

**T.C.**  
**MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**KÜRT DİLİ VE KÜLTÜRÜ ANABİLİM DALI**

**Şehadet SARIGÜL**

**KÜRT (KURMANCÎ) ROMANINDA KADININ SESİ VE SOSYAL  
KONUMU**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**MUŞ-2020**

**K.T.**  
**ZANÎNGEHA MÛŞ ALPARSLAN**  
**ENSTÎTUYA ZANISTÊN CIVAKÎ**  
**ŞAXA MAKEZANISTA ZIMAN Û ÇANDA KURDÎ**

**Şehadet SARIGÜL**

**CIHÊ JINÊ YA CIVAKÎ Û DENGÊ JINÊ DI ROMANA KURDÎ**  
**(KURMANCÎ) DE**

**TEZA MASTIRÊ**

**RÊVEBIRÊ TEZÊ**  
**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin PURÇAK**

**MÛŞ-2020**

**T.C.**  
**MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**KÜRT DİLİ VE KÜLTÜRÜ ANABİLİM DALI**

**Şehadet SARIGÜL**

**KÜRT (KURMANCÎ) ROMANINDA KADININ SESİ VE SOSYAL  
KONUMU**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**TEZ YÖNETİCİSİ**  
**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin PURÇAK**

**MUŞ-2020**

## SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Muş Alparslan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Cihê Jinê Ya Cıvakê Ê Dengê Jinê Dî Romana Kurmancî De” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, çalışmamın kâğıt ve elektronik kopyalarının Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

- ☐ Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin sadece Muş Alparslan Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin ..... yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, Tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

...../07/2020

Şehadet SARIGÜL

## NAVEROK

|                |     |
|----------------|-----|
| NAVEROK .....  | I   |
| ÖZET .....     | III |
| KURTE .....    | IV  |
| ABSTRACT ..... | V   |
| PÊŞGOTÎN ..... | VI  |
| DESTPÊK .....  | 1   |

## BEŞA YEKEM

### REXNEYÊN FEMÎNÎZMÊ

|                                                             |    |
|-------------------------------------------------------------|----|
| 1.1. REXNEYÊN FEMÎNÎZMÊ .....                               | 6  |
| 1.1.1. Rexneya Femînîst ya Pêla Yekem û ya Pêla Duyem ..... | 7  |
| 1.1.2. Rexneya Mîtolojîk .....                              | 10 |
| 1.1.3. Rexneya Femînîst ya Fransîzî .....                   | 14 |
| 1.1.4. Rexneya Psîkanalîtîk .....                           | 17 |
| 1.1.5. Rexneya Femînîst ya Lezbiyen .....                   | 20 |

## BEŞA DUYEM

### PERESANA JINÊ

|                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------|----|
| 2.1. PERESANA JINÊ .....                                              | 24 |
| 2.2. GUHERÎNA JINÊ DI PÊVAJOYA DÎROKÊ DE .....                        | 28 |
| 2.2.1. Cihê Jinên Kurd Di Dîrok û Civakê De .....                     | 35 |
| 2.3. JIN DI EDEBIYATÊ DE .....                                        | 38 |
| 2.3.1. Romannûsên Jin di Dîroka Romannûsiya Kurdî (Kurmançî) de ..... | 44 |

## BEŞA SÊYEM

### CIHÊ JINÊ YA CIVAKÎ Û DENGÊ JINÊ DI ROMANA KURMANCÎ DE

|                                                                |    |
|----------------------------------------------------------------|----|
| 3.1. CIHÊ JINÊ YA CIVAKÎ Û DENGÊ JINÊ DI ROMANA KURMANCÎ DE .. | 47 |
| 3.1.1. Berbiska Zer .....                                      | 47 |
| 3.1.1.1. Sînem .....                                           | 48 |
| 3.1.1.2. Zînê .....                                            | 51 |
| 3.1.1.3. Gulê .....                                            | 51 |
| 3.1.2. Ev Rê Naçe Bihuşte .....                                | 53 |
| 3.1.2.1. Şemsîxan .....                                        | 54 |
| 3.1.3. Ez Ne Ez Im .....                                       | 60 |

|                                                |            |
|------------------------------------------------|------------|
| 3.1.3.1. Serleheng .....                       | 60         |
| 3.1.4. Kassandra .....                         | 64         |
| 3.1.4.1. Kassandra.....                        | 65         |
| 3.1.5. Lehî.....                               | 71         |
| 3.1.5.1. Lehî.....                             | 71         |
| 3.1.5.2. Jina Nivîskar – Canan.....            | 77         |
| 3.1.6. Leylana Kesk.....                       | 81         |
| 3.1.6.1. Keskê .....                           | 81         |
| 3.1.6.2. Gulî.....                             | 88         |
| 3.1.7. Li Peravên Torê Torên Evînê .....       | 94         |
| 3.1.7.1. Xanima Pêrûza.....                    | 94         |
| 3.1.8. Spîtama.....                            | 98         |
| 3.1.8.1. Spîtama .....                         | 98         |
| 3.1.8.2. Xwowî .....                           | 102        |
| 3.1.9. Gerîneka Guernîcayê .....               | 105        |
| 3.1.9.1. Lîsa .....                            | 105        |
| 3.1.10. Ronî Mîna Evînê Tarî Mîna Mirinê ..... | 110        |
| 3.1.10.1. Kevok.....                           | 110        |
| 3.1.10.2. Xanima Baz .....                     | 111        |
| 3.1.10.3. Mader.....                           | 112        |
| <b>ENCAM .....</b>                             | <b>113</b> |
| <b>ÇAVKANÎ .....</b>                           | <b>118</b> |
| <b>KURTEJIYAN .....</b>                        | <b>128</b> |

## ÖZET

### YÜKSEK LİSANS TEZİ

#### KÜRT (KURMANCİ) ROMANINDA KADININ SESİ VE SOSYAL KONUMU

Şehadet SARIGÜL

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin PURÇAK

2020, 134 sayfa

Elinizdeki çalışma Kürt kadınının sosyal konumunu ve Kürtçe (Kurmanci) romanlardaki yerine tespit etmek üzere yazılmıştır. Çalışmamız durum tekniği ile yürütülmüştür. Çalışmamızın evrenini on kitap ile belirledik. Bu kitapları kadın kahramanların özelliklerine göre belirledik seçim ölçümüz kadın karakterlerin fazlalığı ve onlar etrafında gelişen durumlar oldu. On yedi kadın kahraman ile Kürt (Kurmanc) kadınının durumunu hem şahsi bir şekilde hem de toplumsal bir şekilde inceledik. Ayrıca hem kadın roman yazarlarına hem de erkek roman yazarlarına yer vermeye dikkat ettik.

Kürt (Kurmanci) edebiyatında da yazarlar bazen şahsi bazen toplumsal olarak kadından söz eder. Kadın yazarlar bazen eserlerinde bilinçli bir şekilde kadınlara başat roller verirler. Bizde hem kadın hem erkek yazarların gözünden kadın kahramanlara bakmayı ve onları değerlendirmeyi amaçladık.

Genel olarak kadını toplumcu gerçekçi bir bakış açısı ile konu alan yazarlar, özellikle kadın kahramanlar üzerinden kadın bilincini arttırmaya çalışmışlardır. Böylece kadının toplumda konuşulmasına da zemin hazırlanmıştır. Dolayısıyla da söz konusu zemin üzerinden kadın ve kadın hakları daha tartışılabilir olmuştur. Bizde bu konuları görmek ve değerlendirmesini yapmak istedik. Kadın kahramanların toplumdaki konumlarını ve toplumdaki seslerini göz önünde bulundurarak feminist bir bakış açısı ile kadın kahramanları ele aldık.

**Anahtar Kelimeler:** Feminizm, Toplumsal cinsiyet rolleri, Kadının sosyal statüsü, Feminist eleştiri, Kürt Romanı, Kürt Kadını.

**KURTE**  
**TEZA MASTIRÊ**  
**CIHÊ JINÊ YA CIVAKÎ Û DENGÊ JINÊ DI ROMANA KURMANCÎ DE**  
**SARIGÜL, Şehadet**

**Şewirmend: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin PURÇAK**

**2020, 134 Rûpel**

Ev xebat bi armanca tespîtîkirina rewşa jinê û cihê wê ya civakî di romanên kurdî (kurmanî) de hat nivîsîn. Xebata me bi teknîka metoda rewşî pêk hat. Vegira xebata me bi 10 pirtûkan hat kifşe kirin. Me van pirtûkan li gor taybetmendiyên lehengên jin hilbijartin ku pîvana hilbijartina me zêdebûna lehengên jin û mijarên ku li dorhêla wan pêk dihat bû. Bi hevdeh lehengên sereke me rewşa jina kurd (kurmanc) di van metnan de hem ji aliyê şexsî û hem jî ji aliyê civakî ve vekola. Her weha em baldar bûn ku cihê bidin hem romannûsên jin û hem jî cihê bidin romannûsên mêr.

Bi gelemperî, nivîskar bi nêrîneke rastiya civakî lehengên jin dinivîsin. Bi taybetî jî ji ser lehengên jin balê dikêşin li ser hişmendiya mêyî. Her weha di nav civakê de axaftina li ser jinê zêdetir dibe. Bi vî awayî û bi vê hişmendiyê ve niqaşa jinê û li ser mafên jinê zêdetir tê axaftin. Me jî armanc kir ku van rewşan bibinin û van mijaran binirxînin.

Bi xwendina romanên kurmancî ve me lehengên romanên nîrxandin. Rewşên wan ên civakî û dengên wan ên civakî li ber çavan girt û bi çavekî femînîstî lehengên jin vekola.

**Peyvên Sereke:** Femînîzm, Rolên zayenda civakî, Cihê jinê ya civakî, Rexneya femînîst, Romana Kurd, Jina Kurd.

**ABSTRACT**  
**MASTER’S THESIS**  
**WOMAN’S VOICE AND OCIAL POZITION IN THE KURDSH NOVEL**

**Şehadet SARIGÜL**

**Advisor: Assistant Proffessor Mehmet Emin PURÇAK**

**2020, Page: 134**

The study you have written has been writtentto determine the social position of the Kurdish (Kurmanj) women and her place in Kurdish (Kurmanji) novels. Our study was conducted with the state technique. We determined the universe of our study with ten boks. We have determined these boks according to the characteristics of female heroes. Our selection size was the excess of female characters and the situations that developed around them. We analyzed the status of the Kurdish (Kurmanji) women with both seven teen heroes, both personally and socially. We also paid attention to include both female novelists

In Kurdish (Kurmanji) literature, writers sometimes talk about women personally and socialy. Women writers sometimes consciously give dominant roles to women in their works. We aimed to look at and evaluate female hero through the eyes of both male and female authors. The authors, who generally deal with women a socialist realistic perspective, tried to in increase the awareness of women, especially over female hero. Thus, the ground was prepared for women to be talked about in the society. Therefore, women’s and women’s right have become more controversial on the ground in question. We wanted to see and evaluate these issues.

Considering the positions of female hero in the society and their voices in the society, we considered female heres a feminist perspective.

**Key Words:** Feminism, Gender roles, Woman’s sosyal status, Feminist criticism, Kurdish Novel, Kurdish Woman.

## PÊŞGOTÎN

Bi salên nêz ve cureya romanê kete nav wêjeya kurdî (kurmancî) jî, bi vê geşedanê ve me jî xwest ku li gor rexneya femînîzmê lehengên romanên yê jin binêrin û çavdêriya rewşa wan bikin.

Di vê pêvajoyê de spasîyên xwe yê ji dil pêşkêşî şewirmendê xwe birêz M. Emin PURÇAK û mamoste Ayhan TEK re dikim ku di her qonaxê de bi awayekî sebr pirsên min bersivandin û rênûmatiya min kirin. Ji ber xwendin û çavlêderiya dawîn spasîyên xwe pêşkêşî Gülsüm DEMİR û Beşir GÜÇLÜ. Ji bo piştewaniya diya xwe Ayfer SARIGÜL re, ji bo motivasyona wî bavê xwe M. Sefa SARIGÜL re û ji bo birayên xwe Y. İslam Sarıgül û H. İbrahim SARIGÜL spasîyên xwe pêşkêş dikim.

**Muş-2020**

**Şehadet SARIGÜL**

## DESTPÊK

Her komek dema bingeha civakbûna xwe avêtin di heman demê de nasnameyên xwe yên jinitî û mêrîtiyê ango nasnameyên xwe yên biyolojîk jî tespît kirin. Ev tespîtîkirina nasnameya biyolojîk û civakî di bin xalên cuda de pêk hatin. Bingeha vê nasnameyê jî civaka ku însan tê de dijî dîyar dike. Ji ber ku mijara me baştir bê famkirin pêşî cudahiya di navbera zayenda biyolojîk û zayenda civakî divê bê famkirin. Di *Ferhenga Civaknasiyê (Sosyoloji Sözlüğü)* de ji bo pênaseya zayendê ‘cudahiya biyolojîk ya jin û mêrî îfade dike’ dibêje (Marshall, 1999: 98). Wek em ji vê pênaseyê jî fam dikin, têgeha cinsiyetê cudahîyekî biyolojîk atfê me dike. Zayend ji du kategoriyan pêk tê, jin û mêr. Têgeha zayendê (seks) tenê ji aliyê biyolojîk ve cudahî û manendiyên di navbera jin û mêran de diyar dike.

Xebatên di derbarê vê mijarê de jî nîşan didin ku cudatiya di navbera jin û mêran de pêk tên bi tenê cudatiyên biyolojîk nîn in. Dema em ji dayîk dibin xwediyê zayendeke biyolojîk in lê di nav demê de rolên civakî serî radikin. Di pêvajoya pêşerojê de ev têgehên wek çand, nasnameya civakî, dîn û her wekî din ku zayenda civakî ava dikin, li ser nasnameya me ya şexsî û li ser meylên me yên cinsî jî bandor dikin. Li gor vê, ev tişt ji bo însakirina zayenda civakî pêvajoyek e. Simone de Beauvoir “Şexs bi zayenda jinitiyê ve nayên dinê, dibin jin” dibêje (DTP, 2019). Michel Foucault jî ji bo vê mijarê dibêje; zayenda me ya civakî, civaka ku em di nav de ne însa dike (Alptekin 2006: 5). Femînîst, têgeha zayenda civakî di bin sê serenavan de bi kar tînin;

- Zayenda civakî ji aliyê jinên ku li gel saziyên nêrî serî radikin û newekheviya jin û mêran qebûl nakin, tê bi kar anîn.
- Zayenda civakî wek saziyekê derdikeve pêşiya me, civakê bi xwe ev tişt afirandiye. Ji ber vê yekê zayenda civakî di her qadên civakê de ji nû ve tê afirandin û zinde dibe.
- Herî dawî jî zayenda civakî wek kategoriyeke analîtîk tê nirxandin (Türkoğlu, 2015: 22).

Wek tê dîtin zayenda biyolojîk û zayenda civakî ji hev cuda ne. Niha jî em têgeha femînîzmê vekolin û tekiliya wê bi têgeha zayenda civakî ve bibînin. Femînîzm jî aliyê koka xwe ya peyvnasiyê ve latînî ye û ji peyva femînayê – jin – hatiye dariştin.

(Türkoğlu, 2015: 6-7). Têgeha femînîzmê jî bi awayekî çarçove em dikarin bêjin ku tê maneya tiştên derbarê jinan de. Wê çaxê femînîzm çiye?

Meggie Humm di derbarê pênaseya femînîzmê de dibêje ku “jiyana jinan ew qas tevlihev e ku mirov nikare hêviya teoriyekî monoton be.” Karen Often jî dibêje “Femînîzm li Awropayê bi wateya hevghîştina jin û azadiyê ve hatiye bi kar anîn” (Humm, 2002: 17). Pênaseya têgîna nêraniyê, desthilatdariya ku li ser jinan hatiye kirin e. Lê rêbaza femînîzmê ne tenê desthilatdariya li ser jinê, desthilatdariya zordestan bi tevahî dixwaze ji holê rabike.

Di xebat û lêkolînên femînîstîk de di dewsa zayenda biyolojîk de zayenda civakî derdikeve hemberî me. Bi alîkariya zayenda civakî, femînîzm têgeha patriarşiyê jî gelek bikar tîne. Li gor Sylvia Walby patriarşî, di serdestiya mêran de bindestkirin û vederkirina jinê ya sistematîk e (Türkoğlu, 2015: 6). Ev têgeh û pênase jî bingeha pîrsgirêkên femînîzmê ava dikin û ji bo çareserkirina vê pîrsgirêkê di qada edebiyatê de jî rexne û hewldan dest pê dikin. Ji bo maneya femînîzmê, li gor fikra min em dikarin bêjin ku, bi awayekî gelemperî li hember civakê serî rakirina jinan û bi awayekî taybet jî li hember zordestiya mêran serî rakirina jinan e. Armanc di qadên hiqûq, siyasî, civakî û aboriyê de wekhevîbûn e. TDK ji bo vê têgehê pênaseya “di civakê de zêdekirina mafên jinan, van mafan derxistina asta mafên mêran. Bi armanca parastina wekheviya jin û mêran” bi kar tîne (DTP,)

Armanca femînîzmê jî ji bo jinê, mafên bingeîn bi dest xistin e. Kîjan kom mafên xwe yê bingeîn çawa teswîr dike li gor wê jî hewldanekê pêk tîne. Her weha despêkirina serî hildana jinê ya demên modern di sedsala 18an de li Îngîlîstanê dest pê dike. Ev hereketa serhildanê ya jinan, bi bûyera şoreşa pîşesaziyê ve derdikeve holê (Çakmak, 2007: 729).

Femînîzm teoriyekî siyasî ye jî ku têkiliya di navbera mêr û jinan de, bi alîkariya paramêtreyên malbat, perwerdehî, çand, dîrok, kar û xebat û her wekî din dinirxîne. Femînîzmê em bi tasnîfa xwe ya gelemperî dikarin bikin du beş “hereketa mafên jinan” û “hereketa rizgariya jinan”. Du armancên femînîzmê yê bingeîn mewcud in. Yek, jin ji ber zayenda xwe di astekî paşmendî de ne; du, ev paşmendî mumkun e ku ji holê bê rakirin û ev divê bê kirin.

Her weha dawîya sedsala 19an û serê sedsala 20an femînîzm xwe di qadên edebiyatê de nişan dide û ava dike. Bi alîkariya van paramêtreyan ve jin xwe di qada edebiyat, jiyana civakî û hûnerê de jî nişan didin. Ew çax rexneya edebiyata femînîst çiyê?

Ev pirs bi sê ihtîmalan tê bersivandin;

- Zayend bi rêya zimanan ve tê afirandin. Mesela di xîtaban de jî ji bo jinan wesfên nêrî tîrî bikar anîn û bi vê awayê zayenda mêyî zêdetir tê binpêkirin. Bi van xîtaban pêsnê jinan tê dayîn. Bi vî awayî şêwaz jî îdeolojiya zayendê ava dike û ev rewş di nivîsê de jî xwe nîşan dide.
- Di vê ihtîmalê de dibêje ku; stratejiyên nivîsê, bi zayendê ve girêdayî ye. Di sedsala 19an de jinan bi qasî înnîsyatîfa ku mîr didane wan dinivîsandin. Ji Robîn Lakoff vir vê aliyê, lêkolînerên zimannasiyê îşaret kirine ku, jin û mêran zimanê ji hev du cuda bi kar tînin.
- Rexneya modern di heman demê de çarçoveyekî mêrane derdixe holê. Rexnegirên femînîst metnên ku ji aliyê mêran ve hatine nivîsîn, xwestine li gor nêrîneke jinane bixwînin û binirxînin (Humm, 2002: 22-23).

Ji ber van tiştan bikaranîna ziman bi qasî pederşahiyeke muhîm e. Lewra heger zimanê nivîskî ku mêran afirandibin di edebiyatê de jî divê ew serdest bin. Ew çax ziman û nêrîneke hevpar divê bê afirandin. Judith Butler dibêje, tu jinek nikare cînavka 'ez'ê bikar bîne. Lewra axaftina wê ya jinî cûzî ye. Kirdeyeke rolatîf ne mumkun e. Ji ber vê dema jinekê ku got 'ez', ew çax zimanekî nû di serî de diafirîne (Butler, 2014: 198).

Me jî bi armanca peyda kirina cih û pîrgirêkên jinan di romanên kurmancî de dest bi vê xebatê kir. Beşa yekem ji teoriyên femînîzmê pêk tîr. Bi gelemperî em li ser sê tiştan disekinin; teoriyên femînîzmê, di dîrok û peresanê de cihê jinê û herî dawî jî denge jinê di romanên kurmancî de. Ji ber vê teze jî sê beşan pêk tîr.

Beşa yekem ji teoriyên femînîst pêk tîr. Divê em berî her tiştî teoriyên femînîzmê bizanibin. Lewra rexneya edebiyata femînîst xwe li ser van teoriyan îfade dike. Ji ber ku em ê jî berhemên edebî hildine navenda xebatê xwe divê berî ewil em hay ji van teoriyan hebin. Me bi taybetî cih da teoriyên ku em di berhemên xwe de rast hatin. Ji bo

vê beşe me xebata Maggie Humm bi navê *Feminist Edebiyat Eleştisi* wek binyad bikar anî.

Di beşa duyem de em li ser peresana rewşa jinê disekinin û bi herikîna demê ve rewşa jinê di jiyana rojane û civakê de çawa guheriye vedikolin. Di vê beşê de pirsên me yê sereke ev in;

- Cihê jinê di nav demê de çawa guheriye?
- Jin di dîrokê de cihekî çawa digre?
- Edebiyata jinan bi çi awayî xwe nişan dide?

Bi beşa duyem ve em dixwazin ku bibînin, jin di serdemên seretayî de çawa bûn, di serdemên modern de çawa nin û herî dawî çawa di qada edebiyatê de xwe çawa dane nîşan? Ji bo tespîta pêvajoya erkê çawa qewîmiye, beşa duyem hat nivîsandin. Ji bo vê beşe jî em li ser mijarên dîrok û peresana jinan zêdetir hûr bûn. Ji ber ku têgeha femînîzmê li Awropa û Amerîkayê zêdetir wek teoriyek belav bûye, em ê vê beşa xwe ji ser wan ve bibin.

Di beşa sêyam de em hûrnêrana lehengên jin yê romanên kurdî ya kurmancî dikin. Me ji bo vê xebatê deh romanên kurmancî hilbijart. Bi taybetî me bala xwe da ku lehengên jin yê di romanên de xwedî cihekî zêdebibin ku em bikaribin wan binirxînin. Ji ber vê wek romana yekem *Şivanê Kurmanca* ya Erebe Şemo yan jî wek romana *Xatê Xanim* me nexiste nav xebata xwe. Lewra ev roman ji bo nirxandinên me kêr diman. Ji ber ku lehengên jin di nav wan de gelek hindik in. Dewsa wan me giranî da romanên moderntir û romanûsên jin. Me cih da berhemên jinan û bi qasî wan jî me cih da berhemên mêran. Me cih da çar heb romanûsên jin. Di berhemên romanûsên mêr de jî em li ser lehengên jin hûr bûn.

Lehengên jin em yek bi yek hildidin û hem ji aliyê edebiyata femînîst ve hem jî ji aliyê cihên wan ên civakî ve dinirxînin. Armanca me ya sereke, di romanên kurmancî de tespîtkirina rewşa jinan e. Me li romanên kurmancî nihêrî û li gor lehengên jin rolên wan ên civakî tespît kir. Berî ewil di romanên kurmancî de me guh da denge jinê gelo wek şexsiyetekî dikarin xwe îfade bikin yan na. Li gel vê em li ser rolên civakî yê jinan jî sekinin. Di nav civakê de çawa tevdigerin û li der û dora xwe kiryarên çawa têkî wan tên mesela. Xebata me li ser van pirsan baldar e;

- Di jiyana civakî û rojane de pîrgirêkên çawa derdikevin hemberî jinan?
- Rolên jinan di nav civakê de çi ne?
- Bi çi awayî jin tên pênasekirin û berpirsiyariyên wan ên civakî çi ne?
- Di malbatê de wek hevjinêkî rol û berpirsiyariyên jinê çine?
- Gelo jin dikarin wek dengêkî şexsî li hember êrişan li ber xwe bidin yan li gor rêzikên zayenda civakî jiyana xwe berdewam dikin?

Girîngiya vê xebatê em dikarin bi gelemperî bêjin ku di lîteratura edebiyata kurdî de wek rexneya edebiyata femînîst, lehengên romanên yê jin nehatine nirxandin. Me jî xwest ku em li ser vê tiştê bixebitin. Ango em dixwazin di binê sê beşan de pîrgirêkên jinan yê ku me li jor jî vegotin, hildine dest û di deh romanên bijarte yê kurmançî de guhdariya dengê jinê bikin û cihê wê yê civakî binirxînin.

## BEŞA YEKEM

### REXNEYÊN FEMÎNÎZMÊ

#### 1.1. REXNEYÊN FEMÎNÎZMÊ

Femînîzm li dijî cudakirina zayendî di sedsala 18an de derketiye holê. Herî zêde di qadên hilberandinê û di qadên civakê de xwe daye nîşan (Özsöz, 2008: 42). Dema em dîroka femînîzm û Şoreşa Fransayê binihêrin li pey hev in. Şoreş di sala 1789an de, femînîzm jî di salên 1890an de xwe nîşan dide. Ango ev her du bûyer li gor me li ser qewimîn û pêvajoya hev bandor kirine. Sedema qadên ku femînîzm jî xwe nîşan dide ev in. Wek mînak, bi vê şoreşê re hilberandin zêde bû û li karxaneyan jinan jî dest bi kar kirin. Her weha pîrsgirêka saetên xebatê û maaşê derket holê. Bi vê armancê jî jin xwestin ku bi mêran re heman pereyê hildin. Yan jî di jiyana civakî de, bi vê şoreşê re mafên demokratîk derketin holê û jin jî xwestin ku wek mêran vê mafê bi kar bînin. Bi vê awayê di qadên cur bi cur de li gor îhtiyacên xwe hewl dan. Rewşa femînîzmê piranî wek sê beşan derdikeve hemberî me. Ev, pêla yekem; di salên 1790an de xwe da nîşan û ji bo mafên bingehîn wek mafên perwerdehiyê, mafên mal û mulkê yan jî mafên demokratîk in. Pêla duyem; piştî salên 1970an di derbarê azadiya laşî de xwe nîşan dide. Wek mafên welidînê, kurtaj û her wekî din derdikeve hemberî me. Pêla sêyem di salên 1990an de xwe dide nîşan û wek pîrsgirêkên pêlên din mijarên gerdunî hilnade navenda xwe. Zêdetir li ser pîrsgirêkên komên biçûk yan jî li ser pîrsgirêkên şexsî sekinîne (Taş, 2016: 4 ve Kolay, 2015: 8). Em ê derheqê van pêvajoyan de bi serenavên jêrê agahyan berfirehtir bikin.

Rexneya edebiyata femînîst jî piranî bi pêla sêyem ve girêdayî ye. Lewra mijarên şexsî pîrsgirêkên komên biçûk hildidin dest. Rexneyên edebiyata femînîst di berhem û nivîsan de, di reklam û hûnerê de dike ku jin nebe “ya din”. Lewra bi awayekî huqûqî gelek maf bi dest xistine. Lê ji bo ku ev di pratîkê de jî xwe bide nîşan xwestine zimanê nêrî jî hilşînin.

Zakia Pathak jî rexneya edebiyata femînîzmê weha pênase dike;

Derbarê mijarên teredût, metaforên Rojava û Rojhilatê, bi sedema zayendê nijadên ku li hember hev serî radikin de lêkolînên pedagojiya siyasî kirin e (Humm, 2002: 365).

Rexneya edebiyata femînîst li gor me dixwaze di metin yan jî vegotinên edebî de rewşa jinê peyda bike. Bi awayê ziman û hûnerê ve serdestiya nêrî berteref bike û jinê bi awayekî fiktîf jî dayne cihekî serbixwe. Li gor erdnîgarî û îhtiyacan di gelek qadan de metnan hildide berçav. Her rewşekê dinirxîne mesela ji rexneyên lezbiyen heta rexneyên reşîk li ser jinan disekine. Çawa di metnan de jin tên vederkirin bi heman awayê jinan û pirsgerêkên wan peyda dike û bi awayekî serbixwe jinê dinivîse û vedibêje.

### 1.1.1. Rexneya Femînîst ya Pêla Yekem û ya Pêla Duyem

Li gor me, em nikarin derketina holê ya femînîstên pêla yekem bi dîrokekê ve girê bidin. Lewra ev teorî ji bo mafên bingeîn destbixe derketiye holê û jin jî ji bo van mafan hem bi awayekî pasîf hem jî bi awayekî aktîf gelek caran serî li hember hişmendiya nêrî rakirine. Wek mînak em dikarin Lilith, Pandora û her wekî din vebêjin. Dîroka pêla yekem teqriben di 1840-1920an de ya duyem jî di salên 1960-1988an de dest pê dike. Lê bi awayekî akademîk di salên 1790an de divekin lîteraturê. Di derbarê mafên jinan de berhema çavkanî ya yekem jî ji aliyê Mary Wollstonecraft ve bi navê *A Vindication of the Rights of Womanê (Herêkirina Mafên Jinan)* di sala 1792an de hatiye weşandin (Aydar, 2017). Di heman demê de Wollstonecraft pêşenga pêla yekem e jî. Di sedsala 19an de jin ji maf û bingeha civakê dihatin vederkirin. Di vê serdemê de tenê mêr wek hemwelatî dihatin dîtin ji ber vê yekê femînîstên Pêla Yekem cara pêşî bi piranî di derbarê mafên sîyasî, civakî û însanî de, wek mêran wekheviyek talpê kirine. Di vê serdemê de jin ne li dijî rolên dêtiyê yan jî li dijî rolên civakî û malbatî ne. Tenê li pey armanca wekheviya mirovane. Di nav vê saziyê de têkoşîna wekheviyê didan ku otorîteya nêrî xwe di her qadê de nîşan dida û jin jî di nav vê saziyê de dihatin veder kirin. Di heman demê de nivîskarên wê demê yên xwe wek ‘bergirên mafên jinan’ didîtin di rewşekî dualî de bûn. Parek van wesfan qebûldikirin parek red dikirin. Mînak, Virginia Woolf her çî qas ji bo jinê wesfa ‘ferîşteya di mal de’ bîne holê jî Maria Deraismes ‘reddikim ku bibim ferîşteya di mal de’ gotiye û dijî wê rabûye (Türkoğlu, 2015: 7-8). Pêşengên rexneya pêla duyem kesên wek, Simon de Beauvoir, Kate Millet, Betty Friedan in. Serdemên pêla yekem û pêla duyem wek berdewamên hev in. Pêşî destxistina mafên bingeîn paşê destxistina mafên azadiyê armanc kirine. Di vê pêvajoyê de nivîs bêhtir bûye xwediyê cihekî taybet û girîng. Lewra mafên azadiya jinan bi alîkariya nivîsê xwe di edebiyat û civakê de nîşan daye. Her weha nivîskarên jin

yê wê demê cih didin vê pirsgirêka jinê û her yek fikrên xwe li ser pirsgirêkekî avadikinû dinivîsin. Di derbarê vê mijarê de Simon de Beauvoir, di metnên xwe yên nivîskî de li ser pirsê jin çima ‘ya din’ e disekine. Kate Millet li ser hunera nivîsê disekine û di polîtîkayên zayendî de jin çawa tên temsîlkirin rave dike. (Humm, 2002: 61). Heta Kate Millett (1987: 158) dibêje, pederşahî li her cihê ye. Di tercih yan jî meylên cinsî de jî ev pederşahî xwe nîşan dide. Civak hin caran ava sar hin caran ava germ pêşkêşî jinê dike û bi alikariya vê çanda bêqerar jinê di bin kontrola xwe de digre.

Ev rexnegirên vê beşê jî girîngiya ziman dizanin û dibêjin ku, ziman di heman demê de pêderşahiye desthilatdar dike û bi vî awayî jinê wek tune dihesibîne. Fikrên Simon de Beauvoir ên di derheqê jinê de, ji ber vê li hin qadan de narsîstîk e. Lewra dema bi ziman tişt diguherin çima nivîskareke jin, narsîstiya zayenda jinê neke? Heta di derbarê vê narsîstiyê de dibêje; jin ji mêran cuda ne. Ev cudahiye di navbera jin û mêran de ye di rastekê civakî de bîmane ne. Ji ber vê ev cudahî di navbera jin û mêran de taybetiyên biyolojîk jî ravedikin lê diyar nakin (Beauvoir, 1993b: 44). Bingeha “jinbûnê” ji ber ku bendewarî ye, ji azadiya civakî dema bêpar bimînin dibin narsîst. Wek Simon de Beauvoir jî mînak dide, jin di civakê de azadiya xwe ji destdidin. Her wehabêhtir arasteyê xwe dibin û narsîstiyek destpê dike. Lê dijî vê fikre Kate Millett jî zayendan û cudahiya wan bi civakê ve têkildar dike. Bi vî awayê li dijî fikrên Sigmund Freud jî disekine lewra Freud jî zayendê parekî mezin bi biyolojiyê ve girê dide. Her çî qas bi vî fikra xwe bikeve nav nakokiyekê jî dîsa jî li dijî Kate Millett disekine (1987: 158). Li gor me jî zayendan tenê rewşên biyolojîk kifşe nakin. Lewra em keçekê bifikirin, dema me di pêvajoya zaroktiya wê de her dem pêlîstokên li gor zayenda civakî dane, ew çax meylê wê aliyê dike. Mesela em kincan û derzî bidinê wê xwe ji bo dirûtinê amade bike. Lê dema em boyax û firçe bidinê wê demê jî yê xwe li gor vî amade bike. Ango di rewşekê de amadehiya jinane em pê didin kirin. Di rewşekê din de jî em amadehiyekê maskûlentir pêşkêşê wê dikin. Bi vî awayê em dikarin bigihêjin fikrên K. Millett ku zayend tenê bi biyolojiyê ve ava nabe. Civak jî li ser tercih û meylên me xwedî bandor in.

Fikreke Simon de Beauvoir jî ev e ku dibêje, mêr ji bo berdewamiya serdestiya xwe, pêşî divê ku jinan temsîl bikin. Ango di temsîlên kêr – zêde yên berhemên nivîskî de ku ji aliyê mêran ve hatine nivîsîn, ji bo ku berdewamiya zordestiya jinan hildin dest e. Bi girêdayî vî mijarê Beauvoir berdewam dike û dibêje, mêr ji bo ku zêdetir tişt di

derheqê xwe de peyda bikin, jinan tev li nivîsên xwe dikin (Beauvoir, 1993b: 153-154). Ango hebûna mêran û nêriyê bi hebûna jinan ve girê dide. Lê ne bi awayekî kiryarî, bi awayekî bireserî, objeyî. Betty Friedan jî bi awayekî gelemperî li ser streotîpan disekine û dibêje jin jî van streotîpan bi awayekî pasîf qebûl dikin. Amûrên nivîsê, wek kovaran û çand jî sedema serdestiya ku li ser jinan tên kirin nîn e. Amûrên van fikran e û xizmetê didine pederşahiyê. (Friedan, 1983). Her çî qas rewşên nebaş jî derdikevin hemberî femînîstên vê demê gelek tiştên baş jî kirine. Wek *National Organization for Women (Rêxistina Jinan ya Netewî) (NOW)*ê ava dikin. Di sala 1966an de vê komê damezirandine û di demeke gelek kurt de ev sazî bûye platforma parastina jinan ya herî navdar. Bi gelemperî di mafên huqûqî de hin sererastkirinan xwestine û ji bo mafên kesên homoseksûel hewl dane. Ji bilî van heft biryar diyar kirine; mafên perwerdehiyê, mafên kar kirine, dîn, mafên jinan ên polîtîk, mafên jinên feqîr, di amûrên ragihandinê de nîgaşa jinê û malbat. (Örnek, 2015: 112). Bi vê awayê ji bo her du meylan jî, homo-heteroseksûel, qadeke parastinê ya hevpar derdikeve holê.

Kate Millet jî di berhema *Sexual Politikayê* de ji bo vê qada rexneyê li ser sê xalan disekine;

- 1- Nivîskarên mêr şexsên jin û mêr bi hev re ditewişînin.
- 2- Têvgerên dijrabêr bi jinan ve girê didin û cinsîtiyê xelet pêname dikin.
- 3- Bi qurnazî, bi alîkariya awayên nivîsê ve çanda nêriyê pêk tînin.

Ji bo vê çanda nêriyê peyva “xizmet dayînê” wek mînak dide û dibêje, em ‘xizmet dayînê’ atfê kê/kî dikin? Dibêje ev lêker wek ji bo jinan hatibe afirandin û pêkanîna vê lêkerê her dem peywira jinê ye. Nivîskarên mêr jî di vê xalê de, bûyerê bi heman awayê pêk tînin. Vê lêkerê barê ‘jinbûnê’ dikin û herweha çanda nêriyê ava dikin. Lewra wek Beauvoir jî dibêje cudatî, taybetiyên biyolojîk dikarin ravebikin nikarin diyar bikin (Millet, 1987: 55-68).

Ji xeynî van, femînîstên pêla duyem saziyên dînî red dikin. Dibêjin ku baweriya sabît ji bo pêşveçûnê astengek e ji ber vê baweriya wicdanê ji her tiştî ewlatir e (Özsöz, 2008: 42). Bi gelemperî ev tişt bi serdestiya dînên nêrî ve tê girêdan. Lewra di baweriyên dînî de pîrozkirina mêran gelek derdikeve hemberî me. Em ê li ser vê pîroziyê di rexneya mîtolojîk de bisekinin ku li ser vê mijarê hatiye sekinîn. Ji ber vê jî van femînîstan ne li gor dînekî lê li gor wicdanê tevgerê baştir dîtine û pêşniyar kirine.

Li gor nirxandina me jî, ev her du teorî wek berdewamên hev derketine û bi hev re neketine nîqaşê. Berî ewil ji bo destxistina mafên bingeîn hewl dane. Paşê di jiyana civakî de û di edebiyatê de ketine pey şopa jinê. Her weha bi gelemperî em dikarin bêjin ku femînîstên vê demê dixwazin jinên ku ji aliyê çandî ve di nivîsan de hatine bînpêkirin tespît bikin. Kifşebikin ku gelo jin çawa di metnan de hatine vegotin? Bi vê awayê girîngî dane ziman û nivîsê. Lewra herî zêde nivîs bi awayekî maskulîn derdikevin hemberî me û li gor me ya herî bi zehmet diguhûre jî ziman e. Lewra di derbarê destxistina mafên bingeîn de encamên berbiçav henin lê ji bo ziman ev rewş zehmettir e.

### 1.1.2. Rexneya Mîtolojîk

Rexneya mîtolojîk ya femînîst di nav qadên rexneya femînîstiyê de, cihekî gelek girîng digre lewra di nav vê serenavê de “afîrandina yekem” û “pîroziya wî/ê” heye. Her netewek xwediyê qiseyeke afîrandinê ya ewil e. Di tevahiya baweriyên de jî qiseya afîrandina ewil ji xwe re cîh dibîne. Ne tenê baweriyên monoteîst, baweriyên polîteîst û baweriyên pir xwedayî jî mît û qiseyan di derbarê heman mijarê de vedibêjin.

Berî ewil wek di gotarên dîrokî de jî derbas dibin, hin aferîde wek zayendên “mê” tîzen zanîn. Qewmên herî kevin û beriya mîladê aferîdeyên xwe wek “mê” hesibandine. Wek Kibele yan jî Artemîs (Ak, 2017). Lê di nav demê de ev nêrîn bi awayekî xwe guhartiye û di nav demê de aferîde bûne (bûye) nêr. Li gor me ji sedemên van yek, ku herî girîng e û rexnegir jî dibêjin, mîten afîrandinê ne. Bi van mîtan ve pîroziya afîrandinê ya yekem derketiye holê û mêr, ji bo vê pîroziyê destbixin quwet û hêza xwe bi kar anîne. Ev zordestiya quwetê têgeha aîdiyetê derxistiye holê û her weha mêr hewildane ku erdekî di zordestiya xwe de ava bikin. Cihê jinê bi zordestiya erd û war girtin û parastinê ve paş ketiye. Bi gotin û sînorkirina erd û waran dewlet û bajarên medenî hatine ava kirin. Bi van sînoran ve pêdiviya hêz û tûndiyê derketiye holê (Rowbotham, 1987: 128-130). Ev pêdivî jî li gor van îdiayan, ji aliyê mêran ve tîzen dest xistin. Her weha aferîdeya mê qesr û textê xwe bi mêr û kurê xwe re par ve kiriye. Lê piştî salan êdî hîç rola aferîdeya mezin ya mê nema. Ango guherîneke ji “dêya bereketê-xweliyê” ber bi “babê me yê ezmanî” ve pêk hat. Lewra jin û Dêxweda – aferîdeya mê-wek xweliyê dihatin dîtin lewra her duyan jî ruh dîda xweza û însanan (Caner, 2004). Diyalogeke weha di nav her duyan de peyda kiribûn. Dema mêr dest bi hukma erd û

xweliyê kirin êdî tu pêrozî jî Dêxwedêyan re nema. Ango li gor me, fikreke weha derket holê; heger ew dikarin hukmê li xweliyê bikin wê çaxê dikarin hukmê li Xwedaya wê jî bikin.

Ev guherîn li gor Levî Straussê (Altuncu, 2014: 126) li Mezopotamyayê jî tê dîtin û li gor wî Dêxweda herî zêde li wir hatine pejirandin. Di salên beriya zayînê 4000an de pêrozî li jinan hatiye îstinad kirin. Lê di salên 3000an de cihê xwe guherandiye. Pêroziya ji bo jinê di dîrokên 3000î de hêdî hêdî dest bi guhertinê kir. Belê jin hê jî wek tişteke pêroz dihatin dîtin lê wek Dêxwedayan na, ji bo welidînê û ji bo berdewama dolê pêroz dihatin hesabandin (Demirdağ, 2017: 6). Lê hezar sal şunde ev rewş hêdî hêdî hat guhartin û tu pêrozî ji bo wê nema. Her weha di mîtolojiyên afirandinê de sê pîrsên girîng cih digrin;

- 1- Xweza û jiyanê kê/kî afirand?
- 2- Xirabiyê kê/kî anî li dinyayê?
- 3- Têkilî û ragihandina di navbera însan û hêzên derasayî de pêk tîne kê/kî ye? Ango kê/kî dikare bi Xweda(yan) re biaxive?

Kitêba Muqeddes û beşa wê ya Tekvînê rewş û balê bi temamî li ser xwe kom kir; berê ewil kê/kî hat afirandin?

Di Tekvînê (1998) de bab 2:23an de dibêje “Lewra mêr ne ji jinê ne lê jin ji mêrê hatine afirandin.” Bi awayê biyolojîk her çî qas jinê mêr anîbe dinyayê û jin welidî be jî bi awayekî pêroz mêrî jin aniye dinyayê. Her weha rist û tekstên dinyayê ji nû ve hatine par ve kirin. Di mîtolojiya Yunanî de jî aferîdeyeke jin ji aliyê aferîdeyekî mêr ve tê afirandin. Zeus xwe tenê hîsdike û ji bo xwe Pandorayê diafirîne. Di nav sandoqekî de sêhr û hestên xirab diyariyê wê dike û dibêje ‘divê ku hîç zemanan tu vê sandoqê venekî’. Lê Pandora nikare li ber meraqa xwe bide û sandoqê vedike. Bi vî awayî xerabî bi destê Pandorayê li ser rûyê erdê belav dibe (Gülcan, 2009: 112-113). Di derbarê vê mijarê de Fatmagül Berktaş (2018: 67) jî li gor xwendinên xwe digihîje heman encamê “Di encamê de her mîtolojiyek me dibe li ser gunehkariya jinê. Guneh di rûyê jinê de destpêkiriye û em jî di rûyê wê de mirine.” Ango xerabiya ku herî ewil li ser rûyê erdê tê belavkirin bi destê jinekê ve pêk tê. Sedema vî belavbûna xerabiyê ku bi destê jinekê ve pêk tê li gor me bêîtaatî ye. Bi vê awayê bi îtaatkirina mêrekî ve divê jiyan baştir bûya. Her weha bêîtaatî û guneha ewil ev jin dike.

Ji mîtolojiyên kevnare yê afirandinê yek jî mîtolojiya sûmeriyan e. Efsaneya wan jî dişibe mîtolojiyên îlahî. Dêxweda Ninhursay piştî qedexekirina xwarina fekiyê Enki dibexşîne. Ji her parçeyekê Enki ku nexweş ketî yezdanan diafirîne. Dema dor tê parsûyên wî dibêje ku “min tu ji Nintiyê afirandî”. Ango ji parsûyê afirandî. Di vir de jî jina ewil, zayenda mê ya ewil di encama qedexê û gunehekê de hatiye afirandin. Lê ji aliyê Dêxwedayekê ve (Altuncu, 2014: 129). Ew qiseya sûmeran dişibe çîroka afirandinê ya misilmanan, ku ev qisse wek çîrokek di nav gel de tê vegotin. Lewra dema Xweda Adem diafirîne û Hawa jî ji parsûya wî (!) diafirîne fêkiyeke qedexekirî nîşanê wan dide. Hawa û Adem li ber meraqa xwe nadin û fêkiya qedexê dixwin. Li ser bînpêkirina fermana Xweda, Hawa û Adem ji bihuştê tî avêtin û ceza kirin. Ango metaforên hevpar di her du çîrokan de jî hene.

Lewra Hawa ketiye aqilê Adem û ew jî kiriye hevparê guneha xwe. Bi vî awayî dinya êdî ji bo însanan bûye wargêh. Lê di vir de bûyerên dijber jî xwe nîşan didin. Lewra di mîtolojiya sûmeran de Dêxwedayek ji parsûyê birayê xwe Enki, zayenda mêyî diafirîne (Kramer, 1999: 88). Her çî qas di şîroveya metnên pîroz de weha bê nivîsîn jî li gor me dema ku bê nihêrîn zayendeke kifşe ji bo Xweda tune ye (Îhlâs: 3). Ji ber vê, dijberiyêke afirîner heye û hevpariyek jî heye ku ev jî bingeha zayenda mêyî ji kesekî nêr hildidin.

Lê bi me, em di derbarê afirandinê de li ser cihekê xelet disekin, kesa yekembûn pîroziyê nayne. Lewra wek di zanînen fennî de jî derdikeve hemberî me rêza afirandinê weha pêk tê; pêşî av, kevz, organîzmayên yek hucre, rawirên li bin avan û herî dawî masî çê dibin. Ango bûna ornağîzmaya yekem li gor vê nêrînê ne tiştêkî taybet e. Heta wek talî jî tê hesibandin (Çiftçi, 2017).

