dikkat edilecek olursa, kız çocuğunun konumundaki değişim, erkeğe atfedilen “para kazanıp, ailenin sorumluluğunu alma” rolü üzerinden ele alınmaktadır. Bu ise bilinç değişiminin yine aynı toplumsal ve kültürel sınırlar içerisinde şekillendiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Katılımcıların erkek çocuk konusundaki düşüncelerine baktığımız zaman ise, katılımcılardan bir kişi dışında diğer katılımcılarda erkek çocuğuna sembolik bir değer atfedilmediğini görmekteyiz. Bu anlamda üçüncü kuşak kadın katılımcılarda söz konusu durum, önemli ölçüde çözülmüş görülmektedir. Söz konusu durumda eğitim faktörünün etkisinin olup olmadığına baktığımız zaman ise, bu faktörün önemli bir etkisinin olmadığını görmekteyiz. Fakat bir katılımcı için söz konusu durum geçerli değildir. Bu durumun belirgin bir sebebi ise yakın çevrenin erkek çocuğuna önem vermesi ve katılımcıdan bu konuda beklentilerinin olmasıdır. Katılımcı da bu durumu içselleştirmiştir fakat kız çocuklarının aileye destek konusunda daha ‘hayırlı’ olduğunu düşünmektedir. Bu noktada kız çocuğunun daha hayırlı olmasının sebebi, erkek çocuğuna yüklenen rollerin nispeten kız çocukları tarafından karşılanmasıdır:

“Erkek de önemlidir, kız da. Erkekler çok seviyor, oğlan çocuğunu. İlk oğlum doğduğunda, valla benim annem, babam, kaynanam, kocam, kayınpederim çok mutlu olmuşlardı ha. Kayınpederim bana o zaman altın almıştı. Ben de çok mutlu olmuşum ha. Çünkü biliyordum, erkek olmasa bana ha çocuk getir, ha çocuk getir diyeceklerdi sürekli. Hele ikincisi de erkek olunca valla ona da çok sevindiler ha. Ben de seviyorum erkek çocuklarını ama kız çocuğu daha hayırlıdır ha. Ailesine daha sahip çıkıyor. Annesine daha çok düşkün oluyor”
(Emine, 24, Ortaokul, Evli)

Üç kuşak bağlamında erkek çocuk konusunda genel bir değerlendirme yapılacak olursa, katılımcıların buldukları ortak nokta, yörede erkek çocuğuna önem verildiği yönündedir. Bu noktada erkek çocuğa sembolik bir değer verildiği düşünülmektedir. Nedir peki, bu sembolik değer? Öncelikle soyun devamıdır. Katılımcıların ifadelerinden soy ile mirasın erkeğe devredilmesi arasında önemli bir ilişki olduğu anlaşılmaktadır. Erkek çocuk, mirası devralarak esasında babanın ekonomik sermayenin üretici olma rolünü de devralmaktadır. Bu rol ise erkek çocuğuna yerleşik bir rolü yükler ki o da, aile büyüklerine bakmak ve tabiri caiz ise sahip çıkmaktır. Söz konusu durum aynı zamanda, babaya yüklenen ev ve ailenin sorumluluğunu alma rolünün belli bir süre ile geçerli olduğunu ve bu rolün ailenin erkek çocuğuna devredildiğini göstermektedir. Neden peki, bu süreç erkek çocuğu üzerinden işlemektedir? Çünkü kız çocukları evlendikten sonra başka bir ailenin soyuna dâhil olmaktadır. Bu anlamda kız çocuğunun ailedeki soya bağlı aidiyeti, evlendikten sonra başka bir ailenin soyuna devredilmektedir. Dolayısıyla da kız çocuğu, soyu devam ettirme noktasında edilgen bir konumdadır.

Erkek çocuğunun sembolik bir anlamı vardır. Bu anlamda erkek çocuğu sopa, silah, kale anlamlarına gelmektedir. Bu anlamlar doğrultusunda erkeğe yüklenen işlevler koruma, kollama, güvenli bir sığınak ve kalkandır. Kime karşı? Dışarıdan gelebilecek tehditlere karşı, kız çocuklarının ve aile üyelerinin korunmasına karşı. Öte yandan yörede, ufak bir anlaşmazlık dahi kavga ve dövüşe sebep olmaktadır. Bu noktada kavga ve dövüşte, erkek çocuğu ve erkek çocuğunun sayısı önemli bir güç göstergesidir. Bununla beraber erkek sayısının fazla olması aynı zamanda, kavga ve dövüşü engelleyen bir durumdur. Çünkü karşı taraf, erkek çocuğunun sayıca fazla olmasını, anlaşmazlığın kaybeden tarafı olmamak, iktidarını zedelememek, itibarını

kaybetmemek ve bir anlamda kendisini nispeten daha zayıf gördüğü için kavga ve dövüşe dâhil olmak istemez. Bu ise erkek çocuğunu, cazip kılan bir durumdur.

Katılımcıların ifadeleri doğrultusunda şunu söylemek mümkündür ki, erkek çocuğuna yüklenen sembolik değer, birinci kuşaktan üçüncü kuşağa doğru oldukça çözülmüştür ve erkek çocuğuna daha çok modern bir anlam yüklenmiştir. Başka bir deyişle, erkek çocuğundan beklenen işlevler, yerini, onlara daha iyi bir yaşam sunma anlayışına doğru evrilmiştir. Burada eğitim faktörünün önemli bir etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada, eğitim, erkeğe yüklenen sembolik değer çözümlenmesinde, kız çocuklarının edilgen bir konumdan çıkıp, kendilerine modern bir anlamın yüklenmesinde önemli bir etkidir. Söz konusu durum özellikle ikinci kuşak ve sonrası için geçerli bir durumdur. Birinci kuşakta da bu durum nispeten geçerlidir. Zira bir kuşağın bilinç değişimine uğraması, nispeten de olsa kendisinden önceki kuşağın bilinç değişimine uğramasına bağlıdır. Nitekim bu durumu, birinci kuşak katılımcılardan bazılarının ifadelerinde de görmek mümkündür.

4.3.4. Çocuk Sayısına Yüklenen Anlam

Aile yapısında, aile ve çocuklara atfedilen anlamlarda meydana gelen değişimleri anlamının bir yolu da hane halkı büyüklüğünün başka bir deyişle hanelerdeki çocuk sayısının ortaya konmasıdır. Çalışmanın teorik kısmında belirtildiği üzere aşiret toplum yapısında çocuk sayısının özellikle de erkek çocuk sayısının önemli bir yeri vardır. Bu noktada çocuklara yüklenen anlamlar geleneksel anlamlar taşımakta; erkek ve kız çocuğuna yüklenen roller ve değerler farklılaşmaktadır. Bununla beraber söz konusu roller, oldukça kategorik ve birbirini tamamlayan rollerdir. Bu doğrultuda, çocuk sayısının aile kurumundaki önemi nedeniyle üç kuşaktan katılımcılara çocuk sayısı hakkındaki düşünceleri, kaç çocuğa sahip oldukları veya kaç çocuğa sahip olmak istedikleri şeklinde sorular yöneltilmiştir. Buradaki amaç, çocuk ve çocuk sayısına yüklenen anlamları; bu anlamda yaşanan değişimleri ve süreklilikleri analiz etmektir.

Birinci kuşak erkek katılımcılardaki çocuk sayısına baktığımız zaman, bu sayının katılımcıların yaşları oranında azaldığını görmekteyiz. Yani katılımcılardan yaşı en büyük olandan, en küçük olanına doğru çocuk sayısı azalmaktadır. Buna göre 70 yaşındaki Mehmet'in altı erkek bir de kızı vardır. Doğan beş çocuğu ise çok

zaman geçmeden ölmüştür. Ali'nin dört kızı, iki erkek çocuğu vardır. Bir çocuk ise bebek iken ölmüştür. Cafer'in ise iki kızı ve iki oğlu vardır. Son katılımcı Muzaffer'in ise bir kızı, iki de oğlu vardır.

Katılımcıların çocuk sayısı hakkındaki düşüncelerine baktığımız zaman, katılımcılardan yaşı en büyük olandan en küçük olanına doğru, düşüncelerin daha modern (geleneksel düşüncenin çözülmesi anlamında) olmaya başladığı görülmektedir. Bu noktada katılımcılardan Mehmet'in çocuk sayısı konusundaki düşüncelerinde en önemli referans kaynağı dindir. Buna göre çocuk sayısının önlenmesi dinen günahdır ve Peygamber soyunun devam edebilmesi için çocuk sayısının fazla olması önemlidir. Öte yandan katılımcı, doğum kontrol yöntemlerinin buldukları zaman diliminde bilinmediğini belirtmektedir. Bu noktada din kadar bu sebep de çocuk sayısının fazla olmasını açıklar niteliktedir. Din referansı ile çocuk sayısı arasındaki ilişkiyi Alan'ın Bingöl'deki Tavz aşiretleri üzerine yapmış olduğu çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre 48 yaşındaki bir katılımcı Peygamber efendimizin "Peygamber (SAV) ümmetin çokluğuyla övüneceğini söylüyor" hadisine referansla çocuğun Allah'ın ikramı olduğunu belirtmiştir (2023: 157). Mehmet'in ve akademisyen olan bu katılımcının çocuk sayısı hakkındaki düşünceleri bazı durumlarda eğitimin, yaşın veya kentleşmenin geleneksel düşünceler üzerinde baskın bir etken olamayacağını göstermesi bakımından önemlidir.

"Şimdikiler ilaç milaç içiyor, çocuk olmasın diye. Eskiden öyle bi şey mi vardı? Eskiden biz hiçbir şey bilmiyorduk ki. Mesela bizim gittiğimiz tarikat, ordakiler 3 kadın getirmiş. Allah'ın dediğini yapmışlar. Sülalemiz bol olsun ki, Peygamberimizin (S.A.V.) ümmeti çoğalsın. Şimdi o ilacı veriyorlar ya kadına, o günahdır ha. O kadar günah ki, Allah bilir. Onun bütün günahı annenin, babanın oluyor. Allah sana ne kadar çocuk vermişse, sen devam edeceksin ki, taa ki son bulana kadar. Allah aşkı içinde varsa, çok çocuğun olduğunda mutlu olursun" (Mehmet, 70, Okuryazar değil, Evli)

Mehmet'in doğum kontrol yöntemlerinin dinen günah olduğuna dair ifadelerini, aşiretlerin toplumsal yapısına dair yapılmış çalışmalarda elde edilen veriler de destekler niteliktedir. Bu noktada ilk olarak Kaya'nın Urfa'daki aşiret dernek üyelerine üzerine yapmış olduğu çalışmadan bahsetmek mümkündür. Kaya, çocuk sayısına ilişkin dernek üyelerine doğum kontrolü hakkındaki fikirlerini ölçmek

amacıyla sorular yönelmiştir. Buna göre katılımcıların % 46,7'si yararlıdır seçeneğini işaretlerken, % 17,8'i ise zararlıdır seçeneğini işaretlemiştir. Kaya'nın çalışmasında katılımcıların söz konusu seçenekleri neden işaretlediklerine dair veriler bulunmamaktadır. Bu noktada çalışmanın nicel bir çalışma olması bunun bir sebebi olabilir (2013: 167). Bir diğer çalışma ise Özer'in Modernleşme ve Güneydoğu çalışmasıdır. Özer bu çalışmasında araştırmanın yapıldığı yerlerde çocuk sayısının önlenmesinin yani doğum kontrol yöntemlerinin olumlu karşılanmadığını belirtir (1998: 170). Çocuk sayısı ve doğum kontrol yöntemlerine ilişkin elde edilen verilerden biri de Dağ'ın Koçer aşiretleri üzerine yaptığı çalışmasında yer almaktadır. Koçer'in çalışması Kaya ve Özer'in çalışmasına göre nispeten daha yakın bir zamanda yapılmıştır ve bu çalışmada elde edilen verilere göre Koçer aşiretlerinde genel olarak doğum kontrol yöntemleri günah sayıldığı için olumlu karşılanmamaktadır. Koçer'e göre çocuk sayısının bir sebebi söz konusu durumdur. Bir diğer sebep ise Koçer aşiretlerinde üretim ve tüketimin beraber yapılmasından dolayı çocuk sayısının, bu topluluklar için önemli görülmesidir. Çalışmaya dâhil edilen katılımcıların çocuk sayılarına baktığımız zaman ise söz konusu durumun realitede de yaşandığını görülmektedir. Bu noktada katılımcıların önemli bir bölümü 6 ila 15 arasında çocuk sayısına sahiptir (2019: 104). Kaya (2013) ve Dağ'ın (2019) ve bu çalışmada yer alan Mehmet'in ifadelerinden ortak bir çıkarım yapmak mümkündür. Şöyle ki, Kaya'nın çalışmasında yer alan katılımcıların tümü erkek katılımcılardan oluşmaktadır. Dağ'ın çalışmasında ise katılımcıların tamamı kadınlardan oluşmaktadır. Öte yandan Dağ'ın çalışmasının genel bir taraması yapıldığında kadınların hemen hemen bütün konularda karar alma yetkisine sahip olmadıkları ve oldukça edilgen oldukları anlaşılmaktadır. Bu doğrultuda Mehmet, Kaya'nın (2013) ve Dağ'ın (2019) çalışmasından elde edilen verilerle, çocuk sayısı üzerinde erkeğin düşüncelerinin daha baskın olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Öte yandan şunu da belirtmek mümkündür ki söz konusu çıkarım daha ziyade eğitim düzeyi nispeten daha düşük kişiler için geçerlidir. Zira eğitim seviyesi nispeten daha yüksek kişilerin daha eşitlikçi bir karar alma konumunda oldukları düşünülmektedir. Özetleyecek olursak eğitim düzeyinin düşük olduğu ve kadının edilgen olduğu yerlerde çocuk sayısının belirlenmesinde erkeklerin ne düşündükleri daha belirleyicidir.

Çocuk sayısının fazla olmasının bir sebebi de erkek çocuğuna yüklenen sembolik değerdir. Bu noktada erkek çocuk, ailenin ve aile üyelerinin güvende kalması için bir güçtür. Çünkü kadının zayıf yapıda olmasından dolayı böyle bir işlevi yoktur. Bununla beraber kavga ve dövüş gibi anlaşmazlıklarda, erkeğin varlığı önemli bir güç kaynağı olarak görülmektedir:

“Oğlan çocuk olsun diye o kadar çok çocuk istedim. Ben dedim hani kız çocuklarına sahip çıksınlar. Öyle hep bayan olmaz, bayan biraz zayıftır. Millete karşı demesinler bunlar sahihsizdir. Burası öyledir da. Erkek güçtür. Dövüş olsun, kavga olsun iyi olur. Kuvvet kimdeyse o kazanır. Kadın her konuda zayıftır” (Ali, 67, Lise, Evli)

Diğer katılımcıların çocuk sayısı hakkındaki düşünceleri ise geleneksel düşüncenin çözülmeye uğradığını ve yerini daha modern anlamların almaya başladığını göstermektedir. Bu noktada çocuklara eğitim konusunda gereken önem verilmesi ve çocukların iyi bir şekilde yetiştirilmesi gerektiği düşüncesiyle çocuk sayısının fazla olmaması gerekmektedir.

“Kürtlerde çok çocuk olur. Benimki üç tane olmuş. Üç tanesi bile bana fazladır. Çocuk büyütme de o kadar kolay bir şey değildir. Çocuğu takip etmen lazım. Bir çocuk doğurmakla anne baba olunmaz. Çocuğunu doğru düzgün büyütmen lazım” (Muzaffer, 52, İlkokul, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcıların çocuk sayısına baktığımız zaman, birinci kuşak erkek katılımcılarda olduğu gibi yaşı büyük olandan küçük olana doğru azalan çocuk sayısının olmadığını görmekteyiz. Fakat katılımcılardan iki kişinin diğer katılımcılara göre nispeten daha az çocuğu vardır. Bunun sebebi ise eşlerinin ölmüş olmasıdır. Bu noktada katılımcılardan Lalezar'ın altı çocuğu vardır, üç çocuğu ise erken yaşlarda ölmüştür. Halime'nin üç çocuğu vardır. Bir çocuğu da ölmüştür. Ayşe'nin dört çocuğu vardır. Üç çocuğu da erken yaşlarda ölmüştür. Hayal'in altı çocuğu vardır. Bir çocuğu da ölmüştür. Son katılımcı Sevgi'nin ise dokuz çocuğu vardır. Görüldüğü üzere katılımcıların çocuk sayısı oldukça “fazladır”. Burada parantez açarak “fazladır” ifadesi hakkında birtakım açıklamalar yapmak, çocuk sayısı temasının nispeten daha anlaşılır olmasını sağlayacaktır. Görüldüğü üzere birinci kuşak katılımcıların ifadelerinden çocuk sayısının belirtilen sayılarda olmasının sebepleri arasında erkek çocuğuna verilen sembolik değer ve doğum

kontrol yöntemlerinin bilinmemesi gibi sebepler yer almaktadır. Ancak söz konusu ifadelerde ve yörede uzun zaman geçirmiş olmanın sağladığı gözlemlerle şu durumu belirtmek mümkündür ki çocuk sayısının belirtilen sayılarda olmasının doğum kontrol yöntemlerinin bilinmemesi ile nispeten daha az ilgisi vardır. Çünkü çocuk sayısı aşiret toplum yapısında ve genel olarak Orta Doğu toplumlarında yaygın olan bir durumdur. Elbette ki eğitim, kentleşme ve sağlık koşullarının iyileşmesi gibi unsurlar çocuk sayısı üzerinde etkili olmuştur ancak çocuk sayısının belirtilen sayılarda olması bu toplumların genel yapısı ile ilgilidir. Bu durumu, doğum kontrol yöntemlerinin bilinmesi ve sağlık koşullarının artmasına rağmen ortalamanın üzerinde çocuk sayısına sahip olan örnekler kanıtlar niteliktedir (söz konusu duruma bu çalışmada yer alan ikinci ve üçüncü kuşaktan katılımcıların sahip oldukları çocuk sayısı örnek verilebilir. Bir başka örnek olarak, Şimşek'in (2019) ve Dağ'ın (2019) çalışmasında yer alan katılımcıların çocuk sayısı örnek verilebilir. Bu doğrultuda aşiret tipi topluluklarda çocuk sayısının 'fazla' olmasının sebebi Özer (1998: 166–170) ve Türkdoğan'ın (1974: 28) ifade ettikleri gibi 'fakirliği', 'sefaletliği', 'kültür seviyesinin gerililiği', 'eğitim düzeyinin düşüklüğü' veya 'erken yaş evlilikleri' gibi sebepler değildir. Kaldı ki 'erken yaş' ifadesi söz konusu toplumların 'erken' olarak atfetmedikleri (en azından kentleşmenin bu derece yoğun olmadığı zamanlar) buna karşın normal kabul ettikleri bir durumdur. Öte yandan aşiret kültüründeki çocuk sayısının fazla olarak değerlendirilmesi Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgeleri dışındaki yerlerin ortalama çocuk sayısı ile de ilgili bir durumdur. Söz gelimi TÜİK 2008 verilerine baktığımız zaman Türkiye'de ortalama hane halkı büyüklüğü 4,0 iken, bu oran Ağrı'da 6,70'tir. 2023 verilerine baktığımız zaman ise Türkiye'de ortalama hane halkı büyüklüğü 3,14 iken, Ağrı'da bu oran 4, 31'dir. Dolayısıyla Ağrı'daki ortalama hane halkı başka bir deyişle çocuk sayısı, Türkiye ortalamasının üzerinde bir değere sahiptir ve söz konusu durum, genel ortalama ile kıyaslandığında, Doğu bölgelerindeki çocuk sayısının 'fazla' olarak değerlendirilmesinin önünü açmaktadır. Dolayısıyla aşiret toplum yapısındaki çocuk sayısının fazla olarak değerlendirilmesi, dışarıdan bir bakışın ve değerlendirmenin bir ürünüdür. Çünkü diğer kültürel olgularda olduğu gibi çocuk sayısına da bu topluluklarda, sembolik bir değer atfedilmektedir.

Peki, katılımcılara göre çocuk sayısının belirtilen rakamlarda olmasının sebebi nedir? Katılımcılardan üçünün ifadelerine göre buldukları zaman diliminde sağlık imkânları oldukça kısıtlıdır. Bu noktada ölen çocukların durumunu da bu sebebe bağlamak mümkün olabilir. Öte yandan doğum kontrol yöntemleri hakkında katılımcıların herhangi bir bilgisinin olmadığı da anlaşılmaktadır.

