



Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi Sayı: 14/2 2025 s. 489-509, TÜRKİYE

Araştırma Makalesi

TOPLUMSAL CİNSİYET KODLARI BAĞLAMINDA KEMAL TAHİR ANLATILARI

Tuba DALAR*

Geliş Tarihi: 23 Aralık 2024

Kabul Tarihi: 13 Şubat 2025

Öz

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği, bireyin biyolojik cinsiyeti üzerine toplum tarafından atanmış dişil ya da eril kültürel kodlara gönderme yapar. Kültürel dokuya göre değişiklik göstermekle birlikte dünya üzerindeki tüm kadınların ortak problemi olan bu eşitsizlik, sürdürülebilir çözüm önerilerine muhtaçtır. Bu çalışmada, Kemal Tahir anlatılarında görünürlük kazanmış olan toplumsal cinsiyet kalıpları irdelendi. Kemal Tahir'in toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dair görüşleri, hareket noktasını Marksist bir perspektiften alır. Dolayısıyla onun düşünceleri, sosyolojik yapıdaki hegemonik erkeklik inşasına ve patriarkal sisteme değil, sınıf mücadelesi ve kadının ekonomik ilişkiler ağındaki konumuna odaklanır. Bununla birlikte Kemal Tahir anlatıları, toplum tarafından kadına yüklenen kadınlık rolleri ve toplumsal cinsiyet stereotipleri açısından geniş bir yelpazeye sahiptir. Kadının eğitim ve çalışma hakkı, ötekileştirilen kadın kimliği ve kadın bedeninin maruz kaldığı şiddet türleri, toplumsal cinsiyet yargılarının dile yansıma biçimleri ve bu yargıları sürekli yeniden üreterek patriarkal sistemi sürdürülebilir kılan eril imgelem, bu çalışmanın ana perspektifini oluşturur.

Anahtar Sözcükler: Kemal Tahir, anlatı, kadın, toplumsal cinsiyet eşitsizliği, patriarkal sistem.

KEMAL TAHİR NARRATIVES IN THE CONTEXT OF GENDER CODES

Abstract

Gender inequality refers to the feminine or masculine cultural codes assigned by society based on an individual's biological sex. This inequality, which varies according to cultural texture but is a common problem for all women around the world, needs sustainable solutions. In this study, gender stereotypes that have become visible in Kemal Tahir's narratives were examined. Kemal Tahir's views on gender inequality take their starting point from a Marxist perspective. Therefore, his thoughts focus not on the construction of hegemonic masculinity and the patriarchal system in the sociological structure, but on class struggle and the position of women in the network of economic relations. However, Kemal Tahir's narratives have a wide range in terms of feminine roles and gender stereotypes imposed on women by society. Women's right to education and work, the marginalized female identity and the types of violence to which the female body is exposed, how gender judgments are reflected in language, and the masculine imagination that makes the patriarchal system sustainable by constantly reproducing these judgments, constitute the main perspective of this study.

Keywords: Kemal Tahir, narrative, woman, gender inequality, patriarchal system.

* Doç. Dr.; Kastamonu Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, tdalar@kastamonu.edu.tr

Giriş

“Ne var ki teoriler ağaçta yetişmiyor;
sonuçta teorileştirmenin kendisi bile, politika içeren bir toplumsal pratiktir.”
R.W. Connell

Epistemolojik temeller açısından sosyal bilimler; pozitif, yorumlayıcı ve eleştirel paradigmlar etrafında sınıflandırılır. Feminist sosyal bilim yaklaşımları; gerçekliğin, oluşturulan anlamların ötesinde çok daha derin katmanlara sahip olduğunu ileri süren eleştirel sosyal bilim çalışmaları içinde değerlendirilebilir. 1960 sonrasında feminist kuramlar, sosyal bilim araştırmalarının sorgulanmasına ve geliştirilmesine önemli katkılar sağlar. Zira epistemolojik olarak farklı kuramsal zeminlerden beslenen feminizm, ampirist gerçeklik ile postmodern bir görelilik arasında geniş kapsamlı bir artalana sahiptir. Feminist kuram ve yöntemler, bilginin cinsiyetçi, otoriter ve hiyerarşik yapısına getirdiği eleştiriler ile sosyal bilimlerdeki araştırma zemininin sorgulanması ve dönüştürülmesine önemli katkılar sunarak farklı bir epistemolojik çerçeveye duyulan ihtiyaca dikkat çeker (Öztan, 2015, s. 273).

Cinsiyet etiketlemelerinin ve toplumsal cinsiyet algısının oluşum aşamaları üzerine farklı kuramsal yaklaşımlar bulunur. Davranış, durum ya da olayların ortaya çıkış şekilleri hakkında çeşitli açıklamalar yapan bu kuramlar, belirli bir bakış açısından organize edilmiş düşünce şekilleri sayesinde sistemli bir çalışmalar bütününe oluşumuna katkı sağlarlar. Her kuramsal yaklaşımın açıklanamayan, gölgede bırakılan tarafları olmakla birlikte olay ve olgulara ışık tutan yanları da bulunur ki, bu durum, bir perspektife sahip olmanın doğal sonucudur. Diğer bir deyişle her perspektif, gerçekliğin farklı bir yönünü anlaşılır kıldığından her kuram, büyük resmin bir parçasını aydınlatacaktır. Bireyde cinsiyet farklılığının oluşumu, cinsiyet rolünün gelişimi, cinsiyetlere dair kalıp yargıların kullanımı üzerine düşünen birçok kuram, genel hatlarıyla üç ana başlık altında sınıflandırılabilir:

“Biyolojik kökenli açıklamalar getiren kuramlar (örneğin psikanalitik kuram, biyolojik kuram ve sosyobiyojoloji kuramı), bilişsel yaklaşımlı kuramlar (örneğin bilişsel gelişim kuramı, toplumsal cinsiyet şema kuramı, toplumsal cinsiyet şemasıyla bilgiyi işleme kuramı, sosyal bilişsel kuram), sosyal etkileri ve etkileşimi vurgulayan kuramlar (sosyal rol kuramı, benlik sunuşu kuramı)” (Dökmen, 2009, s. 92).

Bugün artık toplumsal cinsiyet inşası üzerine düşünceler, nörolojik temelli açıklamalardan çok sosyolojik açıklamalar üzerine odaklanır. Kadınlık ya da erkeklik rolleri kültürden kültüre değişiklik göstermekle birlikte kadının toplumsal cinsiyet eşitsizliğine maruz bırakılması, bünyesinde barındırdığı birtakım farklılıklara rağmen tüm kültürel yapılarda görülen bir problemdir.

Cinsiyet (sex), bireyin biyolojik yönüne; toplumsal cinsiyet (gender) ise dişi ya da eril biyolojik durumlara toplum tarafından yüklenen kültürel kodlara gönderme yapan kavramlardır. Bireyin doğuştan getirdiği cinsiyete uygun roller geliştirmesini bekleyen toplum; kadınların feminen, erkeklerin maskülen olarak sosyalleşmesini sağlamaya çalışır. Bu amacı gerçekleştirmek için de kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıklara toplumsal bir anlam yükler ve sürekli yeniden ürettiği, pekiştirdiği bu anlamlardan örülü cinsiyet rolleri oluşturur. Bununla birlikte toplumsal cinsiyet kavramı, ikili cinsiyet tanımı sınırlarının çok daha ötesindedir. Standart bir tanımı olmayan toplumsal cinsiyet kavramı, modern ve postmodern paradigmlar tarafından sıklıkla gözden geçirilen tartışmalı bir kavramdır. Postmodern kuramcılar, modern paradigmanın kabulü olan ikili cinsiyet yapısını tartışmaya açarak ikili

cinsiyet tanımına uymayan rol ve davranışlar üzerine dikkat çekerler. Bu yaklaşım, toplumsal cinsiyet kavramının, ikili tanımların kapsamı dışında kalan bireyleri de içerdiği anlamına gelir (Ecevit, 2021, s. 10-11).

Biyolojik cinsiyetin aksine toplumsal cinsiyet; öğrenme yoluyla edinilen, birikimli, sürdürülebilir davranış ve algı kalıplarından oluşur. Dolayısıyla kadınlık ve erkeklik rollerinin tümü olan toplumsal cinsiyet, bireyin içine doğduğu kültür tarafından şekillendirilir ve bu roller, kültürden kültüre değişiklik gösterir.

İngiliz Sosyolog Ann Oakley'in Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet ve Toplum isimli çalışmasıyla 1972'de kullandığı toplumsal cinsiyet kavramı, bir toplumda kadın ve erkekler için uygun görülen rol, konum, sorumluluk, davranış, beklenti, hak ve fırsat, güç ve ayrıcalık gibi değişkenlerle tanımlanır. Toplumsal inşa yoluyla cinsiyetlere yüklenen bu değişkenler, toplumsallaşma süreci içinde öğretilen cinsiyet kimliğini oluşturur (Ecevit, 2021, s. 9).

Birleşmiş Milletler, Uluslararası Çalışma Örgütü ve Avrupa Birliği çatısı altında yapılan çalışmalar sonucunda toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile mücadele etmek amacıyla hazırlanan ve üzerinde uzlaşa sağlanan birçok sözleşme hayata geçirilmiştir. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi (1948), Kadınlara Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Ortadan Kaldırılması Sözleşmesi (CEDAW) (1979), Pekin Deklarasyonu ve Eylem Planı (1995), İstanbul Sözleşmesi (2011) bu bağlamda ilk akla gelen metinlerdir. Zaman içerisinde hukuki zeminde iyileştirilmelere gidilse de yapılan düzenlemeler halen en temel hak olan yaşam hakkını bile korumakta yetersiz kalmaktadır.

Kadının insan olmaktan kaynaklanan temel haklarına, başta içinde yetiştiği aile olmak üzere toplumsal değerler dizgesi içindeki algı biçimlerine, sosyoekonomik yapı içerisinde zamanla değişen tipolojiye, toplumsal cinsiyet kodlarına dair elde edilen bulgular; edebiyat sosyolojisi ve feminist edebiyat eleştirisi çalışmalarına disiplinler arası bir perspektif kazandırır. Türk yazınının Tanzimat'tan bu yana oluşturduğu üretimler bu bağlamda değerlendirilmelidir. Mutlakçı ve ataerkil bir sistemin içinde simgesel babasını arayan Tanzimat romanlarında kadının *Mehpeykerler* ve *Dilaşublar* olarak nasıl kategorize edildiğini ele alan Jale Parla, aslında toplumsal normların temsil biçimlerini ortaya koyar (Parla, 2018, s. 88). İyilik ve kötülüğün kadın üzerinden tasnif edilmesi, ilk insandan günümüze inşa edilmeye devam eden toplumsal cinsiyet kalıplarından sadece biridir. Cumhuriyet sonrası romanlarında görülen kadın ise arzu nesnesi olmaktan kısmen kurtulup ulus kimlik edinme sürecinde idealleştirilir. Ancak Kemal Tahir anlatılarından da görüldüğü üzere kadın, ataerkinin oluşturduğu toplumsal cinsiyet rollerinden ve kalıp yargılardan arınmış bir özne olma yolundaki yolculuğuna Cumhuriyet romanında da devam etmektedir.