Lê tiştêk balkêş heye ku li gor îddîa û şîroveyan Qur'an hê jî nehatiye guherandin û heya van rojan hatiye (Hîcr, 9). Lê li gor çavkaniyên îslamî li ser Kitêba Muqeddes hin lêguherîn hatiye kirin (Al-î îmran 3/78). Lewra ji aliyê demê ve kevintir e. Wek li jor jî ku me anî ziman di Qur'anê de “hevpariya” afirandinekê gotin. Ne peyva zayendê, lê peyva “nefsê” angê ne cîns, behsa ruhê-şexsê tê kirin. Lê hê jî di nav misilmanan de ev yekê tê piştguh kirin. Gotinên kevneşopî dubare dikin. Ev jî nîşaneya otorîteyê ye. Li gor vê rewşê hişmendiya mêrane naxwazin sifeta “afirandiyên ewil” jî dest berdin. Û her weha şîroveyan jî ber bi van aliyan ve diajon.

Di dawî de mîtolojiya kevneşopî, li gor tespîten psîkanalîtîk, binehişîya mêyî ya Medusa temsîl dike û Parseûs jî li dijî wê bi ser dikeve. Bi vî awayî mînakên jin û mêran, serkeftîbûna wan li hemberî hev derdikevin holê (Humm, 2002: 91 – 92). Jin bi aliyekî ve divê varyasyonên hev in. Wek Özbay şîrove dike (2004: 8) dema Hawa wek marekî sêvê dide Adem di varyasyona Lilith de ye. Em Hawayê wek diya xwe ya ewil bihesibînin Lilith jî dibe varyanta diya me û her weha her jinek dibe varyantên hev. Bi vî awayî divê em bigihêjin vê encamê ku, Hawa bi varyasyona Lilith guneha ewil kir û jin jî wek varyantên wan ên di paş de mayî hevparê gunehên wan bûn.

Dêyîtî di mîtolojiyê de temsîliyetê nû ji bo jinan formûle dike. Hawa çi qas bi marê ve bê formûlekirin Meryem ew qas bi temsîlekî mesûm ve derdikeve hemberî me. Lewra li gor vebêjên Xrîstîyanîyê Meryem di heman demê de temsîla paqîjîyê ye. Bi awayekî pîroz ango bêyî têkiliyekî cinsî hemile dimîne. Ev jî ji bo temsîla paqîjîyê argumanekî bes e. Li gor Maksude Kurt (2010:116-118) ji ber ku Meryem bi awayekî parastî hemile dimîne ew guneha ku Hawa kiriye û jinên pey wê hatine berpirsiyarê guneha wê bûne bi saya Meryemê êdî gunehkar nehatine hesibandin. Ango Meryem bûye Hawaya duyem. Wek em dibînin sêv di vir de wek nişaneyê evînî belkî jî cinsî ye. Lewra heger wisa nebûya vê gunehê, bekaret pak nedikir. Ango xwe parastineke cinsî derdikeve hemberê jinan. Çi qas parastî be ew qas mesûm û bêguneh tê xûyan. Ev jî dîsa encameke weha derdixe hemberî xwendekaran ku; mîtolojiyên dînen îlahî bi alîkariya şîrovekerên mêr ve piştgirî didin nêriyê. Lewra wek Humm jî dibêje (2002: 98) di demeke fireh pê ve xwandina kitêbên pîroz û Kitêba Muqedes qedexe bûn. Mêran dixwend û li gor xwe şîrove dikirin. Ango dunya li gor zordestiya xwe û ji bo otorîteya xwe bi kar dianîn. Li gor fikra me sedema serdestiya nêriyê jî ev e.

Li gor Marry Dally di mîtan de sedema gelek pirsgerêkan nîqaşa zimanê nêrî ye ku di navbera jin û mêran de tê axaftin. Û li gor vê nêrînê dînen gerdûnî jî her weha nêrî ne. Her weha dibêje ku “Pênaseya mîten Xirîstîyanan, ziman û dijmintiya li hemberî jinan didin nîşan” (Martina, 2013: 199). Li ser vê mijarê wek pêşniyar hin tişt dikarin bihên vegotin;

Ji bo gerdûniya nêriyê bişikê divê ku jin mîten xwe bi nav bikin. Di derbarê afirandina çîrokên mitolojîk de serdest kî/kê be serleheng jî ew e. Ango serlehengên çîrokên mitolojîk di heman demê de îktîdar in. Ziman di bin destê kî/kê de be aferîde jî

ew e. Li gor van vegotinan mêr gelek caran wek îktidarê, mîtolojiyê jî hildane dest. Ji ber vê jî karibûne edebiyatê kontrol bikin (Keskintaş, 2016: 138). Ji bo vê mijarê Meggie Humm (2002: 67) û Simon de Beauvoir (1993a: 153-154) dibêjin, mêr ji bo ku hebûna xwe li ber çavan rabixin, lehengên jinan afirandine û hebûna xwe bi hebûna jinan ve îspat kirine.

Armanca rexneya femînîst ya mîtolojîk a yekem ev e, dixwazin bidin nasîn ku mîtolojî di eslê xwe de mê ye. Yan jî qet nebe dixwazin hêza mîtolojiya mêyî derbixin holê (Kaya, 2002: 49). Sedema lêcivîna femînîzmê li ser mîtolojiyê li gor me yek jî ev e ku, lê girêdanek di navbera mîtolojî û gotarên devkî de peyda kirin e. Lewra em ê di beşa duyem de jî bibînin ku rîtûel û vegotin ji aliyê jinan ve tên kirin. Ji xeynê vê em ê dişa di beşa duyem de bibînin ku karên axaftinê jî tev atfê jinan dikin. Ji ber van sedeman divê di navbera mîtolojî û gotarên devkî de girêdahiyek hebe. Her weha li gor me jî hêza jinê di mîtolojiyê de gelek e û heta pişt dide dêklaniyê.

### **1.1.3. Rexneya Femînîst ya Fransîzî**

Ev teorî piştî salên heftêyan bi awayekî aktîf derdikeve holê. Hem ji teoriya binyadgerî hem ji teoriya post-binyadgerî sûd wergirtine. Temsîlkara vê teoriyê; Julia Kristeva, Luce Irigaray û Hélène Cixous e. Girîngiya vê teoriyê ev e ku herî zêde li ser ziman sekiniye. Bala xwe daye stereotîpiya zayendî. Fikra “zimanê mê”yî avêtiye holê. Ji bilî van li ser teoriyeke dualîst, dekonstruksiyon sekinî ye.

Dekonstruksiyon; tiştên dijberê hev îfade dike û ji aliyekî ve absurdyê jî di xwe de dihevine. Mîsal zayendên jin û mêr ji bo hev dekonstruksiyoniyê îfade dikin (Yıldırım, 2015). Her weha zimanê wan jî bi vê awayê dijberê hev in. Femînîstên Fransîzî jî li ser vê dualîstiya ziman disekinin û dixwazin ku awayê axaftinê nêrî xerab bikin. Li ser hînbûna ziman û zaravayan bisekinin.

Li gor vê teoriyê du zayend dijberê hev in. Hélène Cixous jî dibêje ku, divê cudahiye di navbera van de bîn rakirin û zimanekî hevpar bîn afirandin. Her weha ji bo nivîsîneke mêyî ku derkeve holê xebat bîn kirin (Yörük, 2009: 79). Bi vê awayê armanc dike ku hem peyvên mêyî hem jî laşên mêyî bikeve nav metnên nêrî û her weha daxilê jiyana civakî û edebî jî bibin. Li gor nêrînekê jî metnên ku ji bo menfaata jinan hatine nivîsîn xwediyê du zayendan in. Bi vê awayê nivîseke pirdeng jî derdikeve hemberî me (Sarup, 1997: 165). Lê divê em pirseke weha jî bikin ‘kîjan jin?’ Lewra em

tenê li gor zayenda civakî nasnameya jinê tayîn bikin ew çax jinên lezbiyen yan jî trans li ku derê ne? Her weha em ji bo her jinekê jî nikarin menfaatên hevpar bêjin ji ber vê divê pirsar menfaatên “kîjan jinan?” jî bê pirsin. Ango li gor me ev pêşniyar ji bo destpêkê xaleke baş be jî divê li ser van pirsan jî xebat werin kirin.

Di berhema *Feminist Edebiyat Eleştirisi* (Humm, 2002) de jî dibêje ku jin, ji ber ku laşeke cuda li xwe bar dikan, zimanekî cuda jî li gor laşê xwe bi kar tînin. Di vir de ev pirsgrêk derdikeve holê, dema nivîskarên jin li gor cudahiya laşên xwe lehengên xwe diafirînin û didin axaftin, ew çax nivîskarên mêr çawa lehengên jin diafirînin û didin axaftin?

Ev teorî li dor van pirsan kûr dibe û bersivan bi alikariya bikaranîna ziman ve dide. Di navbera nivîskar û lehengan de gelo polîtîkayeke cinsî pêk tê, yan jî çawa pêk tê? Dengê nivîskaran di vê polîtîkayê de çawa tê temsîl kirin?

Her weha nivîskarên jin pêşniyarên xwe yê teorîk bi awayê şewazê jî dikarin biafirînin. Di encamê de digihîjin vê, ziman mekanîzmayeke ku mêr atfê xwe dikan û hildidine navenda vegotinê. (Kurtuluş, 2010: 46). Wek mînak di vegotinan de dema jinekê teksîr anîbe li ser namusa xwe divê li cihekî, xwe ji civakê cuda bike. Lewra li gor zimanê aferîdeyê/a metnê hewcehiya vê kesê bi pakbûnê heye. Û ji bo paqîjiyê jî tiştên cur bi cur diceribînin. Her weha sembolan bi kar tînin. Mesela ji bo vegera malê evîn û hezkirin rêyek e (Özünel, 2006: 46). Bi vê awayê sembolên di derbarê nivîsê de jî derdikevin hemberî me. Lewra qelem jî heta wek amûrek nêrî hatiye bi kar anîn. Camilla Paglia (2014: 45) di vê mijarê de dibêje ku “pênûs di edebiyatê de wek penîs tê dîtin.” Sembola pênûsê jî ji mêtîyê mahrûm e. Ji ber vê ji bo afirandina metnan û vegotinan dor nayê jinan. Lewra ew jixwe xesandî ne.

Girîngiya ziman Sigmund Freud jî tîne ziman. Li gor teoriya wî “Dema di axaftinê de heger ziman şaşîtiyekê bike, ew rastiya binehişîya wê/wî însanî radixe ber çav.” Bi vegotinên nêrî binehişîya kesên jî dibin nêr (Watts, 2018).

Wê çaxê em dikarin çawa di vê meseleyê de li hemberî vî zimanê sembolîk bisekinin û li ber xwe bidin?

Julia Kristeva jî teoriyeke din ya ziman davêje holê, bi têgeha semanalîzê ve, vî zimanê teorîk pênase dike. Li gor semanalîzê, beriya zimanekî dengî û axaftî, di navbera dê û zarokê de ragihandineke (zimanekî) semiyotîk heye. Ev piştî xwe dide jest, mîmîk,

deng, bêhn û her wekî din. Her weha ji xeynî deng, bi amûrên din ve jî ragihandinê pêname dike. Bingehe vê teoriya xwe jî bi psikanalîzê ve girê dide (Demir, 2009: 70). Wek Camilla Paglia dibêje ku tiştê rola kirdeyê kifşe dike yan penîsa mêran e û yan jî bêpenîsiya jinan e. Her weha em dikarin bigihêjin vê encamê ku nivîsên bi vê awayê anglo nêrî hatibin nivîsîn, dibe ku di her qadê de xwe nişan bidin. Wek mînak; di qadên televizyon, înternet û her wekî din de. Têkiliya vê teoriyê û femînîzmê jî ev e; zarok hê di bêzîmanîya xwe de ji subjektîfiya xwe mehrûm in, di bin van şertan de dê çawa zîmanekî bîhîrî û yan jî dijî zîmanê nêriyê bê ava kirin? Ev nakokiyekê di navbera zîmanê sembolîk û zîmanê serdest de ava dike. Heger katrasyon peymanekê sembolîk kifşe dike, Julia Kristeva dipirse; çîhê jinê di nav vê pergala zîmanî yê gorî de çîye gelo (McAfee, 2004: 13-29).

Lê heger semiyotîk demeke beriya sembolîkê ye dê ev pirs ji Julia Kristeva bê pîrsîn: di navbera vê ragihandin û şewaza edebî de têkiliyekî çawa heye?

Kristeva jî dê vê bersivê bide; heger ‘semyotîk’ bi awayê kronolojîk beriya ‘semyolîk’ê tê, ew çax di heman demê de binemetniya vegotinên sembolîk jî diafirîne (Humm, 2002: 149). Ango binehişîya dêyan a nêrî, lewra ew jî vê tiştê ji dêyên xwe – di biçûktiya xwe de hildane binehişîya xwe, di heman demê de dibe zîman û binehişîya zarokên wan. Heger her axaftinê bingehe xwe ji semiyotîkê girtibe ew çax her nivîs jî bingehe xwe ji wir girtiye.

Gelek pîrsgirêkên serişte li ser van disekine; di uslûbên edebî de rola zîman, temsîlên şexsî yên nêrî û mêyî, avakirinên kîjan temsîlên alternatîf divê bibe? Lewra edebiyat kombûna subjektîf e. Subjektîfiya jinê çawa di bin bandora çand û nêriyê de nemîne û çawa zîmanekî bêbandor were îfade kirin?

Femînîstên Fransîz jî wek dekonstruksiyonê li ser cudahiyan laşî jî disekinin û bi vê rexneyê ve dibêjin ku, rexneyeke femînîstîk û serkeftî divê ku laşê jinê jî binivîse, rîtmên aîdê cînsî û arzuyên wê bipejirîne (Humm, 2002: 143). Lewra dema em berheman dinîhêrin aferîdeyekî mêr heye û bi tevahî li gor xwe hem bedenê û hem jî zîmanekî diafirîne. Di vir de jî xuyabûna jinê zêdetir wenda dibe. Li gor vê teoriyê jî divê jin metnên xwe biafirînin û bixwe li ser beden û zîmanê xwe bisekinin. Divê jinên vê teoriyê jî di nivîsan de zîman û teswîrên bedenên xwe biafirînin. Lewra di navbera

vegotinên nêrî û mêyî de gelek ferq hene. Ev rexnegir her weha li ser laşê jinê û ziman jî têkiliyek peyda dikin.

Jinê, ji zimanê jineke din guhdar kirin cuda ye. Lewra mêr wê li gor estetîk û îhtiyacên xwe dinivîsin û vedibêjin. Her weha hem zimanekî nêrî diafirînin hem jî di jêpara edebiyatê de jinê di statuyeke nêrî de disenifînin. Ev gotar wek li jor jî me anî ziman, binehişîyan dide dest, ango piştgirî ji psîkanalîzê hildide.

Li gor teoriya Sigmund Freud bi “şaşitiya ziman” ve heger binehişî tê bihîstin ew çax axaftina li ser zayenda civakî balkêş nîn e. Lewra binehişîya me civakê tev bi argûmanên senifandî tijî ne. Bi vê dijberiyê jî di binehişîya xwe de em her du zayend û cinsan ji hev cuda dikin û disenifînin. Çawa nivîs û zayend derketine holê bersiva li jor jî di heman demê de xwe nîşan daye (Butler, 2008).

Piştî van, bi armanca zimanekî nû têgehek nû derdikeve holê, *écriture féminine*. Ev têgeh, bi armanca hilberandina zimanekî hevpar hatiye ava kirin. Ango ji bo nivîsên jinan armanca hevpariyê pêşniyar kiriye. Her weha vegotinên erotîktir û vekirî derdikevin hemberî me (McCance, 1996: 140-160). Lewra wek me li jor jî vegot, laşê jinê li gor mêran hatiye vegotin û hin sansûr jî li ser dibe hatibin kirin. Ji ber vê hin organên laşê ku zêdetir divê werin nivîsîn û vegotin. Bi kurtasî, jin ji bo xwe di berhemên edebî de bikaribe îfade bike û zimanekî li gor xwestekên xwe biafirîne hewceye ku di bin bandora zimanê nêrî derkeve. Ango bi tenê jin (wek kirde) dikarin vê otomatîzmê hilşînin û zimanê nêrî ji holê rakin.

Di encamên van teoriyan de ev pirs derdikeve holê; bi awayekî xwezayî, di zimanekî hemberî jinan de, jin çawa dê bi axifin? Heta axaftin li aliyekî be, çawa dê bifikirin û bibin lehengên serbixwe? Divê li ser vê jî bê axaftin û xebitîn.

#### **1.1.4. Rexneya Psîkanalîtîk**

Têgeha psîkanalîzê Sigmund Freud di salên 1900an de hilberandi ye. Di nav demê de ev têgeh xwe di qadên din de wek edebiyat û hûnerê jî xwe nîşan daye. Berna Moran (1988: 132) li ser vê teoriyê fikrên xwe weha vedibêje; hin kes ji bo tespîta rewşa nivîskarên di derbarê mijarên kompleksên cinsî de, binehişî û derûniya wê/wî bi kar tînin. Hin caran heman têgeh ji bo lehengan tê bi kar anîn. Hin caran jî berheman bi vê awayê şîrove dikin. Ev sernav jî ji bo rexneya femînîzmê gelek girîng e lewra ji bo binehişîya nivîs, nivîskar û lehengan bê zanîn divê ev teorî jî bê zanîn. Di tevahiya

metnan de mijarên hevpar henin; ragihandina ruhî ya di navbera dê, bav û zarokan de û guherînên ji aliyê xwendekaran ve derbarê nasnameyên cinsî de pêk tên. Mijara hevpar ya duyemîn her du teorî jî, psîkanalîtîk û femînîzm, metodên hevpar hene. Li ser metnên hem yê di derheqê binehişî de hem jî yê edebî, ji aliyê şîfreyên cur bi cur hildidin dest. Gelo hin şîfreyan di binmetnê de dihevin an na? Ji bilî vê li ser pîrsa, di jiyana rojane de li ser peyvên 'nehatiye gotin' temsîliyetek derdixin holê yan na? Disekinin. Her du dîsîplîn jî, femînîzm û psîkanalîz, hêvî dikin ku hestên şexsî, xewn û guhêzanan rave bikin. Rexnegir li ser lîbîdoya mêyî û tîkiliya di navbera binehişîya wan de dixwaze bibîne. Li ser tîkiliyên van û di vegotinên jinan de îfadeyên çawa diafirin dixwaze raxe ber çavan (Humm, 2002: 167). Pîrsa herî girîng di derbarê vê de ev e; rexneya femînîst dikare çi ji psîkanalîzê hîn bibe? Bersiv jî dê ev be, hînbûna li hemberê sekinîna sembolên fallîk ku bi fikrên Awropayî hatine afirandin û argûmanên bi alikariya psîkanalîzê hatine deşîfrekirin bi tecrubeyên laşê jinan ve nivîsîn e (Humm, 2002: 168).

Zimaneke ku bi tecrubeyên ruhî û ji aliyê vegotinên serdestan tên axaftin gelo heye? An jî zimaneke jinî ku qîmeta wê tê bînpêkirin gelo heye? Rexneya psîkanalîtîk pîrsgirêkekê ku bîngeha di rexneyên femînîzman tevan de heye bi awayekî zelal îfade kiriye. Ev pîrsgirêk, tîkiliya di navbera hestên civakî û hestên şexsî de ye (Humm, 2002: 169).

Wek me li jor jî dît ku Freud bi sê awayan derfeta nîrxandinê dide me. Rexneya edebiyata femînîst jî piranî li ser îmkana nîrxandina metnan disekine. Ji ber vê ev her du teorî di cihekî de gelek piştgirî didin hevdu. Di mînak û metnên xwe de bi zimaneke nêrî Freud tespîten xwe dibêje. Hans, kurîkek biçûk e ku Freud li ser wî ceribandinan dike, di van ceribandinan de digihêje vê tespîte ku Hans her kesekî xwediyê penîsekî zen dike. Dibêje; dema diya Hansî serê xwişka wî dişû Hans matmayî dimîne û ji diya xwe dipirse, çima organa wê ya cinsî ev qas biçûk e (Freud, 1995: 137)? Wek em di vir de jî dibînin, Hans di nav pêşdazabûnekê de ye û dihesibîne ku her kesek xwediyê penîsekî ye. Ango cudahiya organên zayendî nizane û di heman demê de bi tehdîtekê ve rû bi rû dimîne, ev tehdît jî îhtimala wendakirina penîsa wî ye. Lewra baweriya wî ev e ku divê yan organa jinê yê mezin bibe û bigihêje asta penîsekî yan jî vê organê jê kirine. Her weha ew jî difikire, îhtimalek heye ku ya wî jî bê jê kirin. Ji ber vê li gel xwestekên xwe yê cinsî û enestê xwe digire. Lewra dibe ku ji ber vê xwestekê jêkirina penîsê pêk

were. Her weha kompleksa Oidipus derdikeve holê û ji ber vê kêmasiyê jî keçik li hember diya xwe hesteke nefretî diafirînin û ew jî ji ber xwesteka penîsekî dikevin kompleksa Elektrayê (Aslan, 2018: 7). Bi vê awayê xeyrî îxtiyarî organ û laşê jinê jî dikeve nav metnan. Ango her çî qas Freud li ser bêparbûna penîsê sekinîbe û jinan îxdîş jî kiribe di heman demê de wan xistiye navenda metnên xwe û xûyabûnek derketiye holê.

Psîkanalîz bi analîzkirina serpêhatî û jiyanên jin û mêran derketiye holê. Li ser pîrsa “jînîti û mêtîti çawa xwe diafirîne û ava dibe?” hûr dibe û dixwaze vê pîrsê fam bike. Freud di xebatên xwe yên van waqayan de encamên ku avêtiye holê bi ser û ber kiriye. Li ser agahiya “jînitî di hişê jinan de çawa tê tecrube kirin?” hûr bûye. Freud balê pêşî kişandiye li ser derûnasiyê û di pey de jî kişandiye li ser nivîsan. Ji ber vê, têgehên Freud ji bo rexneya edebiyatê ji ber sedemên cur bi cur girîngiyeke zêde di xwe de dihevin. Ango xwestiye bi alîkariya binehişîya mirovan bi îşaretê dozîneyên wan bike.

Jacques Lacan jî bi qasî Freud di vê mijarê de navdar e. Ev jî li ser psîkanalîzê sekiniye lê bi ferqekî, Freud tevahî ji rastiye bi rê dikeve lê Lacan li ser şexsên xeyalî ango fîktîf jî heman tiştî dike. Van nasnameyên xeyalî jî bi alîkariya ziman diafirîne. Ew jî gelek li ser binehişîyê kûr bûye û binehişîyê wek ziman hesibandîye. Di qonaxa xwebûnê ya yekem de nasname wek eksa xwe ya eynîkê, bi şeklê xuyanekî flu ya di navbera objektîf û subjektîfîyê de tê xuyan (Tuzgöl, 2018: 41-53). J. Lacan pênaseya subjektîfîyê bi alîkariya fikra fîktîf ava kiriye. Bala rexnegirên femînîst jî ev tîkiliya ziman û nîşandayînê (îmgelem) kişandiye. Ango kes bi “xwe” heye û di navbera objektîfî û subjektîfîyê de şêlav e. Hê nikare “xwe” û “ez” ê ji hev du derxe. Di qonaxa duyem da bikaranîna zimanê “sembolîk” ve afirandin û cudabûna “xwe” û “ez” dest pê dike (Humm, 2002: 175). Her weha bi alîkariya sîstema sembolîk bal tê li ser ziman.

Her weha em dikarin bêjin ku di femînîzmê de ziman û dekonstruksiyon bingeha xwe di destpêkê de ji Freud û di berdewamê de ji Lacan wergirtiye. Lacan, zimanê me li gor zayendan disenifîne. Dibeje li gor vê em dikarin bêjin ku nasnameyên zayendî di her demî de bêqerar in (Aksoy, 2019: 32). Li gor civakê rolên kesên û tercih-meylên wan ên cinsî dibe ku biguherin. Ji bilî van fikran, mêtîti divê di her demî de ji bo şîroveyên nû û ji bo nasnameyên nû dê vekirî be. Li gor vê teoriyê jin ji aliyê “qanûnên

bavî” an jî “hevoksaziya nêrî” ve tên kontrolkirin. Metaforên zimanî di xeynî qadên sembolîk, romanên eşq, fantezî yan jî nîşandeyên eşqî de dimînin. Di derbarê vê nêrîna dualî (roman – zayend) de Sandra Gilbert û Susan Gubar (2016: 54) jî dixebitin. Li ser fikra ‘roman di eslê xwe de li ser pozîsyona nasnameyên zayendî tên vegotin’ niqaş dikin. Ango her romanek, li gor van nivîskaran, ji bo pozîsyonên nasnameyên cinsî tên nivîsîn. Her weha bi alikariya vebêjer anga nivîskar, rolên cinsî di pirtûkan de ji nû ve avadibin û encama ‘ziman rolên cinsî dikare biafirîne’ derdikeve holê.

Wek em dibînin bi piranî li ser helwestên vegotinan disekinin. Lewra li gor me jî gotin, avakirina civaka modern e. Her tiştêkî cinsî bi vegotinan ve xwe dide dest. Wek mînak kesek ku bêje ‘ez jineke trans im’ dibe ku em vê tiştê bi awayekî tibî îspat bikin lê dema kesek got ez ‘jineke lezbiyen im’ divê em beyana wê esas bigirin û li gor pênasikirina wê xîtab bikinê. Ev beyan di zimanê mêyî de û di zimanê nêrî de xwe cuda nîşan dide. Wek em ê di bin beşa femînîstên lezbiyen de bêjin, nivîsên nêrî lezbiyentiye wek tiştêkî berjêr bi kar tînin. Lê divê em binihêrin gelo jin lezbiyentiye çawa bi kar tînin? Her weha mînakên wek vê awayê dikarin zêde bikin. Li gor vê jî em digihêjin vê encamê ku, bêtir nêrîneke zayenda civakî xwendina metnan kêmtir dimîne. Ev jî rola xwendinên rexneya psîkanalîtîkê derdixe hemberî me. Bi alikariya van pêşniyaran piştgirî dide rexneya femînîst û rewşa pêşketina vê têgehê bêhtir şirove dike.

#### **1.1.5. Rexneya Femînîst ya Lezbiyen**

Ji bo meylên cinsî pênasikirin, dibe ku me ber bi aliyekî xelet ve bibin. Ji ber vê ev meyl xwediyê pênasayên rasteqîn nînin, li gor tecrube û hîlbijartinên kesan diguherin. Lê bi awayekî gelemperî em dikarin bêjin ku hevzayendîtî ye. Ango meyla hemcinsî ye. Ji bo meyla hemcinsiya mêran gay, ji bo meyla hemcinsiya jinan lezbiyen tê gotin (Toplumsal Cinsiyet Sözlüğü, 2016: 11). Li gor komeleya Kaos LG (2018: 6) lezbiyentî ji aliyê erotîk û cinsî ve kesên ku meyla hemcinsî xwe dikin re tê gotin. Ev têgeh navê xwe ji faylozofê Yunan Sappho digre. Li gor pênasîya vê komeleyê Sappho helbestvanêke jin û lezbiyen e. Li gor pênasîyan di wan sedsalan de tenê têkiliyên mêrane dihatin vegotin. Cara yekem Sappho erotîzma jinan aniye ziman û nivîsa lezbiyeniye cara yekem nivîsî ye (DTP, 2018: 11). Li gor vê agahiyê em dikarin bêjin ku lezbiyen bi awayê huner û edebiyatê hatine dîtin. Lewra pêşîya vegotinên polîtîk û civakî em wan di nav helbestên Sappho de dibînin. Lê li gor lêkolînên Humm (2002:

323-330) rexneya femînîst ji aliyekî ve dîroka edebiyata modern di serî de têgehî dike. Kosofsky Sedgwick li ser vê mijarê bi awayekî dîrokî disekine û li ser mijara ‘dîroka edebiyata homofobî û mîzojînî’ yê disekine. Lewra ne tenê lezbiyenî, homofobî bi tevahî demekî dirêj ne li civakê û ne jî di edebiyatê de nehatiye xuyanê. Cotrine Stimpson jî armanca rexneya femînîst weha dibêje; ji bo sînorên rexneya kevneşopî bê xelaskirin divê xebatên rexneya lezbiyên bê xwendin û nivîsîn.

Jixwe heya sedsala 20an ev tevger ango hem tevgerên gay hem jî yên lezbiyanan wek tişteke kirêt yan jî nebaş nedihat dîtin. Kengê ji bo saziya zewacê û ji bo mêran bû tehtîdek, ew çax ji bo civakê jî bû tehdît û wek nexweşiyê derûnî hat hesibandin (DTP, 2018: 11). Lewra lezbiyen li dijî zayenda ku civak hînê jinan kiriye tevdigerin û bandora mêran siviktir dikan. Ji ber van ji bo saziya nêrî dibin tehtîdek. Ev yek her çi qas jinên lezbiyen zêdetir nexûya kiribin jî li gor me lezbiyentî li gor meyla gaybûnê zêdetir tê qebûl kirin. Lewra zayenda civakî berpirsiyariyê zêdetir barê mêran dike û divê teqez ew di nav têkiliyên heteroseksûel de bin. Lê heman tişt jî bo lezbiyentiyê derbasdar nîn e. Helwesta malbatan piranî ev e; heta dibe qehpik bila bibe lezbiyen (Şenel, 2014: 113). Ango em dikarin weha jî şîrove bikin, têkiliyê ji penîsê bêpar derdikeve hemberî me, wê çaxê ev têkilî bi qasî têkiliya du penîsan xeternak nabe. Ji ber vê her çi qas lezbiyen bi awayekî mafî û huqûqî neyên qebûl kirin jî bi vê awayê civakî qebûliya wan li gor gayan zêdetir e. Ango du rewşên xerab, jinbûn û lezbiyentî, atfê mêyî dikan û ev jî ne pirsgerêk e.

Heya di salên 1970yê ev meyl wek nexweşiyê dihatin dîtin. Lê di sala 1973yan de Komeleya Amrîkayê ya Derûnî (APA) van meylan wek nexweşî nabîne. Bi vê awayê dev ji tedawiya van kesan berdidin (Boratav, 2006). Her weha em vê rewşê bi awayekî zanistî di jiyana civakî de jî dibînin. Rexneya ku femînîzma lezbiyen jî dike vê rewşê zêdetir bi şêwaza ziman hildide dest û di berhemana de vê mijarê vedikole.

Di vê rexneyê de xala herî girîng opsiyonên cinsî û netewî ne. Lewra ku bê fikirîn; çima rexneyê li ser gayan di edebiyatê de xwediyê serenavekî nîn e, lê lezbiyenî ev qas hem ber çav û hem jî ev qas piştguh e. Nasnameyên lezbiyen bi awayekî rexnegirî, fikrên poststructuralîzm û bi redkirina hebûnên kamuyî ve bi awayê civakî hatine problematîze kirin. Bi awayekî hişmendî yan binehişî, rastiya ku di bin meylên cinsî ya

kesekê bandor li ser ne nasnameyên şexsî ne jî li ser cinsiyeta civakî nake. Lê li ser bendewariya çandî û hilbijartina wê bandor dike (Humm, 2002: 303-304).

Jin jixwe li gor teoriya rexneya femînîst ve “kesekî din – kesekî nexuya” tên hesibandin. Vêga li gor rexneya femînîst ya lezbiyen ev “nebûnî” û “nexuyanî” zêdetir dibe. Ji ber rexnegirên vê sernavê dixwazin lezbiyenên jî bidin qebûl kirin û hem jî dixwazin lezbiyenîya jinan bidin qebûl kirin. Lewra kesên dijî vê têgehê (lezbiyeniyê) wan wek jinan qebûl nakin. Di hevpeyvîneke Gözde Demirkol (2018) de dibêje ku “Lezbiyen wek transan tên famkirin û dixwazin bibin mêr, lê tiştekî weha tune. Ji ber vê, parêzvanên lezbiyeniyê hem jîtiyê di heman demê de lezbiyeniyê radixin berçav. Hem bi çavên xwendinê hem jî bi çavên nivîsê rewşa lezbiyeniyê dinirxînin”.

Her weha ji bo xwendina lezbiyen pîrsek muhîm heye; xwendineke lezbiyen di ‘naverokê’ de cuda ye yan hatiye ‘hilbijartin’ û ‘avakirin’? Wek di bin sernavên din de jî me anî ziman, pîranî armancên teoriya rexneya femînîst, hevparî û qebûl dîtinek e. Wek Barbara Smith jî îddîa dike, ‘li ser xwe mayînên’ çandên lezbiyen bi girêdayî qabîliyeta me ya şewqa çandên pîr hejmar e (Humm, 2002: 315). Ango bi fikra cudakirinê armanca jî hev qetandina teoriyên femînîst û lezbiyen derdikeve hemberî me. Lê wek B. Smith jî dibêje ev teorî bi hebûnên çandên cur bi cur li ser piya dimînin. Hem di nivîsan de hem di xwendinan de em piştgiyariya van çandên cur bi cur dibînin.

Ji xebatên rexneya femînîst ya herî girîng yek jî, dixwazin nasnameya edebiyata lezbiyeniyê bisazînin, cihên dijberiyên ku di navbera “pîranî” û kêmasî” yan de ye diguherînin. Di modernîzmê de peywira yekem ya rexneya lezbiyen ev e ku, bi saziya nivîsên lezbiyeniyê, bi awayekî entelektueltir nivîsîn e (Humm, 2002: 317-318).

Mary Dally jî di derheqê lezbiyeniyê de dibêje, ji bo ku em bedenên xwe dîsa tev li mîrasya xwe bikin, divê ku em ziman û laşên xwe bi hev ve girê bidin (Humm, 2002: 333). Di vir de hem dikeve pey hebûneke zimanî hem jî dikeve pey hebûneke laşî. Wek ku tê dîtin li ser teoriyên zimanî disekine lewra li gor vê îdîayê zordestiya peyvan hêza mêran e. Li ser vê serdestiya peyvên mêran Rich jî dibêje, bingeha cinsiyetiyê, şîdetê mêran e. Ew li ser fikra ‘lezbiyen bi qestî ji nêriyê tên dûr xistin û ji nêriyê nefret dikin’ disekine (Humm, 2002: 343). Nexwe nefretê lezbiyenên gel mêran tune lê bi awayê vegotinê wisa tê lanse kirin. Her weha têkî şîdetekî nêrî tên ku wan veder dike. Simon de Beauvoir (1976) jî ji bo ku vê îdîaya nefretê vala derbixe teoriyek davêje holê û

parêzeriya “jin di bingehe de hevezayend in” dike. Her weha baweriyê bi fikra ‘lezbiyenî parçeyekî tecrubeya jinbûnê ye’ tîne. Di encamê de jinên lezbiyen dixwazin hebûna xwe hem wek zayendekê hem jî wek meylekê bidin qebûl kirin. Vê qebûliyê hem di qadên edebiyatê de hem jî di qadên civakî de dixwazin pêş ve bibin.



## BEŞA DUYEM

### PERESANA JINÊ

#### 2.1. PERESANA JINÊ

Peresan, bi teoriya Darwinist derdikeve holê û Darwin li gor vê teoriyê, dibêje însan bi peresana meymûnan ve gihîştîye asta xwe ya niha (DTP, 2019). Ango ji aliyê afirandinê ve di navbera meymûn û însanan de cudahî nabîne. Her weha rewşên cinsî û têkiliyên cinsî jî dibe mijareke rexneyî. Lewra ji bo famîlya ajalan rewşa qedexeya cinsî tune ye. Li gor vê teoriyê divê di navbera keç û bav yan jî dê û kuran de têkilî hebûna. Lê di jiyana rojane de ji bo rewşên bi vê awayê enest tê gotin û naxoş tê dîtin. Li dijî teoriya Darwinist, Ruth Benedict (2011) jî di derheqê vê mijarê de weha dibêje; civakeke ku bi tevahiya jinan re wek hemserên cinsî binihêrin peyda nîn e. Li gor vê nêrînê bi van tabûyên hemxwînî, hîlbijartina jin û mêran hat sînor kirin. Her weha di edebiyat û di dunyaya nûjen de tezên Freudyan bi gihîştina encameke gerdûnî û bi vegotina Oidipous derketin holê (Hammerton, 2020). Di vir de ev encam derdikeve holê ku madem em însan jî meymûnan hatine peresandin, wê çaxê çima hemberî dê û xwişkên xwe tevgerê cinsî ya gelemperî nepeyda ye? Li gor Evelyn Reed (1978a: 72) ev tabûya hemxwînî ye. Li gor vê nêrînê bi tabûyên hemxwînî ve hîlbijartina jin û mêran hatiye sînor kirin. Ji bo îspata vê tiştê jî cudahiya gundên mêr û jinan dide nîşan. Li gor vê teoriyê dema heywanên weş bi hev re cot dibin, nêr hevcota xwe anga mîya xwe dikin ku bikujin. Ji ber vê, mê piştî cotbûnê di heman demê de êrişê nêrî dike û direve. Ango wek dêkîlî seretayî di cihên cuda de jiyana xwe berdewam dikin (Reed, 1978a: 92). Îhtimalek mezin e ku civakên wan dema bi şideta nêrên xwe ve çareserîya ajalên weş jî ji bo xwe bi kar anîne. Em dikarin îdiayên hevterîp zêdetir bikin û wek niştecihên Bakûrê Amerîkayê bidin nîşan. Li wir jî di navbera jin û mêran de hîç têkiliyeke civakî tune bûye. Her cinsek jiyaneke cuda û serbixwe jiya ye û her weha li ser heman sifreyê jî rûnenîştine. Ev sifreyên jî hev cuda di nav Kurmancan de jî xwe dide nîşan û Crawley "... jinên Kurd jî bi mêrên xwe re di heman sifreyê de rûnanên..." dibêje (Reed, 1978a: 133). Li ser heman îdiayê Robert Briffault (1990: 181-182) jî ji çermserên nîv Awropî û Xrîstîyanên ku girêdayî vê kevneşopiyê mane mînak dide. Dibêje ku niştecihên Hupayê jî ji xeynî demên nêçirê li cihên cuda jiyane. Wek tê dîtin ev taybetiyên zewaca dêkîlî xwe nav kom û qebîlên cur bi cur nîşan dide.

Li gor vê teoriyê ji ber cudahiya gundan û jiyana xweser, her kes hewcehiyên xwe yên rojane jî bi gelemperî bi xwe pêk dianîn. Jixwe li gor E. Reed (1978a: 124) mêr tenê nêçîrê dikirin û di jiyana rojane de pêwistiya klanê yên xwarinê peyda nedikirin. Lewra jin jixwe goştê ku mêr ji nêçîrê dianîn nedixwarin. Wek em dibînin li gor vê teoriyê jin goşt naxwin û pêwistiya wan bi nêçîrê jî nîn e. Lê R. Briffault (1990: 168) niştecihên Bakûrê Amerîkayê wek mînak dide nîşan ku ev mêr ji nêçîrê çî bînin didin jinên xwe. Jinên wan jî nêçîrê di navbera malbata xwe ya hemxîni de par ve dikin. Heger jinek bixwaze hinek ji bo mêrê xwe jî hildide lê mecbûrê vê yekê nebûn. Lê çermsorên Afrîkayê li dijî vî tiştî, jinên wan ji ber ku hemxwîni wan nebûn pêwistiya wan piranî pêk nedianîn. Tenê pêwistiya malbata xwe ya hemxwîni pêk dianîn (1990: 178). Bi hemxwîniya dêyî ve zarok jî ji malbata jinan dihatin hesibandin, bavên wan jî pêwistiya wan pêk nedianîn. Li dewsa bavan xal û wê berpirsiyariyê hildidan ser xwe (Briffault, 1990: 168). Heman tiştî E. Reed jî dibêje (1978a: 234) berdewama dolê û nasnameya malbatê piştî xwe dida jinê. Ango dol jin bûn lewra zewacên pederşahi tune bûn.

Her weha Mehmet Bakır Şengül (2015: 12) jî li gor teswîrên şikeftan, dibêje ku ev her du cins bi hev re nêçîrê kirin e. R. Briffault (1990: 188- 190) jî piştî dide heman vegotinê û ji hin qebîleyan mînak dide. Dibêje jinên ku li Borneoyê dijîn rim ji bo wan amûreke rojane ye. Jinên Nîkaragua jî wek mêran tîr diawêtin û jinên Eskîmo jî ji bo ku bikaribin tenê bijîn malen xwe bi xwe ava dikirin. Di heman demê de ev jin diçûne nêçîra masiyan. Wê çaxê ev pîrs derdikeve holê heger wek E. Reed gotî, jin goşt nedixwarin çima diçûn nêçîrê? Yan jî pîrsek ji wê pîrse girîngtir, dema dikaribûn êrişê ajalên wehşî bikin û wan bikûjin çima tev li cengan nebûn û rewşa malgirtinê dan destên mêran? Wek em dibînin aferideyên cengê mêr, xwedayên cengê mêr, leşkerên cengê mêr in. Heçku li gor teoriyên ku em dibînin di demên wehşî de jin jî wek mêran jiyanê serbixwe û hoveber jiyan e.

Sheila Rowbotham (1987: 183) ji bo wê sekaniya jinê li ser îhtimala hemiletîyê disekine. Dibêje yek sedemek jî hemla jinan e lewra di wan deman de ji qudûm dikevin û zêdetir pêwistiya wan muhafazayê çêdibin.

Ev jin dema nêçîrê nedikirin wê çaxê çawa jiyana xwe berdewam dikirin? Li gor qewlikekê Îroqua dema jin welidîn kar û barê jinan ew qas zêde bûn ku êdî nikaribûn

herin nêçîrê (Briffault, 1990: 186). Jin, hem di demên zewaca dêkkanî hem jî di demên zewaca pederşahî de berpirsiyarên zarokan bûn. Lewra zarokên însanan muhtacê dêyên xwe ne. Lê demên zewaca dêklaniyê de jin li cem malbata xwe bûn her weha alîkarên wan hebûn. Lê dema ji mala bavê xwe hatin derxistin barê wan girantir bû. R. Briffault (1990: 92-111) zewaca derveyî klanê bi sê îhtimalan ve girê dide;

1. Yan komên seretayî bi awayekî jî mezinên xwe çawa hîn bibin xwestine rewşa zewacê wisa berdewam bikin.
2. Yan zewaca di navbera klanê de ku pêk dihat encamên nebaş derxistin holê. Wek zarokên kerr û lal.
3. Yan jî li gor hemxwîna xwe xwesteka têkiliya cinsî li gel kesên derveyî klanê zêdetir bû.

Bi vê awayê dibêje ku zewaca derveyî klanê û derveyî hemxwînî pêk hatiye. Ji ber zarokan jî wek me dît jin bêhtir girêdayî malê bûne û parvekirineke karan derketiye holê. Li gor Fatmagül Berktaş (1995: 39) her çi qas bi awayekî berçav nebe jî, bi xwedî zarokbûnê ve hin kar di navbera jin û mêran de hatin par ve kirin. Bi vê awayê jî ber pêwistiya zarokan li gel dêyên xwe, jin zêdetir girêdayê malan bûn.

Her weha li gor teoriyên dêkkan, tenê ne berpirsiyariyên zarokan, berpirsiyariyên malê tev li ser milên jinan bûn. Wek ajal çawa hêlûna xwe çêbikin jinan jî malan ava kirine. Pêşî komkirina şînkafî paşê jî çandiniya wan kirine (Briffault, 1990: 202). Her weha ji bo rakirina erd jî pêwistiya wan bi amûran hebû. Li gor van îdiayan em dikarin bigihêjin vê encamê ku jinên diçûn nêçîrê bi hestûyên ajalên weş, amûrên çandiniyê hilberandin e. F. Berktaş (1995: 41) jî di vê mijarê de pişt dide vê îhtimalê û dibêje, çawa çandin bi îhtimaleke mezin karên jinan bû her weha amûrên çandiniyê jî jin hilberandine. M. Fatih Demirdağ (2017: 12) jî amûrên çandiniyê atfê jinan dike. Ji ber ku şenkahiyan di wan de dipijandin yan jî vedişartin dibêje cêr û dîzikên yekem jî ji aliyê jinan ve hatine lêkirin. Li gor Briffault (1990: 199) jî di dîrokê de hûnera neqşê ya yekem jî ji aliyê jinan ve li ser van cêran hatine neqîşandin. Her weha ev kesên ku rewşa çandiniya jinan avêtine holê dibêjin, ji ber ku jin beriya mêran bi xweliyê re haşir neşir bûn û wê nasîn di derbarê bijîşkiyê de jî pêş ketin (Briffault, 1990: 197 ve Reed, 1978a: 158). Ji bo demsalên sar û ji bo zarokên xwe, jin xwarinan depo dikirin. Her weha cihên ji bo parastina xwarinan saz dikirin. Bi vê awayê bingeha mîmarî û endezyariyê jî em

dikarin bêjin bi vê sedemê hat avêtin (Reed, 1978a: 144). Ev depokirin rewşa hilberîna zêde her weha taqasê jî derdixe holê. Ji ber vê, ticaret jî wek tiştêkê mêyî derdikeve hemberî me. Li qebîleya wek Îboyan, di nav Nikaraguan de û her wekî din yan jî bi awayekî gelemperî li Asya ya Navîn ticaret bi temamî di destên jinan de bû (Briffault, 1990: 200-203).

Di nav ev qas pêşengiyê de rewş çawa guherî û jin çawa bûn bindest? S. Rowbotham (1973: 129) weha şîrove dike, dema dê ji ber pêwistiyên zarokên xwe hinek dîtir ji nav civaka aborî û çandî derketin, desthilatdariya nêrî dest pê kir. Her weha demên dêkîlî rewşa xwe xerab kir.