“Ben 10 tane çocuk getirmişim. İlaç yoktu ki. Ne doktor vardı ne bir şey vardı. Onu mecbur getirdik. Biz hani imkânımız olsaydı, bilseydik ilaç var, bir şey var, biz bu kadar getirmezdik. Şimdi de kordonlarımı bağlamışım” (Lalezar, 68, Okuryazar değil, Evli)

Katılımcılardan biri dışında diğerleri, evliliklerinin ilk yıllarında yaşamlarını köyde geçirmişlerdir. Bununla beraber yöredeki insanlarla yapılan görüşmeler sonunda, insanların birçoğunun köyde yaşadığı, sonradan Doğubayazıt’a göç ettiği bilgisi elde edilmiştir. Göç öncesinde ise -katılımcılardan Sevgi’nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere- Doğubayazıt’a gidiş gelişler oldukça sınırlıdır. Bu sınırlılık ise kadınlar için daha çok geçerlidir. Çünkü katılımcının ifadelerine göre bir kadının ilçeye gitmesi ayıp olarak karşılanmaktadır. Öte yandan çocuk sayısı ile yaşam şartları arasında doğrusal bir ilişki vardır. Bu noktada zorlu hayat süreci ve sağlık koşullarının yetersiz olması, çocuk sayısının fazla olmasının önemli bir sebebidir:

“Gubani, hani o zaman ne ilaç vardı, ne doktor vardı, ne şehir vardı. Biz hiçbir yolu bilmiyorduk ki. Hani kadın o zaman şehre (ilçeye) gidebilir miydi? Ayıptı. Hani akıl edebilir miydik, öyle bi şey için. Hani o zaman haşa çocuk bezi bile yoktu. Biz çocukların altını siyah poşetle bağlardık. Para yoktu” (Sevgi, 55, Okuryazar değil, Evli)

Görüşmelerin yapıldığı süreçte özellikle birinci kuşak kadın katılımcılarda çocuk sayısına ilişkin edinilen gözlemler neticesinde birtakım çıkarımlar elde edilmiştir. Bu noktada çocuk sayısına dair bu kuşaktaki kadın katılımcılarda bir bilinç değişiminden bahsetmek mümkündür. En azından Sevgi ve Lalezarın ifadeleri söz konusu durumu kanıtlar niteliktedir. Şöyle ki doğum kontrol yöntemlerinin bilinmemesi ve sağlık koşulları gibi nedenler çocuk sayısının fazla olmasının arkasında yatan sebepler olarak sıralanmaktadır. Bu durum yani çocuk sayısının ‘fazla’ olarak ifade edilmesinin kendisi dahi çocuk sayısına yüklenen anlamda bir bilinç değişiminin yaşandığını göstermektedir. Öte yandan Lalezar’a ait aşağıda

verilecek olan ifadeler çocuk sayısının çok da doğum kontrol yöntemleri ve sağlık koşulları ile ilgili olmadığını; çocuğa ve çocuk sayısına yüklenen sembolik değerin nispeten daha önemli olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Hayal'in çocuk sayısı hakkındaki düşünceleri de söz konusu durumu kanıtlar niteliktedir.

Katılımcılardan İki kişinin ifadeleri ise çocuk sayısına sembolik bir değer atfedildiğini göstermektedir. Bu noktada çocuklar, ilerleyen zamanlarda kadın için bir güvence kaynağıdır. Katılımcılardan Lalezar için ise bu kaynak, erkek çocuğuna yüklenmiştir. Söz konusu durumun realitede de bir karşılı vardır çünkü Lalezar ve eşi, evin en küçük oğlu ve gelini ile beraber yaşamaktadır.

“6 tane var çocuğum var. 3 kız, 3 erkek... Eşim şimdi olmasa bile ben ortalıkta kalmam ki. Üç oğlum var. Biri bakmasa diğer bakar bana. Şükür çocuklarım (erkek) var. Valla ben istiyorum, kocam şimdi bile ölsün” (Lalezar, 68, Okuryazar değil, Evli)

“Ben çocuk seviyordum, çok da yaptım. İyidir çok çocuk. Zaman gelir, insan tek kalır. Gene çocuk bakıyor insana. Biri bakmasa diğeri bakıyor” (Hayal, 60, Okuryazar değil, Evli)

İkinci kuşak erkek katılımcıların çocuk sayısına baktığımız zaman ise Sinan'ın 2 çocuğu, Cengiz'in dört çocuğu, Saffet'in iki çocuğu, Barış'ın dört çocuğu, Erkan'ın ise 1 çocuğu vardır. Eğitim faktörünün çocuk sayısı üzerinde şu şekilde bir etkisi bulunmaktadır (iki katılımcının ifadesi doğrultusunda): kamu kurumunda çalışan kişilerin, eşlerinin de çalışması dolayısıyla, çocuk bakımının zor olması ve zamanın kısıtlı olmasından dolayı çocuk sayısı en fazla ikidir. Buna karşın bir devlet kurumunda memur ve eşi herhangi bir işte çalışmayan Cengiz'in ise dört çocuğu vardır. Katılımcı, cinsiyetleri eşitlemek amacıyla dört çocuğunun olmasını istediğini belirtmiştir. Dolayısıyla çocuk sayısı üzerinde katılımcıların eğitim düzeyi kadar eşlerinin çalışma durumu da etkili olabilmektedir. Öte yandan katılımcılardan Barış ise (dört çocuk), her iki cinsiyetten çocuk sahibi olmanın arzulan bir durum olduğunu belirtmiştir. Katılımcılardan Sinan ise ilk zamanlarda, sayıca fazla erkek çocuğunun (sembolik değer atfetmesi nedeniyle) olmasını istediğini ancak sonraki

zamanlarda bu düşüncesinin değiştiğini belirtmiştir.⁵²Bu doğrultuda ikinci kuşak erkek katılımcılarda çocuk sayısına geleneksel anlamda bir değer atfedilmediği görülmektedir. Söz konusu durumu Kaya'nın aşiret dernek üyelerinin modernleşme eğilimleri üzerine yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Tamamı erkek katılımcılardan oluşan bu çalışmada, insan bakabildiği kadar çocuk yapmalı görüşünü savunanların oranı % 68,4'tür (2013: 166). Bu noktada çocuk sayısına yüklenen geleneksel anlamlar çözülmeye uğramıştır.

“Eskiden önemliydi, şimdi hayır. Cahilliğimden önemliydi Gücü sevdiğim için istiyordum. Maddi ve manevi güç. Yarın bir sıkıntı, kavga olsa çocuklar var derdim. Kürt bölgesinde böyle şeyler oluyor çünkü. Gücün varsa kimse sana yaklaşmaz ki. Çünkü burda bi mesele olsa hemen dövüşmek istiyorlar. Bana yardım eder, destek çıkar, dükkân, ticarete yardım eder, benim varisim olur diyordum ama şimdi kızlar da aynı işi yapabiliyor. Farketmiyor. Eskiden buralarda öyle bir şey yoktu” (Sinan, 37, Ortaokul, Evli)

“Yani iki tane yeterli bizim için. Hani çalışan insanlar olduğumuz için iki tane yeterli. Çünkü çocuğun bakımı olsun, hastalıkları falan olsun sürekli izin alıp gelemiyoruz ve biz sağlık sektöründe çalışıyoruz Bu sektör de yoğun olduğu için iki çocuğun bizim için yeterli olduğunu düşünüyorum” (Saffet, 32, Lisans, Evli)

İkinci kuşak kadın katılımcılarda ise çocuk sayısı, ikinci kuşak erkek katılımcılara nazaran görece daha fazladır. Söz konusu durumun yaş ve eğitim faktörüyle ilgili olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Çünkü yaş olarak daha küçük olan kadın ve erkek katılımcıların çocuk sayısı, yaşı nispeten daha büyük olanlara göre; eğitim düzeyi daha yüksek olan kadın ve erkek katılımcıların çocuk sayısı, eğitim düzeyi nispeten daha düşük olan kadın ve erkek katılımcılara göre genel olarak daha azdır. Bu doğrultuda, ikinci kuşak kadın katılımcıların çocuk sayısına baktığımız zaman katılımcılardan Meryem'in beş çocuğu, Gülden'in 4 çocuğu, Elif'in 3 çocuğu, Derya'nın 4 çocuğu, Pervin'in 2 çocuğu, Saliha'nın 2 çocuğu, Hazal'ın da 2 çocuğu vardır. Katılımcılardan Nergis bekâr; Dilan'ın ise henüz çocuğu yoktur.

⁵² Katılımcının erkek çocuğu hakkındaki düşünceleri, erkek çocuk adlı temada detaylıca ele alınmıştır. Bu nedenle, burada, tekrardan herhangi bir açıklama yapılmayacaktır.

Çocuk sayısı ile yaş faktörü arasındaki orantıya bakıldığı zaman, doğrusal bir orantının olmadığını görmekteyiz. Bu anlamda bu iki faktör arasında önemli bir ilişkinin olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Ancak eğitim durumu lise ve üstü olan katılımcıların çocuk sayısı, eğitim durumu ilkokul olanlara göre nispeten daha azdır. Şimşek'in aynı yerleşim yerinde 2019'da gerçekleştirdiği çalışmasında elde ettiği veriler de yaş faktörü ile çocuk sayısı arasında doğrusal bir orantının olmadığını destekler niteliktedir. Bununla beraber eğitim düzeyi ile çocuk sayısı arasındaki doğrusal ilişki de Şimşek'in çalışmasından elde edilen verilerle desteklenmiş olmaktadır. Buna göre eğitim düzeyi ilkokul olan katılımcıların çocuk sayıları ortalama 4'tür. Yanı sıra bu eğitim düzeyinde 5 ve 6 çocuk sayısına sahip olan katılımcılardan bahsetmek de mümkündür (2019). Öte yandan yaş ve eğitim faktörü dışında başka faktörlerin de çocuk sayısında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan ilki yakın çevrenin etkisidir. Bu noktada katılımcılardan Meryem, iki çocuğun kendisi ve eşi için yeterli olduğunu ancak çevrenin, erkek çocuğu olmayanlara "züriyeti kesik" yaptırımı uygulamasından dolayı çocuk sayısını artırdıklarını belirtmiştir. Bu anlamda erkek çocuğuna atfedilen sembolik değer, çocuk sayısı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Diğer bir katılımcı Gülden de annesinin kendisine çocuk sayısı konusunda baskı yapması nedeniyle dört çocuk yaptığını belirtmiştir.

"Benim dört çocuğum var. Hatta dört bile istemiyordum. İki istiyordum. Annem diyordu mesela kızın olmuş ama senin kızının kardeşi yok. Oğlum vardı, diyordu, oğlunun kardeşi yok. Öyle öyle dört çocuğum oldu. Eşim de iki taneden fazla istemiyordu. Annemin zoruyla getirdim" (Güliden, 41, İlkokul, Evli)

Çocuk sayısını etkileyen bir diğer sebep ise, cinsiyetleri eşitleme düşüncesi ve çocuğa kardeş düşüncesidir. Bu doğrultuda iki çocuğu olan Pervin'in düşüncesi, kardeşlerin ilerleyen zamanlarda birbirlerine destek olmasıdır. Dört çocuğu olan Derya ise, bir oğlu ve bir kızı olduktan sonra, oğluna erkek kardeş, kızına da kız kardeş olması halinde birbirlerine ilerleyen zamanlarda destek olacağı düşüncesiyle dört çocuk yaptığını belirtmiştir.

"Çocuğum tek kalmasın diye ikiciyi istedim. Oğluma kardeş olsun. En azından biz nöbete gittiğimizde evde beraber kalabilsinler. Birbirlerine destek

olsunlar. Veya biz erken yaşta ölürsek, birbirlerine destek olsun her yönden”
(Pervin, 32, Lisans, Evli)

Kaynana, kayınpeder ve kayınları ile uzun yıllar beraber yaşamış olan Elif ise, ev işlerinin ve aile üyelerine karşı sorumlulukların fazla olması ve bu sebeple de çocuklarına yeteri kadar vakit ayıramadığı düşüncesiyle kendisi ve eşinin çok fazla çocuk istemediğini belirtmiştir. Katılımcılardan 2 oğlu olan Hazal ise, kız çocuğu olmasını istemektedir ancak eşi çocukları pek fazla sevmediği için bu duruma müsaade etmemiştir. Katılımcının kız çocuğu istemesinin sebebi ise, kızların annelere karşı, erkek çocuğuna nazaran daha ‘hayırlı’ olması ve destek olmasıdır. Katılımcılardan 2 çocuğu olan Saliha ise çocuklara iyi bir hayat sunulması adına çocuk sayısının az olması gerektiğini düşünmektedir. Katılımcılardan çocuğu olmayan Dilan ise en fazla iki çocuğunun olmasını istemektedir ancak çocuk doğurup doğurmama konusunda da kararsız olduğunu belirtmiştir. Katılımcılardan bekâr olan Nergis ise bir kızı ve bir oğlunun olmasını istemektedir.

“Bir erkek bir kız çocuğum olsun isterim. Sevdiğim için ama yoksa bir maddiyat için falan değil” (Nergis, 38, Lise, Bekâr)

Üçüncü kuşak erkek katılımcılara baktığımız zaman, katılımcıların tümü bekârdır. Bu sebeple kendilerine “kaç çocuğunuz olmasını istersiniz, sebebi nedir?” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Katılımcıların çocuk sayısı konusunda verdikleri cevap ise genel olarak ikidir. Bu noktada katılımcılardan Emrah, çocukların yaşlarının birbirine yakın olmasını ve birbirleriyle arkadaş olmasını istediğini; bu sebeple de iki çocuğunun olmasını istediğini belirtmiştir. Adem ise, kız çocuklarını tatlı bulduğunu, bu sebeple bir kızının olmasını; soyunu devam ettirmek amacıyla da bir erkek çocuğunun olmasını istediğini belirtmiştir. Öte yandan katılımcılardan Hasan’ın çocuk sayısı konusundaki gerekçesi ise ekonomik sebeplerdir. Çocuk bakmanın maliyetli olmasından dolayı en fazla üç çocuğunun olmasını istediğini belirtmiştir. Katılımcılardan Mustafa ise, yörede çocuk sayısının fazla olmasının, çocuklara eşit bir biçimde değer verilmesi noktasında bir engel olduğunu düşünmektedir. Bu sebeple kendisi, en fazla üç çocuğunun olmasını istediğini belirtmiştir. Son katılımcı Zeki ise, bilinçli bir insan yetiştirmenin zor olması nedeniyle iki çocuk istediğini belirtmiştir.

“En fazla iki olur bence. İnsan diyoruz. Mesela ben kardeşlerime yol gösterirken bile zorlanıyorum. Çocuğum olsa bu iş daha da zor olur. O yüzden bilinçli iki insan dünyaya getirmek daha mantıklı” (Zeki, 20, Lisans, Bekâr)

“Bizimkilerde 10 tane çocuğu, 15 tane çocuğu olan aileler var. Mesela hepsine aynı değer verilir mi, işte bu çok zor. O yüzden hani iki tane üç tane olsa, en azından hepsine eşit değer verebilirsin. Mesela çocuklarıma daha adaletli olurum” (Mustafa, 21, Lise, Bekâr)

Üçüncü kuşak kadın katılımcılara baktığımız zaman ise bu kuşaktaki iki katılımcı yaklaşık 16–17 yaşlarında evlenmiş ve çocuk sahibi olmuşlardır. Bu katılımcılardan Sevda'nın dört çocuğu, Emine'nin ise üç çocuğu vardır. Sevda, çocukları çok sevdiğini, bu sebeple beşinci çocuğu da getirmek istediğini belirtmiştir. Ancak eşi, bu duruma izin vermemektedir. Emine ise, iki oğlundan sonra bir kızının olmasını istediğini, ancak üçüncü çocuğun da erkek doğduğunu ve bundan sonra çocuk istemediğini belirtmiştir. Katılımcıya göre çocuk büyütme oldukça yıpratıcı bir süreçtir.

“4 çocuğum var. Üç kız bir erkektir. Valla ben çok istiyordum, çok çocuğum olsun. Çok seviyorum çocukları. Belki yine olur çocuğum. Kocam diyor, yeter ama işte nasiptir ha” (Sevda, 24, Ortaokul, Evli)

Diğer üç katılımcı ise bekârdır. Bu sebeple kendilerine “ilerleyen zamanlarda kaç çocuğunuz olmasını istersiniz ve sebebi nedir” şeklinde bir soru yöneltilmiştir. Bu doğrultuda katılımcılardan Gül 2, Fatmagül ve Ela ise 1 çocuğunun olmasını istediğini belirtmiştir. Bu noktada Gül ve Fatmagül'ün çocuğa olan yaklaşımı geleneksel anlamlardan ziyade çocuklara olan sevgidir. Ela'nın bir çocuk istemesinin sebebi ise gelebilecek toplumsal baskılardan kendisini muaf tutmak istemesidir. Katılımcı, ilerleyen zamanlarda yaşam koşullarının daha da zorlaşacağını bu sebeple, çocuğunun bu şartlarda yaşamasını istemediğini belirtmektedir. Katılımcının ifadeleri şu şekildedir:

“Yani bence bir çocuk yeterli ya da hiç olmayabilir. Ya çocukları çok severim, 10 tane çocuğum olsa da hiç hayır demem ama yaşadığımız dünya artık bir çocuğu, bir insanı kaldırabilecek düzeyde değil. Sonuçta su tüketimi çok fazla, suyun azaldığını artık hepimiz biliyoruz. Ben çocuğumun böyle bir

zorlukta büyümesini istemem. Mesela benden sonraki hayatı da zor geçsin istemem. Yaşadığımız hayatın onu sağlayabileceğini artık düşünmüyorum. Yani bir çocuk dememin sebebi de toplumsal baskı. Ben bir çocuk istiyorsam bir çocuk da evlat edinebilirim. İllaki ben doğurmalıyım değil” (Ela, 21, Lise, Bekâr)

Üç kuşak bağlamında genel bir değerlendirme yapılacak olursa, aile başına düşen çocuk sayısının üçüncü kuşağa doğru azalacağı görülmektedir. Bununla beraber çocuğa yüklenen geleneksel anlamlar da çözülmeye uğramıştır. Özellikle birinci kuşak kadın katılımcıların ifadeleri, doğum kontrol yöntemleri hakkında bilgi sahibi olmama, yaşam şartlarının nispeten daha zor olması ve sağlık hizmetlerine ulaşımın sınırlı olması gibi sebepler, yaşadıkları zaman diliminde çocuk sayısının fazla olmasına neden olmuştur. Bu noktada ilk olarak şunu söyleyebilmek mümkündür ki evet, sağlık koşullarında bir iyileşme yaşanmıştır. Söz konusu sürecin iyileşmeye başladığını birinci kuşak erkek katılımcılardan görece yaşı daha küçük olan katılımcılardan ve ikinci kuşak katılımcıların ifadelerinden anlayabilmek mümkündür. İkinci kuşak kadın katılımcılarda, çocuk ölümlerine dair ifadelerin olmaması da söz konusu sürecin değiştiğini göstermektedir. Ancak yörede yapılan gözlemler ve birinci kuşak katılımcıların ifadelerinde çocuk sayısının önemli olduğuna başka bir deyişle çocuğa geleneksel anlamlar yüklendiği anlaşılmıştır. Öte yandan bu kuşaktaki (özellikle birinci kuşak kadın katılımcılar) katılımcıların belirtilen sebeplerle çocuk sayısının ‘fazla’ olduğunu belirtmeleri, yani getirdikleri çocuk sayısını fazla bulmaları da en nihayetinde çocuk sayısına yüklenen geleneksel anlamların birinci kuşaktaki katılımcılar nezdinde dahi değişime uğradığını göstermesi bakımından önemlidir.

Klasik aşiret toplumunda çocuk, aile büyüklerinin hayatını kolaylaştıran bir işleve sahiptir. Bunu birinci kuşak kadın katılımcıların (çocuklarım bana bakar, yalnız kalmam ifadelerinde olduğu gibi) ifadelerinde görmek mümkündür. Ancak bu işlevin de çözülmeye uğradığı görülmektedir. Çünkü özellikle ikinci ve üçüncü kuşak katılımcıların ifadelerinde, çocuğa bir hayat kazandırılmaya çalışıldığını görmekteyiz. Bunun ise modern zamanın çocuğa yüklediği bir anlam olduğunu ve kişilerin de bu anlamı içselleştirmeye başladığını söyleyebilmek mümkündür. Öte yandan mevcut zamanda çocuğun bakımı, okul masrafları ve ekonomik şartlar

nispeten daha külfetli olmuştur. Bu durum da çocuk sayısını katılımcılar nezdinde etkileyen bir durum olmaktadır. Bununla beraber, özellikle çalışan eşler için (ikinci kuşak katılımcılarda bu durum diğer katılımcılara göre daha fazladır) çocuğa ayrılan zaman daha sınırlı ve çocuk bakımı nispeten daha zordur. Bu sebeple, eşleri çalışan katılımcıların çocuk sayısı da fazla olmamaktadır.