1. İktisadi Altyapı ve Kadın

Toplumsal gerçekliğe Marksist bir perspektiften bakan Kemal Tahir anlatılarında toplumun üstyapısında görülen tüm sorunlar, altyapıda bulunan ekonomik koşullarla ilişkilendirilir. Ona göre her türlü yozlaşmanın temelinde yoksulluk bulunur. Yoksulluğun beslediği en temel kaynak ise eğitim seviyesinin düşüklüğüdür. Kemal Tahir romanları, toplumun eğitim karnesini ve cehaletin neden olduğu problemleri sıklıkla ele alır. Bunun yanı sıra Kemal Tahir anlatıları, Anadolu coğrafyasında okula, öğretmene, eğitime karşı toplumun kemikleşen direncini yansıtır. Özellikle kadın eğitimcilere gösterilen davranış kalıplarında, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin kalıp yargılarını okumak mümkündür. *Sağırdere*'de eşkıya Eğri Ahmet'in İstanbul'dan gönderilen kadın öğretmene uyguladığı şiddet ve köylülerin bu duruma

seyirci kalması, sosyolojik yapının kadın ve eğitim algısını göstermesi açısından kayda değerdir:

“O sıra, Kurşunlu’ya karı öğretmen daha yeni gelmiş. ‘Karıdan öğretmen olur mu?’ diye köylünün hafızı, hocası tekbir çekiyor. Eğri Ahmet karı öğretmeni, gece vakti sıcak yatağından kaldırdı. Kurşunlu’dan Yamören’e getirdi. Hep seyrediyoruz. İstanbul karısı imiş... Korkar, titrer, ağlar... İnceden inceye yalvardıkça Eğri Ahmet enişten güler mi sana!.. Oyun oldu o gece yahu!.. O gece gürültü, kıyamet!.. (...) Karıyı o gece sabaha kadar oynattı. Eğri Ahmet enişten...” (Tahir, 2011-a, s. 74).

1940’lı yılların Anadolu’sundan kesitler sunan *Sağırdere-Körduman* ikilemesi, yazarın Çankırı Cezaevi yıllarında tuttuğu notlardan hareketle yazdığı eserlerdir. Köy insanının günlük yaşam pratikleri üzerine kurgulanan bu romanlardan, cehaletin her türünü okumak mümkündür. Öğretmen okullarından mezun olduktan sonra Anadolu’da köy ölçekli yerleşkelere görevlendirilen kadın öğretmenler, burada toplum tarafından yadırganırlar. Romanda geçen “karı öğretmen” ibaresi, kadının cinsiyet bağlamında ötekileştirildiğini; “İstanbul karısı” ibaresi, kültürel dokuya göre sınıflandırıldığını; evinden alınıp zorla oynatılması da kadına uygulanan fiziki ve psikolojik şiddeti örnekler. Köy halkı, kadının ücretli üretim faaliyetlerinde olmasına çok aşına değildir. Kadın öğretmen yadırganır; çünkü köy kadınları tarım işçiliği, hayvan yetiştiriciliği ve ev işleri üçgeninde sıkışıp kalmıştır. Öğretmenlik zamanla kadın mesleği olarak etiketlenip birçok meslek gibi cinsiyetçi yargılardan kurtulmayı başaramasa da söz konusu yıllarda kadınların ücretli iş gücünde yer alması, toplumsal cinsiyet normlarının hoş görmediği ve yadırgadığı bir durumdur.

Marksizm’in kadın anlayışı, insan doğası anlayışı üzerine temellendirilir. Marksizm’e göre insan doğasının ayırıcı özelliği, geçim araçlarını üretebiliyor olmasıdır. Ne olduğu, ne yaptığıyla şekillenen insan, temel ihtiyaçlarını karşılamak için birtakım üretim faaliyetleri içindedir ve insanın yapıp ettikleri, doğayı bir amaç doğrultusunda biçimlendirir. Kadın ve erkek, üretim ilişkileri içinde toplumu oluştururken toplum tarafından da şekillendirilirler. Başka bir ifadeyle Marksizm, kadını toplumsal cinsiyet kodlarıyla değil, toplumsal sınıf perspektifinden değerlendirir ve sınıf, erkeklere özgüdür. Ailedeki eril güçler, hangi sosyal sınıfa dâhilse kadınlar da oraya tabidir. Marksizm’i kadın konusunda yeni bir yorumlama ile ele alan Sosyalist Feminizm ise sınıf bilinci dışında toplumsal cinsiyet kodlarına da odaklanır. Erkeği burjuva, kadını proleter gören Marksizm’e göre kadının ezilmesi; kapitalizmin belirlediği ekonomik, politik ve toplumsal koşullardan kaynaklanır. Kadın sorunsalı söz konusu olduğunda Marksizm’in kategorileri, Heidi Hartman’ın ifadesiyle *cinsiyet körü* bir tutum sergiler (Çakır, 2008, s. 189).

Emeği, artı-değerin içinde değerlendiren bir yaklaşımın, kadının ev içinde oluşturduğu üretimi pek ciddiye almayacağı açıktır. Kadının ürettiği ev içi emek, değersizdir ve emeğin değersizleşmesi, statünün değersizleşmesini beraberinde getirir. Bu yüzden Kemal Tahir, düşüncesinde kadının kurtuluşu, onun artı-değer üretimine bağlıdır. Bununla birlikte anlatılarda kadınların meslek seçimlerinde toplumsal cinsiyet kodlarının hâkim olduğu görülür. *Kelleci Memet*’te Cinci Nezir’in, davası görülürken; “İşim karı yargıca düştü. Beni çıktı sayın” (Tahir, 2010, s. 39) diye sevinmesi, meslek seçiminde görülen toplumsal cinsiyet kodların bir göstergesidir.

Kemal Tahir anlatılarında kadın; fabrika işçisi terzi, hizmetçi, hasta bakıcı, pansiyon ve randevu evi işletmecisi gibi meslekler yürütür. Sanayileşme sonrasında safları daha da keskinleşen cinsiyete dayalı iş bölümü, üretimi özel alandan kamusal alana çektiğinden cinsiyet

rollerinde belirginleşen farklılıkların oluşumuna neden olur. Kadın iş gücü, daha ziyade hizmet sektöründe yoğunlaşan ucuz emek olarak görülür. Bu durum öncelikle aile hayatının kadına yüklediği orantısız sorumluluğun yanında eğitimde yaşanan fırsat eşitsizliğinden kaynaklanır. Toplumsal cinsiyet kodlarının şekillendirdiği ailelerde, erkek çocuğun eğitimi için ekonomik kaynakların büyük kısmı ayrılır. Bu ayrılıkçı tutumun altında kız çocuklarının evi terk edeceği ve soyun erkek evlat tarafından devam ettirileceğine dair ataerkil düşünce bulunur. Bununla birlikte kadına atanan öncelikli toplumsal rolün çocuk doğurup büyütme olması, eğitimde, işe girme ve yükselmelerde, eşit işe eşit ücret politikasında yaşanan eşitsizlikler, hukuki düzenlemelerdeki yetersizlik ve kamusal alanda kadın bedeni taşıyor olmanın neden olduğu birtakım istenmeyen sözel ve fiziksel müdahaleler gibi faktörler de düşünülebilir.

Kemal Tahir romanlarında çalışan kadının toplum nezdindeki yeri de sıklıkla vurgulanır. Yazarın Malatya Cezaevi notlarından hareketle kaleme aldığı, aynı adla sinemaya da aktarılan biyografik karakterli bir roman olan *Karılar Koşuşu*, kadına dair kalıp yargıların ön planda olduğu bir eserdir. Tarihî zemini İkinci Dünya Savaşı üzerine temellendirilen roman, dönemin sosyal, siyasi, ekonomik atmosferine ve bu atmosferin şekillendirdiği insanların cezaevinde geçen yaşamlarına odaklanır. Malatya cezaevi notlarının ilk cildi ise yazarın ölümünden sonra *Namuscular* adıyla yayınlanır. Her iki romanda da çalışan kadına atanan toplumsal kodlar benzerlik gösterir ve *Namuscular*'da sık sık mahkûmların diyaloglarına yansır: “Tren geldi. Karıları baştan çıkardı. Dokuma fabrikası açıldı karılar baştan çıktı. Arkadan bir de tütün fabrikası kurdular. Dışarıda namuslu karı kalmamış diyorlar” (Tahir, 2004-b, s. 267).

Kemal Tahir anlatılarında kadın, toplumun baştan çıkan ve sürekli baştan çıkaran *ikinci cinsidir*. Açılan fabrikalarda çalışarak artı değer üreten, ücretli iş gücüne katılan kadınlar, namus eksikliği ile yaftalanır. Buna karşılık kamusal alana girmeyip özel alanda kalan kadın asilzade aile mensubu olarak yüceltilir: “Yok oğlum... Asilzade yerin kızı. Fabrikada çalışan cinsten olsa ben de seninle beraberim” (Tahir, 2004-b, s. 55) *Karılar Koşuşu*'nun fabrika işçisi kadınların ahlaki açıdan zayıf, baştan çıkan varlıklar olduğunu düşünen karakteri Hacı Abdullah, cezaevinden tahliye olduktan sonra “fabrikada çalışan kadınların ilk işarette, avlu çitlerinin kenarına yatıvermediklerini” (Tahir, 2011-c, s. 286) öğrenecektir. Yazarın tezi, romanın başkışisi Murat Bey tarafından “Çalışan, para kazanan karı, adama kolay kolay aldanmaz” (Tahir, 2011-c, s. 104) cümlesiyle verilir. Toplumdaki ahlaki çözülmenin, iktisadi temelleri olduğu düşüncesi, *Namuscular*'da Bakkal Abu'nun ironi yüklü ifadesinde net bir şekilde görülür:

“Kezban geçen sene fabrikaya giderdi. Fabrikaya... Altmış kuruş yövmiye! On iki saat ayak üzeri çalışacak. Demek kariya ayakta çalışmak makbul değil! O zaman on iki saate altmış kuruş verirlerdi. Yatıverdi mi, dakikası iki buçuk lira! Şu hâlde karının yatkını makbul zamanımızda...” (Tahir, 2004-b, s. 77).

Ataerkil aile sistemi, kadın emeğini görünmez kılar. Bakmakla yükümlü olunan kadınların fabrikalarda çalışması, erkeğin yükümlülüklerini eksiksiz bir şekilde yerine getiremediği şeklindeki bir algıyı yapılandırır. Güç, birisi egemen diğeri egemenlik altında olmak kaydıyla hegemonik etkileşim içinde olan iki kişiyi gerekli kılar. “Aile içi karar alma mekanizmasının işleyişi ve ev içinde var olan eşitsiz güç ilişkilerine karşı geliştirilen mücadele türleri, kadın istihdamının alacağı biçimleri belirleyen önemli faktörlerdir” (Dedeoğlu, 2000, s. 153). Sosyal organizasyonun temelinde bulunan aile, kendi içinde bir dizi düzenlemeye sahiptir ve bu düzenlemede bireylerin, ailenin üretim ve tüketim ilişkilerinde üstlendiği rol çok önemlidir. Bu açıdan bakıldığında aile hem cinsiyet rollerinin hem de toplumsal cinsiyet

kodlarının sürekli yeniden üretildiği çekirdek alandır. İş gücüne katılım kategorilerindeki birçok değişken, bu çekirdek alan tarafından belirlenir. Kadının ücretsiz yeniden üretim faaliyetlerine (ev içi bakım hizmetleri vb.) yönelmesi, emek piyasası içinde tatmin edici bir varlık kazanamamasından kaynaklanır.