Li gor teoriya Darwin bi jiyana niştocih, binehişîya mîrat û erd girtinê ve pêvajoya zewacên resmî dest pê dike. Lewra divê zewaceke resmî pêk bê û mîrat jî ji zarokan re bimîne (Demirdağ, 2017: 14). Ji bo zewacên resmî hin fikren cuda jî hene ku du îhtimalan Briffault (1990: 265) davêje holê, ji van yek dibêje “keç revandin” e. Ji bo vê jî di dawetan de lîstikên sembolîk dide nişan. Ev lîstik wek revandineke sembolîk tên leyîstin. Her weha hin caran jî bi awayekî dilxwazî her du kes jî direvin. Harriet Lerner jî dibêje ku bi xwesteka desthilatdariya erd û çandinî ve ji bo ku nifûsê zêde bikin êlan ji hev keç revandin. Bi vê awayê zayend û meziyeta welîdîna jinê di navbera êlan de cara yekem bûye sedema reqabetê û jin bi wesfa “mulkê ewil” êl guherandine (Berktaş, 1995: 80). Yan jî bi awayê qelendê ve ev tişt pêk hatiye. Lewra jin bi vê awayê jî dest diguherandin. Ev qelend pişt re ji bo bûka birayî dihat bi kar anîn. Her weha bi xwedaniya taybet parezeriya jinê ji birayê derbasî mêrê wê bû (Reed, 1978b: 205). Sheila Rowbotham (1994: 161) di derbarê vê mijarê de dibêje ku dema jin dizewicîn bavên wan şelaqekî diyariyê mêrê keça xwe dikirin. Ev dibe nîşaneyê dest guhertina jinê. Bi vê sembolê jî her kesek pê dihise ku ew jin malbat û êla xwe guherand. F. Berktaş (1995: 42) ji vê pêvajoya niştocihbûnê re dibêje, dema erd û çandinî ket destê mêran xwesteka mulkê derket holê, ev jî piştgirî da pêvajoya pederşahiyê. Bi xwesteka hikumdariya mêran ve şideta li gel jinan jî êdî tê dîtin (Reed, 1978b: 60).

Li dijî fikra maderşahiyê, hin kes jî li ser îhtimala tunebûna demên maderşahiyê disekinin. Ji van yek F. Demirdağ e (2017: 12). Dibêje ku klan teqez dêkîlî bûn lê maderşah nebûn. Klanên ku taybetiyên dêkîlî nedidan nîşan jî bi awayekî wekhev dijiyan. Heman fikrî Hüyla Adak jî diparêze (2020). Li gor wê jî tu zemanan qebîleyek

maderşahî tune bûye. Tenê demekî jin û mêr bi awayekî wekhev jiyan e. Berktaş jî (1995: 40) pişt dide heman fikrî û dibêje zordestiyeke jinan li gel mêran di demên dêklaniyê jî tune bû. Lewra bi awayekî maderşahî nedijyan. Bi awayekî wekhev dijiyan û sedema vê jî bêmulkiyê re girê dide.

Wek em dibînin di van deman de jin û mêr piranî wekhev tên dîtin û di hin erdnigariyan de jî serdestiya jinan ya jiyana rojane jî derdikevin hemberî me. Bi niştecihbûnê ve jin rewşa mulkekî digrin û êdî cihên xwe yên berê nikarin biparêzin. Her weha sîstema zewacê û zarên meşrû derdikevin holê. Bi vî awayî pêvajoya pederşahiye dest pê dike.

## 2.2. GUHERÎNA JINÊ DI PÊVAJOYA DÎROKÊ DE

Pêvajoya demên antîk li pey xwe jinan gelek hindik hiştiye. Bi xelasbûn û guherîna xwe ve jinan jî di nav xwe de wenda kiriye. Jinên ku mane jî di çavkaniyan de gelemperî bi çav û pêûsên mêr û mêrane hatine dîtin. Jin bi qasî şîrove û bi qasî nêrîna mêran hatine nivîsîn. Ji ber vê fikra me ya jorê çavkaniyên ku em ê jê sûd bigrin gelek vegotinên mêrane di xwe de dihevin. Ev serenav yê jî tahayulên Yewnaniyan ê Dêxwedayan, ezîzeyên şehîd û Meryema dîşîze dest pê bike. Û heya peresana ‘bavên dêran’ çawa pêkhatiyê dê hilde dest. Bi vê armancê hevoka Yvonne Verdier tê hiş me, “Jiyan bi peyvên wan hildin dest” (Pantel, 2005: 27). Ku ev yek, wek me li jor jî ravekir bêmkan e. Cînsa mêyî di heman demê de bi hebûna cihanî, gerdûnî ve hebû lê pîrsa balkêş hebûna mêyî nîn e. Ya balkêş mêyî çawa atfê xwedayan hatiye kirin e. Yüksel Gögebakan (2011: 501) di vê mijarê de dibêje ku “Însan li hemberî xwezayê bêçare bûn û hin tiştên perestîşê jî bo xwe diyar dikirin. Ji van yek jî jin bûn. Jin jî wek axê di hundirê xwe de li hev zêde dibûn ji ber vê jî bûne Dêxwedayên axê û bereketê.” Femînîst jî hewldane ku ji bo Dêxwedayan navên mêyî bibînin. Lewra li gor wan her çî qas Dêxweda hebin jî bi cinsiyeta mêyî nayên îfade kirin (Pantel, 2005: 35). Lê dema em teswîr an jî peykerên Dêxwedayan dinîhêrin wek jinan hatine çekirin. Ango raste rast Dêxwedayan di zayenda mêyî de dîtine. Wek mînak, Kyble di serdema klasîk de Dêxwedayek e û bi vî awayî demên klasîk de em yezdanan wek mê dibînin (Gögebakan, 2011: 520). Di derbarê vê mijarê de Marie Moscovici dibêje, Dêxweda beriya yezdanên nêr hebûn. Her çî qas li gor deman, zayenda aferîdeyan li ber însanan guherî be jî, wek bîseksuel jî derbas dibin (Pantel, 2005: 57).

Di demên klasîk de jin wek însanên bîqûsûr hem ji aliyê fizîkî hem jî ji aliyê derûnî ve kêr dihatin dîtin (Taşdelen, Koca, 2015). Ji ber vê bîqûsûrîyê, rexnegirên femînîst dibêjin ku zewac ji sentezekê zêdetir, ji bo jinên zewicî tê maneya dev jê berdana her tiştê ku tev aîdê wê ne (Pantel, 2005: 96). Her weha bi torîna nêrî, zarok hatin dunyayê û keç jî hem ji mîrata madî hem jî ya manevî mehrûm man. Peyman di navbera zava û bavê bûkê de pêk dihat. Zava bi pereyên mezin ve jinekê ji bo xwe dianîn û jin jî xwediyê xwe bi awayê pere yan jî qelenê heywan – erd diguheran (Briffault, 1990: 272). Himeros li ser figurekê, di destê xwe de qutiyekê tijî cewher û şûşeyekê bêhnê li gel Hebeyê digre. Ev nîşandeyên mîtkî û zewacê ne. Ev teswîr tev xwe di Romyayê de jî nîşan didin. Lê li dewleta Mîsrê rewş tam dijî vê bû, jin bi ticaretê re mijûl dibûn û mîr li malê rûdiniştin û resî diristin (Briffault, 1990: 202-204). Li cem Yewnaniyan jî heman tiştê Romyayê hebûn. Yewnanî cihê herî baş ji bo jinan digotin mal e ango harem e. Ev rewşa ‘ji mal derneketinê’ hîpoteza ‘jinên azad ji mal dernakevin’ tîne bîra me (Pantel, 2005: 210). Ew çax jinên ku di vir de tîkî me tîkî kole ne. Yan jî tenê ji ber guherîna xwediyê wan, rewşa wan diguhere. Lewra di giravûran de nîşaneyekê ku jinên azad ji jinên kole cuda bike nîn e. Her weha ji xeynî zarokan ji bo ku jin di mal de bin sedemên cuda jî hat afirandin.

Di demên Yortu de keç û kur wekhev dihatin qebûlkirin û dihatin ‘elimandin. Lewra ew dayikên welatîyên mustaqbel bûn. Ev yek di heman demê de armanca Platon (1999) ya perwerdekirina jinan jî tîne bîra me. Jixwe naskirina jinekê girêdayê qîmeta kurê wê bû û bajar, ji jinan xeynî welidînê tu tiştekî nedixwast (Pantel, 2005: 354). Jina ku wek hemjînekê hatibe hilbijartin divê bêqûsûr be. Elameta bêqûsûriya herî berçav jî bekareta wê ye. Jin tenê di statûya xweliyê de bûn û teqlîda xweliyê dikirin. Asta jinan ya wê demê bilindtir tê dîtin. Lewra di wan deman de jin her çî qas wek axê bîr dîtin jî di heman demê de Dêxweda bûn û xwediyê hin wesfên dîrokî bûn. Lê pişt re statûya xwe bi dîtîyê ve girê didin (Schot, 2010: 112). Ev asta dîtîyê jî bi tenê şerta kurekî ve dihat cih. Ango heger bibî diya kurekî dê payeya te bilind bibe. Li gor Jakob Bachofenê ‘dîroka dayikiyê’ ji bo dîroka însanîyê asta herî seretayî temsîl dike. Lê Horison dibêje, civaka seretayî ‘erka nêrî’ nebû ‘torê mêyî’ bû. Jin hêza hakim nebûn lê dol û klan bîngeha xwe ji jinê digirt. Ji ber ku jin, dê bûn û xwedîkerê kurên xwe bûn, navenda jiyana civakî bûn (Pantel, 2005: 453).

Serdema navîn cihê xwe siparte Ronesansê. Li ser fîzyolojiya jinan niqaş herî zêde di van deman de hat kirin. Ev niqaş bi dolgirtina însanan ve dest pê dike. Di encamê de, di derbarê amûrên cinsî de digihîjin ku, tu ferq di nav wan de tune ye. Yek tam û ber bi derva ye. Yek kêr û ber bi hundur va ye. Heta ji ber vê ferq nedîtine pênaseya ‘klîtorîsê’ jî nekirine. Wek alîkarê îdrarê hatiye hesibandin (Deniz, 2020 pêşkêşî). Li gor fikra me bi qestî pênaseya wê nekirine. Lewra heger pênaseya wê bikirana dê hebûna wê, her weha tatmîna xwe ya bixwe jî yê qebûl bikirana. Heta ji ber vê ferq nedîtine û ameliyatên klîtorîsê bi sunetê ve girê dane. Lewra fikrên Freud yê di derbarê klîtorîsê de, ku dibêje klîtorîs penîsa kêr, nîv mayî ye (Freud, 1993: 35-37). Her weha encama niqaşan digihîje vê; mêyek, nêrekî kêr e.

Bi nirxandinên nêrî qadên civaknasî di navbera jinan de peyda bûn. Mesela qadeke hem feqîr û hem jî ji welidînê mehrûm hebû. Lewra ya muhîmtir ew bû ku jin zarokên kur bînin û yan ji bo parastina dîn an jî ji bo parastina welêt bibin leşker. (Zuber, 2005: 79). Dominiken dibêje, koma jinên ku derveyî mal dixebitin yan tune ne yan jî li gor pênaseyê gunehkar in. Jinên bêmêr û naxwazin bizewicin jî gunehkar dihatin dîtin. Lê wek rahîbeyan îlelebet xwe ji têkiliyên cinsî diparastin yan jî jinên ku têkiliya cinsî tenê bi mêrên xwe re sînor dikirin biîffet dihatin qebûl kirin (Zuber, 2005: 83). Ango îffet bi sînorên cinsî ve hebûn an jî nebûna xwe derdixistin holê.

Azîz Paulus dibêje “Bizanin ku serê her mêrî Mesîh, serê her jinê mêr û serê Mesîh jî Xweda ye”. Di Tekvînê (3:16) de jî risteyeke bi vê nêrînê re paralel derbas dibe; arzûya te divê mêrê te re be û mêrê te jî divê hakimê te be. Li gor Xrîstîyanîyê sedema vê tahakuma nêrî, dema Hawa ji bihuştê hat aforozkirin e. Laneteke îlahî anga guneha xwe jî bi xwe re anî li ser rûyê erdê. Vê gunehê şewqa xwe da tevahiya jinan û her weha bi awayekî neveger jinan xiste bin tahakuma mêran. Giovann Certosino li ser mijara sêdaqeta jinan dibêje; ruhê jinekê aîdê Xweda ye û bedena wê aîdê mêrê wê ye (Zuber, 2005: 130).

Fikra modayê jî her weha di van deman de derketiye holê. Cara pêşîn argûmanên modayê ji bo mêran hatiye bikar anîn. Wek solên pozîk dirêj an jî cakêtên dêl dirêj. Lê pişt re moda, ji aliyê kapîtalîzma mêran ve ji bo jinan halekî xwîşkî hildaye. Wek me di serenava yekem de jî vegot jin ji bo zarokên xwe zêdetir girêdayê mala xwe bûne her weha ji hilberînê dûr ketine. Ev yek berpirsiyariya aboriyê barê mêran kiriye û bi vê

parvekirinê ve jin bûne kesên serfkar. Her weha bûne koma ku kapîtalîzm xîtabê wan dike. Bi vê awayê ji bo modayê jî bûne laşek. Êdî moda li ser laşê jinê xwe daye bazar kirin. Her weha guherîna jinê ya ber bi objetiye ve jî dest pê kiriye (Ceylan, 2011: 560). Bi van şert û mercên modayê ve di heman demê de xwestin ku jina îdeal jî biafirînin. Di encamê de jî jinên yektîp derketin holê (Baudrillard, 1997: 160). Bi vî awayê êdî cil û berg ji bo jinan nebûye argûmanê xwe girtinê, balê kişandiyê ser seksê û bedenê daye îfşa kirin. (Zuber, 2005: 141). Bi modayê ve dîsa jî jin li gor dilê xwe nikaribûne cil û bergan li xwe bikin. Mesela qasnakên hişk nexwestine li jinan bikin lewra gotine zirarê dide fetusê. Jixwe moda di van deman de alîkariyê dida munasebetên ku di bingehe de seks heye. Têkiliya di navbera jin û mêran de xurt dikir (Zuber, 2005: 147).

Ji xeynî vê, kes û komên ku tabîê baweriya rîstiyaniyê ne di vê demê de hişmendiya jinê kêmtir didîtin. Îqtîdar û hişmendî tenê wek mafên mêran dihat dîtin û jin zarokên Xweda yên asta duyan dihatin hesibandin. Divê heger jinek bi hişê xwe yê zêf ve tiştên ji bo xweşa Xweda biçe bike, perwerdehiya wê ya dînî zûtir pêş dikeve. Lê dema em bîr sed sala 15an ev “meziyetên” ji bo perwerdehiya dînî ku avantaj dida jinê, di vê sedsalê de potansiyela şeytanî lê bar dikir. Lewra jinên bi cazûtiyê ve dihatin îtham kirin yan şifaker bûn yan jî xwedî hin zanistên pîzîşkî bûn. Ango wek Yücel Aksan jî dibêje (2013: 360) ev nêrîna mîstîk cihê xwe bi nêçîra cazûyan ve diguherîne. Bi vî şêklî du lehengên jinan derdikevin holê. Ji van yek azîze ne, ya duyem jî kesên gunehkar in (Zuber, 2005: 305). Wek di vir de jî derdikeve hemberî me, jinên li pey zanistê ne gunehkar tên hesibandin. Her weha dijmintiya mêran li gel jinan dihat teşwîq kirin. Digotin jinên herî pîroz jî bi hîle û viran ve tijî ne. Ji xeynî jinên gunehkar û azîze, profîla jinên ‘piraxêf’ jî hebûn. Di bingehe de dibêjin Hawa kesa yekem e ku bersiv daye marê. Ev bersivdayîn rêya zaafiyeta peyvî vekişîne. Lewra her peyv ji bo Xweda hatine afirandin. Heger li derveyê armanca xwe bê bikaranîn, ew çax dibe axaftineke vala (Batuk, 2006: 53-54). Ev xeletiya Hawayê derbasî keçên wê jî bûye û profîla jinên ‘piraxêf’ derketiye holê.

Di serdema navîn de piştî van sedsalên ku ji bo jinan hatin xitimandin, tenê li asîman (îlahî) na, li ser rûyê erdê jî ‘rêya çûyîna bajar’ ferq kirin. Teologên serdema navîn gihîştine vê encamê ku peyvên Adem li hemberî peyvên Hawayê zêf mane, heta ji peyvên Eyubî jî zeiftir mane. Lewra Eyub nexweş bû û bi tenê wek nêze nêz deng jê derdiket. Ji ber vê, emra bêdengmayîne ji bo jinan hat kirin (Zuber, 2005: 407). Li gor

La Tour Londry, ziman di her demê de argumaneke sextekarî û xapandinê ye û di ser de jî wek jin bi xwe jî dibêjin, “Ez jinekim, nikarim zimanê xwe bigrim û her tiştî di heman demê de dixwazim îfşa bikim” (Zuber, 2005: 430-433).

Tekvîn ji bo Hawayê dibêje ku, bi kesekî din re ragihandina ewil daniye Hawa ye, Adem navê wan amûr û argumanan danî û Hawa jî bilêv kir. Lê Adem navê van tiştan dibe ku tenê di hişê xwe de jî dabe. Navdayîn wek malkirina ji bo xwe dihat hesibandin (Şentürk, 2011: 36). Ango hilberînera ziman ku mêr be û navan heger mêr dabin, tenê mafê bilêvkirinê ji bo jinan hebe ev çax helbet ziman amûreke nêrî – pederşahî ye.

Piştî van bûyeran di sedsalên 18an de bi awayê sohbetan, hilberandina edebiyata jinan dest pê kir. Jin di salonan de dest bi sohbetan kirin. Her çiqas dem bihurî be jî disa bandora dînê li ser civakê û bi taybetî li ser jinan gelek zêde bû. Ji ber vê, jinên wê demê di salonan de civîyan û sohbeta wan ber bi aliyê afirandina nivîsê ve guherî. Lewra salon, ji bo ku jin xwe bi azadî îfade bikin cihekî bêhempa bûn. Derketina holê ya salonan hem bandora dînê ye û hem jî bandora siyasî ye. Ji ber vê siyaseta desthilatdar, jin zêdetir di malên xwe de, di salonên xwe de dorhêleke hunerî ava kirine. Ev avakirin jî bi piranî di Îngîltireyê de xwe nîşan daye. Li welatên wek Almanya û Spanya ragihandina mêr û jinan qet’ên qedexe bû. Ji ber vê, ev hewldana ‘edebiyata salonî’ zêdetir xwe li Îngîltireyê nîşan dide. Ji bilî vê edebiyatê, kesên din jî wek branchan organîzasyonan di mala xwe de dikirin û bi vê awayê jin bi dunya ya derve re hevnas dibûn. Ji bo nasîna dunya ya derve û edebiyata salonî, ev tişt gelek girîng bû (Tanrıyar, 2018). Mesela ji jinên Fransayê sedî pêncî nikaribûn navê xwe binivîsin. Ew kesên ku nivîsîn û xwendinê jî zanibûn, komeke entelektuel ava kirin (Farge ve Davis, 2005: 377). Ev kom jî di nav demê de dest bi nivîsê kir. Jixwe ji malê pêştir dê ku derê guherîn dest pê bikira? Lewra dunya ya derva û civak tev ji bo mêran hatibûn organize kirin. Ji ber vê di mekaneke girtî de nivîsa jinan, piranî jî ji aliyê jinên ‘maldamayî’ û yê Fransîz ve dest pê kiriye ( Farge ve Davis, 2005: 380).

Di van deman de jî ji bo jinan, xwendina hin pirtûkan qedexe bû. Ji ber vê jinên Xristiyan, berhemên fiktîf bi kaxizên kitêbên dînî ve dipêcan û bi vê awayê pirtûkên edebî dixwandin. Di nav Xirîstiyanan de jî kesên ku tabî’e mezheba Protestan bûn, li gor Katolîkan zêdetir dixwendin. Lewra mensubê vê mezhebê divê li gor Încîlê bijîn. Ji ber vê jî kurên xwe perwerde dikirin. Jin jî piranî bi dizîkava tev li van dersan dibûn û

pirtûkxaneya malê bi kar dianîn. Bi van awayan peyder pey ji sohbetê, afirandina nivîsa jinan dest pê kir (Farge ve Davis, 2005: 385). Peywira jinê di sedsalên 19an de bi tenê neqilkirina exlaqê ya komar bûnê ye. Ango dê û jinên îdeal lazim bû ku bîra mêr û kurên xwe bixin divê ew bibin hemwelatiyen baş (Fraisie ve Perrot, 2005: 35). Ev dema fikrên komarbûnê di heman demê de çaxên şoreşa aboriyê bû. E. Burke di derbarê şoreş û jinê de dibêje ku; “Şoreş bi jinan ve bidin zanîn ku ew zorok nîn in” (Fraisie ve Perrot, 2005: 41). Şoreş bêyî jinan nehat kirin lê ew di vê dikê de zêde nehatin xuyanê (Scott, 2010). Sedema vê fikrê bi me, jin bi vê şoreşê ve daxilê hilberînê dibin û bi destê xwe alî didine aborî yê. Her weha jin bûne xwediye hin mafan û van mafan bi kar anîne. Bi avabûna komaran ve fikra demokrasiyê bêhtir hatiye li ber çavan û taybetmendiya wê dewrê ya herî berçav ev e ku Condordet dibêje; Ango di nav însanan de hîç cînsê xwediye mafek nîn e yan jî hemû xwediye mafên hevpar in. Bi bikaranîna reyan ve koma ku ji mafê reyê bêpar e her weha ji mafê xwe yê hilbijartinê jî bêpar e. Ango di heman demê de em dikarin wek rexneyekî jî bihesibînin. Lewra mêr xwediye vê mafa demokratîk in lê jin jî vê mafê mehrûm in. Fikreke di wê demê de ku qebûl didît jî ev e, jin xweşikiya xwe tevî hêza mêrî dikin; Lê xweşikî îşareta qedandina pêşveçûnê ye. Ji ber vê jin di cihekî jî zarokan baştir de nîn in. Wek li jor jî tê gotin, di encamê de kesê reşît nîn e, hebûneke kêr e. Di dawiya dawî de li gor vê fikrê, jin tiştekî di navbera insan û heywanan de maye ye. Lê hebûna wê jî mecbûrî ye (Fraisie ve Perrot, 2005: 70). Sedema hebûna wê ya mecbûrî jî bi me îhtiyacên seksîst û berdewamiya dolê ye.

Lê heqîqet mê ye. Xweza û jiyan jî wisa ne. Ji ber ku telafuzê mêr hilberandiye, jin di nav vê gotarê de bûye “ya din”. Di temamiya Avrûpa û Amerîkayê de jin dema ku dizewicîn, wek zarokan mafên xwe yên şexsî tev dest didan û diketine bin wesayeta mêrên xwe. Ango zewicîn wan dikir zarok an jî diwane. Li hemberî hiqûq û qanûnan jin xwediye gelek mafan bûn. Lê xwediye rayeya bikaranînê nebûn, anga ehil nebûyî bûn (Fraisie ve Perrot, 2005: 95). Ev hevok jî heta ji bo rewşa dewrê wek kurtayekî ye.

Dîsa jî di dilê mêran de dudiliyek li hemberî jinên perwerdekirî hebûn. Lewra ev perwerdehî her du cînsan dikir wekhev û reqîb. Tahakuma mêran dişkênand. Em van tiştan dema bidin berçav, civakekê ku nikaribe ji binê fikra azadiyê rabe diqewime. Yan jî nizane kesên azad bîne dunyayê û mezin bike (Fraisie ve Perrot, 2005: 130). Lewra mêr, ji jinên azad û ji jinên perwerdekirî ew qas ditirsiyan, ew dikirin sê kom;

Madonna

Ferîşte

Şeytan

Di sedsala 19an de modela mêmî bi taybetî modela jin û dêyî bû. Di van deman de xwendekarên jin zêdetir bûn û her tiştî dixwandin. Ji bo dijî vê xwendinê bisekinin û ber vê 'ji rê derketinê' bigrin gotin ku, keçên binamûs qet'en pirtûkên di derbarê eşqê de naxwînin. Rolên cinsî ya civakî di vê demê de jî gelek xurt bûn. Qedera kuran jiyana warê gelwarî yan jî jiyana leşkerî ye. Keç ji bo zewac û mal xemilandinê tî mezinkirin (Fraissee ve Perrot, 2005: 216). Dibêjin ku jinbûn bi qismî pîrsgirêkekî fenomenolojîk e. Lewra li gor nêrîna otorîteyên wê demê, jin li gor dîmenên xwe dihatin senifandin. Ev Madonna, dilxapînok û periyê hunerê ye. Jinên ku di nav dîmenên normal de bin kesên ku teqdîrê heqdiqin dihatin hesibandin. Bextewar, dîlpak û heqê xwe hildayî dihatin dîtin. Jinên dijber pêkenokî, bêexlaqî, sefil û cezakirî dihatin dîtin (Fraissee ve Perrot, 2005: 231).

Bi belavbûna teoriya femînîzmê ve, ev teorî bêhtir bi çeşit bû û bi xilaf bû. Demên ronîbûnê ji bo doza femînîstî rewşa cebîlxaneyekê hilda. Di sedsala 19an de teoriya femînîstiyê piştî xwe da du temsîlên jinan ku ji hev cuda. Yek, rêbaza wekhevîyê diparast, ya din paradoksa cudahiya jin û mêran diparast. Ango wekhevîya cinsiyetî dixwast. Li Awropayê di sala 1804an de qanûna şarwerî, jinê wek malê mêran bi cîsim dîkir. Ê kara wê ya yekem wek welidîn dihat hesibandin (Karadaş, 2020 pêşkêşî). Wekî dîn, jin dema ku 'karên xwe' bînin cih tu pîrsgirêk ji bo femînîstiya wan tune bû. Hawaya nû ew bûn. Lê dema serî radikir û mafên xwe yê wekhevîyê dixwastin dibûn gef û gur.

Bi vê serûvena nivîs û zextiyan ve bi awayekî aşîkar, teoriyên femînîzmê xwe nîşan dan. Jin, piranî di Amerîka û Awropayê de koman damezirandin û ji bo dem û dezgeh berê ewil dest bi protestoyan kirin. Mesela di sala 1968an de li Amerîkayê komek jinên femînîst merasimekî sembolîk çêkirin. Heya Goristana Arlingtonê çûn û meyta 'jintiya kevneşopî' rakirin. Du sal piştî vê bûyerê li Fransayê, wek şandeyekî siyasî û leşkerî protestoyekî sembolîk dîsa hat çêkirin. Çelengekî bi navê 'ji bo leşkerê meçhul û jina wî ya meçhul re' danîne meydana Arcê li Triomphe yê. Piştî vê çelengê, çelengekî dîdaktîk bi armanca 'ji her du însanan yek jin e' danîn. Her weha ji bo

parêzeriya mafên jinan gelek qanûn derketin û hatin qebûl kirin. Mesela ji bo her karkerê heqê xebata wê/î wekhev hate dayîn, heqê îzna welidînê derkete holê, qanûna şîdeta navmalê û qanûnên tecawizê hat qebûl kirin. Ev qanûnên di navbera çend salan de hatin qebûl kirin, bingeha qanûnên mafên jinan ji sedî çil pêk anîn (Thebaud, 2005: 481-482). Bi vê eşkerebûna pirsgerêkên jinan ve femînîzm derkete holê. Di serî de piraniya jinan xwe wek femînîstan nedihesibandin lê di nav demê de hêdî hêdî jin der û dora vê teoriyê kom bûn. Bi vê zêdebûna hejmara jinan ve, ev teorî jî li gor komên xwe û îhtiyacên xwe parî beşan bûn. Di serî de ev jî hev cudabûn bû sedema pirsgerêkan. Lê pişt re hev qebûl kirin û piranî piştgirî dane hev. Ev jî ber ku teoriyeke civakî ye, li gor îhtiyacan rêya xwe diyar dike. Ji ber vê jî cudahiya navbera van jî normal e.

Di encamê de em dibînin ku dîroka jinan bi Dêxwedatiyê dest pê kiriye. Bi pêvajoya guneha ewil û zewacê ve cihê xwe guhartiye. Heta kuştin û vederkirina wan vê rewşê berdewam kiriye. Piştî van pirsgerêkan bi şoreşa fransîzîyan ve fikra demokrasiyê mafên kesên derketiye holê. Her weha jinan jî li hember vê zordestiyê serî rakirine û pêvajoya femînîzmê dest pê kiriye.

### **2.2.1. Cihê Jinên Kurd Di Dîrok û Civakê De**

Ji bo dîroka jinên kurd arguman gelek kêr in û ji ber van sedeman gelek mînakên kêr di destê me de hene. Çawa di nav dîroka gelemperî de jin her li cihekî xerabin, di dîroka kurdan de jî jin gelek caran xuya nîn in. Lê wek her civakeke Rojhilata Navîn jinên kurd jî di astên gelek zehmet de derbas bûne û hê jî derbas dibin. Sedema van pirsgerêkan jî bi piranî serdestiya gelên der û dor her weha serdestiya mêran e. Gelê kurd jî ber sedemên cur bi cur ji hafîzayekî hevpar û çandeke hevpar mehrûm hatine hiştin. Ji ber van sedeman jî dîrokeke hevpar nekaribûne ava bikin.

Rewşa jinên kurd jî bi heman awayê tê xuyanê. Tenê bi cudahiyeke ew hem ji ber netewa xwe hem jî ji ber zayenda xwe bêhtir di dîrokê de nayên dîtin (Hardi, 2013: 195). Helbet tiştên li ser çand û gelê kurd bandor kirine jî hene. Wek mînak, kevneşopiyên eşîrî berdewam kiriye. Ji van biryarên kevneşopî yek jî jin ji mülkê mêran yek e. Beriya zewacê jin, mülkê bav û malbata xwe ye. Piştî dizewice dibe mülkê mêr û malbata wî. Di vê mijarê de Jana Seyda (2012: 325) dibêje ku, li her cihekî ku kurd lê dijîn dema mêrê jinekî mir wê jînê didine birayê mêrê wê. Burhan Tek jî di çavdêriya xwe ya Qoserê de heman pirsgerêkê bimînak dike. Dema mêrê jinekê mir, yan tiyê wê

yan jî kurê tiyê wê bi awayekî ku “çakêtê xwe bavêje serê” wê li xwe mahr dike. Heta dibêje wî dikaribû heman jinê bida yekî din jî (Tek, 2015: 74). Helbet li her cihekî heman edet derbasdar nîn in. Li gor çavdêriya me jî dema jinek piştî mirina mêrê xwe heger bixwaze vegere cem malbata xwe divê heger zarokên wê hebin dev ji wan berde paşê here. Ji xeynî vê şertê tu çûyînek pêk naye. Lê wek Tek (2015: 74) dibêje, bi vê awayê jin gelemperî mayînê hildibijêrin lewra çûyîna mala bavê, pirsgirêkên zêdetir derdixin holê. Ev pirsgirêk ji ber bîbûnê pêk tên. Wek, dema jin herin cem malbata xwe dibe ku dîsa bixwazin wê bi kesekî bêdilê wê re bizewicînin. Yan jî bêyî zarokên xwe here li ser sêwîyan. Ango bi awayekî mulkî jin dest diguherin. Lewra li gor vê mînakê jin tenê ne mulkê mêrên xwe ne di heman demê de mulkê malbata mêrên xwe û mulkê malbata xwe ne jî. Helbet ev nayê maneya ku rewşa jinên kurd di asteke xerab de ne. Lê hin kirinên nebaş jî di dîka dîrokê de derdikeve hemberî me. Em dikarin mînakên bi vê awayê berfirehtir bikin. Wek berdêl ev jî deweyên xwînî yan jî ji bo têkiliya du malbatan xurttir bike pêk tê (Yılmaz, 72: hevpeyvîn). Ji xeynî van tiştan du malbatên feqîr jî keçên xwe bi vê awayê berdêl dikin û em dibînin ku jin di vir de jî dewsa qelendên hev tên dîtin. Bi awayekî becayîşî dest diguherînin. Wek kuştina bi sedema namusê jî di heman demê de tenê li ser jinan bar dikin (Çağlayan, 2013: 63-65). Mînak dikarin bîrên zêdekirin lê em dixwazin zêdetir li ser jinên ku navên xwe daxilê dîrokê kirine bisekinin.

Em kurdan piştî qebûlkirina wan a dînê Îslamê gelek caran di vê qade de jî dibînin ku li ser mijarên dînî jî xebitîne (Tek, 2015: 72). Wek mêran, jin jî gelek li ser van mijarên dînî xebitîne û jinên kurd jî xizmet danê. Ji wan jinan yek jî Esmâ (M.1315) ye. Esmâ hedîsnas e û li Qahîreyê (M.1369) ev ruştê xwe îsbat kiriye. Hedîsnasek din bi navê Cuveyriyet (M.1305) derdikeve hemberî me ku ew di heman demê de perwerdehiya ilmê xwe jî daye. Pişt re Emetullah di heman qadê de derdikeve hemberî me. Di derbarê perwerdehiyê de îcazeta xwe bi berhema xwe ya *El Zaul'lamê* ve girtiye. Di sedsala 9an de ketiye nav alimên salih (Beg, 1998: 45). Wek em cara yekem dibînin ku Mah Şeref Xanim (M.1805) di dîka dîrokê de derdikeve hemberî me. Mah Şeref Xanim di nav civaka kurdan de dîroknasa jin a yekem e. Di heman demê de wêjenaseke naskiriye li Îranê. Diwana wê ya ji bîst hezar beytan pêk tê heye lê dîwan ji ber pevçûnên nav welat wenda ye. Piştî deman du hezar beytên wê ji aliyê wezareta maarif

a Îranê ve hatiye peyda kirin. Di sala 1886an de jî li Tehranê hatiye weşandin (Beg, 1998: 54).

Em jinan tenê di zanyariyên nerm (soft) de nabînin. Di heman demê de bi zanyariyên hişk (hard) re jî mijûl bûne. Wek Hanzadê (1998: 48), ev kesayet di warê endezyariyê de xwedî zanîna ye. Kela Gelasuyê li ser Çiyayê Herîrê daye ava kirin. Li hemberî êrişên Eşîra Baban ber xwe daye. Piştî mêrê wê Silêman Beg li Bexdayê hatiye girtin rêvebirî ketiye li ser milê Hanzade yê. Wek wê Şah Xatun rêvebiriya Bitlîsê heta sala 1432an kiriye.

Hazal Peker (2015: 27) jî behsa şervanên jin dike, li gor wê Şehnaz Xatûn keça Mewlana Yaqûb Erdelanî ye. Hê taze zewiciye lê dema ku êrişek li ser Erdelanê radibe, radihêje tifenga xwe û pişt dide şervanên din. Helbet ev mînakeke qehremantiyê ye lê wek ku em dibînin, em nikarin vê rewşê ji bo temamiya jinên kurd wekhev bibînin. Mînakên jêr jî her weha ji bo tevahiya civaka jinên kurd derbasdar nîn e. Dîsa mînakek em ji jineke welatparêz bidin, Deyfe Xatûn (M.1772). Deyfe Xatûn biraziya Selahadîn el-Kurdî ye û 6 salan rêvebiriya Heleb û der û dora wê kiriye. Helbet ev her çi qas mînakek mikro be jî dîsa jî rewşeke pir girîng e di civakê de. Sedema rêvebirtiya Deyfe Xatûn biçûkbûna emrê kurê wê ye. Dema kurê wê tê 17 saliya xwe rêvebirî êdî dikeve dest wî (Peker, 2015: 36). Di nav kurdan de baweriyên cur bi cur jî hene. Yek ji wan jî Êzdîtiye. Peker pişt re behsa Meyan Xatûnê dike. Meyan Xatûn (M. 1973) keça Mîr Evdî Beg e û di nav Êzdiyan de mîra yekem a jin e. Di vir de ji aliyekî ve Meyan Xatûn serdestiya dîna jî şikêrandiye. Pişt re Zerîfe (M. 1882) derdikeve hemberî me ku ew bi mêrê xwe Elîşêr ve dikevîne şerê Kurdistanê. Wek her şervanekê çek û tifengan bikar tîne. Zerîfe û mêrê xwe wek du qehremanan tev li şervanan dibin û erd û welatên xwe diparêzin. Her weha di şera cîhanê ya yekem de jî ji bo azadiya welatê xwe şer û têkoşîn dikin (Peker, 2015: 64).

Ji xeynî van hin jin jî hene ku hin şertên hunerî yan jî cîvakî derxistine hember mîrên xwe. Wek Encam Yamulkî Xanim. Ev jin keça Serdar Mihemed e ku ew jî rêvebirê eşîra Hewreman e. Mele Mistefa Barzanî dema dawa zewacê lê dike du şertan dide pêşiya wî. Dibêje ku ez ê tifeng bikarbînim û li hespan siwar bibim (Peker, 2015: 80). Ev şertên gelek giran û balkêş in li gor wê demê. Lê dîsa jî Yamulkî Xanim ji jiyana xwe ya civakî tavîz nedaye. Heman tiştî em di jiyana Meryem Xan (1904) de jî

em dibînin. Ew jî jina Mihemed Bedirxan e. Lê rojek Mihemed Bedirxan bi rol û berpirsiyariyên civakî derdikeve hemberî Meryem Xan û dibêjê ku divê ew dev ji dengbêjiyê berde (Peker, 2015: 98). Lê Meryem Xan dengbejiyê bernade û hîlbijartina xwe ya azad dike. Helbet pişt re ew û mêrê xwe hevdu berdidin.

Her weha divê em behsa Rewşen Bedirxan jî bikin. Rewşen Bedirxan jineke xwandî û mamoste ye. Bi teşwîqên mêrê xwe Celadet Elî Bedirxanî, di Hawarê de hin metnên kurmancî nivîsiye. Lê ji edebiyatê zêdetir li ser pîrsgirêkên jinê lêkolînan kiriye. Ji ber vê em dikarin bêjin ku femînîsta yekem a kurmancî Rewşen Bedirxan e (Aydoğan, 2012: 329).

Wek em di mînakên de jî dibînin di dîroka jinên kurd de helbet ji şervan û femînîstan gelek kes derdikevin hemberî me. Lê em nikarin vê rewşê ji bo piraniya gel bêjin. Lewra kesên ku me wek mînakên erênî dan, tev xwedî statuyeke civakî ne û biperwerde ne. Malbatên wan bi nav û deng in. Ji ber van yekan her çi qas em mînakên weha jî dibînin piraniya gel biperwerde ye û derfetên wan ên aboriyê kêmtir in. Ango rewşa jinan ku me herî pêşî jî vegot, bîndest e lê hin mînakên îstisna jî hene.

### 2.3. JIN DI EDEBIYATÊ DE

Jin gelek dereng xwe di vê zemînê de didin nîşan. Cudahiya di navbera jinên edebiyatnas de ev e ku li ser her erdnîgariyên cuda, di derheqên mijarên cuda de dest bi nivîsê kirine. Lê di her demê de û di her cureyê de mêr wek kanonan hatine hesibandin. Jixwe kanon bixwe jî erk –nêr– e. Ji ber vê femînîst, kanonan red dikin. Lewra di van demên destpêkê de tu nivîskareke jin xwedî kanon nîn e (Gilbert ve Gubar, 2016: 45). Şerta nivîsê ya yekem mêrbûn e. Heta ji ber vê pênûs wek penîsekî metaforîk tê ditîn. Ango xwediyê penîsbûnê di heman demê de tê maneya xwediyê pênûs bûnê. Rochester û Norman O. Brown dibêjin ku penîs serê bedenê ye (Gilbert ve Gubar, 2016: 48-49). Bi vê awayê pênûs dibe alavekî mêrê û her weha kanon jî bi destê wan ava dibin. Dema ku kanon dikeve destê zayendekî, zayenda din nikare li ber xwe bide û asta wê dikeve. Kate Millett (1987: 421) dibêje ku her tiştêk teras kirin e. Heger yek bilind bibe ya din ber bi jêr ve diçe. Dema behsa kanonan bê kirin jî mumkun nîn e ku em ji ser Harold Bloom derbas bibin. Ew jî di derbarê vê mijarê de dibêje, têkoşîna ku di navenda edebiyatê de ye, xwe wek ‘wekhevên bihêz’ an jî ‘dijberên biquwet’ di metaforên bav û kurê de dide nîşan (Bloom, 2008). Di vir de metafora bavî ya edebî derdikeve holê.

Ango nivîsandin wek malbateke fermanî ji bavê derbasî kurê dibe. Di vê navberê de em dibînin ku her tişt dijî nivîsandina jinê ye. Wê çaxê ev jin bi kîjan organê xwe ve binivîsin û ji bo nivîseke mêyî biafirînin kîjan organê lazim e ku bi kar bînin (Gilbert ve Gubar, 2016: 50)? Her weha wek Freud dibêje, mehrûmiyeta ji penîsê rewşa “xesandinê” derdixe holê (Mehan, 2012). Di encamê de “jina edebiyatnas kesê xesandiyê” derdikeve holê lewra ji vî organî bêpar e. Di ceribandina Freud de jî Hans her kesî xwedî wî organî zen dike (Freud, 1995: 13-24). Wek tê dîtin divê kesa ku dinivîse, jin be jî, xwediyê penîsekî be da ku pêûsê bikaribe bi kar bîne.

Bi vê awayê pêûs tenê nêr in. Mêr jî çîrokên xwe vegotine û serdestiya di derbarê jinan de tev atfê xwe kirine. Wek Simon de Beauvoir (1993: 17) dibêje, mirovatî nêr e û jinan jî li gor xwe pêûse dikin. Wek hebûneke serbixwe nayên dîtin. Ango jin “ya din” e. Luce Irigaray jî lehengê her dem wek kirdeyekî mêr dihesibîne lê Mitting li dijî vê fikre derdikeve û lehengê bi her awayê mêr nahesibîne. Judith Butler jî pişt dide L. Irigaray û dibêje dema ku lehengê jin cinavka “ez” bikarbîne dibe axaftineke objektîf lê cinavka “ez” ji bo jinê subjektîf e (Butler, 2008: 198). Ango em nikarin ji ser lehengeke jin bi awayê gelemperî xitabê xwendekaran bikin. Her weha tê xuyanê ku mêr axaftine û jin di hevokê de hatine hepis kirin. Mêr, ji ber ku hem jinê dinivîse û hem jî wê sûcdar dike, qedera wê jî kifşe dike û dixe nav hucreyekî (Gilbert ve Gubar, 2016: 57). Nêr dibe kirde û mê dibe “ya din”. Dema hişmendiya nêrî jinan dinivîse nexwe tiştê ku lehengên mêr dinivîse çiye? Gubar û Gilbert (2016: 58) di vê mijarê de dibêjin ku, tefekura mêrê ji aliyê aferîdeyekî ve, tefekura jinê ji aliyê mêrekî ve hatiye nivîsîn.

Li gor Virginia Woolf (2010) jî ji bo nivîsandina jinê berî ewil divê jin “ferîşteya li mal” bikujin û pişt re dest bi nivîsê bikin. Mêr di hemû deman de jinê wek ferîşteyan dibînin ku ferîşte tu car gel aferîdeyên xwe serî ranakin. Dema serî radikîna û “pêûsê” didin destê xwe jî, dibin şeytan. Virginia Woolf jî berî ewil ferîşteyê dikûje, pişt re dest bi nivîsê dike. Ev “jina ferîşte” di nav demê de dibe “ferîşteya rihistîn”. Ev nivîsên ku mêr hildane destên xwe, jinê wek “ya din – bireser” dane nîşan. Ji çîrokên gerdûnî, di *Snow White (Pamuk Prenses)* de hem prenses hem zirdêya wê, kesên bindestê – pêgirtiyê mêrekî ne. Yek bi emrê mêrê ve girtiyê neynika xwe ye ku ji bo mêrê dixwaze bibe jina herî xweşik. Ya din jî girtiyê tabûtekê ye da ku heya prens bê û wê azad bike. Di tabûtê de tê parastin (Sezer, 2017: 128-131). Bi vî awayî dê dibe lehengeke zana û kartêker (faktor) ji ber vê cazû. Ji bo van lehengan di vegotinan de femme fatal tê gotin.

Vê têgehê cara yekem Keats bikar tîne (Millett, 1987: 243). Sezer (2017: 22) jî bo têgeha femme fatal dibêje ku jinên sadiqê zewaca ewil nebûne û cara duyem zewicî ne. Ev jî tê maneya vê tiştê ku ev jin qîma xwe bi mêrekî re tenê neanîne û ji ber vê pirsgirêkê bûne cazû û lehengên nebaş. Her weha ji ber vê jî di metnên nêrî de hatine ceza kirin.

Lehenga keç jî cahil û kartêbû (pasîf) ye. Ji ber vê ferîşte ye. Di hunera mêrane de bi sembolan ve êrişê hev dikin da ku hev bikujin. Ango nivîskarên mêr her duyan jî bi sembolan ve bi xwe ve girê didin. Ji xeynî çîroka *Snow White* em dikarin çîroka qralîçeya ku derziyê di rojê berfî de destê xwe re dike jî vebêjin. Dema derzî tiliya re diçe xwîn jê tê. Ev jî hem tehnên cinsî ya mêrane ne hem jî balê dikêşe li ser girêdahiya jinê û mekanê (Gilbert ve Gubar, 2016: 82). Lewra em dema çîroka *Masîreşê Biçûk* dinihêrin ji ber ku venagere malê gelek tiştên xetere tînin serî. Ango ev çîrok jî bi mekanê ve tê girêdan. Xwînbûyina destê qralîçeyê, xwîna şeva yekem temsîl dike. Wek em jî dibînin, qralîçe be jî her çi bê sere wê di mala wê de tê serî. Bi vê awayê jî qralîçe mekanekî girtî de tê teswîr kirin. Mînakên bi vê awayê dikarin bînin zêde kirin.

Bi vî awayî desthilatdarên nivîsê (!) dibêjin ku ‘yan dîlnîzm bin yan jî di bin sîhan de, di nav tarîtiyeke kafi de bisekinin û ji cihê xwe jî memnûn bibin’ lewra dema lehengên jin ku diafirînin divê teqez dîlnîzm û rûnêrî bin. Heger lehengên jin mala xwe û her çi dibe bila bibe dile xwe paqij bigrin dê mukafata xwe hildin (Sezer, 2017: 138) Ango aferîdeyên nêr, serkeftîneke mîyî qebûl nakin. Yan bînvîsîyê yan jî bîndestiyê pêşkêşî wan dikin. Derketina bi vê rewşê, jin bi awayekî sembolîk xwe dixine rolên mîran (Sezer, 2017: 56). Yan jî bi awayekî rasteqîn xwe dixine rolên mîran (DTP, 2016). Her weha bîngeha ‘îsyana mîyî’ jî diavêjin. Bi navên mîran ve pirtûkan dinivîsin. Heta di roja me de jî hin nivîskarên jin ku bi navên mîran ve nivîsîne, hê wek mîran tînin naskirin û bilêv kirin. Wek George Eliot. Gelek kes hê jî nîzanîna navê ve nivîskarê mezin Mary Anne ye û jin e. Gelek kes hê dibêjin Eliot û wê mîrî zen dikin (Akyiğit, 2015).