Çocuk sayısını belirleyen bir başka unsur ise çocuklara kardeş ve cinsiyetleri eşitleme düşüncesidir. Buna ise daha çok ikinci kuşak katılımcılarda rastlamak mümkündür. Zira birinci kuşak katılımcılarda bu türden bir ifadeye rastlanmamıştır ve üçüncü kuşak katılımcıların da birçoğu bekârdır. Bu durum da esasında modern zamanın çocuğa yüklediği bir anlamdır. Çünkü görece daha önceki zamanlarda olduğu gibi çocuğa yüklenen sembolik bir değer söz konusu değildir ve çocuğun daha mutlu bir yaşam sürmesi amaçlanmaktadır. Öte yandan ikinci kuşak kadın katılımcılardan yaşı daha küçük olan ve çocuğu olmayan katılımcılar ve üçüncü kuşak katılımcılarda çocuk sayısını belirleyen bir unsur, çocuklara duyulan sevgidir. Bu da birinci kuşak katılımcıların ifadelerinde nispeten de olsa rastladığımız çocuğa yüklenen sembolik değerın çözülmeye uğradığını ve çocuğa daha ziyade modern bir anlam yüklendiğini göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla Topçuğlu vd. (2010: 29), Kağıtçıbaşı (2010: 191) ve Özensel'in (2023: 16) işaret etmiş olduğu gibi modernleşme ve kentleşme süreçleri ile çocuklara yüklenen geleneksel işlevlerin çözülmeye başlamış olduğunu; üretim odaklı bir aile yapısından tüketim odaklı bir aile yapısında geçiş yaşandığını; bu geçişin çocuğa daha duygusal ve psikolojik bir anlamın yüklenmesinin yolunu açmış olduğunu ve nesiller arası maddi bağımlılıkların azalmaya başladığını Doğubayazıt özelinde yapılan bu çalışmanın verilerinde de görmek mümkündür.

4.3.5. Boşanma Algısı

Aşiret kültürünün hâkim olduğu topluluklarda aile birliğine oldukça önem verilmektedir. Birlik ve dayanışmanın ailede başladığı bu topluluklarda, söz konusu birliğin muhafaza edilmesine oldukça dikkat edilir. Bu noktada hem aile içerisinde hem de topluluk nezdinde dayanışma adına hem bireysel hem de toplumsal yaptırımlar vardır. Bu yaptırımlar topluluklar arası dayanışmayı sağladığı gibi bu dayanışmanın devam etmesini de sağlamaktadır. Söz konusu yaptırımların kendisini

gösterdiği alanlardan biri ise boşanma konusunda topluluk üyelerine yapılan yaptırımdır. Bu toplumlarda boşanma bir “ayıp” meselesidir (Dağ, 2019; Tan 2013; Çiçekli ve Parin, 2020). Bu anlamda boşanma, olağan karşılanan bir durum değildir. Topluluk üyeleri de bunu son derece içselleştirmiştir ve boşanma durumunda hem ailede hem de toplum nezdinde karşılaşılabilecekleri veya hissedecekleri yaptırımın farkındadırlar. Yaptırım bir yana topluluk üyeleri de kendilerine boşanma durumunu yakıştırmazlar. Bunun en somut göstergelerini de birinci kuşak kişilerde görmek mümkündür. Çalışmanın yapıldığı Ağrı'nın Doğubayazıt ilçesinde de söz konusu durum geçerlidir. Boşanma olgusu yörede oldukça olumsuz karşılanmakta ve toplumsal bir ayıp meselesi olarak görülmektedir. Buna karşın boşanma olgusuna atfedilen anlam ve toplumun kişiler üzerindeki baskısı da günden güne azalmaktadır. Fakat buna rağmen yine de aile birliğinin bozulmamasına oldukça dikkat edilmektedir. Bu noktada yörede herhangi bir boşanma durumunda her iki tarafın da aile bireyleri, sülaleden veya aşiretin önde gelen bireyleri olaya müdahale eder ve eşlerin boşanmaması için mücadele verir. Bu süreç oldukça çetrefillidir. Sürecin sonunda eşlerin boşanmadığı çok olmuştur ancak iki ailenin birbirine düşman olması da oldukça olasıdır. Bu anlamda aile birliğine oldukça önem verilen ve boşanmanın oldukça olumsuz karşılandığı bu yörede üç kuşaktan katılımcılara boşanma konusundaki düşünceleri, yöredeki boşanma durumuna, sebeplerine ve boşanma konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığına dair sorular yöneltilmiştir. Katılımcıların ifadeleri doğrultusunda aile, evlilik ve aile birliği ile oldukça ilintili olan boşanma olgusuna atfedilen anlamda yaşanan değişimler ve süreklilikler ortaya konulmaya çalışılmıştır.

4.3.5.1. Boşanma Konusunda Kadına Bıçılan Pay

Birinci kuşak katılımcıların birçoğu boşanma konusunda kendileri ve kendilerinden önceki dönemlere referans yaparak boşanma olgusunu açıklamışlardır. Bununla beraber bütün katılımcılar yörede boşanmaların oldukça arttığına vurgu yapmışlardır. Kandiyoti'ye göre ataerkil pazarlığın en belirgin (kadın ve erkeğe atfedilen yerleşik roller) olduğu toplumlarda en çetin sorunlar, toplumsal değişmelerin bu karşılıklı beklentileri geçersiz hale getirdiği ve ataerkil pazarlıkların sınırlarının zorlandığı durumlarda yaşanır (2013: 16). Birinci kuşak erkek katılımcıların boşanma konusunda dile getirdiği hususlar da Kandiyoti'nin (2013)

ataerkil pazarlık konusunda söylediklerini destekler niteliktedir. Çünkü birinci kuşak katılımcıların hemen hemen hepsi, boşanma olgusunu kadınlar üzerinden açıklamışlardır. Bu anlamda kadına atfedilen roller ile kadının günümüzde geldiği nokta, boşanma olgusunun en önemli sebepleri olarak görülmektedir. Bu noktada katılımcılardan Mehmet ve Ali'ye göre, kadınların mahrem dışı alanlarda yani evin dışında çokça vakit geçirmeleri, kendi deyimleriyle “başıboş gezmeleri”, ailenin birliğini bozmaktadır. Çünkü kadın, bu şekilde hareket ederek mahremi koru(ya)mamakta ve başkalarına açmakta; evine ve çocuklarına gereken önemi ver(e)memektedir. Özüdoğru'nun Siirt özelinde yapmış olduğu çalışmada da katılımcıların geneli, aile birliğinin bozulmasını kadınlar üzerinden ele almışlardır. Buna göre kadının anne ve eş rollerinden uzaklaşması, aile birliğinin bozulmasına hatta boşanmalara sebep olmaktadır (2021). Öte yandan tüm bunlar bir anlamda erkeğin kadın üzerindeki otoritesinin de azaldığı anlamına gelmektedir. Bu noktada dile getirilmese dahi erkeğin erkekliğine –eksik görülen bir erkeklik- de vurgu yapılmaktadır. Bu durum yörede genel olarak “namusunu (eşini) başıboş bırakmış” ifadesiyle dile getirilir. Öte yandan Mehmet'e göre boşanmaların olmaması için erkeğin de zinadan uzak durması gerekmektedir.

*“Boşanmalar hep maddiyatsızlıktan artıyor. Bir de aile düzeni bozuluyor artık. Şu anda sistem öyle olmuş, kadınlar başıboş kaldı mı boşanıyorlar. Kadınlar çok gezdi mi, hür oldu mu boşanmalar artıyor, boşanıyorlar da. Gezen pabuç b** getirir. Kadın gezdi mi boştur”(Ali, 67, Lise, Evli)*

Katılımcılardan Cafer'e göre boşanmaların önemli bir sebebi ekonomik yetersizliktir. Fakat bundan daha önemli görülen bir durum vardır ki o da kadının geldiği noktadır. Kadın artık erkeğe bağlı yaşamaktan uzaklaşmaktadır. Söz konusu bağlılık daha çok ekonomik anlamda bir bağlılıktır. Çünkü hem eğitim hem devletin kadına özellikle de boşanmış kadına verdiği imkânlar, kadının erkeğe olan mecburiyetliğini önemli ölçüde azaltmaktadır. Öte yandan kadının erkeğe olan mecburiyetliğinin bir sebebi, boşanma durumunda kadının ailesinin kendisine yardımcı olmaması düşüncesidir. Ekonomik özgürlük sayesinde söz konusu problem de nispeten çözülmüştür. Birinci kuşak erkek katılımcılar için şunu da belirtmek gerekir ki burada boşanmaların sıkça arttığı söylemleri genel olarak birinci kuşak dışındaki kişileri işaret etmektedir. Bu noktada, kastedilenler daha ziyade ikinci

kuşaktan yaşça nispeten daha genç olanlar ve üçüncü kuşaktan evlenmiş kişilerdir. Çünkü her ne kadar boşanmaların attığı dile getirilse dahi söz konusu durum birinci kuşak ve ikinci kuşak kadın katılımcılardan yaşça nispeten daha yaşlı olanlara yakıştırılmayan bir durumdur. Özellikle birinci kuşaktan kadınlara hiç yakıştırılmayan bir durumdur. Hem kaç yıllık bir evlilik sürecinde bu durumun boşanmayla sonuçlanmayacağı düşüncesi, hem “ayıp” ve “küçük düşürücü” bir durum olması hem de zihinlerden bile kolay kolay geçmeyecek bir durum olması sebebiyle, katılımcıların boşanma konusundaki ifadeleri bu kuşaklar için pek de geçerli değildir. Söz konusu durumu realitede de görmek mümkündür. Bu noktada Ağrı ilinin 2023 yılındaki boşanma verilerine baktığımız zaman, kadın ve erkek toplam 858 kişinin boşandığını görürüz. Boşanan kişilerin yaş grubuna baktığımız zaman ise 45 yaş ve üstü kişilerin sayısının 116 kişi olduğu görülür. Bu yaş grubundaki 55 yaş ve üstü kişilerin boşanma sayısı ise 32’dir. Yaş ortalaması artıkça boşanmaların sayısı da azalmaktadır. Önceki yılların dağılımı ise nispeten aynı düzeydedir (TÜİK, 2023). Söz konusu durumu Muzaffer’in ifadelerinde de açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu noktada Muzaffer’e göre yeni nesil, eski nesle göre oldukça kırılımandır. Burada kırılğılıktan kasıt sabırsızlıktır. Sabırsızlık ise bildiğimiz anlamda bir şeyin bir an önce olmasını istemek anlamında değildir. Zorluklara katlanmamaktır. Zorluklara katlanmaktan kasıt nedir peki? Eşler arasında çıkan huzursuzluklarda boşanmayı akıldan geçirmemek, sıkıntılarla baş edebilmek, ev ve ailenin yükünü kaldırabilmek gibi durumlardır. Muzaffer bundan başka, yeni neslin küçük şeylerle tatmin olmadığını, evlilikten beklentilerinin (bu beklenti maddi ve manevi her şey) çok fazla olduğunu belirtmektedir. Son olarak diğer katılımcılar gibi boşanmalar konusunda kadına vurgu vardır. Bu noktada kadının ekonomik bir kazanç elde edebileceği bir işe sahip olması ve boşanan kadına yapılan devlet desteği, kadının eskiye nazaran daha rahat bir şekilde boşanmasını sağlamaktadır:

“Boşanmalar çok arttı. Eskiden mesela yüzde 5 ise şimdi yüzde 50. Biz ufak şeylerle tatmin oluyoruz, onlar (genç kuşak) ufak şeylerle tatmin olmuyorlar. Şimdiki gençler çok nazik (sabırsız) ya. Çabuk kırılan yumurta gibiler. Sabır yok onlarda. İş imkânları çoğaldı, eskiden bi boşanma olsa kız korkuyordu. Kendi geçimimi nasıl yapabilirim diye. Derdi, anne bakmaz, baba bakmaz, kardeşim (erkek kardeş) bakmaz. İş imkânı da kısıtlıydı. Ondan mecburen

devam ediyordu. Şuanda imkân var, devlet kadınlara para veriyor. E kendisi de çalışıyor. Hayatıma bakabilirim diyor. İmkânlar artınca boşanmalar artıyor” (Muzaffer, 52, İlkokul, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcılar da birinci kuşak erkek katılımcılar gibi boşanma konusunda kadına çokça atıflarda bulunmuşlardır. Bununla beraber kendileri ve kendilerinden önceki dönemlere de çokça vurgu yapmışlardır. Söz konusu vurgular, bir anlamda, önceki dönemlerde boşanmaların neden daha az olduğunu belirten ifadelerdir. Bu noktada eskiden kadına hakaret, aile üyeleri tarafından baskı ve şiddet olmasına rağmen kadınlar kendi tabirleriyle evi bırakıp gitmezlerdi. Bu durum katılımcılar için bir anlamda ailede geçinmenin bir göstergesidir. Geçinme ise kadının söz konusu durumlar karşısında sessiz kalması ya da karşı gelmemesi ile mümkün olmuştur. Yani kadın; hakarete, şiddete, yoğun iş yüküne maruz kalsa da erkeğe veya ailedeki kayınpeder, kaynana gibi aile büyüklerine karşı gelmemiştir ve bu türden durumları boşanma durumu olarak görmemiştir. Bunun bir sebebi de Hayal’in belirttiği gibi gidecek yerlerinin olmamasıdır. Gidecek yerden kasıt, kadının baba evidir. Çünkü gitmeleri halinde babaların bu durumu kabul etmeyeceklerini yani kendilerine sahip çıkmayacaklarını bilmeleridir. Bu hem bireysel bir durumdur hem de bu durumun toplumsalda bir karşılığı vardır ki bu da katılımcılardan Sevgi’nin “*eskiden kadının baba evine gönderilmesi çok ayıp karşılanırdı*” ve Lalezar’ın “*eskiden boşanma olsa adamı öldürürlerdi*” durumudur. Öte yandan bu kuşaktaki kadınlar, ifadelerinde belirtmeseler dahi bu bilinçle büyütülmüşlerdir. Bilinç dünyalarında evlendikleri evi terk edip baba evine dönme düşüncesi belki de hiç geçmemiştir. Boşanma olgusunu daha çok kadınlar üzerinden ele almalarının en önemli sebebi de bu olabilir. Bu doğrultuda boşanan kişilerin özellikle de kadınların kendileri gibi olmalarını beklemektedirler. Yani kadınlardan, her türlü olumsuz durumda evliliklerini devam ettirmelerini beklemektedirler. Yörede bu gibi durumlara araştırmacı tarafından da oldukça sık şahit olunmuştur. Tüm bu sebeplerden dolayı gençler arasında “geçimsizliğin” olduğu düşünülmektedir. Birinci kuşak kadın katılımcılardaki söz konusu bu muhafazakâr (kültürel anlamda) tutumu Fatime Dağ’ın (2019: 201) Koçer aşiretleri üzerine yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Buna göre Koçer aşiretlerinde kadının yaşayacağı her türlü eziyet halinde dahi boşanmanın

gerçekleşmesi mümkün değildir. Buna erkeğin ikinci bir eşi (kuma) eve getirmesi de dâhildir. Çünkü boşanmak (kadın ve erkek için de aynı durum geçerlidir ancak bir kadının eşinden boşanmak istemesi söz konusu bile değildir) toplum nezdinde ayıp olarak karşılanmakta, dahası bu duruma yakın çevre tarafından müsaade edilmemektedir. Bir başka sebep ise kadının boşanma sonrasında yaşayacağı sorunların göze alınmak istenmemesidir. Nedir bu sorunlar? Çocukların kendi tabirleriyle “perişan olması” ve kadının boşanma halinde ailesi tarafından kabul edilmemesi düşüncesidir. Dağ, söz konusu durumu, kadının mecbur veya mağdur olması, evlilik sürecinde olduğu gibi bu tür durumlarda da söz hakkına sahip olmaması şeklinde değerlendirmiştir. Elbette ki söz konusu durumlar, kadınlar açısından yaşanabilmektedir ancak katılımcıların ifadelerinden, boşanma konusunda eğilimli olmadıkları anlaşılmaktadır. Dahası kadınların “gelinliğiyle gidersen, kefeninle çıkarsın” anlayışını oldukça içselleştirdikleri anlaşılmaktadır. Bu noktada bu kategorideki katılımcıların ifadeleri ile benzer ifadeler elde edilmesi noktasında Dağ’ın çalışmasıyla benzerlik olmasına rağmen söz konusu ifadeleri değerlendirme biçimi bakımından bu çalışma ile farklılık göstermektedir. Öte yandan boşanmanın kadın üzerinden açıklandığı ifadeler Yıldız’ın Şanlıurfa’da yapmış olduğu Kürt, Türk ve Arap katılımcılardan oluşan kadın cinselliğinin söylemsel inşasına yönelik çalışmasında da ulaşılmıştır. Buna göre çalışılan alanın sosyo-ekonomik ve eğitim düzeyinin düşük olduğu kent merkezlerinin çevresinde yaşayan katılımcılar, boşanma olgusunu, kadın ve namus olgusu çerçevesinde ele almışlardır. Buna göre boşanmaların sebebi, kadınların “namussuzluk” yapmaları veya söz dinlememeleridir (eşin sözünü). Bu noktada çalışmada yer alan katılımcıların (birinci kuşak kadın) ifadelerine göre kadın sessiz kalmalı ve baba evine dönmemelidir. Çünkü evlenen kadın, katılımcının ifadesiyle “oranın malı”dır ve “onlardan çıkmıştır”. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki söz konusu ifadeleri farklı yaş kategorilerden kadın ve erkekler de belirtmişlerdir. Bu ifadeleri belirten kişileri Yıldız, GI grubu içerisinde ele almıştır ve bu grubun ortak özelliği kentin varoşlarında, sosyo-ekonomik ve eğitim düzeyi düşük kişilerden oluşmasıdır. Dolayısıyla sosyo-ekonomik durum, eğitim düzeyi ve kent merkezine yakınlık veya uzaklık, boşanmanın kadın üzerinden açıklanmasını ve boşanmaya olan tutumu önemli ölçüde etkileyen unsurlar olmaktadır. Zira çalışmada kent merkezinde yaşayan ve sosyo-ekonomik bakımdan

kentin çeperlerinde yaşayan kişilere göre nispeten daha iyi olan ve eğitim düzeyi daha yüksek olan her yaştan katılımcının boşanmaya ilişkin düşünceleri nispeten daha geniş kapsamlı; geleneksel düşüncelere karşı daha reaksiyoner ve boşanmanın varlığına nispeten daha esnek tutumlara sahiptirler (2009: 236–237).

Katılımcılardan Ayşe'ye göre eskiden saygı vardı, fakat şimdi o kadar kalmamıştır. Katılımcı bu durumu, *“mesela babam eve geldiği zaman hepimiz sırayla babamızın elini öperdik, babam yemeğini yedi, içeri girerdi odasına, sonra biz sofraya otururduk”* ifadesi ile belirtmektedir. Bu noktada katılımcıya göre saygı, erkek karşısında itaatkâr bir tutum sergilemektir. Söz konusu durum bir anlamda saygıya atfedilen anlamın da değiştiğini göstermektedir. Çünkü günümüzde saygı genel olarak karşılıklı olması gereken bir durumu ifade etmek için kullanılmaktadır. Öte yandan katılımcı eski düzenin devam etmesini arzulamakta ve eski düzenin devam etmesi halinde boşanmaların da o derece azalacağını düşünmektedir.

Katılımcılardan Sevgi'ye göre kadınlar, sosyal medyada gördüklerini kendi hayatlarında uygulamaya çalışmaktadır. Burada kastedilen sosyal medyada görülen eşlerin birbirlerine olan “ideal” tutumlarını kendi hayatlarına uyarlamaya çalışmalarıdır. Söz konusu durumu özentilik olarak tanımlayan katılımcıya göre bu durum, aile bağlarını zayıflatmaktadır. Çünkü kadın, evlilik yaşamının sosyal medyada gördüğü gibi olduğunu düşünmekte, evlilik ve eşinden beklentisi de gördükleri doğrultusunda şekillenmektedir. Bir diğer husus ise kadının ekonomik anlamda erkeğe bağlı olma durumunun değişmesidir. Bu durum birinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerinde de belirtildiği gibi kadını boşanma konusunda nispeten daha az muhafazakâr yapmaktadır. Burada anlatılmak istenen esasında kadının ekonomik imkânlar doğrultusunda erkeğe daha az muhtaç hale gelmesidir. Bu da evliliği sürdürmenin önündeki sebepleri azaltmaktadır. Söz konusu durum bizi bir yere daha götürmektedir ki o da erkeğin kadın üzerindeki otoritesinin, ekonomik sebeplerle de ilişkisinin olmasıdır.