Emeğiyle hayata tutunmaya çalışan karakterler, emeğin karşılığını alamadıkları bir düzenin içinde, başka çıkış yolları ararlar. *Körduman*'da eşi gurbete çalışmaya giden Şadiye, yoksulluktan ekin çalmaya gider. Pelvan Vahit'e yakalanınca da suçunun üstünü örtmek için Vahit'e bedenini sunar. Babası yaşındaki Hocaların Hakkı'ya başlık parası karşılığında verilen Ayşe, kendisinden esirgenen maddi imkânlar için cinsel sömürü nesnesine dönüşür. *Namuscular*'da; "Orospuluğun kökleri iktisadidir. İktisadi temele dokunmak kabil olamıyor. Bu iktisadi temel durdukça orospuluk, içtimai zaruretlerden madut olmakta devam edecektir" (Tahir, 2004-b, s. 106) diyen Kemal Tahir, kadın bedeni üzerinden gerçekleştirilen her türlü sömürüyü ortadan kaldırmak için kadının ücretli iş gücü içinde artı-değer üretmek zorunda olduğu tezini savunur.

Yazarın vaka zamanı Osmanlı Devleti'nin kuruluş sürecine uzanan anlatısı *Devlet Ana*'da, göçebe toplum yaşamının gereklilikleri doğrultusunda çizilmiş bir kadın profili görülür. *Devlet Ana*'da kadın, topluma açık alanlarda erkeklerle birlikte iş bölümü yapan, cinsiyet rollerinin bu kadar keskin hatlarla ayrılmadığı bir tipoloji içinde verilir. Yazarın, dokusu bozulmuş millî kimliği, kolektif bilinçaltındaki varoluş kaynaklarına, kuruluş arketiplerine eklemleyerek sökülmiş ilmekleri yeniden onarmaya çalışma gayesi ile kaleme aldığı bu eserde, vicdan ve sağduyuyu temsil eden Bacıbey, devlet değerlerinin savunucusu olan Devlet Hatun gibi kadın karakterler vardır. Köy ve cezaevi romanlarının aksine burada Türk kültürünün tüm değerlerini temsil eden, acizyet değil cesaret timsali olarak çizilen kadın tipleri söz konusudur.

Kurgusal mekân olarak kentsel yaşam alanlarının seçildiği romanlarda ise meslek edinmiş kadınlar görülür. *Karılar Koşuşu*'nda Gardiyan Ayşe Ana, *Esir Şehrin İnsanları*'nda Karadayı gazetesini idare eden, Kurtuluş mücadelesinde topluma millî bilinç aşılama çalışmalarıyla idealleştirilmiş kadın Nedime Hanım, emeğin temsilcisi olarak etik değerlerle teçhiz edilmiş sayılı Kemal Tahir karakterleridir.

Kemal Tahir'in kadın karakterleri, Marksist düşüncenin şekillendirdiği kadın kurtuluşu, emek, artı-değer gibi kavramlar çerçevesinde tahlil edilebilirler. Kadın, her türlü yozlaşmadan, yabancılaşmadan kurtulmak için ücretli emek üretiminde yerini almalıdır. Emek piyasasında kadının uğradığı cinsiyet ayrımcılığının ya da kadına dayatılan toplumsal cinsiyet kodlarının bir sorunsala dönüştüğü görülmez. Yaşamda ikinci cins olan kadınlar, anlatılarda da ikincil karakter olmaya devam ederler.

Bu konuda tek sorumlu elbette Kapitalizm değildir. Yine de Kapitalist sistemin emek-ücret denklemi içinde özel ve kamusal alanın keskin hatlarla ayrıştırılması, özel alana sıkıştırılan kadın emeğinin değersizleşmesi ve kadının, sürdürülebilir bir şekilde sürekli yeniden üretilen hegemonik erkekliğin sınır belirleyicisi olduğu ataerkil bir dünyada yaşamaya mahkûm edilmesi, sorunun bir bölümü olarak görülebilir.

Emek piyasası, toplumsal cinsiyet ideolojisinden beslenen bir dizi yargının gölgesinde şekillenir. Dolayısıyla emek piyasasındaki cinsiyete dayalı katmanlaşma ile kadın istihdamı arasında anlamlı bir ilişki vardır. Kamuda eşit temsilin devlet politikası olarak samimiyetle benimsenmemesi, iş gücü piyasasında mesleklere atanan toplumsal cinsiyet kodları, kurum içi

yükselmelerde görülen cinsiyet ayrımcılığı ve yükselen kadından rahatsızlık duyan eril yönetim anlayışı gibi faktörler; emek piyasasında kadın aleyhine yatay ve dikey ayrımcılık uygulandığının göstergesidir. Sorunun yok sayılması, çözülmüş gibi davranılması ve kayda değer olmayan çözüm önerilerinin sunulması; akıntının yönünü değiştirmede gibi problemin daha da derinleşmesine sebep olur. Kemal Tahir'den yarım asır sonra sorun hâlen üzerinde düşünölmeye değer görölüyorsa kadın emeğinin görünmezliğine ve kamusal alanda kadına uygulanan *cam tavana*¹ karşı ciddi bir duruş sergilemek gerekir.

2. Şiddet Türleri ve Kadın

“Bu kadar kökten sökülmeye rağmen nasıl kendimiz olabiliriz? Öyle görünüyor ki, doğduğumuz ve ilk çocukluğumuzun koşullarını köklerimizle karıştırmadan kendimize kökler bulmamız gerekiyor.”
Luce Irigaray

Şiddet sözcüğü; sert, katı, kaba, aşırı olarak nitelendirilmesi mümkün olan her türlü fiziksel, cinsel, psikolojik ya da ekonomik davranışa göndermede bulunur. Kadına yönelik şiddet, “bir kadına sırf kadın olduğu için yöneltlen ya da oransız bir şekilde kadınları etkileyen cinsiyet temelli şiddet” (Başar Demirci 2015, s. 41) olarak tanımlanır. Şiddet türlerinin sınırları genel hatlarıyla belirli olsa da bir şiddet türü, çoğu zaman diğer şiddet türlerini de içerir. Fiziksel şiddet, bedene; psikolojik ya da sözel şiddet, duygulara; cinsel şiddet, bedene ve seksüel motivasyona; ekonomik şiddet ise iş gücü, gelir-gider ve mülkiyet alanlarına yönelik şiddet türleridir.

Kemal Tahir anlatılarında, kadına yönelik şiddetin her türden örneğine yer verilir.

“Ali ocağın önünden kalktı:

— Anladın mı? Baban seni bana sattı.

Fatma hiç ses çıkarmıyor, içini çeke çeke ağlıyordu. Ali'nin söylediklerine inanmıştı. Babası yumuşak adamdı. Fakirdi.

Ali bir adım yaklaştı:

— Razi gelmezsen, kendin bilirsın. Seni hovardalara götürürüm.

Fatma susuyordu.

— Vallahi götürürüm. Bak ağzımdan yemin çıktı. Dağda oynatırlar. Yedi köyün kahpesi olursun, köyden köye satılırsın. Gençler odasında oyuna çıkarsın. Rakı dağıtırsın...

Yanına yanaşıp ağır elini balta gibi kaldırdı:

— Haydi, yoksa omuzlar harmana götürürüm dinim hakkına...” (Tahir, 2011-b, s. 101).

Göl İnsanları'nda yer alan Çoban Ali isimli hikâyede ekonomik şiddet üzerine temellendirilen sözel ve cinsel şiddeti de içeren karma şiddet türlerine rastlanır. Hikâyede, metalaştırılan Fatma'nın kullanım hakkı, babası Kâmil tarafından belirlenen bir değer karşılığında Çoban Ali'ye devredilir. Ancak Kâmil, daha fazla teklif veren bir alıcı ile karşılaştığında Çoban Ali ile yaptığı satış sözleşmesinden cayar. Erkeklik onurunu kurtarmak

¹ Cam tavan, ilk kez 1980'li yıllarda ABD'de yönetim literatüründe kullanılan ve örgütsel hiyerarşide kadınların üst düzeye yükselmelerini kısıtlayan görülmez engelleri ifade eden bir metaforudur. Günümüzde akademik literatürde kullanılmaya devam eden kavram, sadece kadınların maruz kaldığı yönetsel baskıyı değil, herhangi bir azınlık grubunu oluşturan kişilerin maruz kaldığı soyut ayrımcılığı ifade etmek için de kullanılır.

zorunda olan Çoban Ali, yaptığı ön ödemeye güvenerek ve köy ağası ile kolluk güçlerine olan güvenini arkasına alarak Fatma'yı zorla kaçıırır. Sonra da rızası dışında Fatma ile birlikte olmak için fiziksel ve sözel şiddet türlerini devreye sokar. Kullanım hakkı bir erilden başka bir erile devredilen Fatma ise başrolünü başkalarının oynadığı kendi öyküsünde ancak dekoratif karakter olur. Kadının başlık parası vasıtasıyla metalaşmasına *Büyük Mal*'da da rastlanır:

“Ulan iyi! Ulan aferin! Bu yılın ekini yaman ki, yamandan bile yaman! Ekin yaman oldu mu bizim rezil köylümüze güç yetmez. (...) Evet, şimdi inandım, on birinden yukarı ergen kız bırakmaz bu yıl Çorum'un rezil köylüsü... Başlığı sayar alır, kullanır Allah yarattı demeden... Vay ki vay...” (Tahir, 2012, s. 39).

Evlenecek olan erkek tarafından, evlenilecek kadının babası ya da akrabalarına ödenen maddi karşılık olarak tanımlanması mümkün olan başlık parası, toplumsal cinsiyet rolleri açısından oldukça dikkat çekicidir. Bu geleneğe birçok farklı kültürde rastlanması, metalaşan kadın probleminin evrensel boyutlarına işaret eder. Ataerkil tarafından canlı tutulan başlık parası, iradesi dışında kadına biçilen değerin, diğer bir deyişle erkeğin kadın üzerindeki sahipliğinin göstergesidir. Başlık parası, kadın kimliği ve bedeninin metalaştırma uygulamalarından sadece biridir.

Platon'dan başlayarak felsefenin bilindik simaları ve Freud'un metinleri üzerine eleştirel bir çözümleme yapan ve Batı felsefesinde kadının, erkek öznenin inşa edilmesinde öteki olarak konumlandırıldığını belirten Luce Irigaray için kadın; felsefenin düşünülmemiş zemini, ötekisidir. Irigaray, her türlü değişimin erkekler arasında gerçekleştiği fallik ekonomide kadınların, para birimi ve göstergelerle aynı safta yer aldığını belirtir. Ona göre ataerkil ekonomi, eril öznenin kurguladığı dünyada kadının sömürülmesi üzerine kuruludur. Kadınların toplumsal statüsünü açıklamak için Marx'ın değer analizinden yararlanan Irigaray, kadının özünü değişim ve kullanım değeri olarak bölen bu sistemin çıktılarını belirler. Değer açısından kadının, “kullanım değeri olarak ‘anne’, değişim değeri olarak ‘bakire’, hem kullanım hem de değişim değerini içeren ‘fahişe’” (Delice, 2002, s. 134) şeklinde tasnif edildiğini belirtir. Kendisiyle özneler arası bir ilişki kurulamayan kadın üzerinde her türlü şiddet eyleminin uygulanması, bu denklemin beklendik sonucudur.