Di sedsala 19an de nivîskarên jin, pergala nivîsa mîran ya kevnare hilşandine û li dijî norman bi nîşandana hostatiya xwe ve, xwestine toreya pêş bixin (Gilbert ve Gubar, 2016: 132). Lê di nivîsên mîran de jin, tev di mekanên girtî de hatine teswîr kirin. Wek qet ji dayîk nebûbin û her weha jinê bi zarokê ve girê didin. Lewra mekanên

girtî, ku cihên jina ne, metafora rehmê ye. Jixwe cihê zarokê jî ji ber ku rehm e, têkilî bi hev re hatiye danîn û ‘alegoriya şikeftî’ derketiye holê. Yek sedema vê şibandina jin û zarokê jî ji kêmasiya hêza wan a fîzîkî û hişî tê. Hem jin hem jî zarok bêquwet in ev bêquwetî wan dixwe rewşeke acîz û muhtac (Postl, 2009: 152). Ji ber vê her duyan dixin yek.

Aferîdeyên lehengên jin, di berhemên xwe de jinê di nav tevgera ‘ji mal direvin û didine pey mêrekî’ diafirînin (Sezer, 2017: 81). Lewra malên wan heps in û têkî hebûna dengê nêrî tîr û wek em ê di mînakên xwe de jî bibînin, ji dêyekê jî mehrûm in. Her weha aferîdeyên lehengan ji bo guhertina serdestan zêde li ser îkna kirina lehengên jin nasekinin. Her weha di heyama nivîsê de lehengên jin ji dayîk nabin ew tîr afirandin (Gilbert ve Gubar, 2016: 203). Ji ber van pîrsgirêkên nêrî jî afirandina lehengên bindest zehmet nîn e.

Wek Gilbert û Gubar (2016: 259) dibêjin “Li ser rûyê erdê tu peyv nîn e ku têkî tecawuza yekî din nehatibin. Heger peyv malê ‘wan’ bin nexwe têkî tecawuza wan hatine û jinan tenê peyv azad kirine”. Di vir de li gor me sembolên weha derdikevin holê;

Pênûs = mîr (penîs)

Peyv = jin

Bi muameleya mîran a ku jinê ji xwe berjêrtir dibînin û jin jî ji bo xwe difikirin; heta şeytan jî xwediyê mîrîdan e lê em jin hebûnên bîqûsur û birîndar in. Di vê birîndariyê de qesta wan organa wan ya cînsî ye ku mîran wê wisa bi nav dikirin. Tertullianus dibêje; jin dişibin perestgehên ku qanalên kanalizasyonan di bin wan de derbas dibin (Gilbert ve Gubar, 2016: 319). Ev kanalizasyonên di bin wan de derbas dibin teswîreke tesaduf nîn e. Birîna ku her dem jê xwîn diherike semboleke Freudyan e. Hem temsîla welidîna jinê dike hem jî kêmasiya bedena jinê ku bi awayekî raste rast tîr dîtin dike (Millet: 1987: 337). Baron té vê tiştê firehtir dike û dibêje. “Ev qelîştekan tenê di fîzyonomiya jinan de na, di psîkolojiya wan de jî, tenê temsîla xwînê bûna bedenê û bêhempabûna wan nake di heman demê de dike temsîla hestên xeyalî yên ku birînbûne û di mehrûmîyetê de ne jî” (Gilbert ve Gubar, 2016: 424). Ji ber vê, teswîrên qelîştekan an jî tarîtiyê ku tîr kirin pîranî şandeyên “alegoriya şikeftî” ye.

Hişmendiya jinê ji aliyê mêran ve hatiye asteng kirin û van zincîran yê ku di destê xwe de digrin jî ew in; ihtimalek mezin e ku ji bo şikandina wan zincîran jî xeynî wan kes tune. Di edebiyatê de jî rewş bi heman awayî ye. Wek li jor jî me got, pênûs di destê mêran de nin û jin di navbera çar dîwaran de her dem têkî dengê mêran ya hukmî tên. Ji ber vê beralîkirina lehengên jin di destê nivîskarê mêr de ne. Bi van awayên fiktîf, jinan berê xwe dane xwe û ji bo ragihandinê, xwe ji civakê re girtine (Gilbert ve Gubar, 2016: 504). Her weha bi awayên cur bi cur jin tên girtin û veder kirin. Bi vê vederkirinê ve jin jî şexsiyeta xwe red dikin. Wek lehenga jin Carolîna, ew jî wek anoreksiyên din bi tenê xweşikiya xwe ya kartêbû (pasîf) û sernermiyeke “jinitî” hatiye xelat kirin. Wek Sezer jî dibêje (2017: 30) divê jin bi darê zorê xwe nede nîşan. Her çi dibe bila bibe dîsa jî sernerm be. Bi tîr û şûran na, bi merhamet û fedakarî hem xwe hem jî lehengên li hemberî xwe xelas bike. Lê di vir de tiştê balkêş ev e ku xwe wek nexweşên anoreksiyê birçî dihêle û hebûna xwe bi vê awayê red dike. Carolîne emrên “nexwarin” û “neaxaftinê” qebûl dike (Gilbert ve Gubar, 2016: 492-493). Ev tevger qisseyê Hawayê tîne bîra me. Ew jî bi axaftin û xwarina fêkiyê ve hem ji bihûştê hem jî ji dilê aferîner tê avêtin.

Bi van qalibên fiktîf û vederkirî ve, jin dibin yektîp û hebûna xwe ya şexsî red dikin. Jinên ku dixwazin jî xwedî şexsiyetekê bin, sembolên mêrane bikar tînin. Wek qîlafet û cilên mêran an jî navên wan. Heya dema mirinê jin qet malbata xwe ferq nakin, bi nêrîneke din heya roja mirinê malbat, jinê di rewşa vederkirî de dihêle û ji ber vê yekê ye ku jin mecbûrê mêrekî dibin. Jin di edebiyatê de ji ber ku girtî ne, dizewicin û diçin. Ev jin piranî yan ji bo azadiya xwe yan jî ji ber evîna xwe direvin. Wek em ê li jêr jî şîrove bikin, dema ji bo azadiya xwe birevin dibin femme fatal dema ji bo evîna xwe birevin jî jiyaneke ji bextewariyê dûr dijîn.

Di piraniya berhemên de jinên azad, cazû û femme fatal in. Lewra ev jin di bindestiya kesekî din de nin û dixwazin azadiya xwe bi sere xwe dest bixin. Heger biryara hunermendiyê jî bide vêga xwe hemberî hilşandina şexsê xwe dibîne. (Gilbert ve Gubar, 2016: 545). Lewra wek Judith Butler dibêje (2008: 70) yek zayendeke civakî heye ew jî mê ye. Nêr jixwe zayenda gelemperî kirinê ye. Di vegotinê de jî heman tişt heye. Yek zimanê vegotinê heye ew jî zimanê nêrî ye. Ji ber vê, jin di heman demê de nikare bibe hem jin hem jî hunermend. Jin, ji xeynî xelasiya hepsê ji bo azadiya têkiliya cinsî jî ji mal direvin. Lewra gelek caran ev têkilî wek hewcehî tê dîtin lê dema jin vê

dixwazin, wek tişteki bêexlaqî tê hesibandin. Ji ber vê di berheman de em dibînin ku rewşa têkiliya cinsî bi tenê awayê hesta eşqê bi nermî tê dîtin (Millett, 1987: 68). Ji ber vê di piraniya berheman de jin, aşiq dibe û direve. Ango sedem hin caran jî aşiq bûyîn e. Bi tevahî di berheman de dema jin didin pey mêrekî û direvin, bextewar jî nabin. Lewra ew mêr di her demî de, wan bi gelek axaftin û bi mijûliya karên beredayî re sûcdar dikin. Mesela lehenga jin Sarah, li gel mêrê xwe serî radike û dibêje, “Tu heta ji bo heywanan jî wargehek baş avadikî lê kesên ji xwîna te ne qet nahesibîni”. Mêrê wê bersiveke tîpîk dide, “Divê herim li ser karên xwe nikarin heya serê subê bi te re bikevin cedelê û pite pitê”. Wek di vê mînakê de jî tê xuyanê û li gor îdiayên Didem Uslu (1999: 29) mêrik naxwaze karekî “jinitî” bike û karê mêran girîngtir dibîne. Dema Sarah gel mêrê xwe stû xwar nake û malê kaşê avahiyên ku ji bo heywanan hatiye çêkirin dike, gel tev ji bo wê dibêjin “dînbûye”. Jixwe di heman demê de kesên ku li dijî civakê tevbigeriya wek “dînan” dihatin sûcdar kirin (Uslu, 1999: 35). Heger ev jin wek dînan nehatana sûcdarkirin jî kes wan nedidît.

Encamên femînîzmê yek jî ev e ku, jin li ser zimanekî nêrî mecbûr in ku nivîsên xwe binivîsin û jiyana xwe berdewam bikin. Heta Friedrich Hegel jî ji bo afirandina kirdeyê, şexsa hemberî xwe qebûl nake û dibêje, “afirandina kirdeyekî li ser redkirina kirdeya din xwe pêk tîne” (Çetinkaya, 2017: 28). Ango mêr, bi înkara subjetiya jinê ve xwe wek subje didin nîşan. Ev xwesteka zordestiyê xwe di berhemên fiktîf yên di modern de jî dide nîşanê me.

Li gor Viladimir Propp nav û wesfên kesan diguhere lê kiryar û fonksiyonên wan sabît dimînin. Ango *Snow White (Pamuk Prenses)* dema ku biçe Îranê dê navê wê bibe Şehrazad û li gor vê hawirê atmosfer jî xwe diguherîne (Sezer, 2018: 16). Mesela di çîrok û romanên de pîranî jinên pasîf derdikevin hemberî me. Qet jinek jî serî ranake û mêrê li hemberî xwe nakuje. Lewra divê jin bi sîlah û çekan ve na, bi zimanêke şîrîn û fedakariyê ve hem xwe xelas bikin hem jî mêrên li hemberî xwe xelas bikin. Tiştê balkêş jî ev e ku, di berheman de jinên ev qas pasîf bi ser dikevin. Bi me sedema vê tiştê ev e ku, nivîskarên mêr hêzekî nêzîkê hêza xwe qebûl nakin û wê hêzê li hember jinan pasîf, têkçûyî dinivîsin. Armanca rexneya femînîst jî yek ev e ku dixwaze vê rewşa jinê ya metayî di berheman de ji holê rake (Butler, 2008: 97). Jin jî tenê dikarin ji vê pêvajoya nêrî bi vegotinên xwe ve azad bibin. Lewra tiştên ku layiqê wan tê dîtin

dikarin bi awayekî telafûzî red bikin. Dikarin hem nasnameya xwe ya şexsî ji nû ve biafirînin û hem jî nasnameya xwe ya zayendî ji nû ve biafirînin.

### 2.3.1. Romannûsên Jin di Dîroka Romannûsiya Kurdî (Kurmançî) de

Di nav edebiyata kurdan de beriya pexşanê, edebiyata devkî û helbest di asteke gelek bilind de bû. Jixwe di edebiyata cîhanê de jî heta sedsala 19an rewş kêr zêde wek hev bû. Lê ji ber pirsgrêkên cur bi cur wek, pirsgrêkên aborî, perwerdehî û qedexeyên ziman kurdî (kurmançî) ji cîhanê derengtir edebiyata nivîskî bi kar aniye. Tekstên pexşanê yê yekem, di sala 1856'an de ji aliyê Mela Mehmûdê Beyazidî ve hatine nivîsîn (Aydoğan, 2014). Piştî weşandina *Kovara Hawarê* bi awayekî gelemperî li ser cureyên edebî nivîs hatine nivîsîn. Kesên wek Celadet û Kamuran Bedirxan, Qedrî Can, Osman Sebrî û Cegerxwîn di vê kovarê de derdikevin hemberî me (Pariltî, 2009). Li Rusyayê jî piştî şoreşê ev geşedana edebiyata fiktîf û roman şewq daye. Bi vê awayê romana kurdî di sala 1935an de dest pê kir. Wek em dizanin romana yekem ji aliyê Erebe Şemo ve bi navê *Şivanê Kurmanca* li Kafkasyayê hat nivîsîn. Lê Îbrahîm Seydo (2014) dibêje li gor listeya kronolojîk a Mamed Jemo (1989) ev berhem di sala 1931an de bi zimanê rûsî hatiye nivîsîn. Piştî çar salan li ser zimanê kurdî (kurmançî) hatiye wergerandin. Ji ber vê Îbrahîm Seydo dibêje, romana Eliyê Evdilrehman *Xatê Xanim* ku di sala 1958an de romana yekem e ku hem bi zimanê kurdî (kurmançî) hatiye nivîsîn hem jî bi heman zimanî hatiye çap kirin.

Mijara romanên wê demê jî gelemperî jiyanî rasteqîn bûn. Taybetmendiyeke jînenigarî di hewandin. Şer û şoreş cihekî gelek mezin digirtin (Galip, Pariltî, 2010: 171-172). Ji bo edebiyata kurdî (kurmançî) piştî geşedana rûsyayê, geşedaneke jî li diasporayê di salên 1980an de dest pê dike (Aydoğan, 2014). Edebiyata vê qonaxê jî mijara xwe piranî ji sirgûnê hildide û bi *Kovara Nûdemê* ve xwe nîşan dide. Di vê kovarê de jî kesên wek Firat Cewerî, Mehmet Uzun û Hesenê Metê em dibînin (Pariltî, 2009). Wek em dibînin destpêkirina pexşana kurdî (kurmançî) û cureyên edebî bi kovaran ve xwe dide nîşan û gelemperî bi jiyanî rasteqîn ve têkildar in. Ev geşedan jî wek em dibînin li ser nivîskarên mîr xwe nîşan daye. Hem wek nivîskar hem jî wek leheng jin ji mîran derengtir derdikevin li ser vê dikê. Romana kurdî heta sedsala 20an xwe rêk û pêktir kiriye lê romanûsên jin di salên dawî de tevkarîya nivîsên romanên bûne. Dema di nav romanên ewil de em rewşa jinê dinîhêrin wek tîpekê derdikevin

hemberî me û bûyera romanê gelemperî li ser lehengên mêr ve tîn hûnandin. Remezan Alan (2015: 383) ji bo vê dibêje ku ev jî mîna keke kolonyal e ku nivîskarên mêr li ser jinan kirine. Bi taybetî di çavên romanûsên mêr de klîşeya “jin evîndar dibe û dide pey mîrekî spî”. Di vir de “mêrê spî” serdestiyê pêşniyar dike. Jin jî kartêker e û bi vegotîneke serdestî ji welat û malbata xwe dûr dikeve.

Ji ber vê vegotîneke serbixwe lazim e ku pêk were. Lewra wek ku em zanin taybetiya peyvan li cîhanê gelek tiştekî girîng e wek J. Lacan jî dibêje “Ya ku cîhana tiştan diafirîne cîhana peyvan e” (Ahmedzade, 2011: 149). Ji ber vê em dikarin bêjin ku heger bixwazin binehişt û civaka gelekî bibînin divê berî ewil vegotin û nivîsên wan binihêrin. Lewra gel her amûrekî xwe, kevneşopî û erkên xwe bi nivîs û vegotinan ve diparêzin. Roman jî yek ji van amûran e ku cihê jinê yan jî civaka jinê nîşanê me dide. Wek Haşîm Ahmedzade (2011: 150) jî dibêje “Roman, ji bo analîzkirina şert û mercên civakî û mekanîzmayên ku desthilatdarî pê dimeşe, vegotîneke ewlekar e.” Belê desthilatdarî li ser peyv û gotinan dimeşin. Di destpêka romanûsiya kurdî vir de wek R. Alan jî vedibêje, bi demekî dirêj roman tenê di bin destê nivîskarên mêr de bûn li gor nêrînên xwe jinê diafirandin û rolên li gor xwe li wan bar dikirin. Ango bi peyvên xwe di romanên de jinê diafirandin, li gor xwe teswîr dikirin.

Her weha di her zaravayên kurdî de jin derengtir dest bi nivîsîna romanên kurdî kirine lê herî dereng di zaravayê kurmançî de destpê kirine. Tenê ev deh salên dawî de romanûsên jin xwe di nivîsîna kurmançî de nîşan dane. Aydoğdu (2012: 331) dibêje, romana herî kevin ku li ber destê me ye, di sala 2008an de ji aliyê Zerîfe Demîr ve bi navê *Kela Bilind* hatiye nivîsîn. Pişt re wek em zanin Mizgîn Ronak bi navê *Em Bûn Baran* romanek di sala 2011an de nivîsî. Lê di nav kurdên Îranê de ev dîrok kevintir e. Berhema kevintir ji aliyê Mahabad Qeredaxî ve bi navê *Koç* di sala 1994an de hatiye nivîsîn. Berhem wek me got ji aliyê nivîskareke kurdê Îranê ve tê nivîsîn lê berhem li Stokholmê tê çap kirin. Jinên kurd ên Îranê bi koçkirina diasporayê azadtirbûne (Ahmedzade, 2011: 152). Bi vê awayê hindek zêdetir di qadên hûnerê de pêşketîr bûne. Nivîskarên jin ên kurd yê Îranî piştî çapbûna berhema *Koç* li Îranê jî dest bi nivîsan kirine. Nesrîn Caferî bi navê *Bilind û Navî* berhemek nivîsiye. Di sala 1998an de li Mahabadê berhem hatiye çap kirin (Ahmedzade, 2011: 163). Lê heta salên 2011an di nav nivîskarên jin yê Iraqê de derfet kêmtir in. Lewra heya wê demê tenê romanek ji

aliyê romanûseke jin ve hatibe çapkirin hebû. Roman ji aliyê Elham Mensûr ve bi navê *Elwan* di sala 2004an de li Hewlêrê hatiye çap kirin (Ahmedzade, 2011: 161).

Wek em li dîrokên çapa berheman dinihêrin, dîrokên gelek nêz derdikevin hemberî me. Jixwe cureya romanê di edebiyata kurdî de gelek piştî neteweyên din derketiye holê û pêş ketiye. Ji aliyê nivîskarên jin jî bêhtir dereng hatine nivîsîn. Sedema vê tiştê jî em weha şîrove dikin ku bi fikrên W.Voolf (2012) re paralel in. Divê berî ewil kesek xwediyê jiyanek û kesayetêke serbixwe be û pişt re bikaribe karên hûnerê pêk bîne. Heta odeyekê ayidê xwe nebe, jin nikarin binivîsin. Ji xeynê odeyê pêdiviya jinan bi mafên aboriyê jî hene. Lewra dema pereyên kesekî tune be, çi jin be çi mêr be, nikare bi karên hûnerê re mijûl bibe. Berî lazim e ku pêdiviyên xwe yê rojane pêk bîne û pişt re divê dest bi hûner û nivîsê bike. Ji ber vê divê jin jî ewil derfetên aboriya xwe dest bixin. Ev destxistina aboriyê jî ji ber şert û mercên civakî û polîtîk zehmettir in. Ji ber van sedeman romanûsên jin ên kurd, xwe di vê qadê de derengtir nîşan dane.

## BEŞA SÊYEM

### CIHÊ JINÊ YA CIVAKÎ Û DENGÊ JINÊ DI ROMANA KURMANCÎ DE

#### 3.1. CIHÊ JINÊ YA CIVAKÎ Û DENGÊ JINÊ DI ROMANA KURMANCÎ DE

Romana Erebe Şemo ya bi navê *Şivanê Kurmanca* romana yekem ya bi kurdiya kurmancî ye. Piraniya romanên kurmancî, yê ku hatine çap kirin de îdealîzekirina lehengan derdikeve hemberî me. Nivîskar, lehengan ji aliyên wan ên baş ve dibînin. Ji ber vê, lehengên romana kurdî (kurmancî) ji aliyê derûniyê ve qels dimînin. Hejmara nivîskarên ku xwe nêzîkî lehengên xwe kirine an jî hewl dane ku derûniya wan nîşan bidin pir kêmtir in (Aydoğan, 2014). Di xebata Abidin Pariltî û Özlem Galip ku sala 2010an de hatiye çapkirin bibliyografya ya 242 pirtûkên kurdî derbas dibin. Helbet hin ji van bi zaravayên din in. Îbrahim Seydo jî di 2010an de behsa 200 romanên kurmancî dike û dibêje di 75 salan de ev 200 roman hatine çap kirin. Helim Yûsiv (2008) jî dibêje xeletiyên Îbrahim Seydo hene. Hin cure henin ku ne roman in lê wî, ew berhem wek roman bi kar aniye.

Lê salên di navbera 1940 – 1970an de qet roman nehatine weşandin. Heta sala 1980an, ji bilî Erebe Şemo, Eliyê Evdîrehman, Mîroyê Esed, Heciyê Cindî û Seîdê Îbo romanûsên ku kurmancî binivîsin derneketine. Heta sala 1980an, hejmara romanûsan 5 û ya romanên kurdî 12 bûn. Bi vê pêvajoya romanê ve, her sal zêdetir roman hatine çap kirin. Bi vê awayê pergala romanê û lehengan jî firehtir bûye. Her weha serboriyên lehengên jin û mêran jî di vê vekolînê de derdikevin hemberî me.

Me di vê sernavê de 10 romanên vekolî û taybetiyên lehengên jin xwestibînin. Wek Remezan Alan (2015: 369) jî dibêje “Jin di romanên kurmancî de kesên duyem in” û vê jî bi kolonyalîzmê ve girê dide. Me jî xwest ku em bibînin bi awayekî çawa dibin duyem û bi çî awayî tên vederkirin. Lewra vegotinên poetîk jî bi qasî civaka rasteqîn bibandor in.

##### 3.1.1. Berbiska Zer

Ev berhem ji aliyê Omer Dilsoz ve hatiye nivîsîn û di sala 2014an de hatiye çap kirin. Çapa duyem ya 2014an li ber destê me heye. Mijara romanê weha ye; Sînem parêzereke gelek serkeftiyê û du hevalên wê yê ji zanîngehê jî wek wê parêzer in û bi hev re li ser hin dozan, mirinên meçhul lêkolîn dikin. Rojekê hevala wê Zînê telefonê

hildide û jinek cihekî îxbar dike. Bi vî awayî Sînem jî hem dikeve pey paşeroja xwe û hem jî dikeve pey qetla xoşewîstê xwe ya zaroktiyê. Di dawî de Sînem teşxîsa wê çala bêxwedî û tijî hestî bi alîkariya berbiska xwe ve dike. Berbiskeke zer...

Di vê demê de tiştên ku Sînem, Zînê û Cemîl, her yek ji bo jiyana xwe, jê direvin ew tişt derdikevin hemberî wan û bi wan tiştan re rû bi rû dimînin.

### 3.1.1.1. Sînem

Di romanê de lehenga sereke Sînem e. Lewra bûyer tim li der û dora Sînemê û gundê Sînemê diqewimin. Bi dîtina hin xewnan ve Sînem dikeve pey xeyalên xwe. Serlehenga me, ku em ê bi pêşketina bûyeran jî bibînin keseke hindêk tevlihev e. Ango gelekî caran bêsebeb wek ku li tiştêkî bigere û yan jî li pey tiştêkî wenda be tevdigere. Her weha gelekî caran bi helwesteke hêsoyî derdikeve hemberî me. Li gor nêrînên Freud ev helwesta jinan a hêsoyî normal e. Lewra kêr in û ji ber vê di heman demê de êrişker in (Freud, 2017: 34). Mesela diyalogek di navbera Sînem û Cemîl de derbas dibe weha ye,

“... – Çiii! Dengê xwe bilind kir Sînemê, ‘Çawa çêdibe, çawa tu wisa li şuna min li ser navê min biryarê didî!’” (Dilsoz, 2014: 9). Lê her çi qas Sînem tiştêkî weha gotibe û axaftin an jî biryar dayîna dewsa xwe qebûl nekiribe jî, Cemîl jî xwe neheq nedîtiye. Ji bo xwe biparêze tiştêkî din avêtiye holê “Heyra xwe dîno mîno neke, min li ser navê çi kesê çi biryar nedane. Tenê min got, bila hayê te ji dinyaya me ya em tê de jî hebe. Bizanibe ku li dora te çi digere. Lê na! Tu li pey xewnan î” (Dilsoz 2014: 9).

Wek em di diyaloga mînakê de jî dibînin, Cemîl hay ji jiyana derva dide. Lewra Cemîl di vê bûyerê de temsîla hişmendiya pederşahiye ye. Ev jî binehişiya nêrî ye ku jiyana derva atfê mêrê kiriye. Hakimê bûyerên jiyana derveyî ye û ji bo vê Sînemê jî haydar dike. Lewra Sînem jî hakimê bûyerên hundir e. Di hevokê de xaleke din a balkêş heye ku Cemîl dibêje, ‘tu li pey xewnan î’. Di derûnasiyê de ji bo vê bûyerê jî gelek şîrove henin. Gelemperî dibêjin, jin qeretûyan dibînin û pîrsgirêkên wan ên derûnî henin. Jin di jiyana xwe de bi piranî jî nexweşin. Ev fikir piranî fikrên Freudyan in (Ekener, 2009: 39). Ji bilî vê pîrseke din jî xwe nîşan dide, çima jin dema dixwazin li pey xeyalên xwe herin wek dînan tên hesibandin? Sînem jî têkî heman muameleyê tê.

Lê heman tişt ji bo Zînê nayê gotin ku ew Sînemê bi çar guhan guhdarî dike û qet wek Cemîl ne bi xewnên wê ne jî bi fikrên wê henekan nake.

“ – Zînê, xwîçêgorî, ev çend şev e xewa şevan li min heram e, hema kengê çavên xwe deynime ser hev, hestî têne ber çavên min...

– Wîşşş, Xwedê xêr ke xwîçêgorî, guhê xwe nedê, xewn in...” (Dilsoz, 2014: 13).

Wek em dibînin Zînê piştgiriyê dide Sînemê û ne henek dike û ne jî serpêhatiyên wê derveyî aqil, biçûk dibîne.

Kesê ku li ser Sînemê bandor û henek dike tenê Cemîl nîn e. Cemîl tenê mînakê îroyin e. Di jiyana Sînemê de her ev tişt hebûye. Wek tê bîra wê jî, dema lîseyê jî bi zordestiya mamên wê diwartir bûye,

*“... piştî wê mamên min qebûl nekiribû ku ez xwendina xwe berdewam bikim û hingê min xwe sipartibû rêveberiya xwendegeha navçeyê, wan jî, ez şandibûm şevewara keçikan a bajêr û min jî, bi rik û înadeke mezin sond xwaribû ku ez zanîngeha herî bilind bixwînim û bi destê xwe tevna jiyana xwe raçînim”*  
(Dilsoz, 2014: 18).

Çima zordestiya mamên Sînemê li ser ev qas bibandor e? Çima dikarin mafê wê yê ji rêzê, wek xwendinê asteng bikin û li gora dilê xwe guherînan di jiyana wê de pêk bînin? Ev tev mînakên binehişîya nêrî ye. Ji xeynî vê, ev rewş di heman demî de mijarên civakî ne jî. Lewra dema em serpêhatiyên jinên pîr jî dinîhêrin bi heman sedeman mafên wan ên perwerdehiyê hatiye asteng kirin (Yılmaz, 2017: hevpeyvîn).

Di nav vê zordestiyê de Sînem jî wek her jinî ji bo xwe hin argûmanên xweparastinê diafirîne. Ku bi xwe jî dibêje, bi tenê şexsiyetê tu tişt bi ser nakeve û jin tenê bi vê meziyeta şexsî tu tiştî dest naxin. “Ez keçikekî xama nûgiha bûm, bejn û bala li hev, dîdara şîrîn ji bo min avantaj bûn. Min tu carê nedixwest mîyatiya xwe bikim alavê çêkirina têkilî û danûstandinê, lê dîsa jî delalî ji bo min şans û avantajek bû û min jî ew bi kar dianî” (Dilsoz, 2014: 19). Di vir de rewşeke femme fatalî em dibînin. Lewra vebijarkekî din ji bo wê nemaye. Her weha ji bo serlehenga xwe em dikarin bigihêjin vê encamê ku, tiştên ku xîrêtiya xwe nekaribe bi dest bixe bi alikariya zaafê mêran ango bi xweşikîtiya xwe bi dest dixê. Ji bo vê jî xwe mafdar dibîne. Bi nêrîna Sînemê ev tişt pîrsgirêk nîn in lewra yek alternatîf heye ew jî ev e.

Di romanên ku me xwendin de mijara herî kêrhatiye nivîsîn tecawiz e. Lê mînakekî weha di vê berhemê de derdikeve hemberî me. Heman mijar dê berhema

Cewerî de jî derkeve hemberî me. Lê di vê berhemê de tecawiza heywanan hatiye bilêv kirin.

*“Şivanê pezî hatibû bîrê, ku wî her roj li ser meseleyên bindoxînê ji wî re serpehatiyên xwe digotin. Heta ew gelek caran bûbû şahid ku şivanî kerê pezî piştî ku dida danî, ji wî re dihişt û diçû piştî girekî li mehînan siwar dibû; şivanî jê re gotibû ku ew ji ganan wisa kêfxweş dibe hema li ser ewran difire. Heta gelek caran şivanî li pêş çavên wî avik ji k...ê xwe berdida” (Dilsoz, 2014: 35).*

Wek di paragrafê de jî tê dîtin, mînak ji bo tecawizê hatiye dayîn. Ev jî cureyekî tundiya cinsî ye. Di heman demê de asta zaaf û wehşeta cinsî jî dide nîşan. Ya herî balkêş ev e ku şivan xwe di vê mijarê de mafdar dibîne û tu pîrsgirêk di vê karê de nabîne. Ji ber ku mîr e xwe mafdar dibîne û wek mafekî xwezayî dihesibîne.

Mijareke biçûkdîtineke din jî heye ku ew jî mînaka enestê nîşan dide. Cemîl ji bo Sînemê serpehatiyekî xwe vedibêje lê piştî re bûyerê biçûk û bêhemiyet dibîne,

*“Te zanî, ez di şert û hoyên nebaş de mezin bûm. Li malbateke qelebalix: Em neh – deh xwîşk û bira ne, hemû, tevî dayik û bavê xwe di xanyekî de diman. Gelek şevan, em bi inteinta bihevşabûna dayik û bavê xwe – heke navê wê hevşabûn be – di xew re diçûn, gelek caran, di ber xewê re em gêr dibûn ser nivînên xwîşkên xwe, gelek caran, gelek caran tîkiliyên enest di nava malê de rû didan.” (Dilsoz, 2014: 131).*

Dema Cemîl van tiştan dibêje, Sînem diheyire û dîsa ji bo tasdiqkirinê, bi awayekî şaşmayî dipirse. Vêga Cemîl dibersivîne “Na lê... Enesta çi! ... Lê mesela gêrbûna ser nivînan û hin temasên wekî bêhemdê xwe, çêdibûn...” (Dilsoz, 2014: 132).

Nivîskar ji bo lehengê xwe jî vî tiştî nekariye raste rast bilêv bike lê ev pîrsgirêk bi zêdehî muhtemel e. Ji xeynê vê, Cemîl vê pîrsgirêkê biçûk dibîne, wek tiştêkî normal û rojane be.

Sînem di çîrokê de ne bi alîkariya mîrekî, tenê û bi serê xwe dibe qehremana jiyana xwe. Tenê telefona Gulê piştgirî didê. Dijberê vê hem tîkî astengiyên mamên xwe û hem jî tîkî biçûkdîtina Cemo tê. Lê li ber van astengiyan xwe digre û di armanca xwe de bi ser jî dikeve.

### 3.1.1.2. Zînê

Zînê lehengeke ku bavê wê tune ye. Bavê Zînê hê ew biçûk bûye miriye. Ji ber vê Zînê di her mêrî de li bavtiyekî digere. Sedema ku ji hezkirina bavekî mehrûm maye, her mêrî hildide jiyana xwe û wek hesretiya bavê xwe bi wan re bibe, ji wan hez dike. Ev hesreta hez û merhemetê di astekî weha de ye ku heta îxanetê hevala xwe Sînemê jî dike; “Cemîl axaftina wê birî... ‘Zînê, Sînemê ji bîr bike, sêhra vê kêlikê betal neke; ka ji bo min bêje, tu min dixwazî, laş û beden, sing û ber, lêv û cesetê te Cemoyê delodîn dixwaze?’ Zînê xwe hêdîka xwe bi stûyê wî wer kir û lêvên wan gihîştin hev.” Di vir de gotinên vebêjer balkêş e. Lewra rewşê ji bo Cemîl normalîze dike lê vê tevgera Zînê bi bêbavbûna wê ve girê dide. Tiştê balkêş jî dema jinek taybetiyên xwe yên cinsî bikartîne nebaş tê dîtin lê mêrek taybetiyên jinê ya cinsî bikarbîne normal tê dîtin (Sezer, 2018: 162).

Zînê her çi qas hezkirina di navbera Cemîl û Sînemê de zanibe jî dîsa xwe jê naparêze. Ev tişt ji bo Cemîl jî wek pirsgirêk naxuyê. Wek Gulê jî tîne ziman, her mêrek û jinekî gundê wan ji bo mêrbûnê û ji bo jinbûnê krîterên cuda, ji bo hevşabûnê jî krîterên cuda kifşe dikirin. Ev jî wek vê tespîtê ye. Cemîl ji bo hevşabûnê Zînê hildibijêre û rewşa Zînê jî em dikarin bi teoriya Femînîzma Fransîzî, ku me beşa yekem de vegoti bû, girê bidin. Lewra di vê teoriyê de Julia Kristeva sembolên sîstema semîyotîkê keşf dike (Humm, 2002: 145). Ango hê ku zarok axaftinê nizanibe û fam jî neke bi hestên diya xwe ve despêdike ku binehişîya xwe ava bike. Lewra hê Zînê di zikê diya xwe de ye bavê wê diçe û diya wê benda bavê wê dimîne û Zînê jî di zikê diya xwe de, di nav heman hestan de benda bavê xwe dimîne;

“Çav bi derî ve qerîmî, ne dengêk tê, ne jî pejnek. Hawara xwe bibe kê, ew jî nizane. Welhasil roj diçe, dibe şev, şev dîsa dibe roj, dîsa dibe şev... Çavê wê hê jî bi derî ve ne û guhê wê lê ye mêrê wê bê...” (Dilsoz, 2014: 176). Di berdewama paragrafê de nivîskar jî vê travmaya psîkolojîk tîne ziman “Nexwe zeafa wê ya bo mêran jî vê kêmasiya nebûna bavekî ye...” (Dilsoz, 2014: 176).

### 3.1.1.3. Gulê

Ev leheng jinebî ye û di gund de keseke qedirbilind e. Wek ku yê berhemên din de jî derkeve hemberî me, jinên bêmêr gelek hurmetê dibînin. Lê bi şertekî, lazim e ku

nezewicin û eseh bi tu kesî re bi awayekî cinsî nekevin û ranebin. Ev yek ji bo jiyana cinsî ya jinan ango jinebiyan astengekî civakî ye. Heta Gulê jî rewşê dinirxîne,

*“Nexwe di nava civata gundê me de qedrê jinebiyan gelek hebû... Nexwe tu rabî, dilê her tolazî xweş bikî û xwe ber destan berdî, wê demê, tu nabî delala dilê xortan, berevajî tu dê bibî qehpika bin mêrên fisgenî. Bo qehbikiyê hewceyî bi dilan nîn e, gava jinekî dilê xwe jê vekir û dile xwe da ber dilê mêrekî ew êdî qehbik e wekî mêran. Jina dişibe mêran dibe qehbik û wekî wan dibe fisgenî...”*  
(Dilsoz, 2014: 43).

Wek em dibînin Gulê li ser mêran rexneyan jî dike lê sînorekî jî xêz dike. Li gor pêşniyara Gulê ji bo parastina jintiyê divê kes xwe ji pêwendiya cinsî biparêzin. Bi taybetî jî jin, xwe bi pêwendiya pirhejmarî biparêzin. Bi vê awayê ji bo mêran pirjinitî (polîgamîtî) wek tiştekî normal û ji bo jinan jî wek tiştekî anormal hatiye dîtin. Cara yekem di vê pirtûkê de Gulê rexneyan li mêran dike, lehengên din ên jin nakevin nav vê mijarê. Heger wisa bûya çima ev rewş û tevgerên xwe didomînin? Ev tenê pîrozhesibandina evînê û teşwîq kirina yekmêriyê (monogamî) ye. Ji bo ev kar bê kirin jî lehengeke jin, qedirbilind û dertkêş hatiye hîlbijartin. Her weha Gulê dîsa dibêje ku ‘dilê mêrê di nav şeqên wî de ye, lê pêwendiya cinsî ji bo jinê wisa nîn e. Ji bo zindîkirina ruh û jinahiya xwe dilê xwe ber mêrî ve berdide’. Ev jî ji bo pîrozkirina evînê mînakekê din e. Her weha wek ji bo jinên bêtêcrube pesnan dide, ji bo mêrên bêtêcrube jî pesnan dide.

Mijareke din ya ku dîsa Gulê tîne ziman, em wek argumana Femînîzma Lezbiyên dibînin derdikeve hemberî me. Ev mijar bi cara ewil e ku ev qas bi vegotîneke zela di romaneke kurmancî de derdikeve hemberî me. Lê dîsa jî bi awayekî vekirî behsa bijartinekî cinsî nake. Tê gotin ku, jin ji bo mêran xweşîktir bin û pesinandin an jî ecibandina wan hildin, serî li vê rêyê dixin “... Memikên xwe pê didine mezin kirin, çimkî, ji bo zewacê li vî gundî jinên paxilgir bêhtir tene neqandin. Heta gelek caran ji bo ku paxila wan gir bibe, keç bi keçikê hev du rehet dikan. Em ji vê re dibêjin keçik – keçikanê...” (Dilsoz, 2014: 44-45).

Gulê balê dikêşe li ser bekaretê û rexne li ser fikra ‘xweparastina jinê’ dike. Dibêje her û her ji bo keçan xweparastinê pêşniyar dikan. Keç ji xeynî pêşniyar û şîretên xweparastinê tu tiştekî nabihîzin. “Keça min xwe ji çavderan biparêze... Cana min te emanetî li keçikaniya te...” (Dilsoz, 2014: 45).

“- Baş e. tu zanî dibêjin ew jinik kirêtkirî ye. Yekî peqandiyê...” (Dilsoz, 2014: 208). Di vir de jî dîsa bekaret wek pîrozî hatiye lanse kirin. Û pêwendiya bêzewac jî ji bo jinê bûye sedema kirêtiyekî.

Wek em dibînin Gulê jinan rexne dike û dibêje bi mêran re şadibin û tiranên xwe bi wan dikin. Di vir de pakhûna xwe jî tîne ziman lewra ew qas tê teleb kirin lê dîsa jî xwe nade ber mêrekî. Lehengekî kur Berjen jî mêran rexne dike lê ne wek Gulê, tiştên ku ev dikin berçavên wî biçûktir in. Mesela dema mijara tecawiza heywanan tîne ziman ne wek sucekî vedibêje. Tenê şerma xwe ya şexsî tîne ziman.

Em di vegotinên Gulê de gelek li gor nêrîna cinsiyeta civakî tiştan dibînin. Hin cihên di pirtûkê de jî ev tişt derdikevin hemberî me ku; “Emre, em li eskeriyê ne, ji bîr neke, eskerî naşibe ber hembêza dayikê. Lê heta mirov eskeriyê neke jî nabe mîr ha!” (Dilsoz, 2014: 158). Ev gotin li gor femînîzmê xelet in. Lewra femînîzm hem ji bo mêran hem jî ji bo jinan ziman û jiyanekî hevpar divê. Di vir de mîr bi sînora civakê hatine asteng kirin.

Di dawî de ev parêzera jin bi tena serê xwe dikeve pey şopên kesên wenda û di dawî de digihîje gorên wan ên bînav. Lê bi alîkariya xewnên xwe. Di vir de unsûra xewnê rewşa sêhrê tîne bîra me. Lewra di vir de divê qey jin bi alîkariya zanistê nikare bigihîje encamekî yan jî bikeve pey tişteki. Divê eseh bi alîkariya ruhanî ve piştgiriyeke derkeve holê ku jinek tişteki baş bi tena serê xwe bi rêk û pêk dest bixe. Ango her çî qas lehengê me azad be û bi tena serê xwe be jî, nivîskarê me yê mîr wê bi xewnan û efsûnan ve digihîjine serkeftinê. Ji xeynî vê tiştê, nivîskar ji bo serlehengbûnê bi awayekî spontane Sînemê hilnabijêre. Wek me di beşa duyem de jî vegot, bekaret gelek tişteki biqîmet e. Dikaribû Zînê jî hilbijêre lê sedema hilbijartina Sînemê, bi tu mîrî re tûnebûna têkiliya wê ye. Lewra li gor binehişiya civakî heger jinek serkeftî be divê bêqusûr û bakîre be. Lewra têkiliya cinsî jî jinan biqusûr dike (Uslu, 1999: 140).

### **3.1.2. Ev Rê Naçe Bihuştê**

Ev berhem ji aliyê Yıldız Çakarê ve hatiye nivîsîn û di sala 2019an de hatiye çap kirin. Çapa yekem ya 2019an li ber destê me heye. Berhem li dor çar lehengên jin hatiye hûnandin. Ev jin êzidî ne û hem ji ber zayenda xwe hem jî ji ber bawerîya xwe çî jiyane û çî fikirîne, nivîskar van tîne ziman. Di heman demê de li ser kevneşopîya bawerîya êzîdiyan û jiyana rojane jî tê sekinîn. Lê li ser zordestiyên dinê jî disekine.

“Çi qas ciwanên gund hebûn li ser romorkê bûn” (Çakar, 2019: 18). Wek di mînakê de jî em dibînin, di jiyana rojane da rewşa haremtî û selamtiyê tune ye. Her kes tevê hev radibe û rûdinê. Ev yek dişibe kevneşopiya Kurdan ya çûyîna zozanan. Lê bi qewimîna hin bûyeran û bi esîr ketina serlehengên me ve rewşên dijî vê yeke jî dibîne. Hin rewşên ku ji ber zayendê ve tê cudakirin jî tecrube dike.

### 3.1.2.1. Şemsîxan

Şemsîxan serlehenga romanê ye. Her bûyer li der û dora wê pêk tên. Hin tişt jî bi dilketiyê wê Keleşo re têkildar in û weha tê vegotin. Mesela cihên ku bi Keleşo re têkildar in, ji wekheviyê dûr in. Keleşo wek temamkerekî tê dîtin. Wek “Keleşo çi bikira dilê min jî digot heman tiştî bike” (Çakar, 2019: 19). Di vir de em helwesta Şemsîxanê dibînin ku bi Keleşo re dixwaze heman tiştî bike. Ev binehişiyekî nêrî ye. Lewra li gor vê rewşê jin xwe bi mêrê xwe re xwedî serî hîs dîkin. Ev bêşual rastiya tevgerên mêrane tîne hişê me xwendekaran. Heman mînak di hevokekî din de jî derdikeve hemberî me “Belasebeb dayika min nedigot , ‘Axa jin û mêran nebe yek nikarin hevdu temam bikin.’ Keleşo jî aliyê min ê kêr e û wê min temam bike” (Çakar, 2019: 19).

Wek em dibînin, jin dema bêmêr be xwe kêr dibîne. Ev binehişiya di dema bêzarokbûnê de jî xwe nîşan dide. Ango li ber çavên civakê mêrekî bêjin azad e û heger zarokên wî tune be jî ev yek eseh sucê jinê ye. Lê ev tişt dema tên serê jinekê, ji taybetiyên zayenda xwe jî bêpar dimînin. Lewra jinbûn bi du awayan pêk tê, yek divê bizewice ya duyem jî divê biwelide. Ji van herduyan yek dema ku pêknehat ew jin kêr tê qebûl kirin. Şemsîxan jî li gor nêrîna me, binehişiyekî bi vê awayê xwe bê Keleşo kêr dibîne. Xwe wek peytika wî dibîne. Li gor vê rewşê civak jî dixwaze ku jin xwe wisa bihesibîne.

Binehişiya civakî xwe di hin paragraf û mijarên din de jî nîşan dide. Wek meseleya çîrok vegotinê em dikarin li ser bisekinin. Ev yek jî ji bo zewicîna keçan ji aliyê dêyan ve pêk tê. Dê ji bo keça xwe çîrokan vedibêje û serlehengêkî qehreman û mêr diafirîne. Bi vê awayê temambûna potansiyela jinekê bihevrebûna mêrekî ve girê dide. Wek mînak “Dayê, ka de çîrokekî bêje min. Ha dayê” (Çakar, 2019: 26).

Bi ihtimalekî mezin di çîrokê de du leheng henin, jin û mêrek. Her weha mêr di vir de wek xelaskerekî tê lanse kirin. Bi vî şêklî, dê jî peywira xwe ya ‘ji keça xwe re

dîtina mêrekî' pêk tîne. Her weha ew jî ji civakê kêr nemîne û cihê xwe ya di nav civakê de bigre. Çîrok di heman demê de xwediyê erkekê din in. Wehşekî didine ber destê mirovan. Bi vê mijarê ve mesûliyetekî giran û bêmane li ser keça bar dîkin. Heman mijar û çîrokê Dayê Xasê jî ji Şemsîxanê re vedibêje, "...rojekî hûtek tê di gundekî re derbas dibe. Ji ber ku sêr kiriye kes nizane ew hût e... Ger tu keça xwe ya mezin bidî min ez ê kêsek zêr bidim te... Hema dibêje min keça xwe da te..." (Çakar, 2019: 27-28).

Di vir de jî hûtek û keçekî ku bi pereyan tê standin derdikeve hemberî me. Berdewama çîrokê de ji xwîşkan du heb ji aliyê hût ve tîn kuştin. Ya sêyem wek rola civakê ku barê wê kiriye, hûtê dixwe rewşekî bêbandor û jiyana keçe din jî bi vî awayî xelas dike. Ev mesûliyetekî fuzulî ye ku civak barê keçika biçûk dike.

Li gor îdiayên Sezer (2018: 29) "Di çîrokan de hemserên wek heywanan bipirç, di peravên şermazariyê de tîn kişandin û bi vî awayî dixwazin fikrekî li ser derasayîtiya hemserê bafîrînin." Ango bi alîkariya jineke evîndar, mêr digihêje potansiyela xwe ya baş. Jin jî jixwe lazim e baş be, nexwe tu carî bi ser nakeve.

Wek me li jor jî anî ziman ku berhem di heman demê de kevneşopiya dînî jî di nav xwe de diheve. Li gor femînîstên pêla duyem, ku me bi awayekî berfireh beşa yekem de rave kiribû, dîn tiştekî nêrî ye û divê ku femînîst têkiliyên xwe ji dîn wergerin. Ev pirsgerêkên ne ji dînê, ji dînekî nêrî piştgirî hildide. Şemsîxan jî derheqê vê mijarê de fikrên xwe weha tîne ziman, "Halbûkî dêya min di çîroka xwe de qet behs nekiribû, bê ka çima hût keçik dîkûşt û li şîşan dixist. Gelo hût jî ew qetil ji bo Xwedê dikir?" (Çakar, 2019: 46).