“Doğubayazıt'ta çok olmuş. Saygı azaldı, sevgi azaldı. Bu telefonlar çıktı. Bu televizyonlar çıktı. Kadınların eline para geçti. Artık kadınlar erkekleri umursamıyor. Eskiden kadınlar evden çıkmazdı. Eskiden şehir görmezlerdi. Paraları yoktu. Telefon yoktu. Kocalarından dayak yeselerdi giderlerdi mutfığa, giderlerdi ahıra, ahaa ertesi gün gene evine, işine bakardı. Eskiden

kadının baba evine gönderilmesi çok ayıp karşılanırdı. Şimdi öyle bi şey yok. Kadınların eline telefon geçmiş, giriyor Facebook'a giriyor İstegram'a, giriyor her şeye. E diyor bu kadın napıyorsa ben de öyle yapacam. Eskiden bir kızı birine zorla, döve döve verdiler. Kız hala evindedir. Boşanmamış”(Sevgi, 55, Okuryazar değil, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcılar, kadına değer temasında, kendileri ve önceki dönemlerde oldukça yoğun iş yükü içerisinde olduklarını, hakarete ve şiddete maruz kaldıklarını, baskı altında yaşadıklarını belirtmişlerdir. Bu durumu ise değersizlik olarak tanımlamışlardır. Fakat boşanma konusunda ise söz konusu durumları muhafazakâr bir tutumla boşanmamaların ve aile birliğinin muhafaza edilmesi noktasında tabiri caiz ise aileyi ayakta tutabilmenin olumlu sebepleri olarak ifade etmektedirler. Bu anlamda paradoksal bir durum söz konusudur. Neden, değer konusunda söz konusu durumlar olumsuzluk olarak tanımlanırken, boşanma konusunda muhafazakâr bir tutum olarak tanımlanmaktadır? Beraberinde şu soru da sorulabilir: geçmişe dair yaşanan durumlar o dönemlerde değersizlik olarak tanımlanıyor muydu? Yeni neslin yaşam biçimine şahit olunduktan sonra mı bu durum değersizlik olarak tanımlandı? Tüm bu sorulara evet cevabı verilmekle beraber esasında öğrenilmiş bir yaşam biçiminin her ne kadar değersizlik olarak tanımlansa da oldukça içselleştirildiğini göstermektedir. Çünkü birinci kuşaktaki bütün katılımcılarda geçmişe dair yaşanan durumlar oldukça muhafazakâr bir tutumla ifade edilmiştir. Bu tutumun en net ifadesini de Sevgi'nin “*insanın evi, insanın mezarıdır. Boşanmak doğru değil*” ifadesinde görmek mümkündür. Söz konusu durumu sembolik şiddet kavramı bağlamında ele almak da mümkündür. Bourdieu'ya göre hükmedilenler kendilerine dayatılan sınırlara ve tahakküme çoğu zaman bilmeden ve istemeden katkıda bulunurlar. Bu noktada içsel bir çatışma ve bellekteki bir yarılmaya rağmen sembolik güç, ona maruz kalanların katkısı olmadan hayata geçirilemez. Bununla beraber hükmedilenlerin bu güce maruz kalmalarının sebebi de onu bu şekilde inşa etmiş olmalarıdır (2015: 55–56). Öte yandan görece yeni neslin daha rahat bir yaşam tarzına sahip olması, ilişkilerin görece gelenekselden uzaklaşıp daha duygusal bir içeriğe sahip olması da kadınların yaşadığı zorlukları değersizlik olarak tanımlarının bir sebebi olabilir. Ancak aynı yerleşim yerinde yapılan bir çalışmada elde edilen veriler, söz konusu durumun farklı

bir yönünü göstermesi bakımından araştırmaya katkı sağlamaktadır. Bu noktada Şimşek'in (2019) Doğubayazıt'ta yaptığı çalışmada 46, 57 ve 58 yaşındaki üç katılımcı, yaşadıkları olumsuz durumlardan (şiddet, baskı ve hakarete uğramak) dolayı boşanmak istediklerini ancak ailelerinin kendilerini kabul etmeyeceği düşüncesi, çocukların varlığı, eğitim yetersizliği, ekonomik özgürlüğün olmayışı ve toplumsal baskı gibi nedenlerle boşanamadıklarını belirtmişlerdir. Bu durum birinci kuşak kadınlarda neden boşanmaların oldukça az olduğunun bir başka nedenini göstermekle beraber aynı zamanda bu kuşaktaki bilinç değişiminin yaşandığını da göstermektedir. Öte yandan söz konusu durum, bu çalışmada elde edilen verileri çürütecek nitelikte değildir. Çünkü Şimşek'in çalışmasında boşanma konusunda daha çok ikinci ve üçüncü kuşak kategorilerdeki kişilerde, boşanmanın toplum üzerindeki yaptırımının azaldığını görülmektedir. Başka bir deyişle ikinci ve üçüncü kuşaktan kadın katılımcıların ifadelerinde boşanmak istediklerine dair vurgular daha fazladır. Söz konusu söylemlerin bizatihi kendisi bile boşanma konusunda toplumsal ayıp meselesinin çözülmeye uğradığını gösterir. Öte yandan söz konusu durum, birinci kuşak kadın katılımcılardan sadece üç kişide görülmektedir.

İkinci kuşak erkek katılımcılar ise birinci kuşak erkek ve kadın katılımcıların kadın üzerinden boşanma konusunu ele almalarından farklı olarak hem erkeğin hem de kadının da dâhil edildiği bir değerlendirme ile boşanma konusunu ele almışlardır. Öncelikle katılımcıların hepsi, boşanmaların oldukça fazla arttığını belirtmektedir ve katılımcılarda, boşanma olgusuna dair muhafazakâr bir tutum vardır. Buna göre eş seçimi oldukça bilinçsizce yapılmakta ve bu seçim, daha çok fiziksel görünüm ile sınırlı kalmaktadır. Eşler özellikle de kadınlar, dizilerden veya sosyal medyadan gördüklerini kendi hayatlarına uyarlamak istemektedirler. Bu anlamda evlilikten ve eşten beklentiler, gördükleri ile orantılı olmaktadır. Bununla beraber erkek ve kadınların sosyal medyada gördükleri erkek ve kadın profillerin etkisinde kalıp birbirlerini beğenmeme durumu vardır. Bu da yine en nihayetinde evlilikte sosyal medyada görülenler üzerinden beklentilerin şekillenmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Boşanmalardaki bir sebep de eşlerin birbirlerine karşı tahammülkar olmamaları ve en ufak bir anlaşmazlıkta boşanmaya karar vermeleridir. Bu anlamda kendilerine göre evlilik bir anlamda sabır meselesidir. Şimdiye kadar belirtilenler katılımcıların boşanmaların neden gerçekleştiğine dair ortak ifadeleridir. Bir de

boşanmamış kişiler üzerine yapılmış ifadeler vardır. Bu noktada katılımcılardan Saffet, boşanma sebepleri dışında bir de “boşanamayan” kişilerin ya da başka bir deyişle “boşanamayan kadınların” durumuna ilişkin ifadelerde bulunmuştur. Buna göre çalışmayan kadınların yüzde seksen veya doksan gibi bir oranı, maddi olarak erkeğe bağlı oldukları için boşanamamaktadır. Buna göre boşanma konusunda muhafazakâr bir tutum sergileyen katılımcı, söz konusu bu kadınların evlilik konusunda boşanmasalar dahi muhafazakâr olmadıklarını düşünmektedir. Öte yandan ikinci kuşak erkek katılımcıların ifadelerinde ortaya çıkan bir diğer ortak vurgu ise aile kurumuna gereken önemin verilmemesidir.

“Tahammül yok. Çünkü karşıdakini beğenmeme durumu, yani her anlamda. Bence boşanmaların o kadar artmasının sebebi, internet, dijital hayatın bu kadar aile içine girmesi ile alakalı olduğunu düşünüyorum. Yani bir yerden sonra bir video izlediğin zaman oradaki diyelim kadına bakıyor, kendi evindeki kadına bakıyor ya da oradaki adama bakıyor kendi eşine bakıyor, bir yerden sonra bir de oradaki adam mesela temizlik yapıyor, şey yapıyor, yemek yapıyor, onu yapıyor, bunu yapıyor ya da mesela erkek bakıyor, kadın spora gidiyor, şunu yapıyor, bunu yapıyor aynısını istiyor. E sonra birbirlerini beğenmemeye başlıyorlar. Yani bir de beklentileri çok fazla. Şu anda ben inanıyorum mesela evli insanların çoğu özellikle çalışmayan kadınlardan bahsediyorum, eğer ki şartlar olgunlaşsaydı bence %80-90'ı boşanırdı. Şartlar olgunlaşmıyor. Çünkü tahammül yok” (Saffet, 32, Lisans, Evli)

Katılımcılara göre aile kurumuna gereken önem verilmemektedir. Bu durum esasında yaş sıralaması bakımından birinci kuşaktan uzaklaşan kişiler için geçerlidir. Daha önceden de belirtildiği gibi boşanma, birinci kuşak katılımcılar için oldukça nadir yaşanan bir durumdur. Bununlar beraber boşanma hem o yaştaki kişilerin hem de toplumun kendilerine yakıştırmadığı bir durumdur.

Katılımcılardan Sinan'a göre boşanmaların genel olarak iki sebebi vardır, birincisi, ailelerin, çocuklarını aile kurumunun önemini anlayacak şekilde yetiştirmemeleridir. Bu anlamda evlilikler ve eş seçimi oldukça bilinçsiz yapılmaktadır. Diğer bir sebep ise iman eksikliğidir. Dini emirlerin yerine

getirilmemesidir. Çünkü zina oldukça artmıştır ve kişiler hem dini hem de toplumsal olarak bunun herhangi bir yaptırımını kendilerinde hissetmemektedir. Öte yandan devam eden evliliklerin birçoğu da çocuklardan kaynaklanmaktadır ve eşler arasında sadakat yoktur:

“...İman eksikliği çok var. İnsanlar artık dini emirleri takmıyorlar. Bu emirlere uysalardı boşanmalar yüzde yetmiş daha az olurdu. Çünkü çoğu da başkalarıyla yatıp kalkmayı günah olarak görmüyorlar. Şimdi Doğubayazıt'ın kızları, erkekleri ayıptır, günahtır ya da ailem duyar falan öyle şeyleri takmıyorlar. Dini inançlar aşırı zayıflamış. Anne baba da onları iyi eğitememiş. Aile kavramını öğretmemişler. Hayatı sadece para ya da keyif etmek, rahat etmek gibi göstermişler. İnsanlar da birine bağlanmak istemiyor, rahatı bozulmasın diye. Erkek de bayan da artık birbirlerini çıkış kapısı olarak görüyorlar. Evliliği cinsellik, özgürlük, maddi manevi özgürlük olarak görüyorlar. Evlendiklerinde aradıklarını bulamayınca da boşanıyorlar. Çoğu kişi de çocuklar için evliliğini devam ettirir. Çoğu kişi eşleriyle beraber olmuyor da. Bayan da erkek de işini dışarda görüyor” (Sinan, 37, Ortaokul, Evli)

İkinci kuşak kadın katılımcılar da diğer katılımcılar gibi yörede, boşanmaların oldukça fazla arttığını belirtmiştir. Bu konuda yapılan en çok vurgu, eşlerin herhangi bir anlaşmazlıkta hemen boşanmaya karar vermeleridir. Bu anlamda sabırsız olduklarını düşünmektedirler. Burada yeni nesil kişilere daha çok vurgu vardır. Öte yandan katılımcılardan Saliha'ya göre boşanmaların sebebi, kendi deyimiyle özentiliktir. Yani insanların boşanma konusunda birbirinden güç almalarıdır. Söz konusu durum bir anlamda, boşanma konusunda kişiler üzerindeki toplumsal baskının da çözülmeye uğradığını göstermektedir. Çünkü kişiler, boşanmanın artık “ayıp” olduğunu daha az düşünmektedirler.

Boşanmaların bir diğer sebebi de ekonomik kriz ve kişilerin bu krizi yönetememeleridir. Meryem'e göre eskiden kadınlar, imkânları doğrultusunda hareket etmekteydi fakat şimdi beklentiler, imkânlardan fazladır. Söz konusu durum erkekler için de geçerlidir. Öte yandan boşanma konusundaki bir sebep de erkek ve kadınların birbirini aldatmasıdır. Katılımcılardan Nergis'e göre ise kadınlar aile olmanın gerekliliklerini yerine getirmek istememektedirler. Bu gereklilikler, yemek

yapmak, ev işlerini yapmak, çocuk bakımı gibi işlerdir. Fakat katılımcıya göre evlilik bir ortaklık meselesi olduğu için hem erkeğin hem de kadının söz konusu işleri beraber yapması gerekmektedir.

Boşanmanın bir sebebi ise ailelerin son yıllarda kız çocuklarına daha fazla önem vermesidir. Bu anlamda eskinin, gelinliğiyle gidersen kefeninle geri dönersin anlayışı oldukça çözülmeye uğramıştır. Bu noktada aileler, kızlarının daha çok arakasında durmakta ve boşanma halinde çocuklarına daha çok destek olmaktadır. Bu durum “ayıp” olarak karşılanan anlayışın da çözülmeye uğradığını göstermektedir. Bu ifadelerle ilaveten Dilan, eğitim seviyesinin artmasının da söz konusu baskıyı azalttığını belirtirken, Derya ise söz konusu ifadelerle de bağlantılı olarak boşan(a)mamaların sebebi olarak ekonomik yetersizliğin ve aile desteğinin olmamasının olduğunu düşünmektedir. Söz konusu durum yerleşik aşiret kültürünün boşanmaya atfettiği anlamın, bağlayıcı unsur olma özelliğinin de azaldığını göstermektedir:

“Kesinlikle boşanmalar artıyor. Son on senedir, evlilikler bir sene bile sürmüyor. Kadının maddi gücü yoksa, aile destek vermiyorsa boşanma olmaz. Mesela benim babam diyordu, ablama dedi ki o (eşi) seni öldürse, gelip o evden senin kefenini çıkaracam. Ablam ondan dolayı boşanamadı. On beş sene o adamın zulmüne, hakaretine boyun eğdi. Ama şimdi aileler öyle değil. Şimdi insanlar değişmiş. Kırklı, ellili yaşlardaki kadınların biraz gözü açılmış. Kız evladına bu on senedir daha çok değer verildi. Ben sana evladımı verdim, köle olarak kullan diye değil diyor. Ona zulmet diye değil. Sen nasıl babanın oğluyun o da benim kızımdır diyor. Aileler kızlarını savunmaya başladı. Boşanmanın nedeni tamamen çaresizliktir. Boşananlar da çaresiz olmadığı için boşanmıyor” (Derya, 39, İlkokul, Evli)

Katılımcılardan Pervin ise boşanmaların bir sebebi olarak kadınların çalışmasını görmektedir. Buna göre bazı çalışan kadınlar, bu durumu kötüye kullanıp, aile kurumuna gereken önemi vermemektedir. Bu noktada kadının çalışması, erkeğin ailedeki önemini azaltan bir unsurdur. Bununlar beraber katılımcıya göre, eşlerin birbirini fiziki görünümüne göre seçmeleri de boşanmaya sebep olmaktadır. Bu anlamda birbirlerine uygun olup olmadıklarına dikkat edilmeden yapılan evlilikler, evlendikten sonra anlaşmazlıklara sebep olmaktadır.

Üçüncü kuşak erkek katılımcılar ise boşanma konusunda sadakat konusuna vurguda bulunmuşlardır. Buna göre eşler, özellikle sosyal medya üzerinden birbirlerini aldatmaktadırlar. Bu ise eşlerin boşanmalarına neden olmaktadır. Bununla beraber dijitalliğin bireyler üzerinde olumsuz etkileri vardır. Çünkü kişilerin beklentileri sosyal medya veya internette gördükleri üzerinden şekillenmektedir. Öte yandan kadınlar ve erkekler, eş seçimini bilinçsizce yapmakta; erkekler, kadınların fiziki görünüşleri üzerinden tercih yapmakta, kadınlar ise gösterişe oldukça önem vermektedir. Boşanmadaki bir diğer sebep ise erkeğin içki, kumar gibi kötü alışkanlıklarının olmasıdır. Diğer kuşaktaki katılımcılarda çokça vurgulanan boşanma sebebi olan eşlerin en ufak bir anlaşmazlıkta boşanmaya karar vermeleri ifadelerine bu kuşaktaki katılımcıların ifadelerinde de rastlanmaktadır. Öte yandan katılımcıların boşanmanın sebeplerine dair belirttikleri ifadelerin ortak bir vurgusu vardır ki o da aile kurumuna gereken önemin verilmemesidir.

Fakat bir katılımcı diğer katılımcılardan farklı olarak yörede boşanmaların pek olmadığını belirtmektedir. Katılımcının ifadelerinden, bir varsayım üzerinden değerlendirme yaptığı anlaşılmaktadır. Buna göre boşanmaların az olmasının sebebi boşanmanın ayıp olarak karşılanması ve toplumsal baskıdır.

Üçüncü kuşak kadın katılımcılar ise boşanma konusunda ikiye ayrılmış durumdadırlar. Buna göre üç katılımcı boşanmaların sebepleri üzerinde durup, söz konusu yaşanan durumların olumlu durumlar olmadığını belirtirken, iki katılımcı ise daha çok boşanma durumunun neden önceki dönemlerde daha az olduğuna vurgu yapmışlardır. Bu vurguyu ise eski olarak tanımladıkları kendilerinden önceki dönemlere referansla açıklamışlardır.

Katılımcılardan Sevda'ya göre boşanmaların olmaması için *“Kadın evine sahip çıkacak, erkek de karısını aldatmayacak, evine para getirecek. Parasını karıya kıza harcamayacak”*tır. Burada kadının evine sahip çıkması ifadesi oldukça derin anlamlara sahiptir. Bu anlamda kadın ne durumda olursa olsun, evini bırakıp gitmemelidir. Çünkü evi çekip çeviren, evi yöneten kadındır. Kadının evden gitmesi, o evin dağılması anlamına gelir. Söz konusu durumu, kendi yaşadığı bir olay üzerinden açıklayan katılımcının ifadesi şu şekildedir:

“Valla herkes boşanıyor ha... Gerek kadın da erkek de doğru düzgün hareket edecek. Kadın evine sahip çıkacak, erkek de karısını aldatmayacak, evine

para getirecek. Parasını kariya kıza harcamayacak. Valla eşimle kaç defa kavga ettik. Bana dedi, memnun değilsen git babanın evine. Ben demişim, sen git, burası benim evimdir. Ben gitseydim, nolurdu, Allah korusun, biz de boşanurdık. Kadınlar, tartışmalar, hemen çocukları alıp, babasının evine gidiyor. Öyle öyle bitiyor da evlilikler” (Sevda, 24, Ortaokul, Evli)

Kadın evine sahip çıkacak ifadesine katılımcılardan Emine de vurgu yapmıştır fakat başka bir ifade biçimiyle: “Kadınlar evi idare etmeyi bilmiyorlar”. Evi idare etmenin, eve sahip çıkmanın bir anlamı da kadının susmayı bilmesidir. Yani kadının, erkeğin kendisinin hoşuna gitmeyecek bir söz söylendiğinde karşılık vermemesi gerekir. Kadının susmasındaki bir gerekçe ise erkeğin eve ve kendisine ekmek getirmesidir. Öte yandan evi idare etmenin bir koşulu da, kadının “hesaplı” hareket etmesidir. Ne demek bu? Kadının erkekten sürekli bir biçimde “şunu getir, bunu getir” gibi taleplerde bulunmaması demektir.

Katılımcılardan Fatmagül’e göre yörede boşanmalar oldukça normalleşmiştir ve bu durum iyi bir durum değildir. Öte yandan boşanmaların bir sebebi, eşlerin anlaşmazlıklarda boşanmaya hızlıca karar vermeleridir. Yani evliliği devam ettirmek adına çaba göstermemeleridir. Katılımcıya göre boşanmalar daha çok eşlerin sosyal medya üzerinden birbirlerini aldatmaları nedeniyle olmaktadır. Son olarak katılımcı, boşanan kadınların ahlaken uygun hareket etmediklerini belirtmektedir.

“...Boşanan kadınlar farklı yönlere çekiliyor. Sonuçta onlar farklı erkeklerle beraber oluyor. Evlilerle beraber olmaya çalışıyor. İşler daha çok karışıyor yani. Alışmış kudurmuştan beterdir derler” (Fatmagül, 23, Ön Lisans, Bekâr)

Katılımcılardan Gül ve Fatmagül’e göre eskiden (anneleri ve daha önceki dönemleri kastediyorlar) boşanan kadınlar üzerinde toplumsal bir baskı vardı. Bu noktada yörede “dul kalırsan ayıptır, laf söz olur” anlayışı vardı. Bu sebeple katılımcıların ifadeleriyle kadınlar boşan(a)mıyordu. Bununla beraber eskiden boşanan kadının ailesi dahi kendisine sahip çıkmazdı. Bu sebeple gidecek yeri yoktu. Bu anlamda kadın sığınma evleri, kadınlara bir umut olmuştur.