Kemal Tahir anlatılarında kadına yönelik şiddetin ele alındığı bir diğer hikâye *Göl İnsanları*'nda yer alan Gelin Kadın Oyunu'dur. Bu hikâyede cinsel şiddet, sözel ve fiziksel şiddetle birlikte uygulanır. Hikâyede Sultan'ın maruz kaldığı sözel şiddet, öncelikle aile yaşamında görülür. Toplumsal kodların cinsel ahlak üzerine gelişigüzel dolaşıma soktuğu yaralayıcı sözcükleri içselleştirerek büyüyen Sultan, en güvendiği erkeklerin tecavüz boyutundaki cinsel şiddet uygulamalarına maruz kalır. Toplumsal yaşamda cinsel içerikli söyleme sürekli maruz kalmak da bir cinsel şiddet örneğidir. Defalarca cinsel şiddete uğrayan Sultan, Hafız Murat ile evlendikten sonraki süreçte de cinsel şiddet kurbanı olur. Sultan'ın başka bir erkekle yakalanmasından sonra bu kez toplumun da onayladığı fiziksel ve sözel şiddet türlerini uygulayan kocası Murat, Sultan'ı bağlayabilmek için öncelikle boğazına urgan geçirir:

“— Ana! Herif beni boğacak! diye bağırarak bir eliyle ipi tuttu, öteki eliyle Murat'ın mintanını yakaladı. İpi beline dolamaya uğraşan kocasını birkaç kere sarstı. Fakat bu sarsmaların sonunu bir türlü kestiremiyordu. Gayret etse, Murat'ı altına alacaktı. Lakin kocaya el kaldırmak, görülmüş, iştirilmiş bir şey değildi. (...) Murat, gittikçe azgınlaşan karısını tek başına zapt edemeyeceğini anladı:

— Ana, tut şu orospuyu... Saralım ağaca... diye soludu.

Anasıyla kocası, Sultan'ı yarısı kurumuş kalın ahlat ağacına sımsıkı bağladılar. (...) Tam bu esnada, sakın yaz gecesini şiddetle sarsan bir kadın çığlığı duyuldu. Ses tepeden karşı tepelere çarpıyor, daracık vadiyi ağzına kadar dolduruyordu. Aşağıdaki evlerden avlu kapılarına koştular.

Bir erkek keyifli keyifli güldü:

— Murat karyı dövmeğe başladı. Karı kısmının aklını başına sopa getirir, ne dersin hoca?" (Tahir, 2011-b, s. 124).

Şiddeti daha baba ocağında kabullenen ve bu kabulle büyüyen kız çocuğu, yetişkinliğinde şiddet nesnesi olmaya karşı tepki verecek bir yeterliliğe sahip olamaz. Bilindiği üzere öğrenmede edimsel koşullanma, taklit ve model alma etkilidir. Çocuk, kendisinden beklenen toplumsal cinsiyet kalıp yargılarına uygun davrandığı sürece başta ailesi olmak üzere toplum tarafından pekiştirilir. Pekiştirilen davranış ise devamlılık kazanır. Nitekim Sultan, Murat'ın fiziksel şiddetinden kendini kurtarabilecek fiziki güce sahip olmasına rağmen, içinden yükselen "*kocaya el kaldırmak, görülümüş, iştirilmiş bir şey değil*" yargısının kurbanı olur. Sultan'ın uğradığı bu sözel, fiziksel ve cinsel şiddetin sorumlusu, toplum kalıp yargılarıdır. Kadının, kadına uygulanan şiddete yardımcı olması, köy sakinlerinin bu durumu köy seyirlik oyunu gibi seyre dalması, "karı kısmı" diye başlayan ötekileştirmelerin erile iktidar alanı tanınmanın yanında bir de "keyif" vermesi gibi durumların başka bir izahı yapılamaz.

Uzatılmış betimlemelerin ardına sığınma gerekliliği duymayan, yer yer ağız özellikleri de içeren son derece kısa, akıcı ve anlaşılır bir anlatım tercih eden Kemal Tahir üslubunun bir başarısı da tüm bunları yaparken işlevsel bir tasvir ve imgelem üretebilmesinde aranmalıdır. Sakin bir yaz gecesinde tepelere çarpıp vadiyi dolduran kadın çığlığı; kadın feryadının kökleşmiş ataerkil yapıya çarparak yankılanması ve kendine geri dönmesine yapılan estetik bir göndermedir. Ayrıca Sultan'ın "yarısı kurumuş kalın ahlat ağacına" sımsıkı bağlanması, kadın merkezli bir öykü için dikkatle seçilen bir imgelem oluşturur. Dağda, ovada, ormanda, bozkırda iklim ve zemin seçmeyen, Anadolu coğrafyasının kuraklığa dayanıklılığı ile bilinen, meyvesinden ve gölgesinden yararlanılabilen ahlat ağacı, tüm bu özelliklerinden ötürü yalnızlığın ve dayanıklılığın sembolüdür. Tepelere çarpıp Sultan'a geri dönen çığlıkla birlikte değerlendirildiğinde anlamın üstündeki örtü biraz daha sıyrılır. Betimlemede asıl dikkat çekici olan, her tür kuraklığa dayanıklı olan ahlat ağacının bile yarısının kurumuş olduğudur ki bu tasvir, kadın şiddetine göz yuman toplumun kadın olan yarısına gönderme yaptığı gibi kadına karşı sergilenen ataerkil tavrın, ahlat kadar dayanıklı olan bir ağacı bile kurutacak düzeyde köklü ve değiştirilmesi zor olduğuna da gönderme yapabilir.

Kadının maruz kaldığı şiddet, yazarın roman türündeki eserlerinde de sık sık ortaya koyulur. *Karılar Koşusu*'nda eşi vefat etmiş olan Ayşe Ana, çalışıp değer üretmesi gerektiği hâlde bu sorumluluğu üstlenmeyen oğlundan para için şiddet görür. Evlat tarafından anneye yöneltilen şiddet, kuşkusuz tüm şiddet türleri içinde en fazla yaralayıcı olandır. *Körduman*'da ilk eşine kuma olarak Güldane'yi eve getiren Nail, iki kadınla birlikte geçinebilme yeterliliğini de göstermeyince çözümünü şiddette bulur: "Ablana bir tekme attım. Burnu üstü devrildi ocağa... Ağzından sapsarı köpük yürüdü 'Öldü!' diye bağıştılar, alıp anası evine götürdüler. On gün sonra iyi oldu geldi" (Tahir, 2004-a, s. 43.) Öldürüleşiye fiziksel şiddet gören kadının, iyileştikten sonra baba ocağından kocasının evine yine gönderilmesi, ataerkil sistem çıktılarının bir diğeridir. Bütün şiddet olayları içinde ciddi bir oran tutan ve tamamı bildirilmediği için gerçek oranların asla net olarak bilinmeyeceği aile şiddeti, toplum ve iktidar tarafından meşrulaştırılır.

Romanlarda da kadına yönelik şiddetin beslendiği temel kaynaklardan biri, hayat kadınlarına reva görülen uygulamalardır. *Karılar Koşuşu*’nda geçen Tözey ve Emine’nin öyküsü, bu duruma özgün örneklerdir: “Tözey’i Maho Ağa’nın hizmetkârına verdikleri zaman on üç yaşındaymış. Üç aylık gelirken ağa, tarlada üstüne hücum ederek cebren ırzına geçmişti. Şimdi, kız kerhanede, Ağa Akaçadağ Belediye Reisi...” (Tahir, 2011-c, s. 385).

Kemal Tahir anlatılarında yer alan hayat kadınları, toplum tarafından şekillendirilen bir hayatın nesneleridir. Tözey, toplumsal normlar tarafından onaylanan birçok kadından daha dürüst, daha karakterli bir roman kişisi olarak çizilir. Köyün nüfuzlularına boyun eğmemenin bedelini, genelev kadını olarak öder. Romandaki bir başka hayat kadını Emine, Komiser Osman’ın uyguladığı fiziksel şiddet sonucunda hastanelik olur: “*Hastanede öldü. Çocuk düşürdü diyerek bir rapor aldılar. Geçti, gitti*” (Tahir, 2011-c, s. 103). Komiser şiddeti nedeniyle girdiği hastaneden bir daha çıkamayan Emine için sahte bir rapor düzenlenir ve Emine adı sanı olmayan birçok kadın gibi bu dünyadan hiç yaşamamışçasına geçer gider. Emine ve Tözey örneklerinin karşısına, belediye reisi ve komiser tiplerinin yerleştirilmesi, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sadece toplum değil, iktidar tarafından da kanıksandığını gösterir: “Orospu değil mi beyim... Orospuyu herkes döver... Ben döverim, Hacı Ağa’nın gücü yeterse Hacı Ağa döver, gücü yetmezse dostuna dövdürür. Polis döver, bekçi döver, komiser döver...” (Tahir, 2011-c, s. 101).

Kadına yönelik şiddet, kadını sindirmek, aşağılamak, özel ya da kamusal alandaki öznelliğini yaralamak, fiziksel bütünlüğüne zarar vermek gibi çok boyutlu olarak kendini gösterir ve genellikle toplum tarafından meşrulaştırılır. Kadına karşı yöneltilen her türlü şiddet, temel hak ve özgürlük ihlalidir, temelinde eşit olmayan güç ve iktidar ilişkileri bulunur. Patriarkal toplum düzeni tarafından beslenen, üretilen, sürdürülen kadın şiddetinde, toplumsal cinsiyet kodlarının etkisi büyüktür. Kadının maruz kaldığı herhangi bir şiddet türü, şiddete uğramamış diğer kadınları da potansiyel olarak etkiler. Bundan dolayı sadece şiddete maruz kalan kadının değil, bu şiddetin potansiyel etkisinin eriştiği tüm kadınların, yaşama katılım düzeyini belirler.

Kadınlardan beklenen bakım hizmetleri, sessizlik, uysal olma, duyguların ifadesinden çekinme gibi davranış kalıpları, tam da beklendiği gibi her türlü çatışmadan uzak duran bir kadın profili oluşturur. Başlangıçta şiddet türlerinin kullanımıyla oluşturulan davranış kalıpları, bir süre sonra öğrenilmiş çaresizliğe dönüşür ve kadının rızası ve onayıyla yeniden yeniden üretilir. Kendisi için çizilen kalıp yargıların dışında bir yaşam sürmeyi tercih eden ve dayatmalara rıza göstermeyen kadın ise toplumsal rol uyumsuzluğundan dolayı yine toplum tarafından dışlanarak cezalandırılır. Kadının tüm yok saymalar ve asimetrik güç ilişkileri karşısında ahlal ağacı yalnızlığından kurtulması, sessizliğini kırarak bireysel kimliğini inşa etmesi ile olanaklı olabilir.