Di bûyerê de hin qetlên ku bi destên mêran, di bin navê Xweda de hatine kirin derdikevin hemberî me. Şemsîxan jî her mirinên ku bi destê mêran ve pêk hatî, bi dînekî nêrî ve girê dide. Lewra jin bûn, kurmanç bûn li aliyekî êzidî bûn jî barekî giran e. Otorîteyên serdest mijar çî dibe bila bibe, ha zayend ha mezheb, dijî xwe tu seriyên qebûl nakin.

Her weha li ser kevneşopiya civakî jî hatiye sekînin. Mesela di mînakên ewil de her çî qas jin û mêr bi heman wesayîte rê digrin jî dîsa jî xeyal û arzûya mêrekî, ji otorîteyê tê veşartin. Şemsîxan di nav xwestekê bihevrebûna Keleşo de ye. Lê ji mam û babê xwe jî di derbarê vê mijarê de ditirse yan jî fedî dike "Keleşo destê xwe bavêta

destê min û hişk pê bigirta. Tiştêkî ji vê xweştir heye gelo? Ne bawer im. Lewra ceyranê ez girtibûm û ji serê tiliyan heta mûyên serî ji heyecanê diricifim. Baş e ku niha bavo, mamô û xalo ne li vir in” (Çakar, 2019: 35).

Wek ku em jî dibînin Şemsîxan binehişiyekî civakî radixe ber çavan. Evîn wek tiştêkî efsûnî tê dîtin û ji otorîteyên din jî tê veşartin. Lewra di demên berê de zewac dest guhertina otorîteyan bû û hê jî ev binehişiya civakî xwe dide nîşan.

Di nav van kevneşopîyan de parastina bedenê jî xwediyê cihekî gelek taybet e. Hem di berheman de hem jî di jiyana rojane de bêqîmetiya jinên tazî derdikevin hemberî me. Heta civak jinên tazî wek qehpikan bi nav dike. Wek ku Şemsîxan Perwînê weha dibîne, “Reşahiyekî din jî hat, kêra xwe derxist û yeko yeko cilên Perwînê bi kêrê tîş tîşî kir. Perwînê çip î tazî ma li ser sênîka gilover a zemanê winda; di çavê reşahiyan de qîmeta wê û parçeyek goşt wekî hev bû” (Çakar, 2019: 48).

Ev bûyer pirseke balkêş tîne bîra me, heger cilên Perwînê lê bûna wê reşahî hê jî wek goştêkî bêqîmet lê binêriya gelo? Lewra bêhurmetiyek ji Perwînê re hatiye kirin. Lê dema kincên Perwînê jê dikin, ev rewş Perwînê heta di çavên Şemsîxanê de jî bêqîmet dike. Lewra berî ewil tiştêkî weha nayê hişê Şemsîxanê. Ev qelaştina cilan aliyekî din ve jî zordestiya mêran ya li ser laşê jinan jî radixe ber çavên xwendekaran. Mesela ji bo zordestiyê mînakekî din jî derdikeve hemberî me “Bi zincîrekî dirêj, em hemû jin bi hev ve girê dabûn” (Çakar, 2019: 53). Ev jî di heman demê de nîşaneyê zordestiya otorîteya nêrî ye. Ji her aliyê ve jinan wek koleyên xwe dibînin. Ji bo cilên wan jî derxin û ji bo bi wan re şad bibin. Ji bo vê bêexlaqiyên xwe jî dîne ji xwe re dikin parêzgeh lewra dîne di nav nêriyekî de îfade dikin (Sarigül, 2019: 2).

Dema me Şemsîxanê bi binehişiya civakî ve rexne kir divê em li ser sedema vê yekê jî bisekinin. Lewra wek Mina Urgan (2014: 52) jî tîne ziman, Virginia Woolf her dibêje ku, şertên deman bêçaretîyê daye pêşberî jinan. Ji ber vê jin jî bikaranîna mêjûyê xwe ji dest dane. Sedemê vê jî dîsa mîr in lewra yek otorîte heye û ew jî mîr e. Heta dêya Şemsîxanê jî ji bo fikirîna xwe bi xwe derfetê nadê, ma ku ev derfet ji aliyê mêrekî ve bê dayîn. “Wa dîsa deng bi dayika min ket. Qet nahêle deqeyekê ez bi xwe re bimînim. Ev dê her weha ne qey?” (Çakar, 2019: 68).

Dîsa wek di heman berhemê de ku derdikeve hemberî me Woolf îdia dike, ji bo ku jinek tiştêkî hilberîne hewcehiya wê bi odeyekî û pereyan heye (Urgan, 2014: 50).

Ji xeynî van hin binehişiyên cinsî jî hene ku bi awayekî piralî em dikarin li ser bisekinin. Wek, "... xerabiya xwe kire nav destê xwe û heta jê hat xwe li nav pêtên keçikê xist" (Çakar, 2019: 81).

Di vir de hem şidetekî cinsî derdikeve hemberî me û hem jî jinek ji bo uzvekî mêrane bilêvkirinekî cuda tîne ser ziman. Dema tecawizê keçekî dikin ev şideta cinsî ye û di rewşên wek romanê de jî derdikeve hemberî me, em di cengan de gelek têkî vê tiştê tên. Xeynî vê wek di piraniya berheman de jî em dibînin ji bo penîsê navên cuda cuda tên bikar anîn. Heta diyalogên di navbera keç û dêyan de derbas dibin heger li ser zayendê be, ji bo vê uzvê 'ewa mêran' tê gotin. Ji aliyekî din ve jî belkî qet nexwestine bi navekî ve, wî xwediyê astekî bikin. Di heman mijarê de tiştêkî dinê balkêş jî derdikeve hemberî me "Yek ji wan ji xwe ve çûbû. Piştî xwe dabû dîwarê qulqulî û aveke jehrkirî ji xerabiya wî dihat – aveke reş û bêhngenî" (Çakar, 2019: 82).

Di awayekî normal de ji bo vajînayê wesfa genîtiyê û bêhna pîsiyê hilgirtiye. Lê di vir de dijî vê, ji bo mêrekî û ji bo şilava wî ev wesif hatiye bikaranîn.

Di paragrafekî din de jî şandeyek ji bo şeva yekem û mala yekem heye. Ev yek jî di binehişiya klanî de heya vê rojê hebûna xwe parastiye. Lewra mala yekem di demên klanî de mala jinê bi xwe ye ku niha ji bo wê malê, mala bavê tê gotin. Û xal jî beriya mêrê jinê tê. Asta wî ji asta hemû mêran, ji bo xwîşka wî bilindtir e (Evelyn, 1978a: 229-230). Destgirtiyê wê dibêjê " Na keçê! Ew der mala te ye. Te îro ez merezdarî kirim. De tişt nabe, ez ê heyfa xwe ji te hilînim" (Çakar, 2019: 106). Wek em dibînin mala mêrê di vir de mala eslî tê hesibandin û heyekî ku jê hilîne derdikeve hemberî lehenga me. Ev heyf jî bi awayekî cinsî tê hilanîn. Heta bi hevokekî ve jî qesta xwe êşkere dike "Na na, niha nabêjim. Piştî dawetê" (Çakar, 2019: 107).

Wek Evelyn jî îdia dike (1978a: 92), dema mêr dozîneya xwe ya wehşî didewisînin meylê şidetê dikin. Heyfa piştî dawetê ku bê hilanîn jî cureyekî wehşîtiyê ye. Lewra meymûn jî dema bi mê ya xwe re cot dibin, mê ya xwe gelekî caran dikujin. Ev wehşeta di nav mêran de jî li gor Evelyn, di heman kokê de tên.

Yek metaforek din jî heye ku derdikeve hemberî me, metafora neynikê ye û ew jî rehên xwe ji demên arkaîk û ji çîrokên gelek kevin hildidin. Sembola neynikê di heman demê de esaret e (Sezer, 2018: 129). "Neynika çavên wê jî hûrhûrî bû. Bi parçeyên neynikan li neynika çavên min nihêrt" (Çakar, 2019: 112). Nişaneyek ji bo jinekê heye,

bi neynikên çavên xwe neynikên çavên jineke din dinêre. Di çîroka *Snow White* de cazuyekî bi vê awayê esîrê neynikekî derdikeve hemberî me. Di çîrokê de cara yekem xwendekar vê cazuyê wek femme fatalekê dibîne lê ew jî esîrê xweşikiya xwe, ango esîrê ecibandina mêran e. Ango di vir de em dibînin ku her du jin jî ji bo esaretê temsîl in. Lewra çavên xwe wek neynikan dihesibînin û xwe bi wê awayê hepis dikin. Heman esaret di mînakeke din de derdikeve hemberî me “... dema min serê xwe rakir, çavê kujer ê ku reşika wê tune, di neynika çavên min ê parçeparçe de gir bûn...” (Çakar, 2019: 115). Ev awayên esaretê bi awayên cur bi cur derdikevin hemberî me. Ji bo vê temsîliyeta esaretê zincîr jî metaforekî din e. “Ji reşikahiyên yek, destê xwe avêt zincîra lingên min, û ber bi xwe ve kaş kir. Benîkê qederê destê wî de bû û ber bi xwe ve dikişand” (Çakar, 2019: 116). Neynik tenê ji bo xweşikiyê temsîla esarete ye lê zincîr ji bo şexsiyetê temsîla esaretê ye. Her weha jinek hem bi awayê xweşikiyê ve hem jî ji aliyê şexsiyetê ve wek esîrê mêrê tê dîtin. Xweşikiya wê û ew bixwe dibe aîdê mêrekî. Ev li ber çavên civakê jixwe ne tiştê ecêb e. Armanca binehişîya nêrî vê rêyê dide ber me. Bi van binehişîyan ve nexasim zarokên kur, di dunyayekî nêr de xwe mecburê nêriyê hîs dikin. Bi vî awayî otorîteya nêrî çi be, gav bi wê otorîteyê re davêjin û di binehişîya zarokan de îtaatekî bi vê awayê tê ava kirin. dema leşkerên Daîş tîna gund belav dikin û jinan bi zarokên wan ve hildidin bi xwe re dibin. Zarokan dibine cihekî cuda û ji bo xwe wek fedaiyan wan perwerde dikin. Mîsalen,

*“Zarokekî neh deh salî bi lez hat li pêşîya me sekinî û tiliya xwe a nîşandanê rakir hewa û,*

– *Allahûûû...*

*Dayika kurik ji nava qerebalixiyê reviya û hat...*

– *Ev ne kurê min e! Ez vî kurikê nas nakim!*

– *Wer nebêje, ew ê were ser hemdê xwe. Ev wexteke dirêj e serê wî şuştine, sebr bike” (Çakar, 2019: 150).*

Dema em li mînakê dinêrin, otorîteya nêrî ji bo otorîteya xwe muhafaza bike dîsa zarokekî kur ji bo xwe hîlbijartîye. Jin jî dijî vê binehişîya veşartî û armancê, dixwazin hewlbidin ku hin tiştan biguherînin. Lê serhildaneke gelek pasîf nîşan didin. Yan kurê xwe înkardikin yan jî tenê bi sebirkirinê qîma xwe tînin. Ev jî vê li ber çavan radixe ku, jin jî vê otorîteyê di binehişîya xwe de qebûl kirine. Tu rêyekî ku pê re bikevine

têkoşînekî ji xwe re neafirandine. Bi vê mecburiyeta ‘mêrbûyîne’ hin mêr ji hin hestan bêpar dimînin. Cîvak angî otorîte ji bo her komekî cînsî kirasek didirû û her kesî li gor zayêndê dixê nav wî kirasî. Wek mînak “Çend zîlam wekî zarokekî dikirin ûreûr. Bila kes nebêje mêr nagirîn. Min bi van çavan dî mêr ji dêvla jinan jî digirîn” (Çakar, 2019: 154).

Gelekî caran ku derdikeve pêşberî me, jin û zarok di heman astê de tên dîtîn. Di vir de li gor nêrîna cîvakî, girîn tevgerêke jinî angî mîyî ye. Dema ku mêran bi girî dibînin, wî dikine asta zarokan û her weha taybetiyekî jinî atfê wî dikin. Lehengê me jî bi binehişîyeke cîvakî derdike hemberî me û girîne tenê atfê jinan dike. Her weha kes di dunyayekî nêrî de mecburê nêriyê dibin.

Ji xeynî van ji bo metafora goşt jî mînakek derdikeve hemberî me. Goşt û xwîn temsîla jin û şeva ewil dikin. Di vê berhemê de jî goşt, bi biryar dayîna zewicîna keçekî, ya Samîrayê re hatiye girêdan.

*“Dêya min sêniyeke giloverik di destan de hat û danî ber min. Goştê sor û birinca Îranê û seletêya bi peqla danî ber me. Ez şaş mabûm. Ev wextêke parçeyek nan di mala me de tune bû. Huzeyfe dikeniya û digot; Bixwe min bo te anîye. Şemsîxan malbata min ez firotim, tu ji min fam dikî Şemsîxan”* (Çakar, 2019: 162).

Dayik hem sêniya goşt tîne, ev nîşandêya vê ye ku dê ji keçên xwe re mêr didîtîn û wan bi mala mêrê wan ve rê dikirin. Hem jî keç bi goşt ve zewicîna xwe hîn dibûn. Angî bi goşt, goşteki din dikirîn. Jixwe Samîra bi xwe jî dibêje ku ‘malbata min ez firotim’. Ya dawî jî bi vê awayê zewicîn cureyekî şidetê yê din e. Heman tişt jî bo xwînê jî derbasdar e,

“... Di bin xwîna ku ji çavê wê dihat ev çî keneke xweşik bû, hikmê xwînê pûç kiribû” (Çakar, 2019: 180). Pirseke balkêş derdikeve hemberî me, hikma xwînê çiye? Wek me li jor jî got, xwîn jî wek goşt temsîliyeta jîniyê û xwîna şeva yekem dike. Hikma wê jî fedakirina jinekê ye. Her weha wek di mînakê de jî em dibînin, bi kenekî xweşik ev hikm qîmeta xwe wenda dike. Angî jinên ku bi xwînê hatine fedakirin bi alîkariya kenê ve bi xwe ve tên. Her weha ken jî wek girîne, atfê jinan dikin.

Serlehengê me di dawiya esareta xwe de jî ji aliyê jinekî din ve tê xelas kirin. Di vir de esîrtî wek wesfekî mêrane û azadî jî wek wesfekî jinane hatiye bi kar anîn. Her çî qas azadî bi jinê ve hatibe bilêvkirin jî berxwedana Şemsîxanê ya pasîf em nikarin bin

çav bikin. Di her rewşê de Şemsîxan ji bo xelasbûnê muhtacê yekî/ê din e. “...roj hilati bû, jinikek stêrkek li ser sînga wê di paceya parçebûyî de li min dinihêrt... Deriyê odeyê di heman kêliyê de vebû. Destê jinika li pişt şibakeyê bi carê stûyê perdeyê girt û da alî. Tîrêjen rojê xwe li sînga wê xist” (Çakar, 2019: 183).

Di rûpelên beriya vê paragrafê de Şemsîxan û Samîra dixwazin birevin û ji destê Huzeyfe derên. Lê bi ser nakevin û dîsa tîn girtin. Bi vê awayê em digihêjin vê encamê ku, ji bilî her tiştî derfet muhîmtir e. Lewra derfeta revê zêdetir bûya Şemsîxan û Samîra dibe ku serkeftî bûna. Derfeta jinên ku ew xelaskirine zêdetir e û ji ber vê digihine armanca xwe. Ango dixwazim di vir de balê bikêşim li ser wekheviya derfetiye. Her çî qas Şemsîxan ji bo azadiya xwe hewldabe û gelek tiştan jî dîtibe dîsa jî binehişiya civakî bernade. Em vê tiştê ji tevgerên wê ya li hember Keleşo dibînin. “Carinan min nedixwest yek peyveke wî bînim cih û carinan jî devê min dihat girtin. Nizanim li ser rûyê dunyayê keseke din hebû ku qerezan ji hezkiriyê xwe re bikira... Min çî qas bi rik bersiv bidaya wî ew qas bi hezkirin destê xwe dirêj dikir” (Çakar, 2019: 190).

Şemsîxan li gel tiştê ku jiyaye dîsa jî wek jineke civakî û klasîk li hemberî Keleşo helwestek diafirîne. Di nav civakê de gelekî caran tiştê ku derdikeve hemberî me jî wek vê rewşê ye. Li gor vê nêrînê divê jin giran be û mêran li pey xwe û bedewiya xwe ve kaş bike. Mêr jî wek nêçîrvanekî pey nêçîra xwe bikeve. Lazim e ku jin dûrîdest bin.

### **3.1.3. Ez Ne Ez Im**

Ev berhem ji aliyê Gulgeş Deryaspî ve hatiye nivîsîn û di sala 2018an de hatiye çap kirin. Çapa yekem ya 2018an li berdestê me heye. Behsa kesekî tê kirin ku derûniya vê kesê tevlihev e. Serê bûyerê heya dawiya bûyerê wek monologueke berhem berdeham dike. Di vê monologê de gelek tiştên rojane tîn redkirin û tabû tîn hilşandin. Rewşeke balkêş heye ku zayendan bêwate dike û li ser rolên navên zayendî hilşandinek pêk tîne. Lê hemberî vê hilşandinê hê jî binehişiya zayenda civakî jî derdikeve hemberî me. Her weha tiştên ku zayenda civakî ku barê me dikin hilnade li ser xwe lê em ê wek ku mînakan de jî bibînin, barê jinan dike.

#### **3.1.3.1. Serleheng**

Ji bo xwe rolekê zayenda civakî red dike. Bi hîskirina xwe ya azad dijî û ji bo çavên bi pirs jî qet bersiv nade û ji bo bersivê jî xwe berpirsiyar nabîne. Mesela bi pêyên pêxas derdikeve derve û tenê bala wî pirçên li ser tiliya dikişîne. Derbarê vê

mijarê de jî xem naxwe. “Mûyên li ser tiliyên wî yên reş ên dirêj dîmenek nexweş derxistibû holê. Lê di xema kê de bû?” (Deryaspî, 2018: 7).

Dema em bi çavekî derve lê dinêrin, bûyerê teswîr dike û bi vê paragrafê ve bêxemî û azadiya lehengê radixe ber çavan. Lê leheng li hemberî kesên din heman helwestê nagire.

“... jinika qelew a zikpêştir? Bila pêşî li şiklê xwe binêre, kîjan mêr kor e ku bikeve başika wê?” (Deryaspî, 2018: 7). Ev kes li gor me di vir de bi gelemperî temsîla civakê ye. Lewra tiştê herî abes ji bo mêran mubah tê dîtin û li gel vê kîloyekî zêde jî heta ji bo jinan wek kêmasiyek tê dîtin. Kesekî bêsol û bêgore abes e yan kesekî nexweşik? Bi vê awayê şertekî jîniyê jî li ber çavan radixe, jin divê zeyif û xweşik bin. Û lazim e ku ji aliyê mêran ve jî bîrê talpê kirin. Her weha ji bo nêriyê jî nîşane henin “...mîztibû circa şalê xwe jî negirtibû. Kifşê dibû ku mîza xwe bê şalê xwe derxistin kiribû” (Deryaspî, 2018: 8). Ev destnimêj girtina piyan ji bo mêran wek îmtiyazekî tê dîtin. Lewra jin nikarin piya haceta xwe derînin lê mêr bîrê rûniştandinê ango bîrê xwe biçûkkirin dikarin û karê xwe pêk bînin. Em di xwezayê de jî dibînin ku dema heywanekî wehşî mesela kucik, dema cihê xwe kifşe dike û karê bi mîzkirina derdorê pêk tîne. Ev hem êdî cihê wî ye û hem jî aîdê wî ye. Mêr jî dibê ku bi vê binehişiyê ve destnimêj girtina piya wek îmtiyazekî dibînin. Lê li gel vê yekê, di nav van de zayendeke hevpar hatiye bilêv kirin “Kîjan kes e ku di bedena wî/ê de qirêjî tine?” (Deryaspî, 2018: 8).

Li dijî vê hevoka jorê di demên serdema antîk de jin qirêjtir û pîstir dihatin dîtin. Heta ji ber qirêjahiyên xwe yên xwezayî, miriyan jî bi jinan didan şuştin. Jin miriyan dişuştin lewra ji ber xwezaya xwe musayitê qirêjbûnê bûn (Pantel, 2005: 369). Lê lehengê me qirêjiyê jî bo her kesî û bîdaletî parve kiriye. Ji xeynê qirêjahiyê lehengê me hin hest û taybetiyên din jî di nav jin û mêran de parve kiriye.

“Kîjan însan e ku bîrûmet nîn e? Di her însanî de bîrûmetî jî, bînamûsî jî, bîşermî jî, bîheyayî jî, qundetî jî û nikarim her tiştê ku li dinyayê heye bihêjmêrim...” (Deryaspî, 2018: 29). Di vê paragrafê de jî heman tişt hatiye bilêv kirin. Her cureyekî nebaşiyê jî bo însanan hatiye bi kar anîn. Xaleke dinê ya balkêş jî ev e ku ji bo kesan mirov negotiye, lewra piranî di binehişiya civakî de mirov temsîla mîrê ye. Lê însan her du zayendan jî temsîl dike. Ji bo organên zayendî jî heman muamele hatiye kirin û

heman wesif aftê wan kiriye. Mesela di demên seretayî de organa jinî wek tişteke pîs û bêhn genî hatiye hesibandin. Di vê berhemê de jî ji bo her du organan jî heman pîsîti derdikeve hemberî me. “Ji nav lingê jinê genîtir çi hebû?... Navrana mêr jî cazîp nebû. Jinan çi di wî çovikê goştik de didît, tehmeke çawa bû ....” (Deryaspî, 2018: 16). Em hem ji bo organa jinê hem jî ji bo organê mêrî li ber çavên lehengê xwe heman fuzûliyetî dibînin.

Her çi qas zayendeke hevpar û temsîlekî hevpar hatibe bilêvkirin jî dîsa di hin cihan de zayenda civakî derdikeve hemberî me “Çend mêrên xebatkar wek qîzikên li wê destê xwe vekiribûn dua dikirin” (Deryaspî, 2018: 12). Mêran bi şibandina qîzikan biçûk dike û bi rewşa lavakirinê biçûktir dike. Lewra qîzbûyîn acziyetek e û hem qîzbûn hem jî lavakirin mêrê ji asta mêrane derdixe. Em di vir de jî dibînin ku ji ber vê rewşê lehengê me wan mêran hildide tiranê.

Di rûpelên berdewam de metaforekî ji bo berhema *Alice in Wonderland* derdikeve pêşberî me. Wek em dizanin ku dema Alice dikeve qula kîvroşkê û gelek tiştên ecêb derdikeve hemberî wê. Ev macera li gor me wek tecrubeyekî cinsî ye. Di berhemê de jî deriyekî wek deriyê qula kîvroşkê hatiye çap kirin. “Wek deriyê derve deriyekî jî hebû lê vê carê gelek deriyek biçûk bû... Derî wek lastîkê ji hev çû. Derî wek lastîkê ji hev vedibû, mezin dibû” (Deryaspî, 2018: 31-32).

Deriyekî biçûk û wek lastîkê raste rast ji bo vajînayê şandeyek e. Ango ew qas wekhevkirina erkên zayendî di vir de tu maneyê xwe de nagire û ew hewldan tev bêmane dimînin. Lewra tevger çi qas ji bo wekheviyê mucadele be jî heger di hişê kesekî de cihekî negire, ew tevger tişteke vala ye.

Ji bo cînavkên ku zayendê diyar dîkin, dewsa wan cînavkekî bêzayend û nû diafirîne; “Tu me wek jin bilêv dikî lê em jin nîn in û mêr jî nîn in. Ji ber wê di cihê 'wî' û 'wê' yê de em wu dibêjin” (Deryaspî, 2018: 38). Ji bo zayenda me ya nû em dikarin bêjin notr e. Tu cinsiyet em nikarin aftê 'wu' yê bikin.

Wek me jî gotibû ku binehişiya lehengê me de biçûkdîtina jinê heye, nivîskar jî vî tiştî dibîne “Di bin derûniya te de jinê biçûk dîtina heye û ji ber wê di têkiliyên te de biçûk dîtinek jinanî heye” (Deryaspî, 2018: 39).

Dema lehengê me her cure nebaşiyê atfê her kesî dike, qehpîtiyê jî heman awayî atfê her kesî dike. Mesela, “Apê qehpik, li nav derî sekinîbû” (Deryaspî, 2018: 44).

Qehpiktiyê atfê mêrekî dike û ji bo vî tiştî cudahiyek cinsî naxe navbera kesan. Vî tiştî tenê bi şexsiyetê ve girê dide.

Berhem di heman demê de li ser zordestiya nêrî jî disekine û kesan mecburê vê dunyaya nêrî dike “Li nav odeya biçûk destê kurikê biçûk bi guhê wî ve, çavê wî ji tirsan girtî, bedena wî ya biçûk di nav cilê wî yê qetandî de dilerizî. Li dinyayê tu kesek tinebû ku wî ji nav destê apê wî yê ku hatibû hîpnozkerin bifilitanda. Ne îro û ne jî suba” (Deryaspî, 2018: 45).

Di vir de mam temsîla civakê ye û zarokên kur mecburê vê dunyaya nêrî dibin. Vê mecburiyetê jî bi sedema parastina otorîteya nêrî dispêrin zarokan. Diya zarokê jî xwe bêquwet dibîne û ne rêyek ji bo xwe ne jî ji bo kurê xwe nabîne. Heta ev rewş bi van hevokan ve tê rexnekirin “Jinika reben an kurikê biçûk heya ditirsin bila vî camêrê lenetî bikujin” (Deryaspî, 2018: 43). Bi kuştina mêrik ve ango kuştina desthilatdariya nêrî ve dê û zarok yê azad bibin. Bi hilweşandina darekî nêrî wek pêşniyarek dide ber jinikê. Lê ku dema jinik wî mêrikî, ango desthilatdara civakê ya nêrî nekuje heqê wê dibêje kuştin e (Deryaspî, 2018: 46). Lewra dema kesek ku zulmê ji xwe dûr nexe zulm dê wê ji xwe dûr bixe.

Her weha di rûpelên berdewam de binperdekirina jinan re jî şandeyek heye “Her jinek li pencere yan li nav derî de wek li benda min bin sekinîbûn... Her tim li benda yekî bûn an jî tişteki bûn” (Deryaspî, 2018: 50). Jinê di vir de, di mekanekî girtî de teswîr dike û ji bo têkiliyekî sînordarkirî pencereyek jê re dihêle. Ew gotinên Yunaniyan tîne bîra me. Dibêjin ku jin tiştên hundir dikin û li ber pencereyan hêviya me jî disekin jixwe ya meqbul jî ev e (Pantel, 2005: 206). Ji xeynî vê dema ku dibêje her tim li benda tişteki yan jî kesekî bûn ev jî kompleksên çîrokan tîne bîra me. Lewra di çîrokan de jî serlehengên jin li benda kesekî yan tişteki ne ku ew tişt were û wan ji rewşa xerab derbixe.

Li dijî van argumanên serdemên seretayî û navîn, di heman demê de tiştên ku edebiyata kurdî (kurmancî) de gelek hindik derdikevin hemberî me jî henin. Wek lehengê me ku mîr e bi mêrekî din ve têkiliyê tîne hişê xwe û bi xwe jî di bin binehişiya xwe de li dijî vî tiştî disekine, ev di heman demê de homofobî dide nişan. “Bê axaftin li nav çavên min dinêriya. Ez çavên xwe nerevînim, serê xwe nezivîrînim bi vê nêrîne

evînekî qûnekî dê biçayîse... Mêr bala min nedikişandin. Jin? Nizanim. Belkî jî herdu jî bala min dikişînin?” (Deryaspî, 2018: 59).

Kesa ku bêaxaftin çavê lehengê me dinêre mêrek e û îhtîmala evînekî homoseksuelî tîne ziman lê di heman demê de vê rêya evînê ya cuda ji hişê xwe dûr dixe. Wek ji rêderketinê bi nav dike. Ango hestên xwe li gor zayenda civakî kontrol dike. Lê ji aliyekî din ve jî meyldariyên xwe yê cinsî pirsyarî dike. Ji ber vê pirsyariyê jî ji bo bîseksueliyê îhtimalek derdikeve holê. Lewra ji bo tercîha xwe ya cinsî dibêje, dibe ku herdu zayend jî bala min dikêşin. Lê sedî sed her du îhtîmalan jî qebûl nake. Em dibînin ku çî qas kesekî dijî civakê û marjînal e. Lê dîsa jî hin nêrînên ku civakê xistiye binehişiya wî nikare ji hişê xwe dûr bixe. Her çî qas hişê xwe li ser van îhtîmalan mijul dike jî dîsa jî dest ji hebûna penîsê bernade. Ango tercîha cinsî ya wî çî dibe bila bibe dîsa jî xwedî hêz û qudret e. Lewra xwediyê penîsekiye. “Helbet mêr bûm, bi xwe ewle bûm... Bikime vî navî jî xwediyê wî jî” (Deryaspî, 2018: 62-63). Her weha balê hem dikêşe li ser mêraniya xwe û ji aliyekî girtî û bi alikariya dijûnê ve li ser hêza xwe ya cinsî jî disekine. Heta di cihekî din de behsa bêhêziya pênuşa nivîskarekî jin dike “... pirtûkek hebû di odeyê de. Pirtûkek biçûk. Jinikekê nivîsandi bû... Çîroka pirtûkê qet xweş nebû. Jinik nekarîbû çê bike” (Deryaspî, 2018: 35-36). Me wek beşa beriya vê anîbû ziman, gelekî caran di edebiyatê de penîs û pênuş dewsa hev digrin. Ji ber vê nivîs bi piranî ji bo mêran normaltir tê dîtin. Di vir de jî lehengê me hêza xwe ya cinsî bi awayekî sergirtî tîne ziman û bi vî awayî dijûnan dike. Lê nivîskareke jin jî kêr dibîne. Her weha em dikarin bêjin ku, ji ber mehrumiya penîsekî nivîskariya jinê bêhêz dibîne. Ev pêşdaraziyekî cinsî ye.

#### **3.1.4. Cassandra**

Ev roman ji aliyê Silêman Demîr ve hatiye nivîsîn û di sala 2010an de hatiye çap kirin. Çapa yekem ya 2010an li ber destê me heye. Roman bingeha xwe ji destana Homeros Îlyada û ji mîta Kassandrayê digre. Ji afirandina ewil despêdike heya tê li ser eşqa yekalî ku di navbera Cassandra û Apollon de pêk tê. Di vê çîrokê de jî aferide nêr e û ji bo tenetîya xwe mêyek diafirîne “Kir ku ew nema bikaribe tenê, bê mêr û bê yekî nêr bijî. Lê gava Gaia çavên xwe gerandin, tu kes ji bo xwe nedît. Wî çaxî Gaia rabû Uranos ji xwe re çêkir... Bi evîndarî baran bi ser wê de barand û lawê wan ê pêşî Okeanos çêbû” (Demir, 2010: 9). Wekî tê dîtin, nêr mêyê afirandiye û bi awayê baranê

di ser de bariya ye. Her weha zaroka ewil hatiye jiyanê. Lê bihevrebûn bi metaforekî ve hatiye teswîr kirin. Wek baranê barîn atfê mêran dikan û wek axbûnê jî atfê jinan dikan. Ji xeynê vê, şîlava nêriyê wek baran hatiye bi nav kirin. Dibe ku sedema vê binavkirinê cur bi cur be. Lewra di civakê de hin tişt bi navên xwe nayên bilêv kirin. Ji van yek jî şîlava nêriyê û endamên cinsî ne. Mesela dema dêyek behsa organa mêriye ango behsa penîsê dike, navê wî nabêje. Bi tenê îma dike û dibêje “ewkê mêran”. Herî zêde jî ji aliyê jinan ve ev tişt nayên bilêv kirin. Her çi be, bi awayê çêr an jî dijûnan hin avretên jinan tên bilêv kirin. Lê yê mêran zêdetir pîroz û layiqê parastinê tên dîtin. Ev mijar jî ji bo jinan wek tabûyekî derdikeve hemberî me. Jina sereke ya romanê Cassandra ye. Ji ber vê em ê rewşên wê hildine dest.

#### 3.1.4.1. Cassandra

Kassandra bi agirê evînekî ku hê nebûye para wê dişewite. Wek her keçê esil yê din hêviya mîrekî egîd e û her bi vê xeyalê dijî. Lê kesekî Xwedanî aşiqê wê ye, Apollon. Ji ber vê eşqê tu kes nikarê bibe talibê Kassandrayê. Ew jî bi vê rewşê neqayil e lewra ji Apollan hez nake. Xwesteka wê ev e ku bi mîrekî tenê însan be re bizewice û piştî jiyanekê bimire. Lê heger bi Apollon bike dê wî diyariyên Xwedanî bidanayê, ew û zarokên wê bibana nîv Xweda. Lê tenê tiştê ku Cassandra dixwest, di nav dilgeşiya evînê de xwediya deh zarokan bûyîn bû. “Wê dixwest ku di dilgeşiyeke wilo de, hejmara keç û lawên wê deh bûna. Pênc keç û pênc law bûna. Law hemû serok û egîd û navdar bûna. Pênc keç û pênc lat û bajaran xatûn bûna, qralîçe bûna” (Demir, 2010: 19).

Li jor jî ku tê dîtin Cassandra dixwaze zarokên wê jî wek wê hêviya rola xwe bin. Keç benda egîdên xwe bisekinin û law li pey xatûnan bikevin û egîdiya xwe bi cîhanê belav bikin. Madem ev qas nav û navdarî girîng e wê çaxê çima Cassandra ji Apollan ra nabêje erê? Di vir de teoriyeke mazoşîstîk derdikeve holê ku teorî ev e, tê gotin ku jin meftûnê eşqê ye û eşqekî çiqas bêîmkan hebe dide dû wê eşqê (Sezer, 2018: 172-175). Ev di rewşa pêwendîya cinsî de jî xwe dide nîşan, sedema xwesteka pêwendîya cinsî ne zewq e di heman demê de kêşana ezîyetê ye. Ji ber vê binehişiya civakî Cassandra jî dide pey eşqekî tûne yan jî bêîmkan. Di xeyala Cassandra de jî ku tê dîtin, têgihîna cinsiyetekî civakî heye. Lewra keçan wek xwe, li benda yekî xeyal dike û lawan jî wek kesa ku li bendê ye egîd xeyal dike.

Heman nêrîna cinsiyeta civakî di xeyal û gotinên Apollon de jî xwe dide nîşan. Wek “Pêşniyar kiribû û dixwest laşê xwe yê ku ji zêr, ronahiyê, spehîbûnê, evînê, hişmendiye, ilim û helbestvaniyê hatibû çêkirin bide Cassandra, da mêbûna wê, bi germî û nermiya laşê xwe xweş û geş bikira, lê hatibû red kirin” (Demir, 2010: 25).

Apollon jî ji bo mêriya xwe çî sifetan atfê xwe kiriye û ji bo jiniya Kassandrayê çî sifetan aftê wê kiriye. Ev sifetên zêr, ronahî, ... hişmendî, ilim, helbestvanî ku ji bo xwe diwesifîne tev em dikarin bêjin argumanên rolên cinsiyeta civakî ne. Lewra di civakê de her dem mêr wek mêjûyê û jin wek xwezayê tîr hesibandin. Her weha Cassandra jî bi laş û mêtîya xwe hatiye wesifandin. Ango her du leheng jî di nav van rolên civakî de pejîr didin. Di paragrafêkî cuda de dîsa heman tişt, zayenda civakî derdikeve hemberî me,

*“Wî bawer dikir ku evîna wî diyarî bû, rûmet bû, serbilindî bû, wê pîrekên dinyayê li ser serên xwe û li ser çavên xwe qebûl bikirana, wê himbêza xwe ji wî re vekirana û xwe bidana wî... Lê ne wek wî hêvî dikir derketibû, evîna wî nehatibû pesend kirin” (Demir, 2010: 27).*

Em dibînin ku Apollon xwe wek zindeyekî ku dê neyê redkirin dibîne. Difikire ku ‘ez Xweda me û her jinekî fanî ji bo min amade ye’. Lê wek di jiyana rasteqîn de jî weha ye, bûyer li gor ramanên wî pêk nayên. Di nav jiyana rojane de jî lawan ev pîrs tîr kirin; ‘Tu yê ji xwe re kîjan keçî hilbijêrî?’ Dema law tîkî vê pîrsê tîr dest bi fikirîna redkirin û rednekirinê dîkin. Lê di encamê de digihêjin vê fikrê ku ‘heger malbata min û herî zêde jî diya min fîrsenda hilbijartinê ku daye min nexwe ez xwediyê mafê hilbijartinê me. Lazim nîn e ku kesa li hemberî min jî min pesend bike yan jî hilbijêre. Bi vî awayî zarokên kur jî biçûktiya xwe vir ve mafên zordestiyê di destê xwe de dibînin. Di encamê de jî ev bindestkirin yan jî pasîfîzekirin li gor wan dibe tiştêkî normal. Lewra hilbijartin roleke çalak e û kirde dikarin vî tiştî bikin lê hilbijirîn roleke pasîf e û kesên ku tîr hilbijartin wek bireseran in. Ji ber van sedeman zarokên kur dema mezin dibin, ji ber vê binehişiyê kontrolê hildidine destê xwe û zordestiya xwe berdewam dîkin.

Di çîrokê de, ji ber ku mijar jî derasayî ye, hin keresteyên efsûnî jî xwe nîşan didin. Wek Cassandra bûyerên ku yê were serê wan an jî serê welatê wan di pêşî de dibîne. Mînak;

“Li gora ku ez fam dikim, divê tu Parîs ji vî bajarî biavêjî” (Demir, 2010: 38). Her weha kar û barên sêhrê jî li jinan hatiye barkirin ku ev tiştekî ecêb nîn e. Lewra di her demê de karên sêhrê tev wek karên jinan hatiye dîtin. Heta ji bo vê yekê ji hin jinên zane yan jî fetan re jî gotine pîra sêr. “Heta wî çaxî cêriyan bixwir li dora Parîsê dişewitandin. Pîran xelekek li dora wî çêkiribûn û digerlandin, bi dua û dûrikan xayîntî xerabî û hirçêlî ji laşê wî diqewirandin” (Demir, 2010: 43).

Wek me di romana Baran de jî mînak da, di vê romanê de jî mînakên berhevdana jinan têkî me tên. Jin bi hev du re dikevin nav pêşbaziyeke lê sedema vê pêşbaziye jineke din e. Ev jin her çi qas dêxweda bin jî taybetiyên mêtîyê di xwe de dihevin û qet ji rolên civakî cuda nîn in.

“Eris li dawetê xuya bû û sêveke zêrînî avêt nava dawetê. Li ser sêvê ‘ji Xweda herî spehî re’ nivîsî bû. Ji nav Xwedan Hera, Athena û Afrodithê her sê li ser sêve xwedî derketin” (Demir, 2010: 59). Eris mê ye û bi qestî nîfaqê dixwe navbera Xwedayên mê. Ango di vir de ji bo jinan – mêyan, dijmin wek jinek an jî mêyek din hatiye nivîsîn. Bi vî awayî pêşbazî despêdike û bi vê pêşbaziye ve Xwedayên mê ji bo spehîtiya xwe tasdîqbikin serî li Xwedayekî nêr didin. “Li ser vê sêvê li hev nekirin. Rabûn ew yek birin ber destê Xwedayên zilam û ji wan pirsîn” (Demir, 2010: 59).

Wek vê mînakê ji bo çîroka *Snow White (Pamuk Prenses)* jî tê dayîn. Di vê çîrokê de jî du jin bi hev re dikevin cedekekî û jina pîrtir her dem ji bo tasdîqkirina xweşikiya xwe dibe girêdahiyê neynûkê. Her weha dibe girêdahiyê xweşikiya xwe (Demircan, 2013).

Wek em dibînin, dixwazin ji aliyê nêrekî ve rindbûn an jî xweşîkbûna herî zêde bihê pejirandin. Qerardayîna dawî her weha didine destê nêrekî. Lewra mêyên li vir bi dexesiya xwe ve tên dîtin. Lê heger mijar xweşîktî be dexesî zêdetir dibe û bi vî awayî peyamekî weha di navbera mê û xweşikiyê de derdikeve holê; jin ji bo mêran xwe xweşik dikin, heger ev yek nebe jin hewcehî ji bo xweşîktiyê naynin. Yek armancek heye ew jî xweşik bûn û xwediyê pejirandina mêran e. Nexwe li gor me em dikarin bigihên vê encamê jî, jin di rûyê qebûl û tesdîqên mêran de dibine kesên dexes û hesûd. Di vê rewşê de mêr jî bêsuc nîn in. Li jor jî ku me anî ziman, her çi qas bûyer di navbera Xweda û nivxwedayan de jî derbas dibe dîsa jî rolên cinsiyeta civakî xwe dide nîşan. Mesela li gel Xwedayên mê şeweyekî seksîst derdikeve hemberî me. Xeynî nêrîna

Xwedayên mêr ên seksîst Xwedayên mê jî bi awayekî seksîst xwe afîşe dîkin û xweşikiya xwe wek amûrek bi kar tînin.

*“... Lê ew şuştin ji bo Afrodîthê bi xwe, dihat wateyekî din jî. Ava çemê Skamandros û wê şuştinê dikir ku ew li ber Parîs bi xwe tazî xuya bike...”*

*“Bal û xwestina wî ji ser xwe bir, hema Helena anî bîra wî, jina dinyayê ya herî sipehî, tazî anî bîra wî, wêneyê tazîbûna wê anî ber çavên wî” (Demir, 2010: 62).*

Tazîbûn hem ji bo jinê û hem jî ji bo mêrê argumanekî gelek bi hêz e. Lê jin vê tiştê di lehê xwe de dibîne û ji bo hin tiştan bi mêran bide kirin vê zaafê bi kar tîne.

Di romanê de hin bûyerên arkaîk henin, wek ji bo keça xwe mêr dîtîn, dawet-balo û cihêz berhevdan. “Ez ê bikim ku daweteke mezin ji te re bê lidarxistin. Dilê xwe safî û hêsan bike keça min, hêviyê di dilê xwe de ava bike û kabokan bide ber xwe” (Demir, 2010: 144).

Hin bûyer jî henin ku em dikarin bi jiyana kurmancan ve jî girê bidin. Wek bûyerên berdêlê.

*“Wî çaxî bû, Othryoneusê qralê Kabesos, ciwab şand ji Prîamos re û got ‘heger tu Kassandrayê bidî min, ez ê bêm û Akhayan bişikînim û te ji vê belayê xelas bikim... parastina bajarê Troya pêdivî bi hêzên mezin hebû, ew yek ji hemû tiştan eşkeretir û girîngtir bû... Cassandra bi vî awayî razî bû û bû destgirtiya Othryoneus.’ (Demir, 2010: 82-83).*

Kassandra dibe goriyê welatê xwe û dibe berdêlî. Wek em di mînakê de jî dibînin ji bo herba mêran jin dibin gorî û jin jî mesûliyetê weha qebûl dîkin. Lewra divê qey jin ji bo hizur û asayîş bê parastin berpirsiyar in û ji bo ev rêveçûn ji dest neçe her tiştî dîkin. Em vê mesûliyeta bêmame di çîrokan de jî dibînin. Heywanekî bi pirç û wehş keçekî direvîne û dixê esîrê xwe, pişt re rolekî binehişî li keçîkê bar dike û keçîk xwe ji bo xelaskirin û azadkirina wî heywanî berpirsiyar dibîne (Sezer, 2018: 80). Heman tişt di vir de jî derdikeve hemberî me. Her weha cureyekî mesuliyetekî din jî heye ku di rûyê jinan de derketina şeran û kuştina mêran e. Bi alikariya zewaca jinan di navbera welat û malbatan de têkiliyên baş ava dibin û her weha hêzek dest dixin. Çi qas bibe sedema tiştên bihêz û tund jî dîsa jî ew ji van kuştinan û mirinan berpirsiyar in. “Çi roja hebû diket bîra Helena û pê diêşiya ku gelek xwîn li ser wê bi xwe rijîya bû, nedixwest ku li ser keça wê jî birijîya. Lê bi ya wê nebû” (Demir, 2010: 178).

Wek em ê di mînakên jêr de hin bûyerên femme fatalî di derheqê Helena de bibînin jî, nivîskar di vir de ruhekî bêhizur nîşanê me dide. Ango Helena her çi qas li pey armancên xwe çûbe jî, ji tasvîba mîrekî bêpar e û her çi qas bi zêdehî hin tiştan bizanibe jî ev wê bedbext dike.

Ji xeynî gorî bûna jinan, hestiyariya wan jî tîr dîtin. Lê ev hestiyarî li gor rolên civakî xwe diguherînin. Mesela em dêyekî bikin mînak “Thetis bi lezgînî çû ba xweda Hefaistos, bi ser wî de giriya, li ber wî geriya û tika jê kirda ku zirxekî nû ji lawê wê yê egîd re çê bike, mertalekî spehî û qewîn jê re bide ber, da ew bê zirx û mertal dernekeve qada şer nav egîdan” (Demir, 2010: 105). Em di temamê bûyerê de tu mîr ji bo zaroka xwe ku ji yekî din tiştêkî tika bike nabînin. Lê “dêti” ji ber ku tiştêkî pîroz tê dîtin tu tiştêkî naxe pîrsgirêk û ji bo zarokên xwe di derbarê her tiştî de ji Xwedayan tika dike û lavayî wan dike. Niha jî em mînaka jinekî ku ne dê be binêrin;

*“Zeus, wilo, pevçûnên ku di nav wî û Hera de bûbûn, şerê li binya dîwarê bajarê Troya û hemû karên Xwedatîyê danîn aliyekî û pê re kenîya, ji dil bixêrhatin da wê û jê xwest ku ew here bikeve himbêza wî... Hera û Hypnos, wilo Zeus kirin xewê û Troyî ji piştgiriya wî bêpar hiştin, ew di şerê xwînrêj de ji têkçûnê û malxerabûnê re, tenê hiştin... dema Zeus ji xew rabû, nema zanibû bê çend roj û çend şev çûbûn, lê tê derxist ku Hera hîleyeke nedîtî lê kiriye” (Demir, 2010: 112-113-114).*

Wek em dibînin Hera ji bo ku Zeus ji rê derxe û piştgiriya wî ya gel Troyiyan ji holê rake bi awayekî seksîst derdikeve hemberî me. Ji bo van jinan “femme fatal” tê gotin. Ango jinên ku dê bin û fedakar bin masum in. Wek hevoka diya Kassandrayê gel keça xwe bi kar tîne, “...Dilê xwe safî û hêsan bike keça min...” (Demir, 2010: 144). Di vir de ji bo xwendevanan peyama binehişiyek heye, divê heger keç dilê xwe saf û hêsan bigrin. Ango ji bo tu tiştî menfaata xwe û serkeftina xwe pêş de negirin. Bi vî awayî hunê bextewar bibin. Lê jinên zaafên mêran ku bikarbînin û ji bo xwestinên xwe hin lîstikên biçûk bilîzin dibin jinên xerab. Di heman demê de kes bêdîqetî û zaafên mêran nayne bîra xwe. Lanseyek weha pêk tê ‘Zeus hate xapandin’ tu kes nabêje ku ‘çima hat xapandin’ yan jî ‘bila xwedîyê hestên xwe derketa û nehata xapandin’. Bi vî awayî jinên qet fêl û falan nekin û tenê hişmend bin jî wek femme fatalan tîr dîtin lewra mîr û zaafên wan tu caran nayên dîtin. Ji bo zaafên mîraniyê li gel jinê mînak gelek in. Wek,

“Menelaosê ahd dabû, sûndeke mezin xwaribû ku gava nû çavên wî li Helena biketana, wî dê ew bi şûran biqelaştâ...