4.3.5.2. Batıya Benzeme Kaygısı

Üç kuşaktan katılımcıların boşanma konusundaki düşüncelerini daha detaylı ele alabilmek amacıyla kendilerine boşanma konusunda bölgelerarası bir farklılık

olup olmadığı sorulmuştur. Bu noktada birinci kuşak erkek katılımcılar, söz konusu durumu, miras, kadına değer temalarında olduğu gibi Batıya (Türlere) referansla açıklamışlardır. Bu anlamda Batıda toplumsal baskı, Doğuya göre daha azdır. Bu nedenle kadınlar daha rahat yaşamaktadırlar. Burada rahatlıktan kasıt ise bireyselliktir. Fakat bu bireyselliğe atfedilen anlamlar olumsuzdur. Çünkü Batıdaki kadınlar, aile bağlarına önem vermemektedir. Çocukların varlığı ise onlar için, evliliği sürdürme adına bağlayıcı bir unsur olmamaktadır. Çocukların varlığının bağlayıcı olmaması Ali'ye göre inancın yani Allah'tan korkulmadığının bir göstergesidir. Bunlara ilaveten katılımcılardan Cafer, yöredeki insanların da (genç nesle vurgu var), Batıya özenmeye başladıklarını ve oldukça bireysel hareket ettiklerini belirtmiştir. Bu ise kendisinin olumlu karşılamadığı bir durumdur. Hem yörede yapılan gözlemler hem de katılımcıların ifadelerinde açık bir şekilde belirtilmeyen ancak bağlamın içerisinde yer alan bir unsur vardır ki o da Batıda boşanmanın zaten oldukça olağan bir olgu olduğunun düşünülmesidir. Bu anlamda aile bağları ve boşanma konusunda Batı oldukça zayıf görülmektedir. Söz konusu durumu, birinci kuşak kadın ve diğer kuşaktaki katılımcıların ifadelerinde daha net bir şekilde görmek mümkündür.

“En çok Batıda var, kadın hür olduğu için. Kadın evleniyor, adam hoşuna gitmesin, gidip başkasını buluyor. Çocuğunu düşünmüyorlar. Çocuğu öyle ortalıkta kalmış, sürünmüş umursamıyorlar. Aile düzeni yok. Bir de inanç da azalmış, Allah'tan korkmuyorlar. Eğer Allah'tan korksalar onu yapmazlar, çocuklarını bırakıp gitmezler” (Ali, 67, Lise, Evli)

Birinci kuşak kadın katılımcılardaki genel tutum da birinci kuşak erkek katılımcılarda olduğu gibi Batıda boşanmaların oldukça normal bir durum olduğu, Doğunun ise sonradan bu sürece dâhil olduğu yönündedir. Bu anlamda boşanmalar her yerde oldukça fazladır. Katılımcılardan Lalezar, bu durumu *“Türkler daha fazla boşanıyor. Bu sene de Kürtler, Türklerden daha beter olmuş”* ifadeleriyle belirtmiştir. Katılımcılardan Ayşe'ye göre her ne kadar her yerde boşanmalar olsa da Kürtlerde boşanmalar Türlere göre daha azdır. Bunun sebebi kadınların huzursuzluk yaşasalar da çocukları için evliliklerini sürdürmeleri, eşlerin aileden ve toplumdan çekinmeleri ve saygının daha fazla olmasıdır. Daha önceden de belirtildiği gibi bu

kuşaktaki katılımcılar için saygı daha ziyade erkeğin otoritesi karşısında kadının edilgen bir tutum sergilemesiyle oldukça ilişkilidir.

“Burada biraz farklı. Daha böyle mesela alçak gönüllüdür Kürtler, Türkler gibi değil. Mesela burada çocukların hatırına yine boşanma daha azdır, evimin hatırına gitmeyeyim diyorlar. O yüzden hani diğer yerlere göre buralarda da boşanmalar daha azdır. Burada biraz hani utanma var, saygı var, biraz böyle çevreye bakıp çekinme var ama diğer yerlerde değil, elbise değişir gibi karı koca değiştiriyorlar”(Ayşe, 65, Okuryazar değil, Evli)

Benzer ifadeleri Aşkın ve Güllüpınar’ın (2018: 297–298) Bursa’nın İnegöl ilçesinin Huzur mahallesine göç eden Kürtler üzerine yaptığı çalışmada da görmek mümkündür. Bu çalışmada 300 kişi ile anket görüşmesi; birinci kuşaktan ve onların çocuklarından oluşan ikinci kuşak katılımcılardan ise toplam 30 kişi ile derinlemesine görüşme yapılmıştır. Bu çalışmaya göre birinci kuşak katılımcılar boşanma konusunda Kürtlerin, Türklerden daha muhafazakâr olduğunu düşünmekte ve çocuklarına da bu düşünceyi aşlamaya çalışmaktadır. Ancak ikinci kuşak katılımcıların bir kısmı birinci kuşak katılımcılarla aynı düşünceleri paylaşmamaktadır. Buna göre birinci kuşak ve ikinci kuşak katılımcılardan iki kişinin söz konusu durum hakkındaki düşünceleri şu şekildedir:

“Şimdi onlarda (Türklerde) boşanmak çok kolay, ama bizde öyle bir kavram yok. Bizde boşanmak belki yüzde bir bile değildir. Ancak Türklerde bu böyle değil, onlar anlamadığı zaman haydi boşanalım diyebiliyorlar. Bunun için biz Kürtlerin Türklerle evlenmesi çok zor... Onların hayatları çok farklı. Biz onlarla dayanamayız. Onun için Kürtler onlarla (Türklerle) idare edemezler. İnsanların tanıdık biri ile (Kürt) evlenmesi daha iyidir” (Birinci kuşak).

“Ben akraba evliliğinden hiç hoşlanmam... Mesela evlendiler belki kötü çıktı bir taraf, tamam her şey bitti... Artık birbirlerine düşman olurlar. Bence en iyisi yabancı olsun akraba hiç olmasın. Bizim ailemiz bizi Türklerde olan boşanma korkusuyla büyütmüş, evlendi mi bırakır. Ama iyisi de var tabi insan bilemez. Ben illa demem Kürt olsun... Anlaşabildiğim yani kendi düşüncelerime göre birisi, belki Kürtlerde bulamadığımı Türklerde bulabilirim ...” (İkinci kuşak).

İkinci kuşak erkek katılımcılara, boşanma konusunda bölgesel bir farklılık olup olmadığı sorulduğunda ise katılımcılardan biri, bu konuda herhangi bir bilgisinin olmadığını belirtirken, üç katılımcı boşanmaların her yerde arttığını belirtmiştir. Fakat bu üç katılımcıdan Barış’a göre söz konusu durumun sebebi devletin kadınlara özellikle de boşanmış kadınlara maddi destek sağlamasıdır:

“Her yerde boşanmalar çok olmuş. Kadınlara çok hak tanındı. Kadınların önünü açtılar. Yav devlet kadınların önünü çok açtı. Dul kadınlara maaş bağlıyor. E sen bu dul kadının önünü niye açıyorsun? Dul kadına yetki veriyorsun, kadın da diyor, ben bu parayla bakarım kendime. E bu sefer istediği her şey yapıyor” (Barış, 31, Ortaokul, Evli)

Katılımcılardan Cengiz’e göre Doğuda boşanmalar artsa da Batıya göre aile kurumuna daha çok önem verilmektedir. Batıda çocuklar reşit olduktan sonra aileden ayrı bir yaşam sürerken, Doğuda ise çocuklar, evlenene kadar aile evinde kalmaktadır. Bu anlamda aile bağları, Doğuda daha güçlüdür. Katılımcılardan Saffet ise boşanma konusunda Batının daha rahat olduğunu düşünmektedir. Çünkü Batıda toplumsal baskı daha azdır.

İkinci kuşak kadın katılımcılarda ise diğer katılımcılarda olduğu gibi Batıda yani Türklerde boşanmanın ve boşanma sayısının fazla olmasının olağan bir durum olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bununla beraber üç katılımcıya göre Doğu, boşanma konusunda, Batı ile aynı duruma gelmiştir. Söz konusu durum, *“burası da birkaç senedir fazla olmuş”*, *“Doğuyla Batı eşit seviyeye gelmiş”* ve *“Batıda var ama Doğuya da sıçramış”* ifadelerinden oldukça net bir şekilde anlaşılmaktadır. Elif’e göre bu durumun bir sebebi, kadınların çalışma imkânlarında artış olmasıdır. Bu sebeple kadınlar, eskisi gibi eşlerinden gördükleri olumsuz muamelelere sessiz kalmamaktadır. Bununla beraber kadınlar, ailede çıkan huzursuz durumlarında eşlerini polise şikâyet etmektedirler. Katılımcının bu konudaki düşüncesinin realitede oldukça fazla örneği bulunmaktadır. Kadınlar artık sessizliğini bozmaktadır. Bu durumun oluşmasında kadınların birbirinden cesaret almasının, internet ve sosyal medyanın oldukça önemli bir etkisi vardır. Yörede yapılan gözlemlerde şunu gerçekten söylemek mümkündür ki, sosyal medyanın özellikle nispeten daha genç yaştaki ikinci kuşak ve üçüncü kuşak bireyler üzerindeki etkisi oldukça fazladır. Evlilikten, eşlerden beklentiler, kıyafet tarzı, tüketim alışkanlıkları vs. gibi konularda sosyal medyanın önemli bir etkisi vardır. Bununla beraber, bir kısım insan, sosyal medya üzerinden para kazanmaktadır. Özellikle Tik Tok bu konuda oldukça ön plandadır. Tüm bunlar aile kurumuna gereken önemin verilmesini hakikaten olumsuz etkilemiştir. Beklentilerle realitenin uyuşmaması durumunda ise boşanmalara oldukça hızlı bir şekilde karar verilmektedir. Eşlerin şikâyet edilmesi mevzusuna

dönecek olursak, yöredeki kadınlar ve erkekler, kadınların bu durumu bazı zamanlarda kötüye kullandıklarını, en ufak anlaşmazlıklarda eşlerini polise şikâyet ettiklerini düşünmektedirler ve bu durum, aile birliğine gereken önemin verilmemesi olarak değerlendirilmektedir. Elif' in ifadelerine dönecek olursak, Elif söz konusu tüm bunları Batıya özentilik olarak değerlendirir. Fakat buradaki özentilikten kasıt, Batıdaki kadınların boşanma konusundaki özgüvenli duruşudur. Özgüvenli duruş ise, toplumsal baskının kadınlar üzerindeki etkisinin azalmaya başladığına dair bir işaret olarak okunabilir.

Katılımcılardan Derya ve Pervin'e göre Batıda boşanmaların daha fazla olmasının sebebi, kadının çalışmasıdır. Çünkü Doğuda kadınlar hala çalışma konusunda Batının gerisindedir. Yörede yapılan gözlemler ve katılımcıların ifadelerinden şunu söyleyebilmek mümkündür ki yörede, Doğunun boşanma konusunda muhafazakâr olduğuna dair bir inancın olmadığı söylenebilir. Söz konusu durumu Pervin'in "*Doğuda kadınların daha fazla imkânı olsaydı boşanmalar daha fazla olurdu*" sözleri destekler niteliktedir. Bu ifadeye ilaveten Pervin, yörede hem kadın hem erkek için sadakatin kalmadığını, eşlerin birbirini aldattıklarını ve bu durumu birbirlerinden gizlediklerini belirtir. Öte yandan Pervin'e göre Batıda boşanmaların daha fazla olmasının bir başka sebebi de aile desteğidir. Yani boşanma durumunda kadın, ailesinden gereken desteği alabilmektedir.

Katılımcılardan Nergis ise Doğunun (Batıya göre) daha muhafazakâr olduğunu düşünmektedir. Bu anlamda Batıda boşanmalar daha fazladır. Çünkü Doğuda iyi insanlar ve dini inanç daha fazladır. Buna karşın Doğu, Batıyı taklit etmeye başladığı için bozulmaya başlamıştır. Burada bozulmadan kasıt belirtilmesi de -yörenin ağzı ve bir cümle ile ne anlatılmak istendiği iyi bilindiği için- yeni nesildir. Bu noktada Doğu da ahlaken ve dini inanç bakımından zayıflamaya başlamıştır. Bu doğrultuda aile kurumuna da gereken önem daha az verilmeye başlanmıştır.

Katılımcılardan Hazal ise tüm katılımcılardan farklı olarak boşanmaların her yerde, kadınlardan dolayı daha çok yaşandığını belirtmektedir. Kadının edilgen tutumuna ve yerleşik rollerine vurgu yapan katılımcıya göre kadın, yeri geldiğinde susmayı bilmelidir ve kendisine düşen ev işleri vs. gibi işleri yerine getirip eşine

hizmet etmelidir, çünkü erkeğin kadını eş olarak almasının sebebi budur. Bununla beraber, katılımcıya göre erkeğin kadını aldatması bir boşanma sebebi olmamalıdır:

“Boşanmalar en fazla kadınlardan çıkıyor. Bazı kadınlar var çok üstte gidiyorlar yani kadınlar yeri geldiğinde susmalılar. Kadın diyor (konuşuyor) erkek diyor (konuşuyor) ya, adam kalkıp kadını dövüyor, atıyor dışarı, kadın da gidiyor şikayet ediyor adamı, olay büyüyor, boşanmaya gidiyor. Yani kadın hani biraz sussa, adam da dışarı çıksa adamın siniri geçiyor. Hani kadın diyor, adam bana bir şey demesin, e nasıl demesin, adam onun için getirmiş seni. Kendi işini kendisi mi yapacak. Ev sorumluluğu kadına aittir, erkeğe değil ki. Vallahi benim abimin eşi var, çocukları evlenme yaşına gelmiş, karısı çocukları aldı gitti. Abim bile çobanlık yapıyor da onlara bakıyordu, onları o yaşa getirene kadar. Şimdi ne olursa kadınlardan çıkıyor. Bak ben de kadınım, kadınlar yapıyor yani. Bence erkekler aldatsın ne olacak? İnsan aldatmaktan dolayı yuvasını bozar mı? Ben bozmam, kendi gözümle görsem yine bozmam. O kadın kendisine acısın. Adam yine akşam bana geliyor. O kadın para için adamlarla takılıyor, şimdiki kadınlar para için erkeklerle takılıyor. Ben niye yuvamı bozayım? Bazıları, adam başka kadınla mesajlaşıyor diye boşanıyor. Öyle şey mi olur? Çocuklara yazık” (Hazal, 30, Okuryazar değil, Evli)

Üçüncü kuşak erkek katılımcılara, boşanma konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı sorulduğunda ise katılımcılardan iki kişi bu konuda herhangi bir bilgilerinin olmadığını belirtirken, diğer üç katılımcı ise Batı üzerinden bir değerlendirme yapmıştır. Diğer katılımcılarda karşımıza çıkan Batıda boşanmanın oldukça olağan bir durum olduğu vurgusu, üçüncü kuşak katılımcılarda da yapılmıştır. Bu anlamda katılımcılardan birinin “zaten Batıda vardı, biz de onlar gibi olduk” ifadesi söz konusu durumu destekler niteliktedir.

Katılımcılardan Zeki ve Adem’e göre Doğuda boşanmalar, Batıya göre daha az yaşanmaktadır. Çünkü bireyler üzerindeki toplumsal baskı devam etmektedir. Boşanmalar bireysel kararlarla alınmamaktadır ve bu tür durumlara her iki tarafın ailesi müdahale etmektedir. Öte yandan kadının eğitim düzeyi düşüktür. Bu ise erkeğin kadın üzerindeki otoritesinin devam etmesine neden olmaktadır. Yani kadın mutsuz da olsa, hakarete ve şiddete de uğrasa, evliliğine devam etmek zorundadır.

Buna karşın Batıda ise kadınların sahip olduğu imkânlar daha fazladır ve bu sebeple boşanmaya çok hızlı bir şekilde karar verilmektedir. Bu ifade esasında Batıda aile kurumuna önem verilmediğine işaret etmektedir. İlginç bir şekilde, boşanma konusunda, Doğuda bir anlamda boşan(a)mamanın neden olduğuna vurguda bulunulurken, Batıda ise aile kurumunun öneminin az olduğuna vurgu yapılmaktadır. O vakit, üçüncü kuşak katılımcıların ifadelerinden yola çıkarak şunları söyleyebilmek mümkündür: Katılımcılar, yöre bazında değerlendirme yaparken boşanma konusunda muhafazakâr bir tutuma sahiptir (boşanmaları normal görmedikleri için) ancak bölgelerarası bir değerlendirme yaparken esasında yörede devam eden evliliklerin temelinde muhafazakâr bir tutumun olmadığına vurgu yapmaktadırlar. Ancak kendileri söz konusu vurguyu yaptıklarının farkında değildirler.

“Bence batı tarafında boşanma daha fazla. Doğulu mesela biraz korkuyor. Hani ayrıldıkları zaman da mesela büyükler falan araya giriyor, öyle çok cesaret edemiyorlar boşanmaya. Batılılar öyle değil, mesela anlayamadıkları zaman hemen boşanıyorlar. Çünkü ben bunu gördüm, burada da gördüm, mesela İstanbul’da da yaşıyordum, ben orada da gördüm. Mesela bir çift anlayamıyordu, bizim markete gidip geliyorlardı, alışveriş yapıyorlardı. Direkt açtılar boşanma davasını, boşandılar. Sonra ikisi de hiçbir şey olmamış gibi yaşamaya devam ettiler. Burada da mesela iki kişi boşanacaktı mesela yüzüğünü geri çevirmişti, kavga falan çıkmıştı” (Adem, 19, Lise, Bekâr)

Son olarak üçüncü kuşak kadın katılımcılara boşanma konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı sorulduğunda ise katılımcılardan dördü Batıda yani Türklere boşanmaların daha fazla olduğunu belirtirken, bir katılımcı ise Batıda boşanmanın “zaten hep var olduğunu” fakat Doğuda ise bu durumun son zamanlarda yaşandığını belirtmiştir. Katılımcılardan Sevdâ’ya göre Batı daha “bozuktur”, “kadınlar çıplak gezmektedir” ve eşleri, kadınlara bu konuda herhangi bir şey dememektedir. Burada bozuktur ifadesi esasında namus anlayışına vurgudur. Çünkü namusun bir yönü olan kadının mahremini başka erkeklerden sakınması durumu ihlal edilmiştir. Bununla beraber eşleri neden bunlara bir şey demiyor ifadesi de, kadının bedeninin yani namusunun kontrolünün bir yönüyle erkeğe verildiğine

işaret etmektedir. Bu anlamda kadınlar Batıda oldukça rahat yaşamaktadırlar. Burada rahata yüklenen anlam ise olumsuzdur ve bu durum aile bağlarını zayıflatan bir durumdur. Bu noktada Batıda aile kurumuna gereken önem verilmemektedir. Sevdâ ve Emine'nin boşanma konusunda ortak bir vurgusu vardır ki o da, Batıda çocukların, boşanmanın önünde bir engel olarak görülmemesidir.

Katılımcılardan Gül ve Ela ise boşanmaların Batıda daha fazla olduğunu belirtmişlerdir. Fakat katılımcılar söz konusu durumu, Batıya olumlu anlamlar atfeden ifadelerle belirtmişlerdir. Buna göre Batıdaki insanlar daha kültürlüdür. Çünkü orada, eğitim düzeyi yüksektir. Bu anlamda boşanma konusunda daha “geniş” ve bilinçli hareket etmektedirler. Bununla beraber Batıdaki kadınlar, kendi ayakları üzerinde durabilmektedir. Doğunun en büyük problemi ise budur.