3. İkinci Cins'in Beden Açmazı

“Bir memlekette insanlar,
namuslu olduklarıyla ayrıca övünüyorlarsa o memleketin hâli dumandır.”

Kemal Tahir

Her beden cinsiyetli olarak dünyaya gelir ve ardından kadın bedenine birtakım toplumsal cinsiyet rolleri giydirilir. Bu roller pek de kültür, coğrafya, din, dil, ırk gibi ayrımlar gözetmezler. Simon De Beauvoir'ın çok bilindik ifadesi ile “Kadın doğulmaz, kadın olunur” (Beauvoir, 2022, s. 13). Kadınlar, her türlü farklılıklarına rağmen ortak ve evrensel bir öykünün pasif eyleyenleridir. Hiç kuşkusuz bu büyük edilgenlik öyküsü, patriarkanın kaleminden çıkar.

Sanayileşme sonrası toplumlarda yeniden inşa edilen üretim ilişkilerinin, cinsiyet rolleri üzerinde etkili olduğu bilinir. Ancak ataerkil sistemin temellerini, çok daha gerilerde aramak gerekir. Ataerkinin kökenini antik kültürlerde arama çabasına girildiğinde şaşırtıcı uygulamalara rastlanır. Antik Yunan'da (MÖ 776- MÖ 146) hane içine ve toplumsal yapıya faydalı bir birey olmayacağı düşünülen kız çocukları, çoğunlukla terk edilir. Aile bütçesi için bir yük olarak algılanan kız çocukları ergenliğe girer girmez evlendirilirken erkek çocukları için bu eşiğin aşılması otuzlu yaşları bulabilir. Hamilelikleri boyunca ve doğuma müteakip ilk zamanlarda kirli kabul edilen kadınların tapınaklara, kutsal yerlere girmeleri yasaktır. Antik Yunan'da olimpiyat oyunlarına sadece erkekler katılabilir. Kadının sürekli kontrol altında tutulması gereken tehlikeli bir varlık olduğu düşünülür. Özellikle genç erkeklerin, kadınlar tarafından zarar görmesini engellemeye yönelik önlemler alınır. Genç ve yetişkin erkek arasındaki eşcinsel ilişki sonucunda erişkin erkek sperminin, oğlan çocuğuna erkeklik aktardığına inanılır. Genç erkeğin yetişkinliğine kadar devam eden bu ilişki biçimi, toplumsal kabulün şartlarındandır. Erkeklerin arasında görülen bu yakınlık, kadını etkisiz kılıp toplumsal yaşamının dışında tutmanın ve kadın bedenini aşağılamanın bir yöntemi olarak görülür. Böylece genç erkek, kadının yetersizliği, güçsüzlüğü ve kötü düşüncelerinden korunacak ve toplum için iyi bir vatandaş, cesur bir savaşçı hâline gelecektir (Atılğan, 2013, s. 16-17).

Batı kültür ve medeniyetinin temelinde bulunan Antik Yunan'ın oluşturduğu mitolojik anlatılara bakıldığında da eril söylemin korunduğu görülür. Yunan mitinde evren, üç erkek tanrının (Zeus-Poseidon-Hades) kontrolündedir. Eril bir dil ile oluşturulan mitolojik anlatılarda kadın ise genellikle korku ve kötülük saçan varlık (Pandora-Medusa) olarak çizilir.

Kemal Tahir anlatılarında kadın, asırlar önce kendisi için çizilmiş olan bu portrenin çok da dışında değildir. Sadece *Kelleci Memet* romanına bile bu dikkatle bakıldığında kadının özüne kök saldıgı düşünülen kötülük potansiyeli görülecektir. Romanda, cezaevindeki mahkûmların en büyük ortak paydası, bir kadının neden olduğu olaylardan dolayı cezaevine girmiş olmalarıdır. Kelleci Memet'in Osman Ağa'yı öldürme sebebi, Cemile'dir. Kelleci Memet'i bu konuda kıskırtan ise yine bir kadın olan Ümmühan'dır. Cinci Nezir, tecavüzden; Terzi Bekir, göçmen kızına laf atan pazarcıyı yaralamaktan yatar. Derviş Ömer, asker dönüşünde karısının ihaneti ile karşılaşınca lekelenen onurunu cinayetle temizler. Hemen her anlatıda kadın, toplum tarafından saf kötülük olarak görülür.

Patriarkanın beslendiği bir diğer faktör olan inanç sistemleri, toplumsal yapı üzerinde önemli etkileri olan unsurlardan biridir. İslamiyet öncesinde Türk kültür yapısında cinsiyet kalıpları fazlaca sorun teşkil etmez. Kadın yönetimde söze; sosyal hayat içerisinde aktif bir role sahiptir. Yine de oğlu olanı ak çadıra, kızı olanın kızıl çadıra oturtan bir kültürün toplumsal cinsiyet rollerinden tümüyle sıyrıldığı söylenemez.

Kültürel yapı ile inanç dinamikleri arasında karşılıklı etkileşim mevcuttur. Din, toplum düzenine dair içerik ürettiğinden sosyokültürel pek çok konu, dinin alanına da girer. “Din, bir dizi simgesel biçim ve imge yaratır; bir kültürün dinsel gelenekleri o kültürün ifade biçimleri ve anlam yaratma süreçlerinin parçasıdır” (Berktaş, 2014, s. 8). Kamusal alanın her köşesini kuşatmış olan din, özel alana yerleştirilmiş kadın ile inanç sistemleri arasındaki ilişkiyi sorunsal bir boyuta taşır. İnsanın cennetten kovulma günahı Havva’nın sırtına yüklenir ve kadın yer yer şeytan ile eşdeğer görülür. İslam geleneğinin, yaratılış öyküsü açısından Yahudi-Hristiyan geleneğinden izler taşıdığı bilinmekle birlikte İslam’da kadının durumu kendinden önceki semavi dinlere kıyasla çok daha iyileştirilmiş durumdadır. Yahudi-Hristiyan geleneğindeki günaha davet eden Havva imgesinin yerini, *Kur’an*’da her ikisi de şeytana yenik düşen ilksel çift alır. Diğer bir deyişle, Âdem ve eşi, cennetten kovulmalarına neden olan olayda ortak bir sorumluluğu paylaşır. Bununla birlikte ataerkil söylemin kendini meşrulaştırmak adına bazı dinî söylemleri kullandığı da bilinir.

Semavi olmayan dinlerde ise kadın neredeyse yok hükmündedir. Hinduizm ve Budizm’de kadınlar toplumun en alt katmanıdır ve kadınlar kurban sunma, dinî metinlere dokunma, dinî törenlere iştirak etme hakkından uzaktır. Sadece eşine itaat eden kadın, cennetle müjdelanmıştır. Hinduizm’de kız çocukları yedi yaşında evlendirilirken boşanma sadece erkeğe tanınmış bir haktır. Hatta eski Aryan erkekleri, izinsiz evden çıkan eşlerinin burun ve kulaklarını kesme hakkına sahiptir (Karakaya, 2018, s. 56-57).

Kemal Tahir anlatılarında kadına yönelik her türlü ayrımcılığın temelinde bulunan bir diğer kaynak, inanç sistemleridir. Ancak belirtmek gerekir ki, onun romanlarında inancı temsil eden karakterler, sadece kadını değil tüm değerler sistemini sömürür. Anlatılarda çizilen hocalar, halkın eğitimsizliğini kullanan, kadınları ikna edebilmek için muska yazan, tılsım yapan ve bunların karşılığında maddi kazanç sağlayan inanç istismarcılarıdır. Kadının şiddet gördüğü hemen her sahnede bir din adamı ya da dini bütün bir erkek mevcuttur. *Karılar Koğuşu*’nda Emine’nin ölümüne neden olan komiser Osman, kötülük kaynağı olarak görülen kadınları öldürmenin günah olmadığını söylerken dini bir referans kullanır:

“Osman Efendi, şimdi tekaüt oldu. Şurada oturuyor. Her zaman mahpushanenin önünden geçer. Namazında, orucunda... Müslüman bir adam... Beni gördü mü ‘Ulan Hacı, sizin yüzünüzden Emine’yi öldürdük. Lakin Rabbim günah yazmaz, biliyorum’ diye güler.

(...)

— Emine’yi öldürmek günah değil mi?

—Orospu... Orospu öldürmek temizliktir” (Tahir, 2011-c, s. 103).

İslamiyet’in kabulünden asırlar sonra Anadolu coğrafyasında din adamlarının ve dini referans alan insanların içinde bulunduğu bu durum, Müslümanlık ile kurulan ilişkinin ne boyutta kaldığının göstergesidir. İslamiyet sonrasında Arap-İran-Bizans kültürel dairesinin etkisi altına giren Türk kültürü, daha ataerkil kodlar edinir. Kadına çizilen çerçeve özel alan ile sınırlı kalırken; erkek tüm kamusal alanların aktörü olarak görülür.

Toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin yaygın örneklerinden biri olan poligami de Kemal Tahir anlatılarında yer alır. *Namuscular*’da Telgrafçı Abdürrahim’in hanımı, eşinin başka bir kıza yazdığı aşk mektuplarını kendi sandığında saklamak zorunda bırakılır. “Karı, kocasının sevdiğini gidip isteyecek, istemezse ayıp... Erkek canlısı demesinler diye...” (Tahir, 2004-b, s.

273) şeklindeki toplumsal yargı, kadından kendi eliyle kendine kuma getirmesini beklemektedir. Hanenin içinde birden fazla kadının yer almasından kaynaklı yaşanan her problemde hane reisinin bulduğu tek çözüm ise kadına şiddet uygulamaktan ibarettir. Ayıp, günah gibi sosyal ve dinî referanslı kavramlarla kadının hayatı sürekli eriller tarafından şekillendirilir.

Sağırdere'de, Topal İsmail, Yakup Ağa'nın evine gelin gelecek olan Feride için: "Bu akşamdan sonra anası babası öldü, demektir. Kız kısmı, karnını doyuracağı yerin malı..." (Tahir, 2011-a, s. 170) diyerek, özne kimliği yok edilen kadının ataerkinin devamı için yüklendiği konuma vurgu yapar. Kadın, akrabalık ilişkilerinin değiş tokuş nesnesidir. Bir baba soylu düzenden diğer bir baba soylu düzene hediye edilen kadın, kendi kimliği silindiğinden içine girdiği yeni sistemin kolektif kimliğini pekiştirmekle yükümlü bir işleve sahiptir. "Kadınların ritüellerle ihraç edilmesi ve karşılığında ritüellerle ithal edilmesi yoluyla baba soyluluk güvenceye alınır" (Butler, 2020, s. 96). Kadınlık, kök ailesinin baba adından dışlanarak başlayan bu değiş tokuşta yeni düzendeki baba adının üretilmesini güvence altına alan, ilişkisel bir terimdir.

İlk insandan bu tarafa kadına atanan bu cinsiyet kodlarının nedeni ise hiç kuşkusuz kadın bedenidir. Kadın bedeninin üreme sistemindeki gizem, kadının sürekli denetim altında tutulmasına neden olur. Patriarkal kültür, ata soyludur ve babanın soyadını alacak olan çocuğun, babanın soyundan geldiğine dair hiçbir şüphe bulunmamalıdır. Kadın bedeni üzerinde kontrolü sağlamanın en bilindik yolu ise namus denetimidir.