Û Menelaos tawilê ket derî... nazdarî û spehî bûna wê ya xwedayî, kîn û xwestina kuştina wê ji dilê wî avêt” (Demir, 2010: 157).

Dîsa li ber xweşikîtiya jinekê bêquwetiya mêrekî derdikeve hemberî me. Di dawîya romanê de ji bo serneketîbûna Troyiyan jin tên berbirsîyar kirin. Lewra dema piştgiriya Zeus ji Troyiyan hat hildan, ew êdî nema ku bi ser bikevin. Her weha di dawîya şer de jinbûn xenîmet e. “...ji mabata Cassandra li wir nema bûn. Hemû bi mêr û xwediyên xwe yên nû re, rêya deryayê girtibûn” (Demir, 2010: 171). Mêr, di vê hevokê de jî wek ku tê dîtin, mîna xwedîyan hatine bi lêv kirin. Jin wek malek hatine nîşan dan û ji hestan bêpar dixûyên. Lewra di dema bûyera xwedî derketin û birina jinan de, tu kesek hemberî vê qerarê dernakeve û stuyê xwe ditewîne. Ango jin jî li gel mêran xwe wek eşya û objeyan dibînin. Di dawîya çîrokê de jî hîfzîkirina çanda devkî û şîn bi mêyekî ve pêk tê. Di pirtûka *History of Women (Kadınlar Tarihi)* de jî ku derdikeve hemberî me, karê şînê her tim li jinan tê bar kirin. Ango karên rîtuêlî dikeve para jinan.

“Her sê Erînî ji wir jî rabûn, çûn pirsîn û dîtin ku xweda spehî Melpomene li ser kaniya Kastalia ye, dîtin ku digirî û staranan li ser êşa şerê Troya, li ser tiştên ku hatin serê qral Priamos û malbata wî li hev dihûne” (Demir, 2010: 181). Di encamê de têgihêştin ku, Cassandra piştî redkirina xwedayekî, rûyê rehetiyê nabîne. Lewra ku xwedayê aşîqê wê, hesta bûyeran di pêşî de hîskirinê çawa dabûyê wisa jî jê standibû. Bi mehrûmbûna vê hêzê ve êdî qedr û qîmeta ku li gel Kassandrayê dihat girtin ji holê radibe. Ango dema ku eşqa nêrekî qebûlnake, ji xwe jî gelek tiştan wenda dike. Cassandra dîsa bûyerên dê biqewimin dibîne û hîs dike jî li gel yezdanekî nikare ber xwe bide û xelkê bi xwe bide bawer kirin. Ev têkoşîneke aktîf e ku li hemberî nêrekî hatiye darxistin. Lê helbet hem civak hem jî yezdanên din li hember Kassandrayê yezdanekî nêr diparêzin û dîsa jineke têkoşer bêbawerî dimîne. Peyamekê ji bo binehişîya me tê ber çavan ku peyam ev e, heger Cassandra eşqa nêrekî bihêz û quwet bixwasta dê ev tiştên nebaş ne dihate serê wê ne jî dihate serê welat û gelê wê. Ango heger jin xwe bispêrin mêrekî xwedî qudret xwe di rewşekî ewletî de dibînin. Her weha ji bo jinan rêya ewletiyê di mêrekî qudretmend re derbas dibe. Lê tiştêkî balkêş heye ku Cassandra bê hêza Apollon diyariyê wê kiribû jî hin tiştan hîsdikir û rast texmîn dikir. Lê dîsa jî dema siya eşqa Apollon jê çû êdî hevokên wê hat piştguhkirin. Wek di

romanê de jî derbas dibe “Kassandra ku demekê ji deman, gotinên wê wek ên Xwedan bûn, hemû kirin û biryar wek şûran dibirînn, êdî wek dînan dihat dîtîn” (Demir, 2010: 153).

Ango kes xeletiya gelê Troya ku gel Kassandra kirin nabîne. Nexwe Kassandra di her demê de rêya rast nişanî wan dabû. Lê gotinên wê nayê hesêb, hebûna wê û hebûna fikren wê nayê dîtîn. Ew tenên bi evînekî nêrî hebû dema ev evîn ji jiyana wê derket ew jî bêqîmet bû.

### 3.1.5. Lehî

Ev roman ji aliyê Firat Cewerî ve hatiye nivîsîn û di sala 2011an de hatiye çap kirin. Çapa duyem ya 2014an li ber destê me heye. Ev roman jiyana jineke ketî û li ber çavên xwe qirêjbûyî hildide dest. Navê serlehenga romanê jî wek navê romanê Lehî ye. Li pey şopa azadiyê, cih û warên xwe dihêle û ji ber zayenda xwe têkî astengên cur bi cur tê. Hem ji ber normên civakê jiyana wê xerab dibe hem jî ji aliyê civakê ve tê vederkirin. Temo û Nivîskar jî naskiriyên Lehî ne. Temo ji bo Lehî tu alîkarî nake û Nivîskar jiyana Lehiyê diguherîne û wê azad dike. Navê Nivîskar Alan e lê em ê bêjinê Nivîskar. Lewra di hemû cihan de ji bo xwe vî tiştî dibêje. Jixwe sedema vê xîtaba wî jî li gor nêrîna me, ji ber nivîsê atfê mêriye dike ye. Heta ji ber karên xwe bi jina xwe re angû bi Cananê re jî pirsgerêkan dijî.

#### 3.1.5.1. Lehî

Lehî di pirtûka yekem ku bi navê *Ez ê Yekî Bikujim* de derdikeve hemberî me û ji aliyê gelek kesan ve tê îstîsmarkirin û rastê tecawizê tê (Cewerî, 2014). Ji ber vê, ji bûyerên xerab jî her dem xwe mesul dibîne. Ji bo vê, xwe di heman demê de qirêj dibîne û maneyekî zêde, pak û temîz li barî bekaretê dike. Bekaretê, bi rûmetiyê û jixwebaweriyê re hemwateyî dibîne. Serpêhatiyên xwe jî wek qirêjahiyên dibîne. “Hemû qirêj û gemara ku bi mehan ez rapêçabûm û rûhê min birîndar kiribû... mîna bakîreyekî birûmet, jixwebawer...” (Cewerî, 2014: 11).

Di vir de tiştên herî zêde balê dikişînin li ser xwe du tişt in. Yek ji van behsa qirêjî û gemariyê ye. Em dibînin ku Lehî xwe qirêjbûyî hîs dike. Her çî qas em rastî argûmaneke weha nahatibin jî îdiaya P. S. Pantel (2005: 369) weha ye, jin qirêjiyê jixwe di xwe de dihevin û ew qirêjahiya xwe li der û dora xwe belav dikin. Heta ji ber vê qirêjahiya xwe, miriyan jî bi wan didin şûştin. Lê heger qirêj di hundirê jinê bi xwe de

be, çima Lehî îdia dike û dibêje qirêjî tevî li min bûye. Ango ew jî di dilê xwe de, xwe qirêj nabîne û dibêje qirêjî tevî li min bûye. Lê di nav demê de ew jî xwe di çavên civakê de dibîne û xwe qirêj hîs dike. Ji ber vê jî bekaretê pîroz dike. Tenê bekaretê na, hêza mêraniyê jî pîroz dike. “... ku Xwedê qeweta heft mêran xistibe bedena min...” (Cewerî, 2014: 12). Dema bi serê xwe jî tiştekî dike, xwe bi wesfekî mêrane ve girê dide. Her weha azadiya xwe jî bi destê mêrekî ve dest dixê. Ango ji hêza mêrekî bi alikariya hêza mêrekî din difilite,

“...tiştek nehatibe serê nivîskar. Wî gotibû ew ê avekê li xwe bike û zû were. Xwezî ez li bendî wî bimama û em bi hev re bihatana. Heke em bi hev re derketana, belkî Temo nikaribûya ew kêr li min bixista...” (Cewerî, 2014: 13). Wekî em dibînin, Lehî ji bo ku destê Temo bifilite hêza Nivîskar dixwaze. Ev bûyer di berdewama romanê de jî her heye. Lewra Nivîskar, Lehiye ji destê mêrên din ku wan Lehiyê qirêjkiribû, xelas dike. Ji wan qirêjkeran yek jî Temo ye, ku bi awayekî sembolîk zerarê dide Lehiyê “... min got ew ê min hemêz bike. Wî ez hemêz kirim jî, lê bi hemêz kirinê re kêrek li bin çengê min da...” (Cewerî, 2014: 12). Bi alikariya Nivîskar, ji destê Temo jî difilite. Nivîskar wê dişîne li cem kal û pîrekî. Lehî ji ber travmaya ku têde ye, di hişê xwe de difikire, ku heger bibaya, dikaribû her dem di hundur de, ji zulma zilaman dûr bijiya. “Tu nemabû min bigota heke ew bixwazin ez dikarim her û her li ba wan bimînim, qet dernekevim derve û çav li mirovan nekevim” (Cewerî, 2014: 21).

Ev rewşa nexweşiya agorafobiyê tîne hişê me. Agorafobî ew tişt e ku kes ji bo derketina derva ditirsin. Ev nexwaşî piranî di jinan de xwe dide nîşan (DTP, 1998). Lehî jî ji ber travmayên xwe yên derva, dikeve nav fikrên weha. Lewra di demên dûr heta demên niha, derva ji bo mêran, hundur ji bo jinan hatiye gotin. Ji ber vê jî bo jinan, cihê parastinê her dem hundur bûye. Lehî jî bi binehişîya xwe ya sedan salan ve paralel difikire û ramanekî weha tîne ziman. Ev jinên ku ketibin, di heman demê de xwe sûcdar dibînin. Lewra heger wek her jina klasîk û îdeal, li mala xwe rûniştaya ev tişt nedihatîn serê wê. Ji ber vê sûcdarkirinê, ew jî xwe sûcdar dike. Ji bo ku tiştên hatiye serê wê şerm dike. “Ma minê bi çî rûyê jê re bigota ku hinan ez bi zorê xistime vî karî û ez li riyên azadbûna ji vê riyê digirim” (Cewerî, 2014: 23).

Hem dizane ku tu sûcê wê tune ye hem jî xwe sûcdar dibîne. Gelek caran derdikeve hemberî me ku, jin û zarokên têkî îstismarê tên berê ewil xwe bisûc dibînin.

Lewra ev binehişiyek e ku dibêjin heger kesên ji hêz bêpar in cihê xwe yan jî mala xwe rûnên tu bela nayên serê wan. Ji ber vê jî ev kesên ketî ji rewşa xwe, xwe berpirsiyar digrin û xwe sûcdar dibînin.

Tiştê dinê ku balê dikişîne ser xwe, Nivîskar navê serlehenga me didê. Di serê romanê de tu nav ji bo serlehenga me nîn e. Lê dema Nivîskar diçe cem her du kal û pîran bi sedema Lehiyê hilde, bi vê navê xîtabê wê dike. Ango navê serlehenga jin, ji aliyê mêrekî ve tê dayîn. “ – Sebeba ku ez ji semînera xwe jî mam, Lehî ye. Wî ew nav wisa spontan li min kir û ez bi wî navî mam” (Cewerî, 2014: 24).

Ji bo jiyaneke nû Nivîskar alîkare û heta navê wê jî Nivîskar didê. Ev tê maneya ku heger mîrên di jiyana Lehiyê de nebûna Lehî ne dikaribû ji bo azadiyê hewlbida û bi ser biketa û hem jî bi awayekî bênav bimaya. Wek li gor raveyên Duygu Asena, navê jinê tûne ye. Heger zordestiya navdayina jinan jî li mêran hatibe barkirin, divê sedemekî vê hebe. Ligor nêrîna me sedema vê tiştê pîranî serdestiya aborî û rola civakî ye. Asena jî dibêje “Li gor fikra min ji ber pere dayina her kesî, bavê min têkilî her tiştî dibe” (Asena, 2011: 6). Di vir de zordestiya aboriyê piştgirî dide mêran. Nivîskar jî bi heman awayî heqê navdayinê ji ber serdestiya xwe, di xwe de dibîne. Ji ber nepak dîtina xwe, Lehî jî tu îtiraz bi vê navê nake.

“...ez xwe qet paqij nabînim, ez xwe mirova dinyayê ya herî gemarî, lewitî, qirêj û nepak dibînim... nebim mirova bi rûmet û delaliya ber dilê kesî” (Cewerî, 2014: 32). Ji ber vê trawmaya ketî û derûniya xirab, Lehî ji bo navkirina xwe tu îtirazê nake. Di heman demê de ji ber fikra xwe yê azadiyê jî poşmaniyek em hîs dikin. Lewra dibêje nebûm delaliya ber dilê tu kesî, anga heger di hundur de bimaya van bûyeran yek jî nedihat serî. Bi vê awayê çavên jinên din jî tê tirsandin.

Lehî tevgerên du nivîskaran berawird dike. Û digihîje encamekî ku, ev nivîskarê ku alîkariya wê kiriye ji ber jinbûna wê na, ji ber însanbûna wê dest dirêj kiriye. Her çî qas Nivîskar xwesteka xwe eşkere nekiribe jî bi awayekî veşartî, hem li Amedê di otelê de hem jî li Swêdê ku em ê di dawiya romanê de bibînin, bi daxwaziya cinsî li Lehiyê dinihêre. Heger ji bo jinbûna wê bûya, nivîskarekî din jî heye ku têkî wê hatiye, ew ê jî alîkariya wê bikiraya. Lê ew nivîskar heqaretan lê kiriye “... şemaqek li min xist û got ‘Hey qehpik, ma tu fedî nakî ku tu qehpetiyê dikî?’ Min jî xwe negirt, ez li ber rabûm û min got ‘Qehpik diya te ye!’” (Cewerî, 2014: 53). Ev rewş dişibe teoriya vederkirinê.

Ango kesek ji ser yekî/ê din vê rewşê dîke dike – wê/wî dixwe rewşeke “ya din”. Bi vê awayê em dibînin ku Lehî hatiye dîkekirin û ew jî bi heman awayê êrişê jineke din dike (Çay Sağlam, ve Yaşar, 2017: 141-142). Ji xeynî vê di vir de du tişt balê dikêşin. Ya yekem, nivîskarê ku tê li cem Lehiyê heqaretê li karê wê dike. Lê nabîne ku ew jî ji bo vê karê pereyan dide. Nivîskarê yekem temsîla civakê ye. Her dem xeletiyên der û dorên xwe dibîne û xeletiyên xwe jî barî der û dora xwe dike. Ev kes jî heman tiştî dike. Ya duyem, Lehî jî bi vê tevgera xwe ya dijûn dayinê temsîlekî civakî radixe holê. Lewra ji bo diya nivîskarê yekem dijûn dide. Ew jî di binehişiya xwe de wek civakê, têgeha namûsê barê jinekî dike. Ji ber vê qehpîtiyê jî barê jinê dike.

Lehî di serî de çend mehan di mala Nivîskar de dimîne. Paşê dixwaze jiyana xwe avabike û li ser piyên xwe raweste. Bi alikariya Nivîskar kîna xwe ya li hemberî zilaman hindêk ji ser xwe diavêje û dest bi jiyaneke tenê dike. Ev rewş nêrînekî femînîstîye. Lê ji ber ku ew tev bi saya serê mêrekî pêk tê, rewşa xwe ya femînîstî wenda dike. Tenê ne Lehî, Canan jî tiştên dijî rewşa femînîzmê dike. Mesela ew bawer e ku mêrê wê û Lehî di nav têkiliyekî de nin lê dîsa jî zewaca wan berdewam e û ew ne ji malê diçe ne jî têkiliya xwe bi mêrê xwe re dibire. Ev bi temamî nêrîneke mêrane û civakî ye. Lewra li gor van her du unsûran, jin divê dertkêş be û ser barê ser jî dengê xwe neke. Heta ev alîkariya Nivîskar wek şansa Lehiyê ya herî mezin tê nîşandan. Heta hevokek weha em dibînin “Bêgûman bi alîkariya Nivîskar...” (Cewerî, 2014: 102). Jineke ku bi ew qas pirsgerêkan re bi tena serê xwe têkoşîn kiribe. Paşê tenê di xalekî de alîkariyek ji mêrekî dîtibe û ew alîkarî jî ji bo wê wek şansa jiyana wê bê dîtin, ew çî qas tiştêkî rasteqîn e? Ji ber vê jî bo serfirazkirina mêrekî ew tişt tê nitirandin.

Lehî piştî deman yekî din dinase, Eric. Dema telefonên xwe didin hev Lehî lê nagere û sedema lînegerîna xwe jî weha îzah dike “... dîsa bi fikira jin jin û mêr mêr in, min giraniya xwe parast û jê re li tîlê nexist” (Cewerî, 2014: 115). Helweseke klasîk tê ber çavên me. Lehî bi giraniya ku civak barê zayenda wê kiriye tevdigere û gava yekem jî ji kesa hemberî xwe hêvî dike. Wek hêviya wê Erîc jê re telefon dike. Piştî çend hevdîtinan Lehî wî dawetê malê dike. Dema Lehî xwe di hembêza wî de dibîne xwe baş hîs dike. Lê dema Erîc taleba bihevşabûnê datîne pêş, her tişt diguhere. Lewra Lehî vê bihevşabûnê qebûl nake. Erîc jî ji ber vê yekê hêrs dibe. Ev jî dibe sedema vegeerîna nefreta Lehiyê, li gel mêran. “Ericê ku berê wek milyaketekî bû, nerm û aram bû, hat guhertin û hêrs bû” (Cewerî, 2014: 121). Di vir de nivîskar hem ji bo mêran bi çavekî

rexneyî ve nivîsiye hem jî Nivîskarê lehengê me masûmtir kiriye. Lewra ew qet bi xwestekekî weha ber bi Lehiyê ve nehatiye. Lê qet vê tiştê nabînin, Lehî laşfiroşek e û çawa têkî Nivîskar hatiye? Lazim e cihekî de rêyên wan bibin yek da ku destê alîkariyê bikaribe bidê.

Lehî xîtabkirina civakê ya li gel xwe vedibêje, em di vê xîtabê de jî rolên civakî û hin têgehên dibînin "... lê tu keçikeke jîr î (li Swêdê kesî ji min re nedigot jin, hemûyan digot keç)... " (Cewerî, 2014: 127). Li gor teoriyên femînîstîk divê keç ji bo mêyên biçûk bê gotin. Mêyên ku ser mehan bi kevin û bigihîjine asta ergîniyê, divê ji wan re jin bê gotin. Dema Lehiyê re weha tê gotin bi temamî bekaretê ve eleqedar xîtabekî atfê wê dîkin. Lewra kesên ku zewicîbin û bekaretê ji destdabin bi xîtaba jinê tên bi nav kirin. Lê nezewicî be angê bekareta xwe hê parastî be ew jî wek keç tên bi nav kirin. Lê ev ji hev cudakirin tu bingehe jî zanyariyê nagre, temamî li gor qebûlên civakê vê rewşê girtiye. Li hemberê vê cudahiyê, Lehî li vir behsa wekheviya jin û mêrê û behsa mafên jinan jî dike "Li vir bi qasî mafên mêran, ên jinan jî heye. Di hevberdanê de jin zêde şerpeze nabin. Ew jî xwedî kar in, di civatê de xwedî maf in. Serbixwebûna wan a aborî, wan di aliyê serbixwebûna şexsî de jî li ser lingan dihêle" (Cewerî, 2014: 131). Dema behsa van tiştan dike wek lutfekî vedibêje. Dibe ev lutf ji aliyê Nivîskar ve ji devê Lehiyê ve hatibe vegotin. Lewra ev îmkânên ku behsa wan tê kirin jî sedî sed di nav xwe de azadiyek nahewînin. Mesela dibêje zêde şerpeze nabin. Ango bi her awayî her jin şerpeze dibe lê jinên li vir kêmtir şerpeze dibin.

Lehî di hin rewşan de hin tevgerên arkaîk jî dike. Bi binehişiyekî civakî û kevnare dixwaze xwe paqij bike û biparêze. "Ez carina diketim serşokê, min xwe dişuşt û ha dişuşt. Min carina bi saetan bi lûfikê xwe difirkand, laşê min sor dibû, carina xwînê tê re diavêt..." (Cewerî, 2014: 131). Ji ber ku rewşa pîsbûnê li jinan hatiye spartin, Lehî jî laşê xwe her û her pîs dibîne. Heta wek mêrekî di derheqê namûsê de difikire û namûsa xwe jî bi heman tiştî dipîve û dibêje, "Ez li dû paqij kirina namûsa xwe bûm" (Cewerî, 2014: 173). Sedema pîs dîtina xwe yek jî minasebeta bi mêran re ye. Heta ji ber vê yekê ku destê wê de jî nîn e, xwe bênamûs dibîne. Lê pîsbûn di hişê wê de bi şexsê wê re cih girtiye. Ji ber van yekan Lehî dixwaze xwe temîz bike û vê temîzahiyê jî bi alîkariya xwînê hewldide ku pêk bîne. Heman tişt di xwîndariyê de jî derdikeve hemberî me. Ew jî bi xwînê dawa xwe paqij dîkin. Ango ev dibe têkoşînek di navbera jin û mêrê de û

derdikeve hemberî me. Li gor îdiayên psîkanalîstan jin mazoşîst in. Ji ber vê yekê bihevrebûna bi mêran re red nakin. Ev bihevrebûn di heman demê de şerek e.

Lehî her çi qas li dijî mêran be jî derheqê evîn û bihevrebûnê de romantîzekirinek derdikeve hemberî wê. Lewra çawa Nivîskar bibe sedema xelasiya wê ya fîzîkî divê evîn jî bibe sedema xelasiya wê ya ruhî. “Evîn dermanê hemû birînan e. Wê paşê zarokên te çêbibin û wê zarok te bi cîhanê û bi jiyanê ve girê bide... ew ê te bi vî awayê te qebûl bike” (Cewerî, 2014: 141). Nivîskar evînê romantîze dike û ji bo sedema jiyanê zarokekî diavêje holê. Ango di vir de dibêje ku Lehî bêtî van şertan, tenê bi mêtîtiya xwe nikare jiyanek nû ava bike. Ev jî wek nêrînê Nivîskar yê din bi femînîzmê re neparalel in. Lehî jî wek Nivîskar xwe ketî û bêçare dibîne. Xelasbûna xwe jî bi mêtî û zarokekî ve girê dide. “...bilind bibûn, bibûn xwediyê mêtî û zarokan û jiyanêke dilşa dibihurandin” (Cewerî, 2014: 154). Ew jî têgeha dîtîyê pîroz dike û dixwaze bikeve bin otorîteya kesekî. Lewra bi xwestina azadiyê ve ew ketiye vî halî, anga hatiye ceza kirin. Wê çaxê divê ew bi terikîna vê fikrê jî vê rewşê xwe xelas bike. Û vegere jiyanê xwe ya berê. Xala din jî ew e ku behsa qebûliyek ji bo Lehiyê heye. Dibêje wê te bi vî halî te qebûl bikin. Çima jin pey qebûlekî ye? Tiştê ku ne destê wê be, çima ji ber wî tiştî berpirsiyar tê dîtin? Wek me di hevokên din de dît û şîrove kir sedema vê, sûcdar kirina jinan e. Jin sûcdarên potansiyel in ji ber vê mêtî di serî de xwe pak dibînin û ji navê gunehê xwe azad dikin. Ji ber vê yekê jin tu wextî di civakê de jî nabe lehenga sereke. Bi vî awayî di nivîsan de jî jin wek lehengan derdikevin hemberî me. Nivîskar wek di vê mînakê de jî em dibînin, piranî mêtî in.

Lehî her dem rewşa jinekê di hişê nêrekî de derdixe holê. Mesela bêqerariya jinekê yan jî di navbera dil û hişê de mayînê gelek dijî. “Min li jor, bêtî ez bizanibim ka çi kinc ji min re lazim in, tibabek kinc ceribandim, ew li xwe kirin, li ber neynikê li paş û pêş û kêlekên xwe nêrî û dîsa ji xwe kirin... Aqilê min got riya xwe dagerîne, lê dilê min ez ber bi wan ve kişandim” (Cewerî, 2014: 164-165). Di hevoka yekem de helwesta Lehiyê helwesteke klasîk e û li gor zayenda civakî helwesteke jinan e. Di vir de hişê wê tevlihev e. Hevoka duyem de jî ji aliyê qerardayînê ve dide pey şopên dilê xwe. Ev jî argumana vebêjerê ku ji bo jinan, hesta pêşderazîbûnê xêz dike, biquwettir dike. Lewra li gor vê nêrînê jin ne bi hişê xwe, tenê bi dilê xwe qeraran didin.

Her çî qas Nivîskar bi tevgereke nêrî ve derkeve hemberî me, Lehî jî qet jê kêr namîne. Ne wek jinekê lê wek mêrekê tevdigere û heta derheqê perdeya bekaretê jî bi awayekî mêrane difikire. “Mîna ku ez bakîreyek bim... perdeya xwe ya efsûnî biqetînim” (Cewerî, 2014: 181). Wek mînakên li jor, xwe bi çavên nêriyê dibîne. Nivîskar jî ji bo Lehiyê, têgeha bekaretiyê bikartîne û bi vê awayê Lehiyê pîroztiyê dike. Ango Lehî bi tenê şexsê xwe ve li ber çavên Nivîskar jî nikare bibe pîroztiyê. “Tu li ber çavên min mîna bakîreyekî yî... nêzîkî Xwedê yî” (Cewerî, 2014: 207). Her weha Lehiyê bi têgeha bekaretê ve pîroz dike. Li ber çavên xwe wê dike wek Meryem. Li ser masûmîyeta wê disekine lê ev cureyekî biçûk dîtîne ye. Divê bi serpêhatiyên wê ve ew masûm bidîta.

Di dawî de Lehî qerara jiyana xwe dide û dixwaze bêtî tu kesî pey rûmeta xwe bikeve. Ev hêviyek dide me ku dibe jî Lehî bi ser bikeve û şexsiyeteke azad biafirîne. Lewra çûyîn an jî bi serê xwe jiyîn nîşkekî azadiyê ye (Sezer, 2018: 15). Lê wisa nabe. Her çî qas bixwaze xwe bi xwe xelas bike jî bi girêdahiya unsûrên derve dimîne. Lewra Nivîskar dimre û Lehî dîsa bêçare dimîne.

“Ez li ser Nivîskar giriyam, li ser xwe giriyam. Min ê aniha çî bikira?... bi ser de qîriyam:

- Te çima li min wisa kir, Alan? Ma ez ê niha çî bikim?” (Cewerî, 2014: 221-222).

Piştî mirina Nivîskar, Lehî bêarmanc dimîne û direve. Wek piraniya jinan ku di edebiyatê de derdikeve hemberî me, direve û xwe wenda dike. Di vir de armanca hebûna jinekê bi hebûna mêrekê ve hatiye girêdan (Beauvoir, 1993: 153-154). Her weha bêtîtiya jinê jî derdikeve hemberî me. Nivîskar di vir de jiyana jinan ya bi mîr dicibîne. Lewra jiyaneke bizewac jinan bêtîtiyê kedî dike. Dema jin nazewicin jî hur a hundirê wan her û her dimîne (Sezer, 2018: 85).

### 3.1.5.2. Jina Nivîskar – Canan

Ev jin, kesekî xwedî otorîte ye. Çawa me ji bo Nivîskar got, ji ber derfetên aborî xwediyê serdestiyek e heman tişt ji bo jina wî jî derbasdar e. Lewra jina Nivîskar dixebite û her derfeta aborî bi destê wê tê mala wan. Ji ber vê hêza ku aborî dide însanan, jina Nivîskar jî kesekî xwedî hukm e. Em jinên bi vî awayî xwedî hukm û serdest, di berhemên edebî yên din de jî dibînin û ji bo van jinan femme – fatal tê gotin (Arpacı, 2019: 141). Em bi awayekî veşartî hîsdikin ku dilê Nivîskar ber bi Lehiyê ve

diçe. Di rûpelên bê de bi awayekî eşkere ev meyl derdikeve hemberî me. Lê bi van şertan ve, dîsa jî jina Nivîskar wek kesekî nebaş û hêrsok, Nivîskar jî wek kesekî baş û aram derdikeve hemberî me.

“–Wilo bi rehetî nebêje, gava ez bêm malê, jinekê bi sert ji nivîskarê nazik re got” (Cewerî, 2014: 33). Nivîskar hem meylê yeka din kiriye û dema jina wî di rûyê wî de ji karê xwe maye dîsa jî Nivîskar mafdar e. Lewra zimanê wî nerm û nazik e. Di gelek cihan de awayê bilêvkirina hevokên jin û mêran derdikeve hemberî me. Ji van her du mirovan kî/kê dibe bila bibe, kesa ku nerm diaxife meqbultir tê dîtîn. Lê dema jin bi xêşm biaxife mafdar be jî tê neheqkirin. Lê mêr bi her awayî dikare biaxife, mafê wî yê bi axaftina her awayî heye. Nivîskar heta ji bo sedema hatina Lehî jî rast nabêje û ji derewên xwe jî jina xwe berpirsiyar digre.

“Dibe jî heqê jinekê hebû, kî bûya wê meraq bikira. Lê heger rastî jê re bigota, ew rastî wê di wê keliyê de bi jina wî gelek tahl bihata” (Cewerî, 2014: 34).

Ji bo helwestên jina xwe, bi serê xwe biryaran dide, em di vir de pêşderazîbûnek dibînin. Ji xeynî vê, kevneşopiyekî mîtolojîk di binehişîya wî de berdewam dike. Ew jî ev e ku ji bo her nebaşiyê jinê berpirsiyar dibîne. Dema ku jina wî yeka nebaş bû ew çax çima pê re zewicî? Bersiva vê pirsê jî gelek hêsan e. Di demên ewil de mêr ji bo jinan re bizewicin xweşiyên cur bi cur dikin. Lê wexta ku wan destdixin dîsa vedigerin li ser xuy û xeysetên xwe yên berê. Li gor guherînên wan jin jî diguherin û rewşa şaşbûnê derdikeve holê. Mêr ji vê rewşê narehet dibin û difikirin ku ew çawa bi vê jinê re zewicîne. Wek nivîskarê me “Yek ji sebebên ku ez pê re zewicîm jî hez kirina wê ya kitêban bû, lê paşê bû dijminê kitêban...” (Cewerî, 2014: 35).

Berî ewil jina nivîskarê me jî, Nivîskar bi kitêban wî û bi kirinên wî ew qebûl kiriye. Pişt re ketiye di nav hin pirsyaran de ku çima jina wî guheriye? Sedem ev e ku, di nav demê de bi guherîna Nivîskar ve, jina wî jî xwe guherandiye. Sedema vê rewşa guherînê ne jina Nivîskar e, Nivîskar bi xwe ye. Heta Nivîskar jina xwe yeke wisa xeternak dibîne ku, di derheqê wê de gelek tiştên tewş jî dibêje. Wek “Lehî! Di destên min de bi tenê nivîskariya min maye, ew dixwaze wê jî ji destên min bistîne” (Cewerî, 2014: 104). Jina xwe wek yeka li dijî zanyariyê teswîr dike. Li gor me, dibe ku sedema vê teswîrê nezereke nêrî be. Lewra jina xwe wek yeka piraxêv û exlaq nebaş tîne ziman. Ango di hişê xwe de ji bo jina xwe dibêje ku, jixwe ew nikare bigihîje vê asta zanayiyê

û jixwe hewce jî pê nîn e. Lewra ew tenê bi karên beredayî re mijul e. Bi vê fikrê ve li gel jina xwe helwesteke pêşderazî jî ava dike. Her weha bi hêvîdariya guherînê sekiniye Nivîskar. Her çi qas jî guherîna wê ne razî be jî, guherînekî di lehê wî de qebûl dike. Lê tiştê ku neyê qebûlîkirin ev e, çima jin her demî de lazim e ku ji bo maqulbûnê, xwe biguherîne? Di dawiyê de Nivîskar jî li jina xwe dixe. “Ez jî rabûme û min lê xist. Ez dizanim lêxistin ne çare ye” (Cewerî, 2014: 106). Ango ev jî tê maneya ku, şidet çarek bûya dê Nivîskar mafdar bûya û bi rehetî wê li jina xwe bixista. Di ser de jî Nivîskar jina xwe sêcdar dibîne “Li gora wî, ev hemû jî sêcê jina wî bû, jina wî bubû sebeba vê tirajediya ku hatibû serê wî” (Cewerî, 2014: 107).

Şideta ku li têkî Lehiyê hatiye têkî Cananê jî tê. Her du jî şidet in. Yek şideta cinsî û fîzîkî ye, ya din şideta psîkolojîk e. Lewra ji bo bedbextiya xwe jina xwe sêcdar dibîne. Kesekî ku jina wî nas neke û bi hatina wê razî nebe tîne mala wê. Ji xeynî van, li gel jina xwe dikeve nav tevgerê pêşderazî. Ango di navbera Lehî û Cananê de ji aliyê teknîkî ve tu ferq nîn e.

Serlehengê me Lehî, dema jina Nivîskar teswîr dike, hin krîterên civakî ve teswîr dike, “ – Te Swêd çawa dît? Jinika ku dişibiya aktrîsteke ku di sînemayê de rolên xerab werdigrin, ji xwe bawer, ku di dest û nîvekî bi dîreksiyonê otomobîlê girtibû, di neynîkê de ji min pirsî” (Cewerî, 2014: 73). Li gor krîterên civakî, jinikê teswîr dike û rolekî civakî jî lê bar dike. Hem binehişîya civakê dinimîne hem jî pêşderazîbûna civakê dinimîne. Ji ber vê jî bi awayê pêşderazîbûna civakê terîfa wê dike. Ev yek jî jinan li gel hev dixe unsûrên xeternak. Heman tişt di ber çavên Nivîskar jî bi awayekî nebaş tê dîtin. Lehî ji bo rewşa wê ya fîzîkî hin tiştan tîne ziman, Nivîskar ji bo tevgerên wê yên malê vê tiştê dike “Jixwe wê tu kar nedikir. Di hundurê wan sê mehan de bi tenê belkî sê caran xwarin çêkir. Hertim Nivîskar pêşmala wî li ber bû û di medbexê de bû” (Cewerî, 2014: 77).

Jina Nivîskar ji ber ku hin caran paralelê rolên civakî hereket nake, li ber çavên Lehiyê jî nêrînekî nebaş ava kiriye. Belkî Nivîskar jî ji ber vê sedemê zêde jê xweş nîn e. Ango dema civak ji yekî xweş bû kesên malbatî jî, wek mêrê wê, jê xweş dibin. Wek em dizanin jina Nivîskar dixebite û barê aboriyê tev li ser milên wê ne. Ji ber vê karê din yên malê para Nivîskar dikeve. Ango ev parvekirinekî gelek normal û bi edalet e. Lê ji ber zayendê ev tişt nayê qebûlîkirin û dibe xalekî pirsyariyê. Ev jî dibe sedema

nebaşıya jinê. Em Nivîskarê di vê binehişîya klasîk de dibînin lê ew xwe wisa nahesibîne. Bi awayekî entelektuel xwe dide nîşan. “Wî gazin ji tunebûna nivîskarên jin fikir, di got edebiyat bi jîyan û fantazyên jinê bedewtir dibe û hewcedariyeke mezin bi nivîskarên jin hene” (Cewerî, 2014: 78). Nivîskar bi vê hevokê ve jinê dixwaze di qada edebiyatê de jî bibîne lê ji bo jina xwe vî tiştî li ber çavên xwe nagre. Ji bo parvekirina karan ji halê xwe nememnûn e lewra di civakê de jinek bixebite jî divê karên malê jî bike. Ango çî qas mesuliyetên wê zêde bin rolên wê jî ew qas zêde dibin. Mêr her çî qas vê rewşê înkâr jî nekin ji bo xwe qebûl jî nakin. Her mêr, zulma ku li jineke din tê kirin qebûl dike. Lê zulma ku bixwe dike qebûl nake. Ev jî heman tişt e. Nivîskar çî qas heq nedabe jina xwe jî, Lehî dikare heq bidê. Ev rewşa piştgiriya jinan dide nîşanê me. Di navbera her du jinan de empatiyek pêk tê.

*“Rewşeke wisa dikare li ba her kesî, an jî li ba gelek kesan dilxerabiyê çêbike. Aniha ji berdêla min, heke jina wî mêrek anibûya malê û bi celebê mêrê xwe pê re bidaya û bistanda, wê eynî tişt bibûya. Loma, gava ez hinekî li rewşê fikirîm, min zêde lê negirt û min heq jî dayê”* (Cewerî, 2014: 80).

Wek em jî dibînin, Lehî dewsa Cananê difikire û heq didê. Ji xeynî vê, em navê jina Nivîskar ji Lehiyê dibihîsin. Heger ew nebe Nivîskar navê jina xwe nayne ziman. Her çî qas Lehî heq bide Cananê jî Nivîskar hê jî heq nadê û bi awayê empatîk nafikire. Her çî qas Lehî di hin cihan de heq bide Cananê jî, dîsa jî qîma xwe pê nayne û ji samîmiyeta wê nebawer e. Em nebaweriya wê, ji vê hevokê dizanin “Jin sirên hevalên xwe venaşêrin. Heke ew pê bihesiya wê çîroka jiyana min di nav kurdên Stokholmê de, di nav kurdên Swêdê de û belkî di nav kurdên dinyayê de belav bikira” (Cewerî, 2014: 103).

Di vir de jî texmîn dike ku dê sirên wê îfşa bike. Ev ne bawerbûna jinan li gel hev ji ber pêşbaziya di navbera wan de ye. Sîstema nêriyê, jinan wek reqîbên hev derdixe hemberî hev. Bi vî awayî jin jî hev du wek reqîban dibînin û dikevî nav şerekî ku ev şer jî sedema wê teqdîra mêran e. Sedema şerê ku di navbera Lehî û Cananê de jî berdewam e, Nivîskar bi xwe ye.

Di romanê de ji bo her jinekê, mêrek nav dide wan. Ev yek di çîroka afirandinê de jî derdikeve hemberî me. Li gor îdiayan Adem navê Hawayê lê dike. Ango desthilatdariya navdayînê di Adem de ye (Ünal, 2017: 13). Nivîskar ji bo Lehiyê navek

dibêje û jina xwe re tu nav nabîne. Bi vê awayê ji jinan yek dibe xwedî navekî lê ya din bênav dimîne. Ango heger lehengekî mêr nebûya dê navê Lehiyê jî nebûya.

Lehî ji ber ku gelek zor û zehmetî kişandiye bi rol û exlaqekî baş ve derdikeve hemberî me û ji aliyê vebêjerê romanê ve jî tê xelat kirin. Xelata wê jî ji aliyê Nivîskar ve xelaskirin û hez kirin e. Ango bi eziyet kişandina xwe ve tê pîroz kirin. Jina Nivîskar jî yekî li ser piyên xwe disekine ye û ew jî ji ber exlaq û mîzaca xwe ya hişk tê ceza kirin. Ev ceza jî ji hezkirin û hebûna Nivîskar mehrûm bûne.

### 3.1.6. Leylana Kesk

Ev berhem ji aliyê Aynur Aras ve hatiye nivîsîn û di sala 2016an de hatiye çap kirin. Çapa yekem ya 2016an li ber destê me heye. Roman behsa keçikekê ku navê wê Keskê ye dike. Bavê wê ev nav lê kiriye. Ji ber ku çavên wê kesk in ev nav dayê. Xalê Keskê kesekî rewşenbîr e. Bi alîkariya xal û bavê xwe di dibistanan de dixwîne û zanîngehê diqedîne. Li cem parêzerekî dest bi stajê dike û bi vî awayî jiyanê wê ya rojane bi tevahî diguhere. Ji bilî Keskê lehengeke din jî heye, Gulî. Ew jî ji bo zarokên xwe her gav xwe davêje rêyan û bi darê zorê her gav ji aliyê bav û birayên xwe ve tê zewicandin.

#### 3.1.6.1. Keskê

Dema taybetiyên lehenga me rêz dibin, rewşeke ji derveyî rêzê derdikeve hemberî me. Ji bo keçikên biçûk di her demî de pêlîstokên bûk û malhoçik tên hişê me. Lewra ev binehişiyê zayenda civakî ye. Ji bo keçan pêlîstokên cuda û ji bo kuran pêlîstokên cuda hene wek mînak. Niha em rewşa Keskê ya biçûktiyê binihêrin,

*“Keçikên hemsalên wê, wan jî wekî kurikan bi daran an keviran, ji xwe re leyîstok çê dikirin. Leyîstokên wan bûk û malhoçik bûn. Belkî ji ber vê yekê ye ku dibêjin; ‘Law radibin darê bavê hildidin, keç radibin teşiya dê dirêsin!’ Lê bala Keskê, ne li ser teşiyê bû, ne jî zêde li ser wan bebek û bûkên ku hevalên wê pê re dileyîstin bû. Bala wê hê bêhtir li ser leyîstokên kurikan bû. Keskê dilê hevalên xwe yê keçik jî nedihîşt, bi wan re jî dileyîst, lê bêhtir bi kurikan ve dileyîst” (Aras, 2016: 9-10).*

Nivîskar cudahiyek dixwe navbera Keskê û hemsalên wê. Roleke zayendeke cuda li barê Keskê dike. Lewra di rûpelên bê de jî yê derkeve hemberî me ku, Keskê jiyanê serbixwe dijî. Ango bi vî awayî jiyanê serbixweyî di binehişiya nivîskar de bi zayenda

nêrî ve hatiye senifandin. Lê tiştêkî dinê jî heye ku ew jî gelek balê dikêşe li ser xwe. Her çi qas Keskê nişaneyên nêrî di xwe de bihewîne jî dîsa jî nikare dijî hin rêzikên civakî derkeve. Mesela dibêje, her çi qas dixwest bi leyîstokên kuran ve bileyîze jî, dilê hevalên keçik jî nedihîşt. Ev jî pêşdaraziyekî civakî ye. Jin û keç dil nerm in û nikarin dilê kesan bihêlin. Ango lehengeke ji aliyê civakê ve azad dernakeve hemberî me. Her weha ev fikra me ye, lê li gor nivîskar hem bavê Keskê hem jî Keskê şexsiyetên azad in. Vî tiştî jî weha tîne ziman “Piştî ku Keskê tê dinyayê, dayika wê, demeka dirêj, zarokan nayne, pîrika wê dikeve nava xem û kulan de ‘ka çima bûka wan zarokan nayne?’... Bavê Keskê, li ber dilê wî kur û keç hempar in, ewî tu wextê ferq nekiriye û nake navbera cinsê kur û keçikan” (Aras, 2016: 16-17).

Li gor teoriyên Freudyan, dê xwe bi keça xwe re wekhev dibîne. Li ber çavên dê wek herdu jin di nav yek keriyekî de bin weha bi hev re têkildar dibîne. Heman tişt li ber çavên diya Keskê de jî xwe nîşan dide. Xwe û keça xwe wek yekpare dibîne “Jinikê jî dîsa wekî her caran, ‘Erê ma em çawa bûn ewê jî, wisa bibe, ma em birçîne? Em tazîne? Jixwe derfet hebûyana jî, minê nexwesta keçika xwe bidime ber xwendinê ew here xwendinê, wê kê dê vî karê giran alîkariya min bike?’” (Aras, 2016: 25). Jiyana xwe û nexwandina xwe bi keça xwe re girê dide. Potansiyela jina tenê bi kirina karan ve sînor dike. Divê qey karên jina tenê di mal de zarokan nihêrtin e. Ji ber ku jiyanekê wisa jiyaye tu pîrsgirêk nabîne ku keça wê jî jiyanekê wisa bijî. Heman tişt ji devê pîrika Keskê jî derdikeve “Îja ku nexwenda wê hewceyê kê bûya? Jixwe te û bavê wê, hema we got bila bixwîne û hewceyî kesî nebe, ma em hewceyê kê bûn? Me mêr kir û em li ber mala xwe û zarokên xwe ne” (Aras, 2016: 79). Wek pîrik tîne ziman û em dibînin, alîkarê Keskê yê herî zêde bav û xalê wê ye. Divê jin bêhtir alîkariya wê bikirana û piştgirî bidanayê lê ew tenê dixwazin keça wan jî jiyanê wan bijî. Ev veguheziya binehişîya civakî ye. Lê li dijî vê helwesta diya Keskê, bavê wê bi awayekî din difikire. Dixwaze keça xwe bide ber xwandinê. Em dikarin bêjin Kerem, ku Kerem bavê Keskê ye, hinek jî dît û derbas kirî ye. Mesela Keskê qet sînor nake û li dijî bavên gund yê klasîk Keskê pê re wek hevalan e. Mesela “Keskê milê xwe di milê bavê xwe re derbas dikir û dimeşîyan. Lê eva rengê meşê, ji bo diya Keskê derbas nedibû... li kêleka wê dimeşîya” (Aras, 2016: 66).