“Bence batıda daha fazla çünkü batıda fazla olmasının nedeni, batıdaki kadınlar çok fazla kendi ayakları üzerinde duruyorlar. Ben kendim yapabilirim, edebilirim, bana kimse karışamaz düşüncesi var. Doğudaki kadınların en büyük problemi şu, ben boşanırsam çalışamam, çocuklarıma kim bakar, bu kaygı var. Batı da bu kaygı yok, Batıda kadınlar daha rahatlar bence” (Ela, 21, Lise, Bekâr)

Üç kuşak katılımcı bağlamında boşanma konusunda genel bir değerlendirme yapılacak olursa, katılımcıların genelinde yörede boşanmaların oldukça artış gösterdiğine dair ortak bir vurgu vardır. Söz konusu vurgu ise anlaşılan odur ki şahit olunan olaylar üzerinden yapılmıştır. Yörede uzun süre kalmanın verdiği tecrübe ile şunu belirtmek mümkündür ki gerçekten de son yıllarda boşanmalarda artış yaşanmıştır. TÜİK verileri de söz konusu düşünceleri destekler niteliktedir. Bu doğrultuda TÜİK 2001–2023 Ağrı ili boşanma verilerine baktığımız zaman önceki yıllarda da artış olmakla beraber 2017 yılından sonra ildeki boşanma sayısı nispeten daha çok artmıştır (TÜİK, 2023). Ancak şunu da belirtmek gerekir ki toplumsal denetimin sıkı bir biçimde kendini dayattığı toplumlarda olası değişimler, sayısal verilerin oldukça üstünde bir etki yaratır. Katılımcıların boşanma konusundaki reaksiyoner tavrı da esasında bununla ilgilidir. Dolayısıyla sayısal veriler ile boşanmalara gösterilen tepki arasında orantısal veya doğrusal bir durum söz konusu değildir. Öte yandan söz konusu reaksiyoner tutum, boşanmaların artışının normalleşmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Katılımcıların bu konudaki

düşüncelerini öne sürerken ki şaşkınlık ifadeleri de bunun en net göstergesidir. Bu noktada yörede, “toplumun raydan çıktığına” dair söylemler oldukça fazladır ve bu genel algıya göre imkânlar artmıştır ve kişiler eskiye nazaran daha rahat bir yaşam sürmektedirler fakat toplum bozulmaya doğru yol almaktadır. Bunun bir göstergesi de boşanmaların artmasıdır. Çünkü katılımcıların genelini ifade ettiği gibi en ufak anlaşmazlıklarda boşanmaya karar verilebilmektedir. Hem yöre geneli hem de katılımcılar bu durumu “sabırsız” olarak tanımlamaktadır. Sabırsız demek esasında boşanmaya hızlı karar vermek gibi bir anlam taşısa da çok daha derin anlamlara sahiptir. Evi çekip çevirememek (kadınların daha çok), eşlerin birbirini alttan almaması, yani biri konuşurken diğerinin susmaması, evlilik sürecinin kişilere yüklediği sorumlukları taşıyamamak gibi anlamlara gelmektedir. Bu noktada hem yörede yapılan gözlemler hem de katılımcılardan elde edilen veriler doğrultusunda – her ne kadar boşanma konusunda toplumun bireyler üzerindeki yaptırımı çözülmeye başlamışsa da- boşanma konusuna hala muhafazakâr bir tutumla yaklaşıldığı görülmektedir. Benzer bir tutumu Özüdoğru’nun (2021) Siirt özelinde yapmış olduğu çalışmada da görmek mümkündür. Bu noktada çalışmada, boşanma konusunda katılımcıların muhafazakâr tutumlarına dair veriler elde edilmiştir.

Boşanma konusunda katılımcıların birçoğunun yaptığı ortak vurgu ise kadının konumundaki değişimdir. Katılımcılara göre kadın çalışmaya başlamış ve erkeğin, kadın üzerindeki otoritesi azalmıştır. Kadının konumundaki söz konusu değişim, esasında, boşanmasının toplumsal bir ayıp olduğu düşüncesini de çözülmeye uğratmıştır. Bu durum aynı zamanda evlilik, boşanma, kız isteme vs. gibi tüm aile bireylerince alınan kararların da çözülmeye başladığını ve bireyselliğin artmaya başladığını göstermesi bakımından önemlidir.

Boşanmaların daha fazla olmasının bir sebebi ise (ortak vurgu olması sebebiyle) ailenin, kadına daha fazla destek olmaya başlamasıdır. Katılımcıların ifadelerinde de yer aldığı gibi gerçekten de yörede, gelinliğinle gidersen, kefeninle dönersin anlayışı hâkimdi. Fakat bu durum da çözülmeye uğramıştır. Bu durum bir anlamda kadının konumundaki başka bir değişime işaretler. Çünkü ‘kadın evlendikten sonra başka bir ailenin üyesi olur’ düşüncesi değişime uğramıştır. Bu noktada kadına boşanma durumunda ailesi tarafından destek çıkılmaktadır.

Boşanma konusunda belirtilmesi gereken diğer bir husus ise katılımcıların boşanma konusunda oklarını fırlattığı kişilerin daha çok üçüncü kuşaktan kişiler olmasıdır. Birinci kuşaktan kişilere atıf yok denecek kadar azdır. Özüdoğru'nun (2021) Siirt özelinde yaptığı çalışmada da Kürt kökenli katılımcıların boşanma konusunda işaret ettiği kişiler genç kuşaklar olmuştur. Söz konusu düşüncelerin realiteyle ilişkine baktığımız zaman da benzer sonuçları görmek mümkündür. Bu noktada TÜİK 2023 verilerine baktığımız zaman Ağrı'da 45 yaş ve üstü kişilerin boşanma sayısı diğer yaş grubundaki kişilere göre oldukça azdır ve bu yıl içerisinde en fazla boşanma sayısı 25–29 yaşa aralığındaki kişilerden oluşmaktadır (TÜİK, 2023). Öte yandan gerçekten de yörede boşanmış birinci kuşak katılımcılara ulaşmak oldukça zordur. Çünkü toplumsal ayıp meselesinin, ne olursa olsun evliliğin devam ettirilmesi gerektiğini düşüncesinin iliklere kadar işlediği kişiler birinci kuşak kişilerdir. Bu saatten sonra yaşın vermiş olduğu bir sebeple de boşanma akıllardan dahi geçmemektedir demek abartı olmayacaktır. Bununla beraber birinci kuşaktaki kişiler artık tabiri caiz ise durulmuşlardır. Hayatlarını ibadetle, akraba gezmeleriyle, evlatlarını ziyaretle ve günübirlik işlerle geçirmektedirler. Bu kuşağın bir de kendilerine yüklediği bir anlam vardır: Onlar (eski önemini gün geçtikçe yitirse de) kanaat önderidirler. Bu noktada alınan kararlarda kendilerine danışılır. Boşanmak ise bu kuşak için kendilerine yakıştırılmayacak bir şeydir. Bu sebeple bu kuşak için boşanmak bir itibar meselesidir.

Boşanma konusunda bölgelerarası bir farklılık olup olmadığı konusunda ise katılımcıların birçoğunda ilk akla gelen yer Batıdır. Batı ise genel olarak Türklerin yaşadığı yerler olarak algılanmaktadır. Batı konusunda ortak bir vurgu vardır ki o da Batıda zaten boşanmaların hep var olmuş olmasıdır. Yani Batıda boşanmak oldukça normaldir. Peki, realite de söz konusu durum nasıldır? Bu doğrultuda TÜİK 2001–2023 verilerine baktığımız ülkenin Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinden diğer bölgelere doğru boşanmalarda artış yaşandığını görürüz (TÜİK, 2001–2023). Katılımcıların söz konusu durum hakkında öne sürdükleri düşünceler ise şu şekildedir: Batıda genel anlamda aile kurumuna önem verilmemekte; özel anlamda ise kadının bulunduğu konumdur. Batı kadını daha rahattır, çünkü çalışıp, kendi kendini geçindirebilme imkânı vardır. Fakat Doğuda ise bu durum daha azdır. Esasında bakıldığında Doğudaki kadın da boşanıp, bir işte çalışabilir fakat kadın

kendisi için (eğer okumamış ise) bu durumun mümkün olmadığını düşünmektedir. Bunun bir sebebi yerleşik rollerin oldukça içselleştirilmiş olmasıdır. Kadın farkında olmasa dahi para kazanmanın asıl aktörü olarak erkeği görmektedir. Bu anlamda erkeğin rolünü üstlenmek için bilinçsel anlamda değişime sebep olacak bir kırılma yaşamamıştır. Bu sebeple (üniversite bitirip, çalışanlar dışında) çalışma konusunda kendisini tabiri caiz ise cesaretsiz olarak görmesidir. Söz konusu durumun bir başka sebebi ise toplumsal koşulların –üniversite okuyan kızlar dışında- buna müsaade etmemesidir. Çünkü yörede hala kurumsal alanlar dışında çalışan kadınlara normal bir şekilde bakılmamaktadır. Bu durum da kadınların (hepsi için geçerli olmamakla beraber) bir anlamda, evliliklerini mecburen de olsa devam ettirmelerine neden olmaktadır. Yelboğa'nın (2019) Konya'da yaşayan Kürtlerin kente uyumu üzerine yaptığı çalışmada, katılımcıların geneli, boşanma konusunda Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde başka bir deyişle Kürtlerde, Türklere göre önemli farklılıklar olduğuna dair ifadelerde bulunmuşlardır. Buna göre Türkler boşanmaya eğilimli insanlardır. Buna karşın Kürtler ise anlaşmazlıklar olsa dahi kolay kolay boşanmamaktadırlar. Bu doğrultuda eş seçiminde Kürtlere olan güven daha fazladır. Çünkü Türklere boşanma oranı fazla, çocukların varlığı dahi evliliği sürdürme noktasında bağlayıcı olmamakta ve en ufak anlaşmazlıklarda dahi boşanmaya hemen karar verilmektedir. Bununla beraber Kürtlerde iyi insanların daha fazla olduğuna dair inanç vardır. Yelboğa'nın çalışmasında yer alan katılımcılar Doğu bölgelerinin farklı illerinden Konya'ya göç eden kişilerden oluşmaktadır. Buna karşın bu çalışmada ise katılımcıların hepsi Doğubayazıtlıdır. Dikkat edilecek olursa boşanmaya dair Kürtler ve Türkler nezdinde belirttikleri ifadeler oldukça benzer niteliktedir. Ancak bu çalışmada Kürtlerin de artık 'Batı' veya 'Türkler' gibi boşanmaya eğilimli olduklarına dair veriler elde edilmiştir. Bu noktada Yelboğa'nın çalışmasıyla farklılık göstermektedir. Bu durumun sebebinin zaman faktörü olduğunu belirtmek mümkündür. Çünkü Yelboğa çalışmasını 2019'da tamamlamıştır. Bu çalışma ise 2024 yılında gerçekleştirilmiştir. Bu anlamda çalışmanın aynı yıl içerisinde Doğubayazıt'ta yapılması halinde Yelboğa'nın çalışması ile daha fazla benzer verilerin ortaya çıkacağı düşünülmektedir. Zira beş yıl öncesinde yörenin boşanma konusunda daha muhafazakâr bir tutuma sahip olduğu düşünülmektedir.

Sonuç

Türkiye'nin her bir bölgesi, kendine has bir oluşuma sahiptir. Bu anlamda homojen bir kültürün varlığından, tamamen modernleşmiş veya tamamen geleneksel bir kültürden söz etmek mümkün değildir. Öte yandan kırsal alanların en ücra köşeleri dahi modern zamanın değişimine maruz kalmaktadır ancak tamamen değişmemektedir. Bu noktada süreklilikler devam ederken değişim de yaşanmaktadır. Söz konusu durum Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgeleri için de geçerlidir. Aşiret kültürüyle kuşatılmış bu bölge, zamanın ruhuna ayak uydurmaya çalışmaktadır. Ancak bir yandan da farklı formlarla da olsa kendisini yeniden üretmeye devam ettirmektedir. Araştırmanın yapıldığı Ağrı'nın Doğubayazıt ilçesi de bundan nasibini alan yerlerden biridir.

Bu çalışmada aşiret kültürünün aile yapısında meydana gelen değişimler üç kuşak üzerinden ele alınmıştır. Katılımcılar nezdinde şunu söylemek mümkündür ki birinci kuşak da dâhil tüm kuşaklarda aşiret kültürünün egemen konumu değişmektedir. Başka bir deyişle aşiret kültürünün etki alanı daralmaktadır. Çünkü katılımcılardan kuşak bağlamında elde edilen verilerin bizatihi kendisi bile bu kültürde değişim yaşandığını göstermektedir. Kültürün en önemli taşıyıcısı olan birinci kuşak, neden bu kültüre dair olguları kendisinden sonraki kuşaklara aktaramamaktadır? Aynı şekilde aşiret kültürünü -değişime uğramakla beraber- kendi bünyesinde barındıran ikinci kuşak neden söz konusu kültüre ait değerleri üçüncü kuşağa aktaramamaktadır? Bunun belki de en önemli sebebi, bu kültüre dair hafızanın yeniden üretilme koşullarının sekteye uğraması veya uğratılmasıdır. Hafızayı sekteye uğratan koşullar neler olabilir? Elbette söz konusu durumun yaşanmasında farklı kent tecrübelerinin, eğitim ve zaman faktörünün, kadının çalışma hayatına katılmasının, sosyal medyanın ve farklı kültürlerle etkileşim içerisinde olmanın veya bu kültüre dair yaşam biçimlerine tanıklık etmenin önemli bir etkisi vardır. Bu etki, aşiret kültürünün kişilerin davranış biçimlerini şekillendiren kültürel kodların egemen alanlarını daraltmaktadır. Söz konusu bu durum, özellikle ikinci ve üçüncü kuşaktaki katılımcıların bu olgulara karşı eleştirel tutumlarıyla da anlaşılır hale gelmektedir. Bu anlamda kültüre dair hafıza kendini yeniden üretmekte güçlük yaşamaktadır. Çünkü kültür, kendisini hafıza üzerinden üretir. Bu anlamda

hafızada özgün yeri olmak, kendine özgü bir yer edinmek, oraya sinmek ve zamanı aşmak, kültürün kendini var kılma koşuludur. Kültür, ürettiği hafıza ile geçmişte kalmaz, zamansal olmaya ve zamanla sınırlandırılmaya direnir. Dolayısıyla belli bir zamanla anılmaktan ziyade zamanın kendisiyle anılmasını sağlar (Aydın, 2024: 257). Bu noktada kültürün hafıza ile ilişkisi oldukça önemlidir. Hafızanın geçmişi yeniden inşa etme (Halbwachs, 2019) işlevi ile kültür de hafıza üzerinden kendisini yeniden inşa eder. Bununla bağlantılı olarak kültürün devam etmesinin önemli koşulu, toplumsal hayata yeni katılan bireylerin, içine doğdukları kültürü doğal ve olması gereken bir şekilde içselleştirmesidir (Zahavi, 2022). Ancak izlerini en net ikinci ve üçüncü kuşakta gördüğümüz gibi olan olduğu gibi kabul edilmiyor. Bir süzgeçten geçiriliyor. Asli kültüre ait olmayan ve modern zamanın unsurları olan farklı referanslara başvuruluyor. Tabi bununla beraber asli kültüre ait unsurlar da ya kabul ediliyor ya farklı bir forma bürünüyor ya da hiç kabul edilmiyor. Bu anlamda hiç kabul edilmeyen kültürel unsurların bireylerin hayatında anlam üretme ve norm belirleme işlevi de son buluyor. Bu ise söz konusu kültürde değişim yaşanmasını kaçınılmaz kılıyor.

Kuşaklardaki bu değişim düz veya doğrusal ilerleyen bir değişim midir? Kuşak çalışmalarında veya gündelik hayatta, kuşakların arasında ciddi farklılıkların olduğuna ve bu anlamda kuşaklar arasında bir çatışmanın olduğuna sıkça değinilir. Ancak gözden kaçan bir durum vardır ki, değişim kuşaklar arasında ve aynı kuşak içerisinde oldukça karmaşık bir şekilde yaşanmaktadır. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki üçüncü kuşakta bir değişim var ise bu, öncelikle birinci kuşağın kendi içinde yaşadığı bir değişimle mümkündür. Bununla beraber ikinci kuşakta da bu değişim birinci kuşağa göre nispeten daha fazladır ve üçüncü kuşakta ise bunun en somut halini görürüz. Birinci kuşaktaki kişiler oldukça muhafazakâr (kültürel anlamda değişime dirençli) bir yapıya sahip iken nasıl bir değişim yaşamaktadırlar ki ikinci kuşak, daha farklı bir yapıya bürünmektedir? Bu eksik aktarma doğrusal mı yani hep birinci kuşaktan ikinci kuşağa doğru mu olmaktadır?

Birinci kuşaktaki kişiler modern zamana tanıklık etmektedir. Öte yandan bu kuşaktaki kişilerin kültürel hâkimiyetleri bulunduğumuz zaman içerisinde başvurulacak referanslardan biri haline gelmiştir. Bu anlamda kişilerin anlam dünyalarını belirleyen referanslar, aşiret kültürüne ait unsurlar olabileceği gibi sosyal

medya gibi dijital ve modern zamanın bir unsuru da olabilmektedir. Eğitim veya farklı kültüre ait unsurlar da oldukça uzak bir toplumun referans kaynağı olabilmektedir. Söz konusu tüm bunlar birinci kuşağın kültürel hâkimiyetini sarsan unsurlardır. Bu anlamda kültürel akış birinci kuşaktan ikinci kuşağa doğru düz bir şekilde aktarılamamakta ve kültüre dair hafıza da böylelikle nispeten daha silik hale gelmektedir. Öte yandan ikinci ve üçüncü kuşaklar da birinci kuşağı değiştirmektedir. Çalışmada en net gözlemlenen durumlardan biri de budur. Esasında bu durum bir anlamda gereklidir çünkü Mannheim'in de işaret ettiği aksi bir durum, kuşaklar arasında yaşanacak gerilimlerin çözülemeyişi anlamına gelir. Dolayısıyla yalnızca öğretmen öğrencisini eğitmez, öğrenci de öğretmenini eğitir. Bu anlamda kuşaklar sürekli etkileşim halindedirler (2018: 344). Öte yandan daha eleştirel, olanı olduğu gibi kabul etmeyen, kişisel çıkarları ile ters düşen ve anlamsız bulunan kültürel unsurlar ikinci ve üçüncü kuşak tarafından ya değişmekte ya da farklı bir form kazanmaktadır. Söz konusu durumu Mannheim oldukça açıklayıcı bir biçimde izah eder. Kültürel birikim aynı kuşaklar tarafından devam ettirilen bir şey değildir. Bunun yerine, daimi bir biçimde yeni grupların ortaya çıkışına tanıklık ederiz. Bu, kültürün, birikmiş miras ile yeni temas geçen kişiler tarafından geliştirildiği anlamına gelir. Bu noktada yeni temas, nesneyle olan mesafenin değişmesi, sunulan malzemenin kullanılmasında, geliştirilmesinde ve özümsemesinde yeni bir yaklaşım demektir. Bu yeni yaklaşım ile kültürel miras, bazı kayıplar yaşar. Dolayısıyla bugüne dair her icra, devralınan kültürel mirastan belirli bir seçim yapma işlemidir (2018: 334, 336, 337). Öte yandan tüm bu değişimler için toplumsal zeminin buna müsait olması gerekir. Bu noktada çalışmanın sonunda şu sonuca varılmıştır: Bilinç düzeyinde değişimin gündelik hayattaki yansımalarını görmek pek mümkün değildir. Çünkü birey nezdinde bir bilinç değişiminin gündelik hayattaki yansıması yakın veya uzak çevrenin de bilinç değişimine uğramasına bağlıdır. Bunun en net görünümünü başlık parası veya miras uygulamasında görebiliriz. Çünkü katılımcıların geneli başlık parası veya kız çocuklarının mirastan pay almamasına karşı iken bu durumda yapabilecekleri eylem oldukça sınırlıdır. Çünkü bu uygulamalar kendileri dışında aile büyükleri tarafından yerine getirilen uygulamalardır. Bu sebeple söz konusu kültürel uygulamalar yörede genel olarak devam etmektedir.

Doğubayazıt'ın genel görünümüne baktığımız zaman yaşanan değişimin izlerini görmekle beraber kırsal görünümün daha fazla olduğunu net bir şekilde görürüz. Bu durumu, çalışma sonunda elde edilen bir şablon ile kısaca açıklamak yerinde olacaktır. Yörede aşiret kültürü, kadın ve erkeğe atfedilen yerleşik rollerin oldukça kategorik olması üzerinden işlemektedir. Erkek, ailenin maddi ihtiyaçlarını sağlar, kadın ise ev ve çocuk bakımı gibi işleri yerine getirir. Bir de bu kültürün tam sınırında çalışan kadın profili vardır. Tam sınırda denilmesinin sebebi, aşiret kültüründen tam olarak sıyrılamamış olmasıdır. Çalışan kadın profili, üniversite eğitimini tamamlamış ve bir devlet kurumunda çalışan bir özelliğe sahiptir. Burada belirtilmesi gereken husus, bu profilde yer alan iki özelliğin mutlaka yan yana olmasıdır. Çünkü sadece üniversite eğitimini tamamlamış bir kişiye atfedilen roller de genel olarak yerleşik roller olmaktadır. Ancak devlet kurumunda çalışan bir kadına atfedilen roller oldukça modernize olmuş ve eşitlik anlayışına dayanan rollerdir. Burada özellikle belirtilmesi gereken husus, devlet kurumundaki işlerin yörede itibar görmesidir. Çünkü kafe veya mağaza gibi yerlerde çalışan kadınlara aynı derecede itibar gösterilmemektedir. Bu sebeple kadınların bu tür yerlerde çalışmalarına namus olgusu ile de ilintili olarak karşı çıkılmaktadır. Çalışan kadın profiline dönecek olursak değişimin hem bilinç düzeyinde hem de gündelik hayatta yansımalarını en net şekilde bu profil üzerinden görmek mümkündür. Ancak çalışan kadın profilinin yörede kapladığı alan, yerleşik rollerin kategorik bir biçimde yapıldığı alana göre oldukça azdır. Esasında üniversite eğitimini tamamlamış ve bir devlet kurumunda çalışan kadınların sayısı da günden güne artmaktadır ancak bu kişilerin bir kısmı, bu niteliklere sahip olduktan sonra ya atanma sebebiyle başka bir yere göç etmekte ya da özellikle Doğubayazıt'ı terk etmektedirler. Bundan dolayı yörede kapladıkları alan oldukça sınırlıdır. Öte yandan maddi durumu iyi olan kişiler daha rahat bir yaşam tarzına sahip olmak veya başka sebeplerden dolayı ülkenin Batı illerine göç etmektedir. Bununla beraber ilçenin köylerinden de ilçe merkezine göçler yaşanmaktadır. Bu ise yörenin daha da kırsallaşmasına ve değişimin sadece bilinç düzeyinde kalmasına sebep olmaktadır.