Namus sözcüğü, ilk olarak "hayâ, iffet, ırz" anlamlarına gelirken ikincil olarak "yasa, düzen, dürüstlük, doğruluk" (Kanar, 2003, s. 1115) gibi anlamlar içerir. Namus kavramı, kadın için kullanıldığında beden odaklı; erkek için kullanıldığında karakter odaklı anlamları çağırıştırır. Etimolojik bir perspektiften bakıldığında ise namus sözcüğü, iktidar kaynaklı düzenlemelere göndermede bulunur. Kökü Yunanca nomos'tan (kanun) gelen namus, kadın bedeni üzerindeki her türlü inisiyatif, erkek egemenliğine devreder ve bu açıdan biyo-iktidar ile de ilişkilidir.

Koyduğu sınırlar ve kullandığı yetkiler ile iktidar, nispeten aşağıda olan kesim üzerinde rızaya ya da zorlamaya bağlı olarak kurulan tahakkümdür. Dişi var oluş, kurmaca bir kavram olan kadına dönüşerek kaynağını aile, toplum ve devlet tarafından uygulanan iktidar gücünden alan bir tahakkümün altına girmektedir.

Egemen iktidarların geçmişteki güç simgeleri, yerini bedenlerin yönetimine bırakır. Nüfusun denetimini sağlama ve bedenleri kontrol altında tutma çabası, biyo-iktidar çağını oluşturur. Bedenlerin denetimli olarak üretim aygıtlarına sokulması ve nüfus oranlarının ekonomik göstergelere göre ayarlanması, kapitalizm tarafından güvence altına alınır. Ancak insanlığın kullanılabilirliği artarken itaatkârlığının da atmasını arzulayan sistem, çeşitli iktidar yöntemleri inşa eder. Yasayı koyan yönetme erkinin, sürekli olarak düzene koyucu mekanizmalara gereksinimi vardır. Hem bedenin hem de insan türünün yaşamını ilgilendiren cinselliğin siyasal açıdan kazandığı önem, nüfus düzenlemesi ile ilişkilidir. Cinsellik, bir toplumun siyasal enerjisinin ve biyolojik gücünün göstergesi olduğundan iktidar, bedeni disipline sokma ve nüfusu düzenleme amacıyla bir dizi önlem alır. Böylece aile kurumunun ve üretimlerinin sağlığı için kadın bedeni tıbbileştirilir (Foucault, 2013, s. 99-104).

Kadın bedeni ve cinselliği üzerinde bir tür kontrol mekanizması oluşturan namus kavramı, patriarkal sistemin oluşturduğu bir şiddet türüdür. Devlet kontrolünde gerçekleşen bekâret muayeneleri, kadının doğurganlık yetisinin devlet tarafından denetlenmesi, genelevlerin kamusal niteliği gibi uygulamalar, toplumsal cinsiyetin kurumsallaşmış gücünün ve ataerkil iktidar mekanizmasının göstergesidir. Yazar, *Namuscular*'da kadın bedeni üzerinde kurulan iktidarı görünür kılan unsurlardan biri olan genelevlere dikkat çeker: “Kötü bir şey olsa müsaade ederler mi? Mademki resmen defteri tutuluyor, vesika veriliyor, tahakkuku alınıyor... Fazladan, düzeni bozulmasın diye kapıya resmî elbiseyle beli tabancalı bekçi koyuluyor...” (Tahir, 2004-b, s. 69).

Kadının namusundan sorumlu olan ve kadını namusluluk derecesine göre sınıflandıran tek iktidar sadece devlet değildir. Kök aile içinde dede, baba, erkek kardeş gibi soyun erilleri tarafından gözetilen namus, kadın bedeninin başka bir aileye devredilmesiyle birlikte soydaş kabul edildiği bu yeni ailenin diğer erkekleri tarafından da gözetilmeye devam eder. Bir süre sonra bu gözetme sürecine, kadının doğurup yetiştirdiği erkek evlatlar hatta torunlar da eklenir. *Namuscular*'da, hemen hepsi namus suçundan hüküm giymiş olan mahkûmlardan Maho'ya, amcası tarafından verilen nasihat dikkat çekicidir: “Oğlum Maho, karıyı öldüreceksin! O ki soyumuza bu lekeyi çaldı karıyı bitireceğiz” (Tahir, 2004-b, s.34). Kadının namusundan sorumlu olanların listesi, hane içinden mahalle komşularına kadar uzayabilir. *Çarşaf asma* adı altında anılan gelenek, kadın bedeninin mahalleyi ilgilendiren detaylarından sadece biridir. Namusu kadın bedenine yükleyerek sözcüğün anlam dairesini olabildiğince sığlaştıran ataerkil toplum yapısı için namusa sürülen lekeyi çıkarmanın tek yolu, kan dökmektir. Başta aile çevresi ve akrabalar olmak üzere toplumun teşviki, gardiyandan başsavcıya kadar açık ya da örtük bir biçimde onanma, namus cinayetini meşrulaştıran nedenlerdendir. *Namuscular* romanı, bu sosyolojik okumalar için yazarın en uygun eseridir.

“Kendisine de iyidir, sürünmekten kurtulmuştur, başkaca her gün günahlara girmelerden kurtulmuştur. Başkaca babasına temizliktir. Herif yere mi bakaydı köy yerinde... (...) Ayrıca köyüne de temizliktir ki ne kadar temizliktir. Koca bir köy, komşuları karşısında yere mi bakaydı?” (Tahir, 2004-b, s. 61)

“Malatya'nın zenginleri biçare babaya avukat tutacak olmuşlar. Avukatlar, biz para kabul etmeyiz! İcabında davayı bedava göreceğiz, demişler. İki tanesi, yemin etmiş ki... Eğer burada ceza verilecek olursa Ankara'ya gidecekler. Temyiz mahkemesine... Başmüddeiumumî iyi yürekli bir adam. Katili alından öpmüş. Sorgu Hâkimi ‘Oğlum! Kanunda biraz soluk olsa... Ben seni mahpus damına bile tıkmazdım’ demiş” (Tahir, 2004-b, s. 71).

Namus denilince kadın bedenini düşünen bir toplumsal yapılanmanın içinde, kadının yaşam hakkının güvence altında olamayacağı açıktır. “Soy aktarımının tek aracının sperm olduğu düşünülen, saldırgan erkeksiliğe dayalı bir kültürde tecavüz, kurbanın kan bağı ya da evlilik yoluyla ait olduğu erkeklerin onurunu yaralar ve mallarını talan etmek anlamına gelir” (Hırata vd., 2015, s. 276).

Türk Ceza Kanunu'nun, uzunca bir süre kadına yönelik suçları, bireye değil aile ve toplum düzenine karşı işlenen suçlar kategorisine alacak kadar eril bir dile sahip olduğu bilinir. Yasaya sinmiş olan ataerkil zihniyet; kadını tecavüzcüsü ile evlendirdiğinde faili cezadan, kadını ve toplumu da namus yitiminden kurtulmuş saydı. Kaçırılma olaylarında verilecek olan ceza, kadının evli veya bekâr olma durumuna göre değişiklik gösterdi. Kontrolü altındaki kadınların namusuyla şereflenerek namuslu olduğunu zanneden zihniyetin kurduğu sistem,

“kadının mağduriyetini değil, kadının mülkiyetini elinde bulunduran erkeğin ‘mal’ına gelen zararın onda yarattığı sıkıntıyı azaltmayı” (Kalay, 2012, s. 157) hedefledi. Böyle bir sistem; kadın bedenini sürekli denetim altında tutulup etiketlenmesine ve bu etiketlerin, tasniflerin, dışlamaların toplum vicdanını rahatlatmaya yetmediği noktada da ortadan kaldırılmasına örtük bir şekilde onay verir. “Erkeklerin kadınları farklı kültürler ve dönemler boyunca çeşitli sebeplerle öldürdükleri ve adalet sistemiyle yüzleştiklerinde genellikle adli uygulamalardan anlayış gördükleri doğrudur” (Sen, 2014, s. 66-67).

Toplumsal cinsiyet kodları ve bu kodların oluşturduğu stereotiplerin, kalıp yargıların; kavramların içini ne kadar boşaltabileceğinin en güzel örneği, hiç kuşkusuz *Namuscular* romanıdır. *Namuscular*’da yazar, Kezban’ın öyküsü üzerinden, namuslu olmayı kadın bedenine indirgeyen ve “namuslu” geçinen kültürel yapıya namus dersi verir:

“Kezban’ı vurmak neyi halleder? Kezban’ı vurmak... Kız kötü olmuş. Bunda sizin de benim de hissem yok mu? Orospuluk tek başına icra olunur bir zenaat değildir. Belki tek başınıza her şeyi yaparsınız. Lâkin orospuluk mutlaka iki kişi ister. Hattâ ikiden de çok fazla... Bir kadın... Bir sürü erkek... Tek bir orospuya, binlerce hovarda... Ekserisi aile babası, kız çocuk sahibi insanlar. Namuslu insanlar...” (Tahir, 2004-b, s. 92).

Yazara göre, namus kaynaklı cinayetlere neden olan paradigmalardan en başında toplumun eğitimsizliği gelir. Kemal Tahir, ekonomik problemlerin eğitimsizlikle birleştiği bir toplumda nesneleşen kadın bedeninin bir değiş tokuş malzemesine dönüşeceğinin altını çizer. Bununla birlikte iktidar pratiklerinin, kadın kimliğinin yok sayılmasındaki etkisini de dikkatlere sunar.

Toplumsal cinsiyet kodları tarafından üzerine atanan kalıp yargılarla kavramsal çerçevesi daraltılan ve sadece kadını bedene indirgenen anlamlara referans eden namus; ne yeni bir kavramdır ne de tümüyle bir kültüre mahsustur. Namus sadece Doğulu veya Batılı olmakla, gelişmiş ya da az gelişmiş olmakla da ilgili değildir. Hiçbir kültür, kadınları şiddetten uzak tutmayı temin etmediği gibi hiçbir kültürel pratik de kadın güvenliğini güvence altına almayı başaramamıştır. Tarih; saf kötülük olarak algılanan, cadı ilan edilip yakılan, burnu kesilen, eşi tarafından bir başkasına armağan edilebilen, sadece bedenine değil yaşam hakkına da tecavüz edilen, öldürülen ve hatta devlet korumasında olduğu hâlde öldürülen binlerce kadına şahitlik eder.

Namus suçları; bir kültürün toplumsal cinsiyet anlayışına göre tanımlanmış olan namussuzluk durumunu, her türlü baskı, şiddet hatta cinayete varan uygulamalarla ortadan kaldıran eylemlerdir. Kadın bedenini ve davranışlarını denetleyen; sınırları aşan kadınlara uygun görülen cezaları veren faileri açık ya da örtük şekilde onaylayan ve namus kavramını hafifletici sebep olarak görüp yaşam hakkını korumak, bu hakkın hesabını sormak yerine kadının mülkiyetini elinde tutanların zedelenen onurunu kurtarmaya çalışan bir hukuk sistemini benimseyen toplumlarda, kadının temel hak ve hürriyetleri bir yana beden bütünlüğünü koruyabilmek bile olanaklı değildir. Bundan dolayı dinin, geleneğin, hukuk sisteminin, iktidarın, özetle kültürü oluşturan tüm değerlerin el ele vererek ortaya koyduğu benliğin toplumsal cinsiyetli inşası üzerine düşünmek, tüm ön kabullerden sıyrılmış bir zihinle sorunun kaynağında kurutulduğu yeni bir toplumsal sistemi hep birlikte inşa etmek gereklidir.