Wek ku tê dîtin her çi qas her du jî jin bin di derbarê azadiya wan de ferq heye. Jin û mêr tevgerên xwe sînor dikin û bi azadiya dilê xwe nikarin bijîn. Di vê rewşê de em ji

bo bavê Keskê Kerem, dikarin bêjin ku rewşenbîr e yan na? Lewra her mêrek bin pê kirina mafên jinekê biyanî yan jî jina cînarekî xwe qebûl dike lê heman tiştî jî bo xwe qebûl nake. Ev rewş wek rewşa Kerem e. Ji bo Guliyê dibe ku şer bike û neheqiyê qebûl neke lê neheqiya ku ew bi xwe dike qebûl nake. Mesela dixwaze ku keça wî li ser piyên xwe bisekine lê bi jina xwe re şer dike û wê diazîrîne “... tu jî niha nekeve gazin û giliyan sifrê amade bike... Dibînî te jê lome dikirin, ji kar diçe jî, hîn li wan însanan difikire” (Aras, 2016: 134-135). Bi van hevokên li jor jina xwe diazîrîne û wê, bêramaniyê ve sûcdar dike. Li gor vê hevokê ber çavên Kerem karê jina wî tenê karên malê ne. Dema ku di derbarê tiştekî din de ramanên xwe bîne ziman, wê çaxê jî otorîteya nêrî li hemberî xwe dibîne. Ango Kerem tiştê ku ji bo keça xwe dixwaze ji bo jina xwe naxwaze. Heman tişt jî bo Keskê û Bager jî derbasdar e. Mesela Bager jî bo zewacê binehişîyeke wek Kerem radixe ber çavan “... tu jî wekî meta Delal, dikarî kadeyên wisa lêxî? Welleh ku tu kadeyên wisa lînexî ez te nastînim” (Aras, 2016: 137). Di vir de hem Keskê bi diya wê re dide ber hev û kişkişînek di navbera wan de çêdike hem jî prototîpa ‘keç wekî dê ye’ pêk tîne. Di heman demî de peyva ‘standinê’ bilêv dike. Wek Keskê tiştekî dan û standinê be û her tişt bi înisîyatîfa mêrê ve mabe. Ew çi biryar bide rewş jî wisa berdewam dike. Ango di vê rewşê de tu îhtimala fikrên Keskê nayê hildan û tu girîngî pê nayê dayîn.

Bi van azadiyan re Keskê bi evîna yekemîn ve jî nayê sînor kirin. Bi saya serê xwendinê jî pîroziya evîna yekemîn para xwe nagre û çend tecrubeyên wê çêdibin. Lewra di nav civakê de wek her tiştê yekemin, evîna yekemîn jî wek tiştekî pîroz tê hesibandin (Sezer, 2018: 176). “Di wan du, sê salên dawiyê de piştî ku çûbû Mêrsînê, evînek, du evînên piçûk, di serê wê re derbas bibûn, wê dizanibû evîn çiyê” (Aras, 2016: 74). Dema ku evîna yekem pîroz nake bi vê awayê bekarê jî pîroz nake. Lewra sedema pîroziya evîna yekem, dawîya bekarê ye jî. Lê her çi qas Keskê van tiştan li ser xwe avêtibe jî, hin tiştan nekariye bavêje. Wek fediyokî “Ew awirên Keskê ên bi rastî jî kesk, ji ber çavên wî nedîçûn, ew awirên wê yên keskê fedîkok, fedî dikir û fedî dikir” (Aras, 2016: 87). Dixtorê ku paşê evîndarê Keskê dibe û Keskê jî evîndarê wî dibe, nêrîna li ber çavê xwe wek vê paragrafê vedibêje. Ango fediyokî li gor ecibandina nêrî di heman demî de rewşeke cudakirinê ye. Lewra kesê ku fedî bike, bi pîvana fedîkirina xwe bêtêcrubeye jî. Lewra jinên ku fedî nakin li ber çavên tevgera nêrane îdeal nîn in. Sedema vê ya rastî jî bi me ev e ku, mêr ji jinên bitecrube û derbarê cinsî

de ku tiştên zêde zanibin ditirsin. Lewra naxwazin ku hêza wan û qudreta wan ya cinsî bi yekî din re were berhevdan. Di binehişîyeke psîkolojîk de ji bo kêrhatînek pêk neyê hem evîna yekemîn pîroz dîkin hem bekaretê pîroz dîkin û hem jî bêtecubetîyê wek krîterek hildidin. Lê wek piranîya çîrokan di vir de jî vebêjer rêyekê dibîne û tilî dide li ser bekareta Keskê û balê li vî aliyê dikişîne. “Keskê qet xwe para ve nedikişand, xwe bi destê wî de berdabû... Cara yekê ye, ku bedena Keskê wiha lê bûbû tenûr, cara yekê ye, ku her du çiçikên wê, wekî bistanên dayîkeka ku şîr dide...” (Aras, 2016: 119). Di paragrafên pêşîya vê paragrafê de, vebêjer evîna yekem pîroz nake. Lê rêyekî dibîne û bekareta Keskê tesdîq dike. Ev di çîrokên klasîk de wek *Snow With*, jî wisa nin û vebêjera me, rêyeke weha bikar aniye.

Wek di çîrokên mîtolojîk de, ku me bi awayekî berfireh di beşa yekem de vê teoriyê vegot, derdikeve hemberî me, nebaşî û xirabî bi destê Pandorayê li dunyayê belav bûye. Bi vê şopê, mîrên rojane jî li pey in ku her nebaşî û xirabîyê malê jinê bikin. Zeus hem Pandorayê hem jî qutîkekî bi nebaşîyan ve tijî, ji bo ku diyariyê Pandorayê bike afirandiye. Lê Pandora nikariye ber meraqa xwe bide û wê qutîka diyariyê vekirîye. Li gor vegotinên Xrîstîyanî, xirabî li ser rûyê dunyayê bi destê jinekî ve belav bûye. Xoşewîsta Keskê Bager jî bi heman bûyerê re têkildar, hevokekî davêje holê “Yaw ez gava ku vediciniqim, min wisa şerm dîkir, di rûyê te de, min dest bi derewan jî kiriye” (Aras, 2016: 138). Derewên xwe ji xwe vediqetîne û vê sûcê barê Keskê dike. Wek Keskê bi tena serê xwe vê evînê dijî û tu mineta Bager pê nîn e. Wek veşartina vê evînê tenê ji bo Keskê hewcehiyek e. Ango bi awayekî girtî, ji bo xeletiya xwe Keskê sûcdar dike. Wek Zeus û Pandora. Lewra Zeus xirabîyan afirand lê Pandora ew meraq kir û ji bo lê nihêrînê derê wê vekir. Her weha bû afirînerê xirabîyan û sûcdar.

Li aliyekî ve hedîma zimanê Guliyê, li aliyê din şîretên ji bo zimanê dayîkê û ji bo Keskê. Gulî ji bo ku hedîmiya xwe pêk aniye tê ceza kirin û Keskê jî têkî şîretên di derbarê ziman de tê. Çima mîrên di vê berhemê de, rolên wan çi dibe bila bibe, ziman û axaftina jinan dixwazin kontrol bikin?

*“... gava ku mirov bi zimanê xwe dinivîsîne mirov, gotin bi gotin û hevok bi hevok diya xwe, erê diya xwe dijî, ji ber zanî çima? Mirov bi loriyên diya xwe difîkire û dinivîse, bi stranên wê difîkire û dinûse, li azar û xemgîniya wê difîkire û dinûse, ji ber zimanê mirov dayîk bi xwe ye” (Aras, 2016: 149).*

Wek Gîlbert û Gubar dibêjin (2016 :45), ‘pênûs di heman demê de temsîla penîsê ye’ dibe ku ji ber vê mêr kontrola ziman ji dest bernadin. Keskê şîreteki ji devên mêreki digre lê di nav şîretê de qet nebe girîngiya jinê tê dîtin. Lê ev jî wek polîtîzeyekî derdikeve hemberî me. Lewra dîsa mesuliyeteki neheq li jinê tê bar kirin. Li cihekî dinê jî Bager ji bo Keskê, bi penîsê ve tirsekî peyda dike “Bager bi dengê mizurî, ‘Çi zanim belkî tu ditirsî, dê li metropolekî dûr î, ez bêm, malbat jî, li wir nîn e, ger tiştêkî bînim serê te” (Aras, 2016: 155). Qesta tiştêkî anîna serî, tiştêkî cinsî ye. Ango bi penîsa xwe ve tehdîdekî sergirtî derdixe hemberî Keskê. Lewra tiştê herî dijwar, qewimîna bûyereki cinsî ye. Wek kontrola ziman, bi saya serê penîsê kontrola gelekî tiştan dikeve destê mêran.

Yek jî ev organa cinsî mêran dike însanekî tam lê jin wek zarokan, îhtiyaca wan bi mêran heye. Wek, “... di vê tabloyê de, Bager diha gelek dê bû û Keskê zarok bû” (Aras, 2016: 157). Dîsa jinê bi zaroktiyê ve dike yek û mêrê jî wek kesekî ku zarokên xwe biparêze lanse dike. Ev hem ji bo jinan hem jî ji bo mêran rewşekî ku bi femînîzmê ve bê girêdan nîn e.

Keskê bi Bager re dibe destgirtî û di heman demê de diçe zanîngehê da ku bibe parêzer. Bager dema diçe serîlêdana Keskê diyariyekî ji bo wê dibe. Ev diyariyên madî di serdema navîn de hin maneyan di nav xwe de dihebandin. Wek qelend û bahşiş. “Keskê qutîk vekir, gava ku ew birqonek û guhar dît xwe pê re avêtê stûyê wî” (Aras, 2016: 158). Heman tişt di teswîreki de derdikeve hemberî me. Di şîroveya teswîrê de tê îdia kirin ku heger jinek ji mêreki kîsika pereyan an jî mucewheran qebûl bike, ev dibe nîşaneya seksa bi pere. Ango dibe zewac. Lewra li gor wan di navbera seksa bi pere û zewacê de tu ferq nîn e (Davis ve Farge, 2005: 189). Bi vê awayê jin di vê rewşa pîskirinê de dibe kirde û rewş li ser wê pêk tê. Diyariya ku Bager dide Keskê jî mucewherek e. Bi vî awayî Keskê jî heman tiştê ku li jor me anî ziman dike. Bi alîkariya evîn û zewacê, kar jî tên par ve kirin. Mesela dema Bager bi sedema Keskê bibîne tê mêvantiya wê, ew û mêrê Dîlanê heman karî, Dîlan û Keskê jî heman karî dikin. Ango rolan bi hev du re li gor zayendan par ve dikin. “...her du xort çûn derva ku xwarinê bînin, her du qîzan jî amadekariyên dinê kirin” (Aras, 2016: 205). Mêr çûn karên derva bikin û jin jî di hundur de, ji bo karên hundur man. Lê tenê ev cudahiyan mekanan na, di heman demê de binavkirina mirovan jî balê dikêşe. Dîlan zewicî ye û Keskê jî li ber zewacê ye. Lê hember van yekan hê jî ji bo her du jinan ‘qîz’ tê gotin.

Ango heger wek binehişiya civakî, li gor zewacê û bekaretê ba, çima ji Dîlanê re jî weha tê gotin? Ev li gor me yeke yek bi masumiyeta qîzbûn û jinbûnê ve girêdayî ye. Lewra jin kirêttir in. Sedema vê jî tecrube ya wan e û her weha di derheqê pêwendîya cinsî de zêdetir tişt zanîn e.

Dema bavê Keskê wê “dide” Bagerî, di navbera wan de diyalogek derbas dibe. Ev diyalog jî di nav xwe de gelek bûyerekî kevnare dihevin. Di demên seretayî de ku zewac teze dikir ku bibe saziyek, wek peymanek ku di navbera bav û zavê de pêk bê, derdikeve hemberî me (Evelyn, 1978b: 202). Heman tişt di vir de jî tê hemberî me. “Kerem, ‘Bager ji vir pê de, ez bimirin jî çavên min ji boyê Keskê vekirî naçin’” (Aras, 2016: 212). Keçik di vir de dest diguherîne. Ji bin kontrola bavê xwe derdikeve û dikeve bin kontrola mêrê xwe. Jixwe bi berdewamiya vê peymanê ve, pêvajoyeke tahakkumî xwe dide nîşan û saziya zewacê bêhtir girîng dibe. Wek em dibînin, Keskê her çî qas jineke xwende be jî zordestiya mêrane wê azad nabîne û her demî wê muhtacê mêrekî dibîne. Heman tahakkumê hevalê Keskê Ehmed jî dike û dibêje, “...bila mêro bizanibe tu qîzeka bi tenê û bêkes nîn î” (Aras, 2016: 220). Wek em dibînin, bi binehişiyekî muhafazakarî her kes dixwaze jina der û dora xwe biparêze. Vê muhafazayê jî li gel Hemîd ku Keskê li cem staja xwe dike, pêk tîne.

Bi van re Keskê dinivîse jî. Nivîs ji bo jinekê gelek girîng e. Lewra di beşa duyem de jî me vegot ku, pênuş temsîla nêriyê ye. Jinekî ku pênuşê bikar bîne tê vê maneyê ku, serdestî û zordestiya mêrane jî bikar tîne lê bi jîntiyê ve. Ango sîstema nivîs û vegotina xwe li gor zayenda xwe diafirîne. “Her roj piştî kar çawa di hate malê zûzûka, şiv dixwar, pênuş û deftera xwe dianî, heta ku xewa wê bihata dinivîsand” (Aras, 2016: 213). Hem ji bo xwe zimanekî diafirîne û hem jî mekanekî ji bo nivîsê diafirîne. Ev tevger ya Virginia Woolf (2012: 9) tîne hişê me. Ew jî bi aîdiya odeyekî anglo mekanekî ve, berheman diafirîne û her weha zimanekî jinî jî diafirîne. Ji ber vê, hilberîna edebî ya jina gelek girîng e. Lê ev zanayî di heman demê de dezavantaj e. Lewra li gor teoriya zanîna jinê gelek tişteki ecêb derdikeve hemberî me. Li gor vê teoriye, jina ku xwediyê zanahiyekî zêde be divê ew jin di heman demê de nexweş e, di nav agirekî laşî de dicirife (Fraissee ve Perrot, 2005: 144). Her weha jin di kesayetiya xwe de nikarin zanahiyekî zêde bihewînin. “...bêyî tu sedem dilê Keskê dişewitî” (Aras, 2016: 215). Ji ber vê teoriyê jî jinên zana, ji civakê hatine veqetandin an jî xwe veqetandine.

Wek jiyana Guliyê, di jiyana Keskê de jî unsûrên şidetê hene. Mesela di dema stajê de têkî deweyekî şideta cinsî tê. Bûkek her dem têkî tecawiza xezûrê xwe tê û vê deweyî bi awayekî serkeftî çareser dikin. Bi vê bûyerê re jî Keskê di nav xwe de diguhere. Bi nasîna Keskê, Hemîd, jî diguhere. Heta vebêjer weha tîne ziman; “Hemîd di berê berê de kesekî sadiqê jina xwe bû, lê ji roja Keskê nas kiribû vir de, hîsên ku ji xwe jî veşartî li hemberî Keskê pê re çêbibûn” (Aras, 2016: 233). Ango ku Hemîd ji ber demekî zêde ye sadiqê jina xwe ye, ji vê rojê şunde sadiq nebe jî dibe? Wekî ku em dibînim, ji bo demekî dirêj sdaqeta Hemîd kafî hatiye dîtin. Heman bûyer bi diyalogekî di navbera Seyîtxan, ku mêrê Guliyê ye, û diya wî de jî derbas dibû. Sdaqeta hemberî jinê wek fedakariyek dibînin.

Şeva xezûrê tecawizker tê mehkum kirin, bûk jî xwe dikuje û Keskê jî dikeve şoqê. Hemîd jî heman şevê tecawizê Keskê dike. Keskê jî ji ber şoqê Hemîdî wek Bager dibîne. Hemîd jî bêhemdîtiya xwe ya wê şevê diparêze. Di heman demê de jina Hemîd jî vê tiştê qet nake pîrsgirêk. Dema malbata Keskê û Bager jê xeber nastînin û tîne li pey şopa Keskê digerin. Hemîd û doxtor jî ditirsin ku Keskê jî wek wê bûkê xwe bikuje lê doxtor bi xeberekî nû ve Keskê dîsa li jiyanê digre. “... Keskê li çavên wî mêze kir, tiştêk fêr nekir, ‘Nîgar tu bi zaroyî û tu dizanî tu keseka nezan û cahil nîn î... Belê tu jî, wekî wê bûkê, zaroka xwe li vê dinyaya bi qirêj û gemarîn li hêviya hinekan dinê, bihêlî herî, na!’” (Aras, 2016: 241). Bi vî awayî doxtor dêyekê fedakar û ji bo zaroka xwe dê bijî diafirîne. Keskê jî vê rêya fedakariyê, anga nihêrtina zarokekî ku di encama tecawizê de çêbûye, qebûl dike. Lê dernakeve hemberî bavê xwe û Bagerî. Ji bo wan nameyek datîne nexweşxaneyê û diçe. Di nameyê de jî dibêje “Bavo, ez layiqê rengê te ê hez kirî, rengê Keskê nebûm” (Aras, 2016: 244). Madem mexdur e çima xwe wek sûcdarekî dibîne? Di piraniya tecawizan de ev yek derdikeve hemberî me, jin ji ber ku xwe sûcdar dibînin vê bûyerê bi tu kesî re parve nakin. Dema ku wê bûkê parvekir jî di dawî de nexwest bi vê şermê ve bijî û xwe kuşt. Keskê jî di binehişîya xwe de, xwe wek xwedî qebhet dibîne û ji malbata xwe û ji xoşewîsta xwe direve. Em vê binehişîyê ji vê hevokê jî fêr dikin, “vê rûreşîya ku hate serê min...” (Aras, 2016)

Bi vê awayê diçe cem jineke pîr û karê wê dike. Bi awayê dêyekî fedakar jiyana xwe didomîne. Lê çima mesûliyeta xwe û Hemîd tenê hildide ser piştê xwe? Çima serî li qanûnên civakî ditewîne û xwe di nav gel de wenda dike? Di hevoka Keskê ya dawî de jî dibêje, “...lê li hember evîne her qels in” (Aras, 2016: 253). Dibêjim qey sedema

qelsiya Keskê her çi qas wek wê gotî, evîn be jî civak jî herî kêr qasî evînê bandor lê kiriye.

### 3.1.6.2. Gulî

Temsîla jineke mexdur û dêyeke fedakar e. Tam dijî Keskê her wext têkî şîdeta bav û birayên xwe tê. Hin caran piştgiya dêya xwe dibîne lê gelek caran îsyana diya wê jî tevgerêkî pasîf e. Her weha gelekî caran tevgera Gulî bixwe jî nagihêje tu encamî. Her şefeq radibe û rêya Stenbolê digre. Lewra mîrê Gulî wê berdaye û zarokên wê jî jê standiye. Armanca jiyanê Gulî tenê dîtina zarokên xwe ye,

*“Gulî, dîsa serê vê şefeqê rabûye, bi dizîka ve kincên xwe li xwe kiriye. Xwe amade kiriye, çend perçe kincên xwe yên hene jî, kiriye wî çentî û dîsa berê xwe daye, wê rêya dûr û deraz... Îro dîsa gilê di genziya wê de hatiye girêdan û bêhna bêrikirina zarokên wê gerdûn lê teng kiriye... Lê îro dîsa wekî her caran, dê, bav û birayên wê, pê hisiyên... Dayika wê jî, him bi milê wê girtiye hewl dide, da Guliyê kaş bike bîne malê, him jî, hewl dide, xwe jê re bike sîper, wê ji ber derb û lêxistinên bav û biran biparêze” (Aras, 2016: 12).*

Wek em dibînin Gulî dêyeke ku her tiştî ji bo zarokên xwe daye ber çav. Lê diya wê bi parêzeriyekê ve piştgiya revê lê nake. Ew jî dixwaze keça xwe ji zulm û şîdeta mêran biparêze lê wê ji bo vegera malê jî kaş dike. Ango stûyê xwe li ber rêzikên nêrî ditewîne. Her kesek vê buyerê dibîne lê kes destê xwe navêje Guliyê. Sedema vê bêperwariyê nivîskar weha tîne ziman,

*“ ‘Em herin bikevin nav de’ Hinekên dinê ew ên gotî didane sekinandinê, ‘Na, karê me pê neketiye, ger em bikevin navê, bav û birayê wê sûcdar bikin, dibê qîzê meyê jî, dest pê bikin, weha li serê me bikin, wê demê jî, em ê bînin sûcdar kirin... Wan her digot, ‘Gulî sûcdar e ji ber piştî mala xezûrê wê û mîrê wê, herdu zarok jê standibûn û ew di ser mala bavê de şandibûn, lê xwezginiyên wê derketibûn, bavê dîsa ew dabû mîr, bil ali ser hêlîna xwe bisekîniya!’” (Aras, 2016: 13).*

Civak dixwaze her demî otorîteya xwe biparêze. Ev qiset jî wisa ye. Gundî ji bo pêşerojê temînata xwe ya serdestî naxîne şikê, destê xwe dirêjî mezlûmekê nakin. Her weha jinê gund di vê piştgirî û alîkariyê de wek îhtîmalek jî nayên hesibandin. Sedema şerma meseleya hevûdû berdanê wek eybê tê qebûl kirin. Heta binehişiya civakê jî di derbarê vê mijarê de gelek baş hatiye nivîsîn “Gava jinê mîr kir û çû mala mîrê xwe, çi

dibe bila bibe, divê ew jin xwe li rê bibe, mala mêr çi qasî zordestiyê lê bikin jî, divê ew daqultîne û di ser mala bavê de neyê vegerandinê” (Aras, 2016: 13). Ev jî wek di serdemên navîn de jî ku derdikeve hemberî me, pîroziya tiştê ewil e. Di wan deman de kîlîse ji bo hevûdû berdanê rêzikên gelek giran tîne û qedexeyan derdixe (Zuber, 2005: 241). Di edebiyata kurdî (kurmancî) de jî wek wê serdemê tiştê yekem pîroz tê dîtin, di jiyana rojane de hevûdû berdan nebaş tê hesibandin. Lê wek ku di paragrafa mînak de jî derdikeve hemberî me, tenê jin bisûc tîne dîtin. Li gor vê rewşê çi zordestî hebe divê jin daqultîne. Lewra wesfa jina îdeal yek jî ev e, çi dibe bila bibe li ser malbatê divê venegere. Heger vegeriya divê cara duyem bizewice û vê carê qet’ên venegere. Ango îhtîmalek din ku jinek nezewice nabe. Jixwe kesên ku di serdema navîn de mêr û jina yekem pîroz didîtin û dikirin, bi şertekî ve hevûdû berdanê qebûl dikirin. Şert ev bû ku, divê kesên ku hevûdû berdan bibin ehlê kîlîseyê û wek beden û ruhê xwe divê mal û mulkê xwe jî li kîlîseyê bibexşînin. Lê diya Guliyê êdî hew dikare xwe bigre û li ruyê mêrê xwe disekine û sûcê wî li rûyê wî dixê. “Hey Xosroyê bavpêrê, keçikê bixwe, da peyê sê mêran û çû, mane te, bi zora xwe û ji boyê pera da mêr” (Aras, 2016: 14).

Hem bav tiştêkî ku keça wî naxwaze dike û dema ku li dijî wî derdikeve jî têkî şidetekî gelek sext tê. Lê wek me li jor jî got, diya Gulî serhildaneke pasîf pêk tîne. Em vî tiştî di rûpelên berdewam de dibînin. Bi alîkariya jinên din serê Guliyê ji derdekî gelek mezin xelas dibe. Dema bavê Guliyê wê dide mêr, Gulî bi mêrê xwe yê nû nikare û mêrik bi Guliyê re têkiliyekî cinsî pêk tîne. Lê ku Gulî wexta dîsa vedigere li ser mala bavê, di hemla xwe de bi zarokêkî ve vedigere. Diya wê jî difikire û biryarek ji bo Gulî û zaroka wê dide. “Herdu jin biryarê didîne da bi dizîka zarokê ji ber Guliyê bidin birin... Lê he du jin, bi lavahî û ricahî pîrika Nazê tînin rê, pîrika Nazê bi dizîka ve, tînin mala Horînazê û Guliyê jî dibin wira” (Aras, 2016: 23). Di encamê de digihêje vê biryarê ku zarokê ji ber Guliyê bike. Alîkarî ji jinekî din, ji Horînazê dixwaze. Bi vî awayî azadiya xwedî zarok bûna jinekî dest dixin. Lê helbet vî tiştî ji mêran bêxeber pêk tînin. Ya herî girîng ev e ku jin piştgiriya didin hev du. Ev yek destpêkirina serhildanekî aktîf tîne hişê me. Her weha çîroka diya Gulî jî gelek balkêş e. Lazim e berî ewil ew serî rake. Lewra ew jî têkî gelek zordestiyekî sext hatiye. Dema mêrê wê Xosro jina xwe ya ewil dike, sê zik zarokên wan çêdibin. Her sê zarok jî keç in. Diya Guliyê jî tê ser hêwiyê lewra malbata wê malbatekî feqîr e û bi peran Xosro diya Guliyê ji xwe re tîne. Piştî hatina diya Guliyê kurên Xosro çêdibin û ev jî hin rewşên parastina otorîteyê û

desthilatdariya cinsî tîne ber çavan. “Gelek dihate guhên min, digotin lawên Xosro nabin, digotin Xosro bêzuriyet e, îja we dît ku tu şaşî di tuxib û ziriyetiya min de nebû...” (Aras, 2016: 29). Xosro bi vê axaftina xwe ve sucê diavêje ser jina xwe ya ewil. Lewra dema malbatek xwediyê zarokên kur nebe ev sûcek tê hesibandin û di vê mijarê de jî piranî jin tînin sêcdar kirin. Her weha ji bo zuriyetê jî şerta zaroka kur jî tîne ziman. Lewra li gor kevneşopiyê zuriyet bi keçan ve na, bi kuran ve belav dibe. Keç dibin bûkên xelkê û ji bo mîrên din zarokan tînin lê kur dizewicin û jinên wan jî ji bo wan zarokan tînin dinyayê. Bi vî awayî Xosro jina duyem tîne. Lê tiştê herî balkêş di destgirtina du jinên din derdikeve hemberî me ku, her du hêwî dibin wek du xwîşkan “Her ji hevdu re digotin, ‘Em ji neçaretîya derd û kulên xwe, xwe li hevdu dipêçin’” (Aras, 2016: 30). Diya Guliyê li hemberî mîran û rêzikên mîrane, cara duyem em dibînin ku serî bilind dike. Bi vê tevgera xwe ya pasîf ve di heman demê de alîkariya jinekî din jî dike.

Xosro çawa bêusûl diya Guliyê ji xwe re xwastibe, Guliyê jî weha bi darê zorê, bi awayê pêşkertmeyî dizewicîne. Diçe li cem cînarê xwe Bedo û vê fikra xwe bi wî parve dike “Gelo min rast fêm kir? Tu dibêji em zarokên xwe pêşkertmeyî bikin?” (Aras, 2016: 36). Bedo jî bi vî fikrî razî tê. Dema diçin malîyên xwe re jî dibêjin, malî tu îtirazî nakin. Lê jina Bedo ji vê karê qet memnûn nabe. Lê her du dê jî dibêjin ‘gotin li me nakeve’ û bi vê awayê Gulî û Seyîtxan dibin destgirtiyên hev. Çima gotin li dêyên wan nakeve? Ji wan qet yek jî li dijî vê biryarê dernakevin. Dibe ku ji wan yek an jî herdu jî ji hev hez nekirin. Ew dem dê çi bibe? Ango ev jî cureyek ji cureyên şidetê ye ji ber ku bi darê zorê hatiye kirin. Lê dema Gulî û Seyîtxan mezin dibin, li gor dilê hev in û ji hev hez dikin. Lê hezkirin pêşîya otorîteyê nagire. Lewra Seyîtxan jî serdestiyan li Guliyê dike. Lê evîn ji bo jinan zehrekî wisaye ku qet fikra otorîteyê jî nayê hişê Guliyê. “Ma çima eyb e? Eva dinya alema tev de dizane ku tu ya min î” (Aras, 2016: 54). Gulî jî wek jinên klasîk, bi vê gotinê şerm dike û ‘soro moro’ dibe. Qet di derheqê aîdiyê de nakeve lêpîrsînekî. Çima jin aîdê mîrê dibe? Heger ev evînek be divê hest jî û her tişt jî li hev bîr par kirin. Nexwe ev vegotina ‘tu ya min î’ çiyê? Ev tenê nîşaneyê otorîteya mîrane ye ku bi destê evînê ve li ser jinan hatiye vehonandin. Her weha rewşa Gulî jî, rewşa jinekî îdeal e. Lewra jinên îdeal gelek şermoke û bêtêcrube ne.

Ew bi evîna xwe bila şad bin, diya Seyîtxan ji bo feremoşîya soza pêşkertmeyî her wext bi kur û mîrê xwe re diaxive. Guliyê dixwaze li ber çavên wan reş bike û wan ji

hev sar bike. Ev hem şandeyek ji bo teoriyeke Freudyan e û hem jî rehên xwe ji gelek bûyerên kevin digre. Ji van du sedeman yek ev e, li gor teoriya Freud dê û kur di biçûktiyê de evîndarê hev in. Heta evîna kurê ya yekemîn diya wî ye. Ji ber vê yekê teoriya duyem derdikeve holê, ew jî dexesiya di navbera xwesû û bûkê de ye (Atlı, 2012: 257-273). Xwesû tu jinê layiqê kurê xwe nabîne û dest bi fesadiyê dike. Diya Seyîtxan jî rola xwe ya dîrokî û civakî bi vê awayê pêk tîne.

Di nav van bûyeran de Seyîtxan û Gulî dizewicin lê bûyera balkêş dîsa mijarekî cinsî ye. Lewra şeva dawetê ya ewil paçikek tê nîşan dayîn. Ev temsîla namûsa jinê ye. Di vê berhemê de jî li ser vê paçikê her weha li ser bekareta ango namûsa Guliyê hatiye sekinîn. "... li benda wî paçikê spî ne, li bendî, ka bûk qîz e an na" (Aras, 2016: 94). Wek em dibînin ku dema bûk bakîre be, ango paçik bixwîn be tu pîrsgirêk tune. Lê heger paçik bêxwîn be bûk bakîre nebe pîrsgirêk heye. Lewra ev dide nîşan ku, bi hev re raketina yekem nîn e ku bûk pêk tîne. Ji ber vê divê yekî din re munasebetekî cinsî jiyabe. Her weha dibe meseleyekî namûsê (Uslu, 1999: 140). Di heman demê de diya Seyîtxan jî mafdar derdixe ku hîç wê bûkê nexwestiye (Aras, 2016).

Her çî qas lehengên klasîk ên jin derkevin hemberî me jî, hin jinên rewşenbîr jî henin. Wek pîrika Nazê. Ev pîrik zarokê ku ji ber Guliyê kir, ew kes e. Karê wê jî wek ji navê wê jî kifş e, pîrika gund e û fikrên xwe yên derbarê welidîn û hemile mayînê weha tîne ziman "Pîrika Nazê her bi gazin bû û her weha digot, kambaxa cahilî û nezaniyê, mirovên feqîr û xizan, rê û rêbarekê nizanin, da di vê feqîrî û birçîbûyînê de, ji xwe re halekî bikin, da zarokan kêr çêbikin. Feqîriya însan a herî mezin, ji nezaniyê ye" (Aras, 2016: 97). Pîrika Nazê ji ber vê hişmendiya azadiyê zaroka Guliyê ji ber dike. Naxwaze ku carek din perîşan bibe. Li gor Burhan Tek (2015:73-74) di civakê de jinebiyên xwedî zarok zêdetir têkî zordestî û pîrsgirêkan tên. Lê dijberî vê tevgerê gelek bûyerên arkaîk jî henin ku me vegotibû, diya Seyîtxan bi helwesteke li gor zayenda civakî berdewam dike. Wek ku tê dîtîn pêşbazî û kişîşînek di navbera bûk û xwesû de heye. Xwesû ji xeynî xwe jineke dinê naxwaze. Bi ser de ev jin ji aliyê malbatê ve ku bê hezkirin, zêdetir dexesiyek dest pê dike. Bûk dema têkî êrişekî weha tê, ew jî xû û xeyseta xwe diguherîne. Ji halên xwe yên berê cudatir, tevgerên nû dike. Lê ev tevger piranî tevgerên nebaş ango sext in. Gulî jî bi fêl û fitnên xwesû ya xwe ve diguhere lê bi awayekî zordest na, bi awayekî dîwaneyî. Lewra dema Gulî û Seyîtxan mala xwe ji gund dibin û diçin Stenbolê çîroka xwesûyê hê nû dest pê dike. Mecbur dimînin herin lewra Seyîtxan

di gund de nikare debara zarokên xwe û ya jina xwe bike. Di vir de mesûliyetekî bêdalet dikeve milên Seyîtxan û ew jî li gor tevgerên civakî rolek ji xwe re dibire “... zafî caran gava ku li malê tenê bûya, bi dizîka di quncikan de, bi saetan digiriya” (Aras, 2016: 109). Di vê rolê de girîna eşkere nîn e û gerek debara malbata xwe bi xwe bike. Ango alîkariya jinê ya aborî wek îhtimalekî jî nîn e. Ji xeynê vê, hestên xwe jî bi dizî dijî. Bi gelemperî girîn, wek hestekî jinî û zeîfî tê vegotin. Ji ber vê jî hesta xwe ji çavan dûr, bi dizî dijî.

Bi vê helwestê Seyîtxan, di heman demê de gelek ji Guliyê hez dikir û Gulî jî ji wî. Heta Gulî li gor normên civakî jineke gelek îdeal tê xuyanê. Mesela “...hema qet bêje ji hundur dernediket, wextê xwe tev dida zarokên xwe” (Aras, 2016: 125). Dêyeke fedakar û hem jiyana xwe ya rojane hem jî jiyana xwe ya pêşerojê fedayê zarokên xwe kiriye. Xaleke din jî, ji hundur derneketina Guliyê ye. Me di berhemên din de jî anîbû ziman ku, karê jinan karên hundur in û jin çî qas têkiliya xwe ji derve bibirin ew qas baş e. Gulî jî wisa ye. Jiyan xwe di hundur de bi zarokên xwe re derbas dike.

Gulî her çî qas ji kirinên xesûya xwe nekerixîbe û dev ji mêr û zarokên xwe bernedabe jî ji cihek şunde ew jî nikare her tiştî daqultîne. Di ser de jî tehdîdên xesûya xwe jî ku dikişîne ser xwe, tam dibe dîwane. Bi van bûyeran ve Seyîtxan jî êdî maf dide diya xwe û Guliyê neheq dike. Gulî jî ji ber tehdîda xesûyê tiştêkî mêrê xwe re nabêje û bêhtir neheq dibe. “Bi rastî jî xuyaye ku ji însanan re qencî pere nake, bêrê min jî diya xwe neheq kir, min heq dida te...” (Aras, 2016: 141).

Xesûya Guliyê karê xwe yê kevnare pêk tîne û Gulî jî wek her jinekî normal û îdeal li hember her diwariyê bêdeng dimîne. Li vir ya herî balkêş xwe ji peyvan hedim kirin e. Dema ku axaftin û kirinên baş tenê ji bo komekî însanan bi fayde ye ew çax divê Gulî jî xwe jê hedim bike. Bi vê bêdengiya Guliyê Seyîtxan gelek aciz dibû û ji ber vê lê dixist. Ev şidet li ber çavên nivîskar, şidetekî masumane tê lanse kirin “... çend caran lê xistibû. Her cara ku lê xistibû, piştî lê xistinê, gelek li dora wê geriyabû, jê ra, neçariya xwe bilêv kiribû, poşman dibû” (Aras, 2016: 141).

Însanek, gerek jin be gerek mêr be, dema bixwaze dikare bi axîfe û nexwaze dikare neaxîfe. Ji bilî vê tiştê, dema jinek xwe ji aliyê ziman ve hedim kiribe, ev tu sebep nîn e ji bo şidetê. Gijgijîna di navbera du jinan de pêk tê tiştêkî bi zêdehiye ku derdikeve hemberî me. Lê gerek em vê tiştê normal nekin. Lewra bi alîkariya ve tiştê, mêr

zemînekî pêşbaziye ava dîkin. Jin di navbera xwe de, gelekî caran jî ji bo qebûl dîtin û pesend kirina mêran bi hev re dikevine pêşbaziye. Diya Seyîtxan di heman demê de ji bo destê Seyîtxan ji Guliyê bike, rola xwe ya dêtiyê ya civakî bi kar dianî. Lewra em dizanin ku li ber çavên civakê dêti ji jîniyê pîroztir û meqbûltir e. “Ez dê me hîs dikim”(Aras, 2016: 143). Ev hevok jî ji bo me piştewaniyek ava dike. Di heman demê de diya Seyîtxan piştgirî ji civakê jî hildide. “Xwedê li rûyê qîzeka dinê mêze kir? Na! Te xwe ji bo wê feda kir, feda!” (Aras, 2016: 143). Wek em dibînin, li gor diya Seyîtxan, ji ber ku ew tu keçî nenêriye fedakariyek mezin daye nîşan. Wek Didem Uslu (1999:143) jî dibêje dema mîr sadiqê jinên xwe dibin ev yek li ber çavên dêyên wan wek fedakariyek tê dîtin. Ango li ber çavên civakê hin tiştên ku mîr dîkin normal in, dema ku van tiştan nekin, ev ji bo jinên wan wek lutf in. Diya Seyîtxan jî temsîla civakê ya vê aliyê ye. Fêlên diya Seyîtxan di dawî de karê xwe bi encam dîkin û Seyîtxan Guliyê tîne gund û bi dizîkava vedigere Stenbolê. Malbat îcar li ser eşkere kirina vê bûyerê radiweste û diyologekî balkêş derdikeve hemberî me. “Mêr bi ser de hêrs ket ‘Yaw ca bila deqekî devê te bisekine ez dîn bûm, tu nahêlî ez bifikirim û rêyekî bibînim” (Aras, 2016: 180-181).

Di vir de jin dîsa wek kesekî gelevzî dike û wek însanekî vala tê vegotin. Lê mîr, li pey çareseriyek tê dîtin. Ango bi nêrînekî wisa tînin ber çav ku, jin her demî bi tiştên beredayî re mijul dibin û mîr jî bi karên muhîm re. Bi azirandina jinê ve jî nasekine Xosro, serî li şidetê jî dide, hem gel jina xwe û hem jî gel Guliyê. “Xosro şîmaqek li dêma jina xwe ve kişand... Bavo, bavo tu yê min sibê bibî Îstanbolê ne wisa? Bavo ez bêyî zarokên xwe nikarim bijîm... Gotina Îstanbolê di gewriya wê de bi şîrqîniya şîmaqa ku Xosro jê anî ve, di nivî de ma...” (Aras, 2016: 183).

Di paragrafa jorê de muhtaciyek jî tê ber çavên me, Gulî ji bo çuyîna Îstanbolê gel bavê xwe lava û hêvî dike. Lê li cihekî şunde êdî dîkerixe û dest di her firsendê de revê dike. Dîsa xewşeke fedakar radixe ber çavan û dibêje bêyî zarokên xwe nikarim bijîm. Ango bi vê awayê armanca jiyana xwe jî kifşe dike. Lê xwesteka îhtimala çûyînê, her dibe şidet û li Guliyê vedigere. Heta bavê Guliyê tîne ziman ku “...Ger ku, qîza min, bînamûsiyek li hemberî we kiribûya, min ê qet kuştina wê li hêviya we nehîşt” (Aras, 2016: 184). Lehengê mîr berpirsiyariya namûsê hildide ser xwe û parêzeriya vê tiştê dike.

Xeynî van tiştan, li gor me di nav civakê de qebûlekî weha heye ku, divê heger jinek ji bo xwe tiştêkî bixwaze jî, lazim e ku têra xwe elem û giranî bikişîne. Diya Guliyê jî bi heman fikrî dibêje “...Dayîk... difikirî Guliyê têra xwe derd û kul dît û kişand” (Aras, 2016: 187). Ango bi azar kişandina Guliyê qîma xwe tîne û destpê dike ku xwe bixe nav lêpîrsînekî. Lewra difikire ku çima ew bi xwe Guliyê neşandibû Îstenbolê? Ji vir şun ve tiştên ku Gulî kişandibû dibû bedêla azadiya wê, ji ber vê êdî diya wê jî dest bi piştgiriyeke eşkere kiribû. Bi vê piştgiriyeke ve Gulî dîsa direve. Ev nîşaneyê îsyana jinan e. Bi alîkariya hev dê zêdetir pêş bikevin.

### **3.1.7. Li Peravên Torê Torên Evînê**

Ev berhem ji aliyê Çiğdem Baran ve hatiye nivîsîn û di sala 2011an de hatiye çap kirin. Çapa yekem ya 2011an li ber destê me heye. Nivîskara romanê piranî di naverokê de temayên eşq û xiyaretê bikar aniye. Bi vê awayê teqez jin dibe eşq û evîn ango maşûqî û xiyaretî jî di navbera du mêran de pêk tê. Wensa keça Perûz Xanimê û heman demî maşûqa bûyerê ye. Salih û Emero jî aşîqê Wensayê ne û Emero xiyaretê bi Salih dike.

Ji bilî Perûz Xanimê di romanê de tu jin wesfekebihêz dernakeve pêş. Mesela behsa Qoro dike, kerekî Qoro heye û navê wê Sitî ye. “... weke ku ji Stiyê dixwest ji jina xwe Nezetayê hez nedikir.” (Baran, 2011: 24). Lewra jina qoro di vir de wek yekî “pite pit ker” derdikeve hember. Wek em ê di romanên xwe yên din de jî gelek zêdehî tîkî vê tiştê bên, piranî kêmanî yan jî zêdehiya jinan wek “axaftin – pite pit kirin” hatiye bilêv kirin. Tiştêkî balkêşî din jî heye ku dibêje “ Di şevên tenê de sebra xwe bi Sityê dianî” (Baran, 2011: 25). Di vir de em rewşa Nezetayê li ber çavên mêrê wê ji kerê jî berjêrtir dibînin. Ev axaftina zêde ku atfê jina xwe dike dibe sedem ku Qoro jina xwe wek hevalekê nabîne û kerê dixê dewsa hevalekê. Heta navek didê û şexsiyeteke atfê wê dike.

#### **3.1.7.1. Xanima Pêrûza**

Di romanê de jineke desthilatdar e. Piştî mirina mêrê xwe ketiye dewsa wî. Nezewiciye û ev rewşekî gelek balkêş e. Lewra heger bizewiciya ne yê bibûya desthilat û ne jî bibûya aqilmenda gund. Lê di dewsa Xanima Pêrûza de mêrê wê bûya, teqez yê jinekî bianiya û ne ji desthilatdariya xwe û ne jî ji aqilmendiya xwe tu tiştî wenda nedikir. Ev jî rewşeke dinê, ya sadaqatê tîne holê lewra heger jin mêrê wê miribe jî

beden û ruhê xwe biparêze ew dibe jineke xwedî sadaqat û hêja. Lê heger dijî vê rewşê yekî daxilê jiyana xwe bike lazim e der û dezgehê xwe berde û wek kesekî biqebahat mala xwe terk bike. Di vir de argumana herî balkêş ku derdikeve hemberî me ev e; “Dê çawa li ser mal û milkê mêrê xwe ku hê axa wî sar nebûye bizewice û wî mêrê bîne ser mala mêrê ewil?” Nexwe ev rewş çima ji bo mêrê jî derbasdar nîn e? Di dawî de mêr çi qas xwedî ked be jin jî di mala xwe de ew qas xwedî ked e.

Wek her pêşdaraziyê di rewşa hestên Xanima Perûza de jî nermahiyek tê dîtin. Mêvanekî Xanima Perûza jê re dibê je;

- ... Qenciya mirovan carinan dibe marek û xwe li paqê mirovan dipêçe.
- ... Lê ez di vê baweriyê de me ger di dawîya rastî û qencyê de mirin jî hebe, divê mirov her tim ya qencyê bike, yan jî bide kirin (Baran, 2011: 26).

Wek ku tê dîtin mêrik ji bo neqencan çend fikrên zexm vedibêje lê Xanim ji başiyê û heqiyê tawîz nade. Lewra li gor şîrovevên Sezer (2017: 31) jin divê hestiyar û fikir nerm bin. Ê berdewam dike, heger weha nebe di civakê de nayê qebûl kirin. Her weha wek hin axayên mêr û zordestan nikare zordestiya xwe bi rê ve bibe. Divê ku weha be da ku pozîsyona xwe bikaribe biparêze.

Berawirdiyek di navbera axayên din û Xanima Perûza de dike. Dibêje ew her tim keçên xwe didine dewlemendan lê Xanima Perûza wisa nedikir. Keçên wê kê bixwasta ew keçên xwe dida wan. Sedema vê biryara wê jî armanca guhertina hin tiştan e. “Dixwast tiştinan biguherîne. Wê nedixwest li kevneşopiyên bav û kalan asê bialiqe.” (Baran, 2011: 44) Ev “nealiqîna kevneşopiyên” ji biryarên femînîzmê yek e. Lê tevgera leheng bi kevneşopiyên ve tijî ye wek mînaka nezewicînê, kevneşopiyekî berdewam dike.

Ji xeynî vê, mînakek din jî em dikarin derheqê fikrên kevneşopî ya Xanima Perûza bidin. “... Xanima Pêrûza wê gava biryara qîza xwe Wensa dabû nefikirîbû ku ji qîza xwe Wensa bipirse. Bibêje: Qîza min bê ka fikrê te çiyê, ma tu dixwazî bi Emero re bizewicî an na?” (Baran, 2011: 45). Jineke desthilat û heger dixwaze hin tiştan di civakê de biguherîne çawa xeletiyekî weha dike û hebûna şexsiyeta keça xwe nabîne? Dibe ku li gor qebûliyên civakî tevgeriyabe yan jî ava kirina otorîteyekî cuda be. Li gor xwe sîstemekî, bi qebûliya civakê û bi otorîteyekî xwe ava kiribe. Ji ber vê qebûliyê jî sadiqê mêrê xwe mabe û ji xeynî vê hin dilgermî, rûnêrmî û bi zarekî şêrîn ve xwe dabe qebûl

kirin. Lê ji aliyekî ve jî xwediyê zordestiyekî ye ku ne qîza wê dikare hemberî biryara wê bisekine û ne jî hezkiriyê qîza wê Salih, cesaret dibîne ku Wensayê re bizewice. Heta li ber vê biryarê Wensa di şeva daweta xwe de, di ber xwe de dibêje;

“Bextewar bin, we bi hev du re hêviyên min kuştin. Bextewar bin web ê deng û bê terqîn ez xistim gorrê” (Baran, 2011: 46). Di vir de ji xeynî îşyanekî bêdeng peyva “gorrê” gelek girîng e lewra di berhema *History of Woman* dibêje ku, ceng ji bo mêran çî be dawet jî ji bo jinan ew e (Pantel, 2005: 180). Îhtimala mirinê ji bo mêrê di cengan de çî be, di dawetan de jî ihtimala bêsiûdiya – anga mirina – jinê jî ew e. Heta heman berhemê de ji bo zewacê dibêje ku zewac ji bo jinên ciwan sedema travmayan e. (Zuber, 2005: 186).