Çalışma sonucunda bilhassa vurgulanması gereken bir husus ise kız ve erkek çocuklarının eğitim sürecidir. Kız çocuklarının okula gönderilmeme mevzusu büyük oranda çözülmüştür. Köylerde dahi kız çocukları okula gönderilmektedir. Ancak

yörede aşılması gereken önemli bir mesele vardır: Anne ve babaların eğitim durumu. Anne ve babalar, çocuklarının okuyup meslek sahibi olmasını istemekte ve bunun için kendi bilinç düzeyleri dâhilinde bir şeyler yapmaktadırlar. Ancak anne ve babaların eğitim durumunun yetersiz olması nedeniyle okula giden çocuklar belli bir süreden sonra ya okulu bırakmakta ya da oldukça verimsiz bir eğitim sürecinden geçmektedirler. Bu durum ise yörenin, eğitimin sağlayacağı fırsatlardan mahrum kalmasına sebep olmaktadır. Bu noktada çocuklar kadar anne ve babaların da belli bir eğitim sürecinden geçmesi gerekmektedir. Bu sebeple anne ve babalara, çocukların eğitim sürecine katkıda bulunmalarını sağlayacak veya sürecin nasıl yönlendirilmesi gerektiğini öğretecek kurumlara ihtiyaç vardır. Esasında bu öneri oldukça işlevseldir ancak ütöpik gibi görünmektedir. Çünkü toplumsal zemin buna uygun değildir ve uzun süre de uygun olmayacak gibi görünmektedir.

Son olarak, gelecek günlerde aynı yerleşim yerinde yapılacak başka çalışmalar için bazı önerilerde bulunabilir. Bu öneriler çalışma sürecinin sonlarına doğru fark edildiği için çalışmaya dâhil edilemedi. Ancak bundan sonraki çalışmalar için araştırmacılara önemli katkılar sağlayabilir. Bu çalışma, değişimin nispeten daha fazla görüldüğü, merkez mahalle diyebileceğimiz Ahmed-i Hani mahallesinde gerçekleştirilmiştir. Kısmen de olsa Hasankeyf ve Yeni Mahalle’de yaşayan kişilerle görüşme yapılmıştır. Bu noktada aşiret kültürünün ve kırsallığın izlerini daha fazla görebileceğimiz, buna bağlı olarak değişimin daha az yaşandığını düşündüğümüz Hasankeyf, Yeni ve Sanayi Mahallelerinin de eşit düzeyde dâhil olduğu bir çalışma, aşiret aile yapısındaki değişimin dinamiklerini anlama noktasında daha kapsamlı veriler sunabilir. Başka bir öneri de şu şekilde olabilir: Yörede Kürt kimliği üzerinden şekillenen siyasal kültürün derinden izlerini görmek oldukça mümkün. Bu noktada kendini sol ideolojiye hem kültürel hem de siyasal yönden oldukça yakın gören kişiler ile kendini kültürel yönden aşiret kültürüne yakın, siyasal yönden ise sol ideolojiye yakın gören kişilerin dâhil olduğu bir katılımcı grubu üzerinden aşiret aile yapısındaki değişimler ele alınabilir. Son öneri ise şu şekilde olabilir: Yaşamının hemen hemen bütün sürecini Doğubayazıt’ta geçirmiş kişiler ile yaşamının bir bölümünü Doğubayazıt’ta geçirdikten sonra ülkenin batı illerine göç eden kişilerin dâhil olduğu ayrı bir çalışma da, aşiret aile yapısındaki değişimler ve devamlılıkları anlamak adına önemli veriler sunabilir.

Kaynakça

- ABDULLA**, Nejat (2009). **İmparatorluk Sınır ve Aşiret Kürdistan ve 1843–1932 Türk-Fars Sınır Çatışması** (Çev: Mustafa Aslan), İstanbul: Avesta Yayınları.
- ABU-LUGHOD**, Lila (2004). **Peçeli Duygular** (Çev: Suat Ertüzün), İstanbul: Epsilon Yayıncılık.
- ACEMOĞLU**, Hamit, Ali Ceylan, Günay Saka, G. ve Melikşah Ertem (2005). Diyarbakır’da Erken Yaş Evlilikleri. **Aile ve Toplum**, Yıl: 7, Cilt: 2, Sayı: 9, Ocak-Mart 2005.
- AKIN**, Mahmut Hakkı (2021). **Türkiye’de Modernleşme-Din, Siyaset ve Toplumsal Değişme**, Ankara: Türkiye Notları Yayınevi.
- AKSOY**, Hüseyin (2012). **Göçebelikten Yerleşikliğe Geçiş Sürecinde Sosyo-kültürel Bağlamda Sarıkeçili Yörükleri**, Yüksek lisans tezi, Ankara Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- AKSOY**, Mustafa (2006). Sosyal Hayatımızda Başlık-kalın ve Mehir Kavramlarının Sosyolojik Tahlili. **Uluslar arası İnsan Bilimleri Dergisi**, 1(1), 1-4.
- AKTAŞ**, Gül (2017). Kadın Açısından Kente İlişkin Mekân Pratikleri. **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, (27), 136–149. DOI: 10.5505/pausbed.2017.43154.
- AKTAY**, Yasin, 1999c, Güneydoğu'da Zorunlu Göç Yolunda Modernleşme ve Kadın: Siirt'te Toplumsal Kalkınma Projesi (TOKAP) örneği, Yayımlanmamış Araştırma Raporu.
- ALAN**, Suat (2023). **Kent ve Siyaset Ekseninde Aşiretin Dönüşümü: Bingöl Tavz Aşireti Örneği**, Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ALMELEK**, Yakup (2012). **Kan Davası**, İstanbul: Arion Yayınları.
- ALPASLAN**, İsmet (1995). **Her Yönüyle Ağrı**, Ankara: TUTİBAY Yayınları.
- ALTUNEL**, Mesude (2012). Namus. **Ankara Barosu Dergisi**, 1, 215–217.

ALTUNTAŞ, Hacı Mehmet (2021). **Kan Davası**, İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi.

ALTUNTEK, Serpil (2001). Türkiye üzerine yapılmış evlilik ve akrabalık araştırmalarının bir değerlendirmesi. **Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 18/ Sayı: 2/ 17–28.

ASAYESH, Fereshteh Ebadi ve Mevlüt Özben (2019). Huzurevleri ve Yaşlılık: Ağrı ve İstanbul Örnekleri. **Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, 23(2), 849–864.

ASLAN-TURAN, Esra (2020). Diyarbakırlı Kadınlarda Namus, Kadınlık ve Din. **İstanbul Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi-İstanbul University Journal of Women's Studies**, 20, 51–85. <https://doi.org/10.26650/iukad.2020.0003>

AŞKIN, Deniz ve Fuat Güllüoınar (2018). Göçmen Kürt Gençlerinde Kültürel Değişim Parametreleri: İnegöl Huzur Mahaltesinde Saha Çalışmasından İzlenimler. **İdealkent**, 5(14), 277–308.

ATAY, Tayfun (2004). “Erkeklik” En Çok Erkeği Ezer!. **Toplum ve Bilim**, 101(4), 11–30.

AYDIN, İlhami (2024). Bir Sembolik İktidar Biçimi Olarak Kan Davaları: Şan, Şeref ve Namus. **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, (51), 255–277

AYDIN, Mustafa (2011). **Kurumlar Sosyolojisi-Kurumlara Başlangıç Çerçevesinde Bir Çalışma**, Ankara: Kadim Yayınları.

AYDIN, Mustafa (2014). Tarihsel Dönüşümü İçinde Aile ile Kent İlişkisi. M. Aydın (Ed.), **Aile Sosyolojisi Yazıları**, İstanbul: Açılım Kitap.

AYDIN, Selçuk ve Muhammed Bahadır (2019). Değişen Aile Kurumu İçerisinde Kadın ve Kadının Gelinlik Rolü Üzerine Bir Değerlendirme: Ağrı İli Örneği. **Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, (62), 201–230.

BAĞLI, Mazhar ve Ertan Özensel (2011). **Türkiye’de Töre ve Namus Cinayetleri-Töre ve Namus Cinayeti İşleyen Kişiler Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma**, İstanbul: Destek Yayınevi.

- BARTH**, Fredrik (2001). **Kürdistan’da Toplumsal Örgütlenmenin İlkeleri** (Çev: Serap Rûken Şengül, Hişyar Özsoy), İstanbul: Avesta Yayınları.
- BATES**, Daniel G. ve Amal Rassam(2018). **Ortadoğu Halkları ve Kültürleri** (Çev: M. Barış Gümüşbaş), Ankara: Dipnot Yayınları.
- BATES**, Daniel G. (2009). **21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji: İnsanın Doğadaki Yeri** (Çev. Ed. Suavi Aydın). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- BATES**, Daniel G. (1973). **Nomads and Farmers: A Study of the Yörük of Southeastern Turkey**. University of Michigan.
- BAYHAN**, Vehbi (2019). Kuşaklar Sosyolojisi ve Türkiye İçin Yeni Bir Kuşak Analizi. **Sosyoloji Divanı**, 13, 29–45
- BEŞİKÇİ**, İsmail (1992a). **Doğu Anadolu’nun Düzeni Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller I**, Ankara: Yurt-Kitap Yayın.
- BEŞİKÇİ**, İsmail (1992b). **Doğu Anadolu’nun Düzeni Sosyo-Ekonomik ve Etnik Temeller II**, Ankara: Yurt-Kitap Yayın.
- BEŞİKÇİ**, İsmail (1992c). **Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar: Göçebe Alikan Aşireti**, Ankara: Yurt-Kitap Yayınları.
- BOURDİEU**, Pierre (2015). **Eril Tahakküm** (Çev: Bediz Yılmaz), İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- BOURDİEU**, Pierre (2016). **Akademik Aklın Eleştirisi Pascalca Düşünme Çabaları** (Çev: P. Burcu Yalım). İstanbul: Metis Yayınları.
- BOURDİEU**, Pierre (2018). **Bir Pratik Teorisi İçin Taslak-Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Çalışmaları.
- BOZKURT**, İsmail (2017). **Anadolu Türk Aşiretleri-Avşar ve Diğer Türkmen Aşiretlerinin Yaşayışı ve Kültürleri**, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- BOZOK**, Mehmet (2018). Türkiye’de Ataerklilik, Kapitalizm ve Erkeklik ilişkilerinde Biçimlenen Babalık. **Fe Dergi**10, no. 2 (2018), 31–42.
- BRUİNESSEN**, Martin Van (2013a). **Ağa, Şeyh, Devlet** (Çev: Banu Yalkut), İstanbul: İletişim Yayınları.

BRUÏNESSEN, Martin van (2013b). Kürtler, Devletler ve Aşiretler. F. A. Jabar ve H. Dawod (Der.), **Aşiretler ve İktidar-Ortadoğu'da Etnisite ve Milliyetçilik**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

BRUÏNESSEN, Martin Van (2015). **Kürdistan zerine Yazılar** (Çev: N. Kıraç, B. Peker, L. Keskiner, H. Turansal, S. Somucuoğlu, L. Kafadar), İstanbul: İletişim Yayınları.

BULUT, Meryem (2011). Mardin'de Evlilikler. **Folklor/Edebiyat**, cilt:17, sayı:66, 2011/2, 65–79.

BURCU, Esra, Filiz Yıldırım, Çiğdem Sema Sırma ve Seçil Sanıyaman (2015). Çiçeklerin Kaderi: Türkiye'de Kadınların Erken Evliliği zerine Nitel Bir Araştırma. **Bilig**, (73), 63–98.

CENGİZ, Kurtuluş, Uğraş Ulaş Tol ve nder Küçükural (2004). Hegemonik Egemenliğin Peşinden, **İnsan ve Toplum**, 101(4), 50–70.

CRESWELL, John W. (2013). **Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımaya Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni** (Çev: Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir), Ankara: Siyasal Kitabevi.

ÇAĞLAYAN, Handan (2006). **Feminist Perspektiften Kürt Kadın Kimliği zerine Niteliksel Bir Araştırma**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇAHA, mer vd., Ağrı İli Kadın Profili Araştırması, **SERKA**, 2016.

ÇEKİÇ, Fatma (2021). **Toplumsal Cinsiyet Temelli Kimlik İnşası: Erkeklik Kimliğinin Oluşumu, Tutum ve Davranışlar zerindeki Etkisi**, Yüksek lisans tezi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇETİNTAŞ, A. (2002). **Aşiretlerin sosyal yapısı üzerine sosyolojik bir inceleme (İzollu aşireti Malatya rneği)**, Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÇINAR, Aylin (2011). Toplumsal Bedenin İnşasında Kadının Çağırılması ve Çağırısı: Namus Olgusu zerinden Bir Çzmlleme. Kadir Canatan (Ed.), **Beden Sosyolojisi**. İstanbul: Açılık Kitap

ÇİÇEKLİ, Aylin ve Suvat Parin (2020). Aşiret Yapılarında Boşanma Deneyimi: Van Örneği, **Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, (43), 345–368.

COHEN, Anthony P. (1999). **Topluluğun Simgesel Kuruluşu** (Çev: Mehmet Küçük). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

DAĞ, Fatime (2019). **Koçer (Kürt-Göçebe) Kadınlarının Sosyal Konumu: Siirt Örneği**, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

DELENAY, Carol (2014). **Tohum ve Toprak** (Çev: Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora), İstanbul: İletişim Yayınları.

DEMİR, Yılmaz ve Faruk Alaeddinoğlu (2022). Tarihsel Süreç İçerisinde Doğubeyazıt Kentinin Yapısal ve Demografik Gelişimi. **Ağrı: Akademik Makaleler** 1, 158–189.

EBİNÇ, Sait (2008). **Doğu Anadolu Düzeninde Aşiret-Cemaat-Devlet** (1839–1950), Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ECEVİTOĞLU, Pınar (2012). **Namus, Töre ve İktidar**, Ankara: Dipnot Yayınları.

EFENDİOĞLU, Ümit (2018). **Temel Eğitim Çağında Cinsiyet Farklılıklarına Dayalı Sosyal ve Kültürel Dezavantajlı Koşulların Analizi: Doğubayazıt Örneği**, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

EKİNCİ, Yusuf (2021). **Kürt Sekülerleşmesi: Kuşak Farklılaşması Bağlamında Diyarbakır'da Dini Değişim**, Doktora Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

EKİNCİ, Yusuf (2022). **Kürt Sekülerleşmesi-Kürt Solu ve Kuşakların Dönüşümü**, İstanbul: İletişim Yayınları.

EKİZ Gökmen, Çisel ve Ummuhan Gökovalı (2016). Hane İçine Gizlenen Kadın Yoksulluğu: Muğla-Mardin Örneği. **ODTÜ Gelişme Dergisi**, 43 (Nisan), 2016, 157–190.

ELÇİ, Dicle Özcan ve Gazal Cengiz (2023). Kadının Miras Hakkına Yönelik Sosyo-kültürel Algılar: Şırnak Örneği. **Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi**, 7(1), 183–213.

EMİROĞLU, Kudret ve Suavi Aydın(2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

ERDOĞAN, Emre ve Pınar Uyan-Semerci (2021). **Toplumsal Araştırma Yöntemleri İçin Bir Rehber: Gereklilikler, Sınırlılıklar ve İncelikler**. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

ERGİL, Doğu (2009). **Kürt Raporu-Güvenlik Politikalarından Kimlik Siyasetine**, İstanbul: Timaş Yayınları.

ERİKSEN, Thomas Hylland (2009). **Küçük Yerler Derin Mevzular-Sosyal ve Kültürel Antropolojiye Giriş** (Çev: Fahriye Adsay), İstanbul: Avesta Yayınları.

ERKAN, Rüstem, Naciye Yıldız ve Hilal Avcı (2014). Erken Evliliklerin Toplumsal Meşruiyeti: Nitel Bir Çalışma. **Erken Yaşta Evlilik Raporu**.

FİDAN, Fatma ve Yeliz Yeşil (2018). Nedenleri ve Sonuçlarıyla Başlık Parası: Başlık Parasıyla Evlenen Kadınlar Üzerine Bir Araştırma. **Journal of Current Reasrches on Social Sciences**, 2018, 8 (1), 151–164.

FİLİZ, İkram (2021). Aşiretlerde Kadının Kimliği/Kimliksizliği. M. Tayanç ve A. Aktaş (Ed.), **Aşiret-Türkiye’de Aşiret ve Aşiretin Dönüşümü**. Konya: Çizgi Kitabevi.

FLİCK, Uwe (2002). **An İntroduction to Qualitative Research**. California: SAGE Publications.

GEÇER, Rukiye (2023). Ev Kadını Olmak: Aile İçinde Ev Kadınlığına Yönelik Beklentilerin Dönüşümü, **Sosyoloji Divanı**, (21), 253–268.

GİDDENS, Anthony (2020). **Modernliğin Sonuçları**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GİDDENS, Anthony (2010). **Modernite ve Bireysel-Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum** (Çev: Ümit Tatlıcan). İstanbul: Say Yayınları.

GÖKÇE, Birsen (1978). Evlilik Kurumuna Sosyolojik Bir Yaklaşım. **Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 1, Aralık 1978, 7–21.

- GÜLTEKİN**, Mehmet Nuri (2012). Dişi Bedenler Erkek Düşünceler mi? Değişen Geleneksel Köy Toplumsal Yapısında Kadınlar, Erkekler ve Ataerkil Değerler. **İnsanbilim Dergisi**, 1(1), 35–55.
- GÜNAY**, Semra ve Erdoğan Boz (2015). Süt Parası Karşılığında Eskişehir’e Gelin Göçü. **Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, 8(40), Ekim 2015, 476–485.
- GÜNDÜZ**, Olgun (2023). Evlenme ve Boşanma Dinamikleri Üzerinden Aile Kurumunda İzlenen Değişim Parametreleri. **Sosyoloji Divanı**, (21), 109–130.
- GÜNDÜZ**, Tufan (2019). **Anadolu’da Türkmen Aşiretleri**. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.
- GÜRDAL**, Ayça Demir ve Zuhale Yonca Odabaş (2014). Kadın ve Miras: Sosyolojik Bir Değerlendirme. **Folklor/Edebiyat**, 20(78), 37–50.
- GÜRSOY**, Elif (2017). Kadına İlişkin Namus Algısının Kadın Sağlığı Üzerine Sınırlayıcı Gücü. D. Altun, H. Toker (Ed.), **Toplumsal Cinsiyet-Farklı Disiplinlerden Yaklaşımlar**. Ankara: Nika Yayınevi.
- GÜVENÇ**, Bozkurt (2010). **İnsan ve Kültür**. Boyut Yayıncılık.
- HALAÇOĞLU**, Yusuf (1991). Aşiret. **TDV İslam Ansiklopedisi**, 4. Cilt, 9.
- HALBWACHS**, Maurice (2019). **Hafızanın Toplumsal Çerçevesi** (Çev: Büşra Uçar), Ankara: Heretik Yayınları.
- HASSANPOUR**, Amir (2013). Kürt Dilinde Ataerkliliğin (Yeniden) Üretilmesi. S. Mojab (Ed.), **Devletsiz Ulusun Kadınları-Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar**, İstanbul: Avesta Yayınları.
- HASSANPOUR**, Amir (2003). Kürt Medya Kültürünün Yaratılması. **Kürt Kimliği ve Kültürü** (Der. Phiyip G. Kreyenbroek ve Christine Allison) (Çev: Ümit Aydoğmuş). İstanbul: Avesta Yayınları.
- HAVİLİND**, William A. (2002). **Kültürel Antropoloji** (Çev: Hüsamettin İnaç, Seda Çiftçi), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- HAVILAND**, William A., Harald E.L. Prins, Dana Walrath ve Bunny Mcbride (2008). **Kültürel Antropoloji** (Çev: İnan Deniz Erguvan Sarıoğlu). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- HAY**, William Rupert (2005). **Kürdistan'da İki Yıl 1918–1920**, (Çev: Fahriye Adsay), İstanbul: Avesta Yayınları.
- HECKMANN- YALÇIN**, L. (2002). **Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri** (Çev: Gülhan Erkaya),(1. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- HECKMANN- YALÇIN**, L. (2012). **Kürtlerde Aşiret ve Akrabalık İlişkileri** (Çev: Gülhan Erkaya),(3. Baskı). (İstanbul: İletişim Yayınları.
- HEPER**, Metin (2010). **Devlet ve Kürtler**, İstanbul: Doğan Kitap.
- İLKKARACAN**, Pınar (1998). **Doğu Anadolu'da Kadın ve Aile**. Bilanço 98: 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler. Tarih Vakfı Yayınları. 173–192.
- İSKÂN KANUNU**- Resmi Gazete ile Neşir ve İlanı: 21 fV 1/1934 –Sayı: 2733
- JABAR**, F. A. ve Dawod, H. (2013). **Aşiretler ve iktidar-Ortadoğu'da Etnisite ve Milliyetçilik**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- JWAIDEH**, Wadie (2009). **Kürt Milliyetçiliğinin Tarihi Kökenleri ve Gelişimi** (Çev: İsmail Çekem, Alper Duman), İstanbul: İletişim Yayınları.
- KAĞITÇIBAŞI**, Ç. (2010). **Benlik, Aile ve İnsan Gelişimi-Kültürel Psikoloji**. Koç Üniversitesi Yayınları.
- KALAFAT**, Yaşar (2007). **Balkanlardan Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları**, Cilt: 2. Berikan Yayınları.
- KALAFAT**, Yaşar (2000). **Türk Dünyası Karşılaştırmalı Türkmen Halk İnançları**, Ankara: Asam Yayınları.
- KALAV**, Ayşe (2012). Namus ve Toplumsal Cinsiyet. **Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi**, 2(2), 151–163.
- KANDİYOTİ**, D. (2013). **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar/Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler**. Metis Yayıncılık.