4. Eril Söylem İnşası ve Eril İmgelem

“Ve biz inanırsak, o çözülecektir.”

Cordelia Fine

Toplumsal cinsiyet kalıpları, sosyal yaşamın simgesel örüntülerini inşa eder. Bu kalıpların bilimsel kökenleri araştırıldığında bilimsel zeminin de cinsiyetçi bir söyleme sahip olduğu görülür. Nörobilim; erkek sinir devresi üzerinde olumsuz etkileri olan fetüs testosteronu, kadın beynindeki ak maddeyi işleyen görsel-mekânsalın yetersizliği gibi dişil ve eril beyin arasındaki farkları bilimsel düzlemde gündemde tutar. İki cinsi birbirinden farklı kılan şeyin, sınırları farklı döşenmiş beyinlerden ibaret olduğunu düşünenleri, arkasına yaslanıp rahat bir nefes almaya davet eden Cordelia Fine, okurlarını nörobilim kılıfına bürünmüş cinsiyetçilik üzerine düşünmeye davet eder. Fine, kadın ve erkek beyni arasında birtakım biyolojik cinsiyet farklılıklarını kabul etmekle birlikte fonksiyonel görüntüleme teknolojilerinin bize bu konu hakkında söyleyebildiklerinin çok sınırlı olduğunu belirtir. Bu durumda nörobilim verilerinin toplumsal cinsiyet inşasında fazlaca cazip bulunması nasıl açıklanabilir? “Nörobilimin etkileri politik olduğu kadar kişisel de. Toplumsal cinsiyet stereotipleri bu sahte bilimsel açıklamalarla meşrulaştırılıyor. Birdenbire demode ve cinsiyetçi değil de modern ve bilimsel olunuyor” (Fine, 2020, s. 198). Nörocinsiyetçi yaklaşım, iki farklı cinsiyet için de potansiyel kısıtlayıcı olabildiği gibi kendini gerçekleştiren kehanetler yaratarak toplumsal cinsiyet stereotiplerini pekiştirir.

Toplumsal cinsiyet rolleri tarafından beslenen eril söylemi nöronlar üzerinden açıklamaya çalışma çok tatmin edici olmadığından eril imgelemin kaynaklarını dilde aramak gereksinimi doğabilir. Dil, düşünceleri ve düşünme kalıplarını doğrudan etkileyen unsurdur. Bundan dolayı kalıp yargılar ve toplumsal cinsiyet rolleri, bireye dil aracılığıyla öğretilir. Bir bebek dünyaya getirmeye hazırlanan annenin, bebeğinin cinsiyetini öğrendikten sonra ona hitap etme şekli bile değişir. Böylece toplumsal cinsiyet rolleri, daha bebek dünyaya gelmeden ona aşılanmaya başlanır ve sonrasında bebek, sürekli bir cinsiyet kurgusu içinde damgalanır. Kız ve erkek bebekler, cinsiyetlerini vurgulanacak şekilde süslenirler. Cinsiyetler arasındaki farklılıklar doğal olduğuna göre, toplumun doğal olan bir şeyi neden bu denli damgalama ihtiyacı hissettiğini sorgulamak gerekir. Kadın ve erkek arasındaki farklılıkların her fırsatta köpürtülmesi ile toplum, bir sembol örüntüsü oluşturur. Oysaki “cinsiyetler arasındaki farklılık, kozmik bir bölünme veya toplumsal bir yazgı değil, yalnızca üremedeki işlevsel bir bütünleyicilik(ten)” (Connell, 2019, s. 406) ibarettir.

Dil ve kültür arasında bir nevi simbiyotik ilişki vardır. Dil, bir kültür aktarıcısıdır. Kültür ise göreceli ve öğrenilebilir bir anlam paylaşımıdır. Dil, kültürü aktarırken kültür de dilin söz varlığını zenginleştirir. Kültür, farklı kullanım olanaklarını şekillendirirken; toplumsallaşma ve tarihsel süreklilik dil ile sağlanır. Dilin içerdiği anlam kodları, sözvarlığı, soyutlama becerisi, sembol örüntüsü; iletişimin ve birlikte yaşamın parametrelerini belirler. Bir kültürün oluşumları içerisinde sadece atasözü ve deyimlere dikkat kesilmek bile o kültüre dair çok fazla veri sunabilir.

Kemal Tahir anlatılarında kadın, eril bir dil tarafından ve bir eril bir imgelem örüntüsü tarafından kuşatılmıştır. Yazarın kullandığı kalıp ifadeler, kadın ve erkek arasındaki özel ve kamusal alanı net bir şekilde yansıtmakla birlikte, kültürel dokuda egemen olan eril söylemi de ortaya koyar. Anlatılarda sıklıkla geçen “kaşık düşmanı”, “eksik etek”, “karı milleti”, “kız akı, kaz akı” gibi ifadeler; dişil alanı önemsizleştiren, ötekileştiren, yok sayan toplumsal cinsiyet görünümleridir. Elbette örnekler çoğaltılabilir:

“Hey karı milleti! Boğaz dedin mi ölür canım!” (Tahir, 2011-a, s. 20).

“Tavuğu buğday tanesiyle çekip getirirsin, karıyı üzüm tanesiyle...” (Tahir, 2011-a, s. 34).

“Kız milleti avanak olur. Kolay aldanır!” (Tahir, 2011-a, s. 53).

“Sen karı aklınla nerden bileceksin?” (Tahir, 2004-a, s. 15).

“Karı aklı hep bir... On dördünde neyse, altmış dördünde gene o...” (Tahir, 2010, s. 58).

“Köy yerinde erkek milletin işi zordur beyim, nerede kalmış ki karı milleti eteğine çamur bulaştırmaya...” (Tahir, 2010, s. 262).

“Ne bilsin beyim... Hayvan gibi bir karı. Ben erkekliğimle bir şey bilmiyorum. Karının ne haddine...” (Tahir, 2011-c, s. 53).

“Karı kısmı, mal gibi bir şey... Peşinde çok dolaştın mı, sonunda razı olur.” (Tahir, 2011-c, s. 135).

“Karı değil mi, inandı.” (Tahir, 2011-c, s. 141).

“Karı dediğin el kiridir, yıkarsın geçer!” (Tahir, 2004-b, s. 11).

Cinsiyet, dilsel bir kurgudur ve ataerkil sistemin oluşturduğu söylem tek boyutludur. Tek boyutlu imgelem oluşturan bir dilde, dişil alan görünmez kılınır. Ayrımlar, söylemsel yapıların sonuçlarıdır ve her türlü ayırım, insan kaynağının boşa harcanmasıdır. Dil mahkûmiyeti üzerine düşünen Luce Irigaray, Julia Kristeva, Hélène Cixous gibi feministler, bu eril inşa alanından sıyrılarak dişil bir dil alanı oluşturma öneminde değinirler. Konuşan öznenin beyninde hazır bulunan dilsel şemalar yoktur, her çağın kendi gereksinimleri doğrultusunda oluşturduğu idealleri vardır. Bu idealler ise kendi normlarını, dile dayatır. “Cinsel özgürleşme, dilsel dönüşümleri içerimler” (Irigaray, 2006, s. 33). diyerek dilin önemine dikkat çeken Irigaray; söylemin dönüştürülmesini, arzu edilen toplumsal adalete daha da yaklaşabilmenin ana yolu olarak görür.

“Ataerkilliğin belki de en büyük ruhsalimsel silahı, evrenselliği ve sürekliliğidir” (Millett, 2011, s. 103). Dolayısıyla kültür aktaran vasfı ile dilin, mevcut bulunan eril söylem ve imgelemi sürdürülebilir kılacak olan zemini elverişli hâle getirdiğinin farkında olmak gerekir. Fallus merkezli söylem dairesi içinde, öznel arası bir diyalogu olanaklı kılacak olan dişil bir dile ihtiyaç vardır. Kültürel yapıdaki eril sembolik örüntüyü dağıtarak altta yatan, üstü örtülmüş, unutulmuş bırakılmış dişil özneye özgürlük alanları açmak elzemdir.

5. Sonuç

Kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıklara odaklanan yaklaşımları reddeden toplumsal cinsiyet perspektifi, kadınlık ve erkeklik rollerinin tümüyle toplum tarafından yaratılan bir kültürel inşa olduğunu vurgular. Bedene sonradan yüklenen toplumsal cinsiyet rolleri, bireyin örgütlü sosyal yapı içindeki konumunu belirlerler ve yönlendirir. Her çağ kendi söylemini üretir ve kadın, çağın oluşturduğu imgelemin içinde kendine biçilen rolleri sessizce kabullenir.

Bir yanıyla sosyoloji, bir yanıyla da psikoloji ile sağlam bağlar kuran toplumsal cinsiyet kavramı, hiç şüphesiz diğer alanlar ile de ilişkilidir. Bilindiği gibi insanı ilgilendiren her şey, edebiyatın da ilgi alanına girer. Edebi eser, hangi sosyal meseleyi ele alırsa alsın nihayetinde insana ve insani olana odaklanır. Kültürel dokunun retorik ölçütlere bürünmüş hâli olan edebî metin, birey ile toplum arasında kurduğu aidiyet ile kolektif hafızanın mahfazası ve aktarıcısıdır.

Edebî eserin üretimi gibi tüketimi de toplumsal bir boyut taşır. Edebiyat sosyolojisi üzerine yapılan değerlendirmeler, Feminist edebiyat kuramlarının da katkısıyla anlatılara yansıyan toplumsal cinsiyet eşitsizliğine daha fazla odaklanır. Böylece anlatılarda kadın karakterlerin fiziki, sosyal, moral portrelerine, cinsiyet hiyerarşisine ve sanat eserinde kadın temsil biçimlerinin zeminini teşkil eden toplumsal kalıp yargılara bütünsel açıdan yaklaşma olanağı doğar.

Edebiyatın, bir iktidar pratiği olarak algılandığı bir atmosferde aykırı seslerin, bir toplumun düşün dünyasına olan katkıları tartışma götürmez. Edebiyat kanonunu besleyen metinlerin karşısına dikilen Kemal Tahir anlatıları, farklı gerekçelerle farklı ideolojiler tarafından kıyıya itilen metinler olmuş ancak Türk toplum yapısı üzerine onun ortaya koyduğu yerli ve milli perspektif, tüm zamanlarda ilgi çekmeyi başarmıştır.