- KAPLAN, Y.** (2019). Aşireti ortaya çıkaran temel etmenler. S. Parin (Haz.), **Türkiye’de aşiret tartışmaları.** İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- KARADENİZ, Sıtkı** (2012). **Aşiret Sisteminde Dönüşüm-Aşiretin Kentte Aldığı Yeni Şekiller- Batman örneği,** Doktora tezi, Bursa İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KARADENİZ, Sıtkı** (2014). Aşiret Ailesi ve Kentte Dönüşümü. M. Aydın (Ed.), **Aile Sosyolojisi Yazıları.** İstanbul: Açılım Kitap.
- KAYA, Faruk** (2002). Türkiye’de Yeri Değiştirilen Şehirlere Bir Örnek: Doğubayazıt. **Doğu Coğrafya Dergisi,** 7(7), 69–88.
- KAYA, Mahmut** (2013). **Modernleşme Sürecinde Aşiretlerin Dönüşümü: Şanlıurfa Aile ve Aşiret Dernekleri,** Doktora tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KAYA, Mahmut** (2018). Aşiret Modernleşmesi mi, Yeniden Aşiretleşme mi?, **Econharran Harran Üniversitesi İİBF Dergisi,** Cilt: 2, Sayı: 2, Yıl: 2018.
- KAYA, Reyhan** (2015). **Aşiret ve Ağalık Düzeninde Dinin Sosyal Hayat Üzerindeki Etkisi (Van-Iğdır-Ağrı),** Yüksek Lisans Tezi, Iğdır Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KIRIKÇI, SUBAŞI, E.** (2018). **Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde Kız çocuklarının Erken Yaşta Evlilikleri ve Din algısı: Şanlıurfa Örneği,** Yüksek Lisans Tezi, Urfa Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- KİRİŞÇİ, Kemal ve Gareth Winrow** (2007). **Kürt sorunu kökeni ve gelişimi.** İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- KOCADAŞ, Bekir** (2016). Sosyolojik Açıdan Gençlerin Namus ve Şiddet Değerlendirmeleri. **Sosyolojik Düşün,** Cilt 1, Sayı 2, 2016.
- KÖKCE, Halime** (2021). Kürt siyasallaşmasında dönemsel ve ideolojik etkiler: Kürtlerin siyasetinden Kürtçü siyasete. **Mevzu-Sosyal Bilimler Dergisi,** (5), 1–38.

- LEACH**, Edmund R. (2001). **Rewanduz Kürtleri-Toplumsal ve İktisadi Örgütlenme** (Çev: Sinan Birwan, Hişyar Özsoy, Serap Rûken Şengül), İstanbul: Aram Yayınları.
- MANNHEİM**, Karl (2018). **Bilgi Sosyolojisi** (Çev: Mustafa Yalçinkaya). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- MARSHALL**, G. (2005). **Sosyoloji Sözlüğü** (Çev: Osman Akınhay, Derya Kömürcü). Bilim ve Sanat Yayınları.
- MAUSS**, M. (2013). **Sosyoloji ve Antropoloji** (Çev: Özcan Doğan). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- MERNİSSİ**, Fatima (2003). **Kadınların İsyanı ve İslami Hafıza** (Çev: Aytül Kantarcı). Ankara: Epos Yayınları.
- MERRIAM**, Sharan, B. (2018). **Nitel Araştırma Desen ve Uygulama İçin Bir Rehber** (Çev: Selehattin Turan). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- MIFTAKHOV**, Songül (2018). Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun Parlamentoda Temsili: 1946–1960. **Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt 6, Sayı 2, Eylül 2018, 1-26, DOI: 10. 14782/ipsus. 460124.
- MILLETT**, Kate. (1987). **Cinsel Politika**, İstanbul: Payel Yayınları.
- MORGAN**, Lewis Henry (1994). **Eski Toplum I** (Çev: Ünsal Oskay), 2. Basım, İstanbul: Payel Yayınevi.
- MUSTAFAOĞLU**, Sevim (2006). **Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde Kadının Statüsüne Yönelik Bir Araştırma**, Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- NACAK**, İbrahim (2019). Kuşak Sosyolojisi ve Metodolojik Temeller. **Sosyoloji Divanı**, 13, 9–27.
- NAR**, Mehmet Şükrü (2012). **Kültürel Örgütlenmenin Antropolojik Temelleri: Akçakale ve Reyhanlı İlçeleri Sınır Köylerinin Sosyal Antropolojik Açından Karşılaştırmalı Analizi**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

NEUMAN, W. Lawrence (2014). **Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar** (Cilt 1-2). Yayınodası Yayıncılık.

NIKİTİN, Bazil (1991). **Kürtler-Sosyolojik ve Tarihi İnceleme Cilt 1-2** (Çev: Hüseyin Demirhan, Cemal Süreyya), İstanbul: Deng Yayınları.

ONUR, Hilal & Berrin Koyuncu (2004). “Hegemonik” Erkekliğin Görünmeyen Yüzü: Sosyalizasyon Sürecinde Erkeklik Oluşumları ve Krizleri Üzerine Düşünceler. **Toplum ve Bilim**, 101(4), 31–49.

ORÇAN, Mustafa ve Muhsin Kar (2008). Türkiye’de Erken Yaşta Yapılan Evlilikler ve Risk Algısı: Bismil Örneği. **Sosyal Politika Çalışmalar Dergisi**, 14(14), 97–112.

OZANKAYA, Özer (1991). **Toplumbilim**, İstanbul: Cem Yayınevi.

ÖGEL, Bahaeddin (2001). **Dünden Bugüne Türk Kültürünün Gelişme Çağları**, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

ÖKTEN, Şevket (2009a). Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nin Toplumsal Cinsiyet Düzeni. **Uluslar arası Sosyal Araştırmalar Dergisi, The Journal of International Social Research**, Volume 2/8, Summer 2009, 302–312.

ÖKTEN, Şevket (2009b). Aşiret, Akrabalık ve Sosyal Dayanışma: Geleneksel Hayatı Yönetme Biçim. **Aile ve Toplum**, Yıl: 11, Cilt: 5, Sayı: 18, Temmuz-Ağustos-Eylül 2009.

ÖZCAN, Neşe (2016). **Midyat’ta Evlenme Geleneği**, Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZENSEL, Ertan (2023). Değişen Aile Değişmeyen Aile Değerleri. **Sosyoloji Divanı**, (21), 13–29.

ÖZER, A. (1998). **Modernleşme ve Güneydoğu**, Ankara: İmge Kitabevi.

ÖZER, A. (2000?). **Doğu Anadolu’da Aşiret Düzeni**, Ankara: İmge Kitabevi.

ÖZGEN, Neşe (2004). **Yolumuzun Üzeri: Doğubayazıt**. <http://neseozgen.net/wp-content/uploads/29.pdf>. Erişim Tarihi. 22.06. 22.06. 2024

ÖZTÜRK, Musa ve Mehmet Ali Demirdağ (2013). Namusunu Kanla Temizleyenler: Mardin Cezaevi'nde Namus Davası Nedeniyle Yatan Mahkûmlar Üzerine Bir Araştırma. **Sosyal Politika Çalışmaları**, Yıl: 13, Cilt: 7, Sayı: 30, Ocak-Haziran 2013.

ÖZTÜRK, Nilüfer (2012). **Bir Beden Sosyolojisi Problemi Olarak Namus Kavramı ve Kadın Bedeni**, Yüksel lisans tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ÖZÜDOĞRU, Büşra (2021). **Muhafazakârlığın Yerel Görünümleri Siirt Örneği**, Doktora Tezi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

PELİZZON, Sheila Margaret (2020). **Kadının Konumu Nasıl Değişti? Feodalizmden Kapitalizme** (Çev: İ. E. Sadi ve C. Somel), İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

SAEED, Ranja Abdalla (2018). Kürt Atasözlerinde Kadın İmajı (Kuzey Irak örneği). **Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)**, 4(8), 101–128.

SAMİ, Kamuran (2009). Zorunlu Göçle Yüzleşirken; Kentsel Bağlamda Ortaya Çıkan Kültürel ve Toplumsal Ayrışma: Diyarbakır Kent Örneği. **Electronic Journal of Social Sciences**, 8(30), 250–265.

SANCAR, Serpil (2009). **İmkânsız İktidar-Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler**, İstanbul: Metis Yayınları.

SARUP, Madan (2004). **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm** (Çev: Abdülbaki Güçlü), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

SEVİNÇ, Mehmet Reşit, Müge Kantar Davran ve Gönül Sevinç (2017). Şanlıurfa'da Kırsal Kadınlar ve Miras Hakkı. **Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Yıl: 4, Sayı 12, Eylül 2017, 240–251.

SEZEN, Lütfi (2005). Türkiye'de Evlenme Biçimleri. **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**, Sayı 27, Prof. Dr. Şinasi Tekin Özel Sayısı, 185–195.

ŞİMŞEK, Esmâ (2019). **Sosyo-kültürel Açından Çocuk Gelinler ve Sesin Mahremiyeti: Doğubayazıt örneği**, Yüksek lisans tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TACOĞLU, Tuğça Poyraz (2011). Türkiye’de gerçekleştirilen geleneksel evlilik çeşitlerinin nedenleri ve evlilikler üzerinde törenin etkisi. **Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi**, 2(4), 114–143.

TAN, Mehmet (2013). **Göçebelikten Kent Hayatına Geçiş: Siirt Dudêran Aşiret Örneği**, Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TAŞDELEN, Musa. (1997). Göçerlerin Şehirleşmesi (Beritanlı Aşireti Örneği), İstanbul: Turan Yayıncılık.

TEKİN, Ferhat (2005). **Hakkâri Örneğinde Aşiret, Cemaat ve Akrabalık Örüntülerinin Modernleşme ve Kırsal Çözülme Sürecindeki Siyasal ve Toplumsal Sonuçları**, Yüksek lisans tezi, Konya, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TEKİN, Ferhat (2012). **Sosyolojik Açından Sınır: Hakkâri Örneği**, Doktora Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TEKİN, Ferhat (2014). Kürt Sorunu Bağlamında Aile ve Kürt Kadınının Siyasallaşma Süreci. M. Aydın (Ed.), **Aile Sosyolojisi Yazıları**. İstanbul: Açılım Kitap.

TEZCAN, Mahmut (1997). **Kültürel Antropoloji**, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

TEZCAN, Mahmut (2000). **Türk Ailesi Antropolojisi**, Ankara: İmge Kitabevi.

TEZCAN, Mahmut (2019). İlkel Toplumlarda Başlık Parası Geleneği. **Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi**, 9(1), 415–426.

THOMAS, Bois, Vladimir Minorsky, David Neil MacKenzie (2004). **Kürtler & Kürdistan** (Çev: Kamuran Fıratlı), İstanbul: Doz Yayınları.

TİLLİON, Germaine (2006). **Harem ve Kuzenler** (Çev: Şirin Tekeli, Nükhet Sirman), İstanbul: Metis Yayınları.

- TOPÇUOĞLU**, Abdullah vd. (2010). **Türkiye Aile Değerleri Araştırması**, Ankara: T.C. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü.
- TUĞRUL**, Gezer, Yasemin (2018). Erken Yaşta Evlendirilen Kadınların Evlilik Süreçleri, Deneyimleri ve Sonraki Yaşamları Üzerine Nitel Bir Çalışma. **Sosyoloji Notları**, 2(1), 2–38.
- TUNCEL**, Metin (1994). Doğubayazıt, **TDV İslam Ansiklopedisi**, 9. Cilt, 492–494.
- TÜRK**, Emrullah (2016). **Hızlı Kentleşme Sürecinin Toplumsal Yapıya Etkileri: Batman Örneği**, Doktora tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
- TÜRK**, Medya (2020). **Göçer Aşiretlerinin Gündelik Hayata Tutunma Stratejileri (Batman Örneği)**, Yüksek Lisans Tezi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- TÜRKDOĞAN**, Orhan. (1998b). **Güneydoğu Kimliği Aşiret Kültür İnsan**, İstanbul: Alfa Yayınları.
- TÜRKDOĞAN**, Orhan (1996). **Milli Kültür Modernleşme ve İslam**, İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- TÜRKDOĞAN**, Orhan. (1974). **Doğu ve İnsan Sorunu**, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.
- TÜRKER**, Yıldırım (2004). Erk ile erkek. **Toplum ve Bilim**, 101, Güz 2004.
- TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ ARAŞTIRMA KOMİSYONU** (2005). Töre ve Namus Cinayetleri. **Türkiye Büyük Millet Meclisi Araştırma Komisyon Raporu**. [www5.tbmm.gov.tr. /sirasayi/donem22/yil01/ss1140m.htm](http://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem22/yil01/ss1140m.htm) Erişim Tarihi: 07.07.2024.
- ULUÇ**, Vahap (2007). **Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Toplumsal ve Siyasal Yapısı: Mardin Örneğinde Siyasal Katılım**, Doktora tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ULUTAŞ**, Ejder (2020). Bulanık'ta Aşiret Toplumsallaşması: Etno-Morfolojik Bir Okuma. İrşad Sami Yuca (Ed.), **Bulanık/Kop-insan-coğrafya-tarih-kültür**, Konya: Çizgi Kitabevi.

USLU, Fatih. (2015). Bozahmetli Yörük Aşireti Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma, Doktora tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

UYSAL, Meryem Tuna, Gizem Tan Eren ve Esmâ Şimşek (2019). Toplumsalın Doğallaştırılması: Erken Evliliklerde Toplumsal Cinsiyet Algısı. Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, 1(47), 196–220.

WEDEL, Heidi (2013). İstanbul'a göç eden Kürt kadınlar: Cemaat ve marjinalleştirilmiş bir sosyal grubun yerel siyasete katılımının imkânları. S. Mojab (Ed.), Devletsiz Ulusun Kadınları-Kürt Kadını Üzerine Araştırmalar, İstanbul: Avesta Yayınları.

YALMAN, Ali Rıza (1977). Cenupta Türkmen Oymakları (Cilt I,II) (Haz. Sabahat Emir). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

YAYLA, Esra (2007). Aşiretlerde Sosyal Hayat (Ağrı ili aşiretleri örneği), Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YEĞEN, Mesut (2015). Devlet Söyleminde Kürt Sorunu, İstanbul: İletişim Yayınları.

YELBOĞA, Melek (2024). Kaçakçı ve kaçakçılık Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma. Ferhat Tekin (Ed.), Sınır Sosyolojisi Yazıları-Empirik ve Teorik İncelemeler, Konya: NEU PRESS.

YELBOĞA, Melek (2019). Konya'ya Göç Eden Kürt Vatandaşların Kente Uyumunu Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma, Yüksek lisans tezi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YILDIRIM, Ayşe (2013). Devlet, Sınır, Aşiret: Nusaybin Örneği, Doktora tezi, Ankara Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YILDIRIM, E. (2013). Aile ve evlilik türleri. K. Canatan ve E. Yıldırım (Ed.), Aile sosyolojisi. İstanbul: Açılım Kitap.

YILDIRIM, Ali ve Hasan Şimşek (2016). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, Ankara: Seçkin Yayıncılık.

YILDIZ, Ayşe Nevin (2009). Kadın Cinselliğinin Söylemsel İnşası ve Namus Cinayetleri: Şanhurfa Örneği, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

YILDIZ TAHİNCİOĞLU, A. Nevin (2010). Namusun ve Namus Cinayetlerinin Cinsiyet Eşitsizlikleri Bağlamında Analizi. *Kültür ve İletişim*, 13(2), 131–158.

YUVAL-DAVIS, N. (2014). *Cinsiyet ve Millet*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ZAHAVİ, Dan (2022). *Husserl’in Fenomenolojisi* (Çev: Seçim Bayazit), İstanbul: Say Yayıncılık.

TÜİK, TÜRKİYE İSTATİSTİK KURUMU. İstatistikî Bölge Birimleri Sınıflamasına Göre Boşanmalar, 2001–2023. Erişim Tarihi: 18 Haziran 2024.

TÜİK, TÜRKİYE İSTATİSTİK KURUMU. İstatistikî Bölge Birimleri Sınıflaması ve Yaş Grubuna -Göre Boşanmalar (2001–2023).. Erişim Tarihi: 18 Haziran 2024.

TÜİK, TÜRKİYE İSTATİSTİK KURUMU. İstatistikî Bölge Birimleri Sınıflaması ve Yaş Grubuna Göre Evlenenler (2001–2023). Erişim Tarihi: 18 Haziran 2024.

TÜİK, TÜRKİYE İSTATİSTİK KURUMU. İllere Göre Ortalama Hane Halkı Büyüklüğü, 2008–2023. Erişim Tarihi: 18 Haziran 2024.

TÜİK, TÜRKİYE İSTATİSTİK KURUMU. İllere göre evlenme sayısı ile akraba evliliği sayısı ve oranı, 2010–2023. Erişim Tarihi: 12.05.2024

TDK (Türk Dil Kurumu). <https://sozluk.gov.tr/>

URL–3: <http://www.dogubayazit.gov.tr/gurbulak-sinir-kapisi> 1 Ağustos 2024

Ek. 2. Nitel Görüşme Formu

Toplumsal Cinsiyet ve Roller

1. Kız çocuklarının eğitimi hakkındaki ne düşünüyorsunuz?
2. Kadının çalışması hakkında ne düşünüyorsunuz?
3. Bulduğunuz yörede kadına değer hakkında ne düşünüyorsunuz? Kadına değer konusunda bölgelerarası bir farklılığın olduğunu düşünüyor musunuz?
4. Sizce namus nedir?
5. Bulduğunuz yörede kadına mirastan pay veriliyor mu? Bu konudaki düşünceleriniz nelerdir? Size göre miras paylaşımı konusunda bölgelerarası bir farklılık var mıdır?

Evlilik

1. Evli ise: Siz ve eşinizin evlilik yaşı nedir?
2. Eş seçimi süreci ve evlilik biçiminiz (görücü/tanıyarak) hakkında bilgi verir misiniz?
3. Evli ve bekâr katılımcılar için ortak soru: Size göre erkek ve kadının evlilik yaşı kaç olmalıdır? Neden?
4. Evli ise; eşiniz ile herhangi bir akrabalığınız var mı?
5. Evli ve çocukları evli olan katılımcılar için: Çocuklarınızın eşleri ile herhangi bir akrabalığı var mı?
6. Evli ve bekâr ortak soru: Akraba evliliği hakkında ne düşünüyorsunuz?
7. Evli ve kadın: Evlenirken başlık parası aldınız mı? Başlık parası karşılığında ne aldınız? Aldığımız başlık parası ile ne yaptınız?
8. Evli ve erkek: Evlenirken başlık parası verdiniz mi? Başlık parası olarak ne verdiniz?
9. Evli bekâr ortak: Başlık parası hakkında ne düşünüyorsunuz?

Aile

1. Size göre erkek ve kadının aile içindeki en önemli görevi nedir?
2. Kaynana ve kayınpeder ile yaşamak hakkında ne düşünüyorsunuz?
3. Yaşadığınız yörenin erkek çocuğu hakkındaki düşünceleri nelerdir? Siz erkek çocuk hakkında ne düşünüyorsunuz?
4. Evli ise: Kaç çocuğunuz var? Çocuk sayısını neye göre belirlediniz?
5. Bekâr ise: Kaç çocuğunuz olmanız istersiniz? Neden?

6. Yaşadığınız yörede boşanmaların arttığını düşünüyor musunuz? Sizce yöredeki boşanmaların sebebi ne olabilir? Boşanma konusunda bölgelerarası bir farklılık olduğunu düşünüyor musunuz?