Kemal Tahir anlatılarında ataerkil bir toplum yapısının tüm kalıp yargılarını izlemek mümkündür. Okurun okuduğu metni alınılması ve yeniden kurmasının, ait olduğu kültürel dokudan ayrı değerlendirilemeyeceği gibi, hiç kuşkusuz, bir yazarın kurduğu metin de kültürel dokudan bağımsız değildir. Kemal Tahir anlatılarında, patriarkal sistemin içinde yetişen bir erkek yazarın dilinden yapılan aktarıma karışan ataerkil söylem, açık bir şekilde görülür. Bilindiği üzere Tanzimat Dönemi ile başlayan modernleşme çabalarından bu yana içtimai, iktisadi, siyasi ve hukuki alanlarda birtakım iyileştirmeler hayata geçirilir. Cumhuriyet sonrasında kaleme alınan Kemal Tahir anlatıları, hegemonik erkeklik inşasının Cumhuriyet'ten sonraki süreçte de günlük yaşam pratiklerinden okunmaya devam ettiğini gösterir. Yıllarca bedeni üzerinden siyaset devşirilen kadın, kamusal alanda kendine yer açmayı başarabildiğinde bile çağdaşlık sembolü olarak algılanan bir nesne olmaya ve nesne kalmaya devam eder. Bugün bile çağdaş ve geleneksel sözcüklerinin çatısı altında tasnif edilmekten kurtulamamıştır. Zengin bir imge deposu olan kadın bedeni hâlâ dünyanın her yerinde pek çok iktisadi politikanın ana malzemesidir.

Toplumsal cinsiyet ideolojisinden beslenen bir dizi yargının emek piyasasını şekillendirdiği bir atmosferde, cinsiyete dayalı katmanlaşma ile kadın istihdamı arasındaki ilişki; kadının ekonomik bağımlılığı; Kapitalizmin ücretli artı değere atadığı anlam karşısında özel alanla sınırlı kadın emeğinin değersizleşmesi; birtakım mesleklerde görülen pembe getto; eğitim eksiliği ve fırsat eşitsizliği; hegemonik erkekliğin hâkim olduğu toplumda kadına uygulanan sözel, cinsel, fiziksel ve ekonomik şiddet türleri; kadın bedenine indirgenen namus kavramı etrafında şekillenen anlam örüntüleri ve bu örüntülerin acı sonuçları; sistematik olarak sürekli yeniden üretilen eril söylem ve eril imgelem inşası, Kemal Tahir'in anlatılarından okunabilen toplumsal cinsiyet yansımalarıdır.

Bireysel deneyimler, konumlanmış bir perspektiften aktarıldığı için saf, dolaylımsız bir bakış açısına sahip olamaz. Dolayısıyla sosyolojik ve tarihsel bağlardan ayrıştırılmış bir deneyim olanaklı değildir. Sosyolojik yapılanma içerisinde mikro ve makro yapılar arasındaki ilişkinin olabildiğince doğru okunması, arka planda duran ve görünmez kılınan eşitsizlik kaynaklarının analiz edilmesi gereklidir.

Toplumsal cinsiyet, bireyin olduğu değil dönüştüğü şeye referans ediyorsa kavramın kendisi de bir tür oluş sürecidir. O hâlde yapılması gereken, dişil kılınışın soyağacını sorgulamaya başlamak, toplumsal cinsiyet stereotiplerinin zihinlerde oluşturduğu erişim engelini aşmak ve öznel arası bir etkileşimi olanaklı kılan dişil bir etik alanını inşa etmektir.

Kaynaklar

- Atılğan, D. K. (2013). Antik Yunan'da toplumsal cinsiyet rollerinin temsili. *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, 10, 15-27.
- Başar, F. ve Demirci, N. (2015). Toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve şiddet. *KASHED*, 2(1), 41-52.
- Beauvoir, S. (2022). *İkinci cinsiyet-II*, (çev. G. Acar Savran). İstanbul: Koç Üniversitesi.
- Berktaş, F. (2014). *Tek tanrılı dinler karşısında kadın*. İstanbul: Metis.
- Butler, J. (2020). *Cinsiyet belası / feminizm ve kimliğin altüst edilmesi*. çev. Başak Ertür, İstanbul: Metis.
- Connell, R.W. (2019). *Toplumsal cinsiyet ve iktidar*. çev. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı.
- Çakır, S. (2008). Kapitalizm ve patriyarkaya karşı: sosyalist feminizm. *Toplum ve Demokrasi*, 2(4), 185-196.
- Dedeoğlu, S. (2000). Toplumsal cinsiyet rolleri açısından Türkiye'de aile ve kadın emeği. *Toplum ve Bilim*, 86, 139-170.
- Delice, D. (2002). Luce Irigaray'ın teorisinde cinsel fark kavramı ve dönüştürücü eylem olarak mimesis. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 33, 131-156.
- Dökmen, Z. Y. (2009). *Toplumsal cinsiyet*. İstanbul: Remzi.
- Ecevit, Y (2021). *Toplumsal cinsiyet eşitliğinin temel kavramları*. Ankara: Ceid.
- Fine, C. (2020). *Toplumsal cinsiyet yanılısaması*, (çev. K. Tanrıyar). İstanbul: Sel.
- Foucault, M. (2013). *Cinselliğin tarihi*, (çev. H. Uğur Tanrıöver). İstanbul: Ayrıntı.
- Hırata, H., Françoise L., Doaré H, Senotier D. (2015). *Eleştirel feminizm sözlüğü*, (Çev. G. Acar Savran). Ankara: Dipnot.
- Irigaray, L. (2006). *Ben sen biz*, (çev. S. Büyükdüvenci, N. Tural). Ankara: İmge.
- Kalay, A. (2012). Namus ve toplumsal cinsiyet. *Mediterranean Journal of Humanities*, 2(2), 151-163.
- Kanar, M. (2003). *Örnekli etimolojik Osmanlı Türkçesi sözlüğü*. İstanbul: Derin.
- Karakaya, H. (2018). Toplumsal cinsiyet algısı, din ve kadın. *Journal of Analytic Divinity*, 2(2), 36-62.
- Millett, K. (2011). *Cinsel politika*, (çev. S. Selvi). İstanbul: Payel.
- Öztaş, E. (2015). Feminist araştırmalar ve yöntem, *Toplumsal cinsiyet tartışmaları içinde*, 271-289. Ankara: Dipnot.
- Parla, J. (2018). *Babalar ve oğullar / tanzimat romanının epistemolojik temelleri*. İstanbul: İletişim.
- Sen, P. (2014). Namus suçları, anlam ve önemi, *Namus / suçlar, paradigmlar ve kadına yönelik şiddet içinde*, Ed. Lynn Welchman, Sara Hossain. 59-78. İstanbul: Bgst.
- Tahir, K. (2004-a). *Körduman*. İstanbul: Adam.
- Tahir, K. (2004-b). *Namuscular*. İstanbul: Tekin.
- Tahir, K. (2010). *Kelleci memet*. İstanbul: İthaki.
- Tahir, K. (2011-a). *Sağırdere*. İstanbul: İthaki.
- Tahir, K. (2011-b). *Göl insanları*. İstanbul: İthaki.

Tahir, K. (2011-c). *Karılar koğuğu*. İstanbul: İthaki.

Tahir, K. (2012). *Büyük mal*. İstanbul: İthaki.

Extended Abstract

Every qualified relationship established with society requires a holistic approach to the cultural structure that creates that society, such as history, language, value system, and a deep-rooted sense of belonging. Literature is one of the fields where this belonging finds a wide representation area. Although the Turkish novel has changed according to social, historical, and economic conjuncture since the day it turned to the Anatolian people, it deals with the social from a broad perspective. Gender inequality is one of the concepts that is valid wherever there is a person with a body and extends beyond the boundaries of the local to the universal.

The concept of gender is a concept intertwined with many fields such as sociology, law, anthropology, history, psychology, religion, philosophy, biology, politics, and economics. All kinds of pressures that problematize women's relationships with society, religion, and power, especially the family circle, are also revealed in artistic productions that focus on gender inequality.

Kemal Tahir, to put it in that well-known expression, looks at society from life, not from ivory towers. The focus of his attitude towards life is his effort to side with society. Kemal Tahir, who structures fiction on thought, ideology, politics, economy, and history, is aware of the identity-building power of the literary text. For him, literary production is a way of turning into an active agent by rejecting a passive position in the face of life.

The years he spent in prison in different provinces of Anatolia provided a laboratory environment for his writing adventure. He turns the prison period of his life into the opportunity to observe and analyze the people and their worldviews, life perceptions, and cultural codes that form the basis of sociological structuring. The entire intellectual accumulation of societies experiencing radical cultural breaks, such as Turkish society, is inevitably revealed through literary works. It is not a coincidence that since the day the Westernization adventure began, efforts to know and understand the West have been carried out mostly through literary works, translations, and adaptations, and writers and poets have assumed the responsibility of intellectuals. As a writer who is aware of this responsibility, Kemal Tahir examines the problems of the society he belongs to and the possible solutions to those problems, not only in his novels but also in his volume-long Notes series. In this context, his works contain abundant material, especially for studies on sociological structure.

Kemal Tahir's village novels, which shed light on the last two centuries of Turkish history, deal with the daily life practices of the townspeople with the portraits they draw beyond the tradition of village novels. He draws various reflections on being a woman in Turkish society in her stories, village novels, and especially prison novels.

As a result of the relationship he establishes between the problems seen in the superstructure of society and the economic pattern in the infrastructure, he reaches the idea that corruption in ethical values is economic. According to him, women's position in society, moral weaknesses, and the faulty coding of society's perspective on women are related to women's economic inadequacy. Kemal Tahir, who opposes template thinking patterns and has a Marxist perspective of thought, focuses on class struggle and economic relations. Therefore, he thinks about the relationship between women and the economic system rather than the hegemonic relationship between men and women. In other words, women's liberation from the hegemonic atmosphere they are in will be achieved through participation in the workforce and production of surplus value, and by fighting against property and capitalism. In Kemal Tahir's works, the women's problem is discussed mostly around this understanding. Women's place in the workforce will of course alleviate the difficulties they experience, but it must be stated that the gender codes that women are exposed to are not produced only by capitalist capital or the understanding of ownership. Women struggle for existence in a public order shaped by the patriarchal social structure. Therefore, the patriarchal system will not disappear simply by eliminating them.

In this study, the intention of the text and the gender codes it reflects were examined, as reading the literary work only through the intention of the author would reduce the text to the author. This study aims to draw attention to the gender inequality that women are exposed to by focusing on Kemal Tahir's narratives, which provide a good basis for literary sociology research with the sociological richness of his

works, and to contribute to possible solution proposals by creating an awareness of the cultural codes that feed this inequality seen in almost every aspect of life.

This study focusing on Kemal Tahir's novels and stories, considered topics such as the relationship between being a woman and education and economic conditions, physical/psychological/sexual violence against women, the ways gender is reflected in language, the commodified female body and the moral corruption that comes with it. In the study, an attempt was made to ground the idea expressed by Simone de Beauvoir that *one is not born a woman, one becomes a woman*, rather than neuroscience-like explanations that reinforce gender stereotypes. The study also aims to think about the origins of patriarchy by focusing on the reasons why women are positioned as the other, to examine the masculine language and cultural imagination shaped by the male-dominated culture, to read the indicators of the patriarchal system through the female typologies drawn in the narratives, and trying to identify patterns that prevent the construction of a feminine subject identity.

From the problems identified in the narratives of Kemal Tahir, who thinks about the origins of the problems experienced by women, especially in small-scale societies in Anatolian geography, it was determined that the effects of patriarchal cultural structuring, although relatively weakened, continue and that it will take time to open a feminine freedom space for women without deconstructing the masculine symbolic pattern in the cultural structure.