Yek tiştêkî balkêş jî heye ku di romanê de mêrek ji bo mêrekî din behsa otoriteya Xanima Perûza dike;

“... apê Salih ji Salih re got:

- Lawê min, divê tu herî îfadeyê bidî xanima xwe ya Pêrûza...” (Baran, 2011: 54).

Nivîskarekî jin li gel mêran ev otorîtey daye qebûl kirin. Lê gelo ev xanim wek serdestên mêr bi zordestî bûya dîsa jî ev qas yê hurmet jê re bihata girtin? Lewra jin divê sernerm be û her tiştî bi zerekî xweş bide kirin (Sezer, 2018: 30). Heger wisa nebûya bawerim ku ev qas nedihate pejirandin lewra desthilatdariya zorî tu carî atfê jinekî nayê kirin. Heger bê atif kirin wê çaxê ew jin wek kesekî baş nayê hesibandin. Heman tişt ji bo desthilatdarên mêrên nezordest in jî derbasdar e. Li gor civakê divê ew axayê mêr jî hişk û qewîn bin. Anga du taybetiyên cinsiyetên civakî diafirînin û her kesekî tabî’ê wan dikin.

Îfadeyekî vegotinê ya dijî vê kategorîzasyona cinsiyeta civakî em dibînin. Di şertên normal de ji bo hev revandinê “qîz revandin” tê gotin. Lê di hevokekî de dibêje “Wê şevê du mêvanên Pêrûza Dêwanî yên xerîb ji dûr hatibûn. Her du ciwanan hevdu revandibûn û xwe avêtibûn bextê Pêrûza Dêwanî.” (Baran, 2011: 63). Wek em di mînakên de jî dibînin leheng geh di nav tevgerêkî civakî de ne geh li dijî civakê û cinsiyetê ne û zimanekî weha du alî hatiye afirandin. Mesela li gor tevgerên xizmên xwe zimanê wan diguhere. Dema behsa xalî dikin tu tiştêkî nebaş nabêjin û nafikirin. Her çî xal jineke ji xwe biçûktir kiribe û revandibe jî. Lê ku dema behsa apê dibe tiştên nebaş tî axaftin û fikirîn. Gelo cudahiya behsa di navbera ap û xalî de, dêklanî ye? Lewra di

beşên ewil de jî ku me got, di demên klanan de dêkîlanî hebû û ji bo zarokan xal dênêr bûn, wek dîyên duyem xwediyê astekî bilind û xwediyê nêzîkatiyê bûn. Salih ji bo apê xwe dibêje;

“... marê ku li apê min ve bide wê bi jehra nava apê min rih bide” (Baran, 2011: 70). Lê rewşeke din a balkêş heye ku Salih her çî qas xalê xwe ji apê xwe cuda jî digre diya wî apê wî wek xwedî nîşan dide “... bê Xweda dibe bê xwedî nabe...” (Baran, 2011: 70). Jin çima apê wek xwedî dibînin û ew qas jî jê xweş nîn e. Ev binehişiya civakî û guherîna binehişiya mêyî radixe ber çavan. Ev ji dêkîlaniyê veguherîna pederşahiye ye li gor fikra me.

Di vê veguhêzîna binehişiya jinan de berhevdana hev jî gelek bi tesir e. Mîsal “Mala minê yê ku wê nebîne wê bibêje qey bûka mala Eliyê Muso ye. Zilamên gund tevan ew tan didan pîrekên xwe” (Baran, 2011: 90). Di vir de her du cînav jî mê ne, ...wê nebîne... – ...wê bibêje... wek tê dîtîn du jin li ber çavên hev hatine berhevdan û yek ji yekî kêmtir hatiye dîtîn. Lê tişta balkêş ev e ku her çî qas jin li ber çavên hev hatibin berhevdan jî bi nêrîna mîrekî ve hatine kêmkirin. Her weha binehişiya jinan jî tevlihev dibe û ew jî di nav deman de xwe kêmkirî an jî ji hemcînsên xwe biçûktir dibînin. Bi vê awayê bêhemdê xwe dibine reqîbên hev û ji bo tasdîqa mêran, lewra jîniya wan mîr tasdîq nekin kêmkirî dimînin, bihevre dikevî nav pêşbaziyekî. Mîsal, dema Salih Şemsîxanê dibîne û di navbera wan de diyalogekî weha derbas dibe,

“- Yê ku te naxwaze mîrê te ye yan hewiya te ye?

- Her du jî min naxwazin. Hewiya min cewrikekî zarokan aniye bi wî cewrikî mezintiya xwe li serê min dike.” (Baran, 2011: 115).

Wek di vir de jî tê dîtîn jinbûn ji aliyê mêran ve tîrî tasdîq kirin û şertekî vê jî zarokanîn e. Lewra ji bo jîniyê şerta ewil dîtî ye. Di romanê de jineke bêzarok mêyeke kêmkirî e û her weha tu mîr wê qebûl nake.

Ji xeynî berhevdana jinan di heman demê de wan û karên wan jî biçûk dibînin. “Bêhna fireh xwîşka Rehîma, bêhna fireh, jixwe tu caran karê we pîrekan xilas nabe. Hûn pîrek tev wek hev in. Ji heriyê be jî hûn karekî diafirînin. Here were karê we gezek nan û cêrek av e” (Baran, 2011: 112). Wek piraniya civakê û fikra nêrî, erkên Kurmanc jî karên jinan beredayî dibînin û biçûk dikin. Mesela di gotara Önder (Uslu, 1999: 29) de jî wek derbas dibe, “...Lazim e ku van keviran bikişînim... nikarim heya serê subê bi

te re biaxifim”. Bi vê awayê Adonîram karê xwe girîng nîşan daye û karê jina xwe biçûk û wasat dîtiye. Her weha ragihandina di navbera wan bi awayekî rast pêk nehatiye. Dema ku jin serî li hemberî vê rewşê jî natewînin, bi sifeta dînbûnê ve tîn bi nav kirin.

### 3.1.8. Spîtama

Ev roman ji aliyê Rênas Jiyan ve hatiye nivîsîn û di sala 2016an de hatiye çap kirin. Çapa yekem ya 2016an li ber destê me heye. Romanê navê xwe ji serlehengê xwe girtiye. Spîtama pêxemberekî çiyayî ye. Spîtama, dînekî tewhîdî ji bo belav bike derdikeve holê. Nivîskar, serpêhatiyên vî pêxemberê tîne ziman. Di vê çîrokê de jina Spîtama û nêrîna dînê li hemberê jinê em dikarin hildine dest. Vebêjer wek Spîtamayî xuya dike lê Ahûra bi xwe ye. Lewra Spîtama pêxembere û gotinên Xweda tenê tîne ziman. Em ê Spîtamayî jî binirxînin lewra dema xwe taswîr dike wek zayendekî uniseks taswîr dike. Lê li gor çavdêriyên me gelek taybetmendiyên nêrî di xwe de dihevin. Ji ber vê em ê wî jî binirxînin.

#### 3.1.8.1. Spîtama

Ji serê romanê heya dawîya romanê ji bo pêxember ku navê wî Spîtama ye, pesn henin. Lewra vebêjera romanê aferîdeya ku dînekî nû dişîne ye. Ji ber vê yekê meziyetên bi erdem atfê pêxemberê xwe, Spîtamayî û di şexsê wî de atfê mêran dike. “Mirovê ku soz û qewlên xwe neyne cî Mîtra dijminê wî ye” (Jiyan, 2016: 12). Soz dayîn wek meziyetekî mêrane derdikeve hemberî me di vir de. Ji xeynê vê atfê, têgeha “mirov” û “însan” wek hev hatiye bikar anîn. Bi vê awayê mêrî wek însaniyetê hatiye vegotin. Em hin caran di zimanê rojane de û di berhemên behsa dîroka însaniyetê dike jî, mêriyê wek însanan hildide dest. Mesela dema em tabloya teoriya peresana mirovahiyê binêrin, kesa ewil ku ji meymûniyê peresiye û bûye însan, mêrek e. Ev, wek rewşeke arkaîk derdikeve hemberî me.

Pişt re di civakê de li ser qîmeta jinê disekine û ji bo vê xalê jî diya Spîtamayî derdixe hemberî me. Bi çavekî derveyî ve rola wê tîne ziman. “Dêya wî Dûgdovayê carna piştgirî didayê, lê di civakê de zêde hêza jinê tûne bû û her wiha Dûgdovayê jî jê bawer nedikir, ew jî wek her dayikê bi dozînen dêtîyê li lawê xwe, li Spîtamayî xwedî derdiket...” (Jiyan, 2016: 15). Di vir de jî derdikeve hemberî me ku vebêjerê berhema me, bi çavekî derveyî li civakê dinihêre û kêmasiya hêza jinê di civakê de tîne ziman.

Ji bilî vê em dibînin ku ji ber nebaweriya civakê diya Spîtamayî jî ji wî bawer nake. Ango gelo di vir de qesta bêfikiriya jinê dike yan na? Lewra bi civakê re gav davêje. Her kesek piranî vê tiştê dike lê dema ku ew rewş bi bêhêzbûna jinê ve tê girêdan, ew çax em piranî digihêjin vê encamê ku, jin bi tena serê xwe nekariye ku bi dînê kurê xwe baweriyê bîne û wek her kesî, bêtî însiyatîfa xwe ew jî ji Spîtamayî bawer nekiri ye. Li gor Rexneya Femînîzma Pêla Duyem jî dînê civaka Spîtama ku pê bawerî anîne, dînekî nêrî ye. Dema Spîtama ji bo Xwedayê xwe dua dike vê tiştê weha tîne ziman “Min ji bo te dev ji wî Mîtrayê berda ku devjêberdana wî gelek zor bû” (Jiyan, 2016: 19). Mîtra, Xwedayê civaka Spîtamayî ku beriya baweriya Ahûra hatiye ye. Bi axaftina jorê ku Spîtama gel Ahûra dike û behsa Xwedayê xwe yê berê Mîtra dike, bi cînavka nêr ve îşaretê wî dike. Ev jî dibe delîl ku Mîtra wek nêrekî hatiye qebûl kirin. Her weha dînekî nêrî derdikeve hemberî me. Lê Ahûra jî wek nêrekî derdikeve hemberî me “Xweda ronahî ye, hebûn e, wî jiyan pêk aniye û mirov afirandiye” (Jiyan, 2016: 20). Van peyvvan Spîtama ji bo Xwedayê xwe tîne ziman û ew jî cînavka nêrîyê ve îşareta xwe dike. Bi vê awayê her du dîn jî dînen nêrî tîne xuyanê.

Dînê çawa bi awayekî nêrî em dibînin, pêxember û fanatîkên van dînan jî mên in. Mên, ji bo van dînan dikevin pey meziyetên baş. Di serî de jî Spîtama dikeve pey “... lê min tu carî dev ji lê gerîna rastî û başî û azadiyê berneda. Ez di vê şikeftê de li dinyayê fikirîm, ez li hebûnê fikirîm, ez li te fikirîm, ez li civakê fikirîm” (Jiyan, 2016: 27). Azadî û li pey şopa rastiyê gerîn em di armanca jiyana mênê de dibînin. Lê hemberî vê tiştê diya Spîtama nikare bi hişê xwe qerara xwe ya baweriyê bide û ji bo xwe baweriyek hilbijêre. Di heman demê de kurê wê, li pey van tiştan dikeve û hin kesan jî li pey xwe dibe. Wek me li jor jî got Spîtama bi devê Xwedê diaxife. Her weha em dikarin bêjin ku, Ahûra dînê xwe dike dîneke nêrî.

Lê dîsa jî hin tiştên ku ji dînen din cuda ne derdikevin hemberî me. Mesela hem di mîtoolojiya dînê de hem jî di qîseyên dînî de guneha ewil ji aliyê jinekî ve, ha Hewa ha Pandora, ve tê kirin. Lê ev baweriya ku Spîtama teblîx dike, guneha ewil barî jinekî nake “Yîma bi fen û fûtên şeytanê dixape...” (Jiyan, 2016: 46). Di vir de Yîma bi cînavkekî nêrî tê vegotin. Ji ber vê em fêhm dikin ku Ahûra guneha ewil barê jinekî nake. Heta Spîtama dibêje wek heviya jin û mêran di dînê nû de heye “... ger di ola me de wek heviya jin û mêran tune bûya ma ji van şeş ser-melayiketan sê heb dibûn jin û sê

heb dibûn mêr... min dixwest ez bêjim ku ji ber ku tu jin î tu ji mêran ne kêmtir î” (Jiyan, 2016: 82-83).

Lê bi tevahiya van tiştan re jî, ev dîne nû dîsa jî di bin rewşa nêriyê de dernakeve. Heta ji ber van aferîdeyên nêr, mêr zêdetir fanatikên van dînan dibûn. Lewra bi alîkariya van dînen nêrî dixwestin ku desthilatdariyên wan berdewam bike.

*“Pûrûşaspa bi awayekî saf û ji dil bi magûtiyê bawer bû, lê Arastî bi awayekî kone û siyasî bi magûtiyê bawer bû, wî magûtiyê bo desthilatdariya xwe bi kar tanî, ger wî bizaniya pêşeroja dîne Spîtamayî ya bi navê ‘behdînî’ yê heye wî dev ji magûtiyê berda û ew ê derbasî baweriya Spîtamayî bibûya” (Jiyan, 2016: 50).*

Wek rewşa bavê Spîtama jî tê xuyanê, mêr dînekî ku xwedî taybetmendiyên nêrî ne qebûl dikin. Ji bo ku ev otorîteya wan ji cihê xwe neleqe jî wî diparêzin. Her weha bikaranîna van dînan ve zewac û li hev zêde bûnê jî dixine karekî pîroz. Di berhemê de jî derdikeve hemberî me,

*“Li gorî baweriya me malbat girîng e, mirovekî xwedî mal ji yê bê mal çêtir e, mirovekî zewicî ji yê xwedî mal çêtir e û mirovekî xwedî zarok îcar jî mirovekî zewicî lê bê zarok jî çêtir e. Ji ber wê, li jin û keçika xwe miqate be, malbat ewlehî ye, aramî ye, bextewariye” (Jiyan, 2016: 54).*

Ev dîn jî wek her dîne piştgirî dide zewac û xwedî zarok bûnê. Bi vê awayê fanatikên dîne xwe zêde dikin û otorîteya xwe qewîtir dikin. Dema bavê Spîtamayî hevokên wî yên li jor dibihîse, ew jî vê tiştê dibêje,

*“Binêre Dûgdova, tu dê bî ez jî bav im, dê keçan bav bêtir lawan hîs dikin; dê xwe bi keçên xwe û bav xwe bi kurên xwe dinimînin... Fikra min ev e: Bi qasî kum in bihîstiye ji xelkê re dibêje ku ‘mirovekî xwedî mal ji yekî bê mal û yekî zewicî ji yekî nezewicî û yekî xwedî zarok jî ji yekî bê zarok baştir e.’ Ez dizanim armanca wî ya ji vê ramanê; saz kirin û xurt kirina binyada civakê ye, û di civakê de sinc û hilberîne pêş bixe” (Jiyan, 2016: 61).*

Hem dê û keçê wek varyasyona hev yan jî berdewama hev dibîne û hem jî armanca şîretên Spîtamayî tîne ziman. Spîtama ji bo binyada civakê saz û xurt bike vê teşwîqê dike lê di heman demê de xurtiya serdestiya dîna nêrî jî em dikarin bijmêrin.

Spîtama bi devê xwedayê xwe diaxife. Heman mînak dîsa derdikeve hemberî me. Lê bi awayekî din “Her bav dixwazeku hemû zarokên wî baş bin; min jî wiha dixwest ku hemû zarokên min, ango mirovên ku min ew afirandibûn baş bin...” (Jiyan, 2016: 161). Spîtama çawa dengê Xwedê be, di vir de jî dewsa xwe de ye. Û Xwedê xwe wek bavekî dihesibîne. Ev yek di femînîzma psîkanalîtîk de jî heye. Otorîte xwe wek bav dibîne. Bi vê awayê otorîte jî dibe nêr. Heta em di hin têgehan de guherînekî derbarê vê nêriyê jî dibînin. Di demên kevintir de dewlet wek dê dihat hesibandin lê di nav deman de otorîteya dewletê wek nêr, axa dewletê wek mê hatiye bi nav kirin. Di vir de jî heman tişt bi awayê dîne xwe nîşan dide. Di encamê de peyama ‘kes ji bav – xweda – nêriyê mezintir nîn e’ dide. Bi vê awayê hem xwedayê hem jî dengê xwedayê, em wek nêr dibînin. Wek, “Xweda stran e Jamaspa, em stranbêj” (Jiyan, 2016: 191).

Kesên ku xweda teblîx dike, ango dengê xweda jî bi nêriyê teswîr dike. Her weha nivîskarê dengê xweda jî nêr in. “Spîtamayî digot û Jamaspayî dinivîsî, carna gava Jamaspa biwestiya Spîtamayî ji dêvla wî dinivîsî” (Jiyan, 2016: 190). Hem gotin û hem jî nivîsîn bi mêran ve hatiye bilêvkirin. Bi vê awayê pêûs û nivîs jî aftê mêran hatiye kirin. Ev jî di heman demê de serdestiya mêran li ser nivîs û edebiyatê radixe ber çavan.

Mijara cengê û bi vê mijarê re şîdeta li ser jinan jî derdikeve hemberî me. Wek; “Leşkerên me hinekî kêf li jin û keçên wan biqewitanda baş bû, piştî cengê wek xelat wê hêviya tişteki wiha bikin, ji bo wan dibû kêf û moralekî baş. Piştî ku leşker kêfa xwe bikin û ji wan têr bibin dîsa dikarin hemû keç û jinan bikujin” (Jiyan, 2016: 204). Wek em jî dibînin dîsa seraktorên cengê û diyariya cengê jin in. Di cengan de bi gelemperî du rolên jinan heye. Yek ji van, wek me li jor jî got, dibine diyariya cengan ya din jî ji bo cengan anîna zarokên kur e. Her weha cihên şer jî di bin zordestiya mêran de dimîne. Ji ber vê serkeftinên ku dest dixin jî tenê dibe ya wan. Jin jî derveyî vê jiyanê dimînin. Aliyê ku di vê cengê de serbikeve zordestiya xwe ango her weha mêraniya xwe îsbat dike. Aliyê din jî ji mêraniyê bêpar dimîn in. “Wê tîkçûnê, Zak hedimandibû...” (Jiyan, 2016: 218). Di şer de tîkçûyîn wî dihedimîne, ango dixwe wek jinekî. Ev jî tê maneya bêhêziyê. Lewra tiştê ku mêrê dixwe mêr, organa wî ya cinsî ye. Dema destê wî ji vê tiştê dibe, ew ji quwet û qudretê bêpar dimîne û wek jinan rolekî pasîf lê tê barkirin.

### 3.1.8.2. Xwowî

Xwowî jina Spîtamayî ye û ew jî wek diya Spîtamayî, di hin qerar û bûyerên dînî de bi bin bandora civakê tev digere. Mesela diya Spîtamayî li pey baweriya civakê diçe lê wek mîrên civakê ji bo serdestiya xwe na, bi dilekî saf, bi baweriyekî xurt, îman bi Magûtiyê tîne. Di binehişiya xwe de, ji ber tîrsa ku derveyî civakê bimîne qet baweriya ku kurê wê pêxembertiya wê dike nayne holê. Heman tiştê Xwowî jî dike "... Xuya bû ku wê wek Spîtamayî her ku ew didît kêfxweş nedibû... Xwowiyê di bin bandora vî navê Spîtamayî yê neyînî û ne xweşik de nexwestibû ku bi Spîtamayî re bizewice" (Jiyan, 2016: 81). Wek em jî dibînin, jina Spîtama Xwowî jî ji ber pêşdaraziyên civakî, zewacekî bêdilê xwe dike û pîvanekî dînî li gor hişê xwe jî nake. Her çî qas Spîtama li gor dilê Xwowiyê nebe jî, Xwowî li gor dilê Spîtamayî ye. Ev jî dide nîşan ku heqê bijartinê her dem li mîrê ye. Ev mîr fikr û ramanên wî li civakê neyê qebûl kirin jî ji jinekî bêhtir xwedî heqê bijartinê ye.

Ji xeynî vê, baweriyên civakî ku di her du jinan de jî wek hev derdikeve hemberî me, hevpariyên wekî din jî henin. Mesela dema rewşa dînê Spîtamayî dinêrîn li ser kêmasiya bawermendên wî şîroveyan dîkin û ji bo vê jî her du jinên di jiyana wî de ne bikar tînin. "Tu yê kengî fam bikî Spîtama rêya te ne tu rê ye, dev jê berde! Bifikir hundurê ku tu jê çêbûye an go dêya te ji te bawer nake, bifikir hundurê ku tu dikevê an go jina te ji te bawer nake..." (Jiyan, 2016: 85). Di vir de jî wek ku tê dîtin, her du jin tenê bi taybetiyên xwe yên jinane tên wesifandin. Bi taybetimendiyên şexsî nayên teswîr kirin. Her du jî wek ku tenê bi jinaniyê pêk bên hatine binavkirin. Van jinan tenê xwedî fonksiyokê dibînin, ya dêya Spîtama anîna wî ya dunyayê ye û ya jina Spîtama jî ji bo rehet kirina wî ye.

Xwedê çawa bi devê Spîtamayî re diaxife her weha ji bo jina Spîtamayî, Xwowî yê jî wesfekî dê – xwedayî bar dike. "Li Spîtama û li gotinên wî diramiya, wî jê re gotibû ku 'tu Armaîtiya min î'" (Jiyan, 2016: 90). Armaîtî dêxwedayek e, Spîtama çawa bi devê xwedayê xwe diaxife, Armaîtiyê jî wek xweda dibîne. Her weha xwe jî dike xwedayek. Bi van gotinên şêrîn ve Spîtama, Xwowiyê ber bi xwe ve dikişîne. Armanca zewicandina Spîtamayî ew bû ku, bila jin wî malê ve girê bide û ew jî ji vê teblîxa dînê nû dev berde. Lê dijî vê tiştê Spîtama, Xwowiyê dikişîne aliyê xwe. Ev jî dide nîşan ku Xwowî çawa bêhemdê xwe, ji Spîtamayî bawer nedikir dîsa bi hin lîstikên evînî ve,

baweriya xwe pêk tîne. Demek ji demê, Spîtama dîsa ji bo teblîx kirina dînê xwe hewldide ku derkeve derva. Xwowî ji ber ku êdî evîndarê Spîtama ye, dibe jineke îdeal. “Xwowiya ku berê ji ber dayina diyariyê hinekî bi fedî, li ser malavatiya ji dil a Spîtamayî şermoktir bû” (Jiyan, 2016: 92). Jina şermker û fediyok her dem ji bo mêran îdeal e. Xwowî jî her wisa dest bi şermokiyê dike û digihîje pesndana mêrê xwe.

Xalek din jî heye ku bala me dikêşe, diyarî ye. Di berhema *History of Women* de jî derbas dibe. Di teswîrekî de Himeros destê xwe de qutiyekî mucewheratan digre û dirêjî Hebeyê dike. Ev figur, ji bo zewacê hin sembolên alegorîk û mîtîk in (Pantel, 2005: 170). Spîtama jî, ku em dibînin bi diyariyan ve Xwowyê nerm dike û ber bi xwe ve dikişîne. Jinê her çi qas şermok vebêje jî, mêrê tam li dijî vê teswîr dike. “Vê hêrs û biryar dayina Maîdyo kêfa bavê wî Arastî tanî ji ber ku ev helwest derbên mêran bûn û di lawê wî de peyda dibûn” (Jiyan, 2016: 98).

Azad bûn û biryardayîna bi serê xwe wek tevgerên mêrane hatine dîtin. Ev jî dide nîşan ku, baweriya kesan bi qerar û hişmendiya mêran heye. Ev tercîha wan her çi qas li dijî fikr û ramanên kesên din be jî, dîsa jî di derbarê hişmendiya mêran de nakevin şikê. Mesela ji bo bijartina Xwowyê hevokekî weha derdikeve hemberî me “Xwowyê bi xwe jî wek ku bawerkirina ji Spîtamayî şerm be ji raman û rêgezên wî dûr disekinî” (Jiyan, 2016: 111). Ev dide nîşan ku, Xwowî bi îradeya xwe ya serbest, vê biryara baweriyê nedaye. Bi tevahî li gor rê nîşandana civakê tiştekî weha kiriye. Ev jî me digihîne vê encamê ku, Xwowî kesayeta xwe ya şexsî nikariye ava bike. Lewra heger fikrên kesekî ku li gor ramanên wê nebe, em nikarin wek şexsiyetekî azad behsa wê kesê bikin.

Ji xeynî Xwowyê di kêma cihan de keça Spîtamayî jî derdikeve hemberî me. Navê keçê Frenî ye. Maneya navê Frenî evîn e. Di navbera Xwowî û Frenî de jî ji bo Spîtamayî pêşbaziyeke heye “Frenî, wek wateya navê xwe ‘evîn’ ê, keçikeke dil – kevok û çavstêrk e; bi qasî ku hez kirina dêya xwe biheside ji bavê xwe dixwaze” (Jiyan, 2016: 110). Em di vir de ji xeynî pêşbaziya di navbera dê û qîzê de, kompleksa Elektrayê jî dibînin. Ev kompleks ev e ku, keç bavê xwe ji diya xwe diparêze û wî ji diya xwe zêdetir hez dike, qet nebe îdîaya wê ev e. Ji ber vê, diya xwe wek reqîbekî dibîne. Ji bilî vê pêşbaziya dê û keçê, ji bo jinê şibandînekî klasîk jî derdikeve pêşberî me “Medya, welatê min Medya, ez ê gelek bêriya te bikim Medya! Medya tu Xwowî ye, Xwowî tu

Medya yî. Ez ê her tim ji we hez bikim, her tim” (Jiyan, 2016: 135). Jinê dixwe dewsa welatekî. Lewra her dem mêr diçe û hem welatê xwe hem jî jina xwe li pey xwe dihêle. Ji ber vê yekê her du evînan dike yek. Her weha jinê dike welat.

Ji bo jinan çî qas sembolan pêk anî be, ji bo mêran jî wek van sembolan pêk anîye. Bi awayekî zayendê re paralel, teswîr hatine kirin. Jin bi welat û axê re hatine girêdan, mêr jî bi sembolên nêriyê ve hatine teswîr kirin. “...şûr simbelên wî nedibirrî” (Jiyan, 2016: 147). Em dîne ku Spîtama anîye dinêrîn, wek dînekî wekhevîxwaz dibînin. Lê dema hevoka li jor dinêrîn, ew çax jî nêriyekî mezin derdikeve hemberî me. Lewra ji bo mêraniyê simbel, sembolekî serdestî ye. Ango her çî qas ev dîn wekhevîyekî biparêze jî zordestîyekî mêrî jî di heman demê de derdixe hemberî me.

Spîtama, jinbûnê li ber çavên xwe datîne cihekî û dêtiyê pîroz dibîne. Heta êşa xwe ya ji ber mirina Xwowyî jî dişibîne êşeke mêyî. “Piştî mirina Xwowyî, Spîtama wek dêyeke ku dergûş ji ber çûbe diêşiya û xwîn dibû” (Jiyan, 2016: 227). Bi vê awayê di jiyanê de êşa herî mezin, wek êşa zarokekî dibîne. Jixwe ehemiyeta dêtiyê û welidînê em her dem dibînin. Heta jinên ku zarokên wan nebin hem dibin nîvjîn hem jî hêwî tî ser wan. Ev jî şidetekî nû cure derdixe hemberî me. Jixwe xwînbûna jinê di heman demê de wek cezayekî mêyî tê dîtin, em dikarin bi vê awayê jî lê binêrîn. Lê ji aliyekî din ve jî, di serî de Spîtama wek nêrekî derdiket hemberî me, niha jî bi wesfê jinane derdikeve hemberî me. Bi vê awayê belkî dixwaze wekhevîyekî dînî derbixe holê. Em vê behsa wekhevîyê di mînakekî din de jî dibînin,

“... ramana mine w e ku ger rojekê te text û taca xwe dewrî zarokekî xwe kir, li nêr û mêtîya wan nenêre, keçik – lawik qet ferq nake kî rêvebereke/î baş be ji wê/wî re bihêle...” (Jiyan, 2016: 230).

Wek ku em zanin, di xanedanan de, heqê hikumdariyê tenê ji bo mêran heye. Lê Spîtama vê heqê, dibêje ji bo her du cinsan jî wekhev bigrin. Di rewşên rêzê de, jin dimînin û dibin bindest, mêr diçin cengan û dibin serdest. Spîtama bi vê awayê derfeta serdestiyê û hikumdariyê daye keçan jî. Lê bi her awayî, em şopên serdestiya dîne Spîtamayî dibînin û wek parêzerên femînîzma pêla duyem, ew dibêjinn divê ku dîn û femînîzm ji hev du cuda bibin û divê jin van dînen bi zordestiya nêran hatine, red bikin.

### 3.1.9. Gerîneka Guernîcayê

Ev berhem ji aliyê Yıldız Çakar ve hatiye nivîsîn û di sala 2016an de hatiye çap kirin. Çapa yekem ya 2016an li ber destê me heye. Serlehenga romanê keçek e û li gor nêrîna xwe rewşa dema xwe ya ku tê de jiyaye nîşanê me dide. Serleheng bûyeran wek serpêhatiyên xwe vedibêje û bûyeran bi awayê pêk hatiye na, çawa li ber çavê wê ketiye vedibêje.

#### 3.1.9.1. Lîsa

Di despêka romanê de bavê wê ji rêyeke dur tê. Bi hatina xwe ve pakêta kincên qirêj dirêjî keça xwe ango serlehenga me dike da ku Lîsa kincan ji bo şuştin û paqij kirinê bibe. “Di nava çire cira zarokan de, bavê min serê xwe ber bi min ve zivirand û du poşetên spî da destê min. Di her du poşetên spî de ew cil û bergên qilêrî hebûn, ku ew çen roj in di çentê wî de bûn û bêhn ketibûnê. Gote min, ‘Evana dayne serşokê’” (Çakar, 2016: 18). Ev diyaloga ku di navbera keç û bavê de derbas dibe, li gor P. S. Pantel (2005: 369) argumanekê arkaîk di xwe de dihevwîne. Lewra di demên navîn de mirî ji aliyê jinan ve dihatin şuştin. Çi qas tiştên qirêj hebin pak kirina wan tev di mesuliyeta jinan de bûn. Lê tiştê wek dijberê hev derdikeve holê ev e ku jin çî qas ji bo pakkirina tiştan hatibe hesibandin jî di heman demê de wek tiştêkî pîs jî hatiye hesibandin. Wek Evelyn jî îdia dike sedema vê wesfa kirêtiyê rojên serê mehê ye (Evelyn, 1978: 101). Millet jî di derbarê vê mijarê de dibêje, heger ku jin kirêt bin çima karên paqijiyê tev jin dikin? Heta li ser xizmetkarên reşik diaxîfe û digihêje vê encamê ku, jin ji zayina xwe heya roja îro wek xizmetkaran hatine hesibandin. Kesekî azad be jî ji bo malbat an jî ji bo mêrê xwe xizmetkarek e. Ji ber vê heman sifreyê bi jinan ve parve nakin lê xwarinên li ser sifrê bi wan didin çêkirin (Evelyn, 1978: 112 ve Paglia, 2014: 206). Di heman mijarê de Dayê Şaxê jî derdikeve hemberî me, lê dîsa Lîsa bûyerê li gor nêrîna xwe bi xwendekar re parve dike,

“... soleke sporê di lingên wî de bû; solên wî yên qilêrîli ser xalîçeya dayika min Şaxê bû...” (Çakar, 2016: 88).

Argumanekî din jî heye ku ew jî şandeya wê diçe demên hovîtiyê, alegoriya şikeftê. Dema diya Lîsayê jê re çîrokan vedibêje ev alegorî bala gûhlêder jî dikişîne û ji xwe dipirse “Balkêş bû, di hemû çîrokên wê de miheqeq bîrek hebû” (Çakar, 2016: 26). Platon di vê alegoriyê de cihê hazgirtinê wek ‘binzîkê’ nîşan dide. Têkiliya vê raste rast

bi haz û rehma jinê ve tê girêdan (Kılıç, 2014: 7). Bi vê awayê em di binehişiya jinekî de û çîrokên ku vedibêje de jî helwesteke nêrî dibînin.

Lîsa jî di hin paragrafan de binehişiya nêrî derdixe holê “Lê dizanim ku di bêrîka min de qurîşek jî tune ye. Ev nêzî sê mehan e ku ji tu kesên malbatê min qûrîşek jî negirtiye. Qûretiya ruhê min jî carinan xerabiyê bi min dike” (Çakar, 2016: 38). Wek ku tê dîtin jî Lîsa pereyan ji tu kesî negirtiye û vê tiştê wek qûretiyê dibîne. Halbûkî ev belkî jî xwesteka wê ya jiyana serbixwe û azad e. Lewra muhtaciya maddî jî ji ferdan û ji azadiyê bêpar dihêle. Lîsa jî hişekî nêrî girêdahiya xwe ya madî qebûl kiriye û vê xwestina xwe ya azadiyê jî wek qûretî tîne ziman.

Wek mînakên li jor me vegot ji xeynî wan jî hin şande ji bo demên seretayî henin “Çima li vî bajarî daristanek tune ye, çima darê çinar û spîndaran tune ne, çima nikarin berê xwe bidim xwezayê... Difetisim di nava çar dîwaran de. Bêhn li min diçike...” (Çakar, 2016: 46). Li gor îdiayên Evelyn (1978b: 176), mîmarê jiyana modern jin in. Jin bi xwezayê re mezin dibin û di nav xwezayê de dibin ferd, her tiştê însanî bi alîkariya xwezayê ve hîn dibin. Her weha xweza jinê, jin xwezayê digihîjîn e. Di vir de jî Lîsa dixwaze dîsa li xwezayê vegere. Lewra li wir tişteki wê pîs an jî kirêt bike tune ye.

Xeynî vê dîsa alegoriyek heye, ew jî wek alegoriya şikeftê tenê bi jinan ve têkildar e “Ax, ev neynik tunebûya ez ê bi kê re bipeyîvama?... Çiqas ne xweşik xuya dikim...” Di pirtûka *Masallarda Toplumsal Cinsiyet* de li ser vê alegoriya neynûkê disekine. Li gor Sezer (2016: 113), jin bi armanca pesinandina mêrekî xwe mehkumê xweşikiyê û her weha girêdayî neynûkê dike. Lîsa jî hem wek alegoriya çîrokê, bi xwe re di neynûkê de difikire û hem jî bi eksa xwe neqayil e.

Her weha şandeyek ji bo teoriyên Freud (2017: 64) jî heye ku Freud jin û zarokan bi taybetî ji aliyê hişî ve daxilî kisekî dike. Heman tiştî Lîsa jî dike, “Panzerek wek cinavirekî berê xwe daye jinan, zarokan, pîran” (Çakar, 2016: 48). Li ber çavên Lîsayê jî tu ferq di navbera jinan û zarokan de tune. Her du jî muhtacê parêzvanekîne. Jin çî qas muhtacê parastinê bin ew qas jî muhtacê navê xwe ne. Lewra li gor me, xwedî nav bûn di heman demê de xwedî kesayetî bûn e. Em ji bo vê mînakê têkî diyalogekî tên,

- *Navê te çiye?*

- *Navê min?*

- *Erê, navê te çiye?*

- *Navê min?! (Çakar, 2016: 70).*

Lê Lîsa di nav nêrînên mêrekî de navê xwe nikare bêje û nabe kesek. Li gor fikra me, têkiliya vê bêbersiviyê bi cinsiyetê re girêdayî ye. Lewra dema Kate Millett navê mêrekî dipirse bersivê bi awayekî rehetî hildide “Navê min dipirsî? Ji bo min bêje Xweda. Ez ji Xweda jî wirdetir im, mêr im” (Millett, 1987: 452).

Pirsgirêkekî balkêş ji bo jinan bi qasî pêwendiya cinsî yan jî haza cinsî, şerma ji ber laşê ye jî. Di çîrok û vegotinên de her dem jinên bêtêcrube meqbûl in. Her weha haza cinsî jî wek şermekî hatiye dîtin. Ev yek bûye sedema ji laşê xwe şermkirinê. Wek mînak “Lê gava mewesê cilên min kiribû nava diranên xwe, canê minê tazî, yê ku di nava gola xwînê de, ez kiribûm nav şermê... Wê gavê hew şerm li ser guhê min bû û min dixwest laşê tazî yê di nava gola xwînê de zû were niximandin!” (Çakar, 2016: 19).

Wek tê dîtin peyva niximandinê û şermê derdikeve hemberî me. Ji bo mêrekî ji laşê xwe şerm kirin di vê keliyê de dernakeve pêşberî me. Di heman demê de laşê jinê di nav xwînê de xwe nîşan dide. Ev dibe ku ji bo şeva gerdekê şandeyek be. Di piraniya vegotinên de û çîrokên gelerî de jî mijara bekaretê derdikeve hemberî me ku li ser disekinin û masumiyeta keçe – jinê – bi vî awayî piştrast dikin. Wek vê romanê di gelek berhemên modern de jî, wek lehenga me Keskê, ji bo vê mijarê mînak henin “Ji bilî dilê xwe min bi destê kesekî negirtiye” (Çakar, 2016: 130). Di vir de jî serlehenga me Lîsa balê dikêşe li ser bekareta xwe. Ev Lîsayê masûmtir û mexdurtir dike. Wek me dîtibû ku jin hem ji laşê xwe şerm dikin û hem jî ji tecrubeyên cinsî xwe diparêzin û vê tiştê jî wek tiştê nebaş dihesibînin.

“ – Lîsa! Ax Lîsa, dixwazim çiçikên te bixwim...”

Û efsûna şeva min bi yek hevokê têkçû,

“ – Çiçik!” (Çakar, 2016: 139). Em dibînin ku Lîsa xwesteka cinsî ya hemberî xwe, wek tiştê nebaş difikire. Lewra jin her demî yê ku direve û mêr jî yê ku pey dikeve ye. Di vir de li gor nêrîna me binehişîya îktîdara mêran heye. Ev xwesteka cinsî di heman demê de hêza mêran nîşan dide. Di paragrafekî mînakî de xwendekar têkî sahneyekî erotîk tê û têdigihîje ku Lîsa teslîmê hestên xwe bû “Text bûbû gîlokek ji êgir û min dixwest keştiyek hêdî hêdî di vê deryayê de ber bi min ve were, na, ber bi nava min ve

were û di nava deryayê de hêdî hedî biçê û bê” (Çakar, 2016: 144). Lê rûpela piştî vê paragrafê pîroziya bekaretê dîsa derdikeve hemberî me ku ev bi tenê xewnên Lîsayê ne. “ Hemû tişt hew tîrêjek xewnê bû” (Çakar, 2016: 145).

Lê wek Freud pêşniyar dike tiştên ku di binehişîya kesan de be ew dibe xewnên wê kesê (Akot, 2010: 214). Em Lîsayê jî di vê binehişîyê de dibînin. Lê her çî qas xwesteka Lîsa ev be jî, di jiyana xwe ya rojane de vê tiştê bikar nayne û bekareta xwe ya pîroz li gor krîterên civakî diparêze. Lê ku dema dîsa rêya dilê xwe digre û diçe cem Abraham şermezariya xwe tîne ziman û uzra xwe jê dixwaze da ku wî red kiribû,

“ – Abraham! Min bibexşîne. Bo wê şevê min bibexşîne...” (Çakar, 2016: 149). Ji bo wî red kiriye uzra xwe dixwaze. Madem ku ew qas jî Abraham hez dikir çima ewil xwe jê parast? Bersiv dîsa sînora binehişîya civakî ye. Dema ku wî red dike lazim nîn e ku ji bo bexşandina xwe tiştê bike. Lê civak jî bo jinan rolekî weha afirandiye. Divê jin xwestekên mêran bi cih bînin û di heman demê de pîroziya – bekareta – xwe biparêzin. Ew sînordariya cinsî jî bo hazzê jî xwe nîşan dide. Wek, “ Wek volkanên dikin biteqîn, dikeliya” (Çakar, 2016: 154). Tatmîna jinê jî heta li ser mêrekî ve hatiye teswîr kirin. Lewra ev tişt wek xwestina bi hev re bûnê, ji bo jinan şerm e.

Her weha tiştên yekem car jî pîroz tînin, “Yekem car ji bilî laşê xwe yê tazî çav li bedeneke din diketim...” (Çakar, 2016: 159). Sedema vê qutsiyeta yekemîn jî sînoren civakî ne. Di serdemên navîn de kîlîse zewacên ewil pîroz dîtiye û hevberdanê diwartir kiriye. Di nav demê de jî ev tişt xistiye nav mijarên hestî. Lewra armanca wan ev bûye ku, her kes bila zewicî bimînin û bila tu kes şertên xwe neguhirînin. Lewra jinên ku dev ji mêrên xwe berdane cara duyem nezewicîne û ev jî ji bo kîlîseyê wendakirina ferdan û fanatîkan e. Ji bo dewletan jî wendakirina leşkeran e. Ji ber vê dewletê jî piştgirî daye biryar û kirinên kîlîseyê (Pantel, 2005: 309). Ev yek di dîstopya ya Margaret Atwoodê de jî derbas dibe, jin tenê wek makîneyên welidînê hatine hesibandin (Atwood, 2018: 102).

Lê di rupelên pişt re tê dîtin ku Lîsa bi efsuna evînê dihesê. Evîn ji bo xapandina jinan amurek e û Lîsa jî bi alîkariya vê amurê dikeve pey şopa evînê. “Ka hela ji xwe re lê binêr, hîn du roj berê, min ji bo vê derê digo, bihuşta min e. Hîn du roj berê min digo, qet naxwazim derkevim derve. Hîn du roj berê, tevî ewqas tunebûnê, hêviyeke hebûnê bi min re mezin bûbû” (Çakar, 2016: 190). Bi hesta evîndariyê wek meftûnan bi mêrekî

ve tê girêdan. Li gor nêrîna me, rêya dest xistina jinan bi îhtimaleke mezin ji evînê derbas dibe. Wî mênî ji bo xwe wek wargeh dihesibîne, yek alternatîf li jiyanê heye ew jî siya mêrekî ye. Lê dîsa bi metaforekî ve qedandina evînê û kirêt kirinê em dibînin “Erê ketibûm erdê û bi soleke qilêrî ya mêrekî hatibûm heciqandin” (Çakar, 2016: 192). Ev metafora ‘sola qilêrî’ di malê de jî derketibû hemberî me ku wê çaxê jî heman sola mêrekî ya qilêrî xalîçeya diya Lîsayê pêpes kiribû. Bi van argumanan gelo em dikarin bêjin ku wî mênî dest dirêjî diya Lîsayê kiriye? Lewra Lîsa destdirêjiya gel xwe bi ‘sola qilêrî’ ve nîşan dide. Dibe ku heman tişt jî bo dê û keçê pêk hatibe.

Li gel vê yekê kompleksên civakî xwe gelek di çavên Lîsayê de derdixin pêş. Mesela ji bo nêrîneke Freudyen (1993: 35-38) şandeyekî ‘dexesiya penîsê’ jî heye. “Yê nizanibûya wê bigota qey hinan ev jinik ji jinaniyê sinet kirine, loma ew qas bê hest û ji dervî jintiyê tevdigere. Ew qas bi çavên tarî li min dinihêrt ku, ji destê wê bihata wê li ber çavên van mêran tecawizî hestên jinitiyê bikira” (Çakar, 2016: 201). Pîrsa ewîl ‘jinaniyê sunet kirî’ çiyê? Bi nêrîna me ev ji bo teoriya Freudyen ya ‘dexesiya penîsê’ şandeyek e. Lewra ji bo jinên ku dixwazin bibin xwedî otorîte, xwe ji hestên dilî û nermî azad dikin. Em bi zêdehî li ser vê îlhîmalê disekinin ku hestên jinanî li gor çavên civakê, hestên pejnî ne. Mêr jî li gor sînordariya hestan ve ji van bêpar dimînin. Her weha ev encam derdikeve holê ku, heger jinek xwe ji van hestan xelas bike ango xwe ji jinaniyê sunet bike ew gavêk nêzîktirê nêriyê û bi awayê otorîteyê dibe. Bi vê şeklê hem şandeyekî raste rast û hem jî şandeyekî metaforîk ji bo vê teoriyê derdikeve hemberî me.

Her weha metaforekî balkêşî din jî heye. Ew jî ji bo qutîka pandorayê ye “Ka ez ê çawa ji vir, ji vê oda neynikan derkevim... Ode dişibiya çenteyekî çargoşe, te di çenteyê di destê Xwedê de. Erê devê çentê kilîd kiriye. Yê nizanibûya wê bigota qey ev qutiya Pandorayê ye” (Çakar, 2016: 209-210). Neynik, wek me di mînakên din de jî dîtibû ji bo hepsa jinan û pejirandina mêran tê bikar anîn. Lê di heman demê de, li vir qutîka Pandorayê jî derdikeve hemberî me. Wek em zanin qutîka Pandorayê nebaşiyên dunyayê tev di nav xwe de vedişêre. Xwedayekî nêr hem wê hem jî Pandorayê diafirîne û bi destê Pandorayê, ango bi destê jinekî ve nebaşî li ser ruyê erdê belav dibe. Lê Lîsa di nav neynikan de xwe dibîne û wê cihê neynik tijî jî dişibîne qutîka Pandorayê. Her weha xwe wek nebaşiyên li ser rûyê erdê dibîne. Ango sedema nebaşîya dunyayê wek jinê dibîne.

### 3.1.10. Ronî Mîna Evînê Tarî Mîna Mirinê

Ev berhem ji aliyê Mehmet Uzun ve hatiye nivîsîn û di sala 1998an de hatiye çap kirin. Çapa pêncan ya 2007an li ber destê me heye. Berhem, evîna Kevok û Bazî hildide navendê. Baz serleşkerekî navdar e û bi eslê xweLi Welatê Çiya ye. Kevok xelkê Welatê Çiya ye, bi emrê xwe ji Baz gelek biçûktir e. Kevok xoşewîsta Jîr e. Piştî Jîr ji bo armancên xwe diçe tev li şervanên Welatê Çiya dibe Kevok jî dide pey şopa wî. Her weha Kevok bi vî rewşî dikeve destê serleşker Baz. Piştî deman her du serleheng dil dikevin hevûdu û vê carê hem Kevok hem jî Baz dikevin destê leşkeran. Lewra bi serpêhatiya vê evînê, Baz bi nasnameya xwe ya rasteqîn dihesê û dilê Kevokê jî bi wî germ dibe. Di dawî de her du jî ji aliyê leşkeran ve tên kuştin.

#### 3.1.10.1. Kevok

Roja ku Kevok ji dayîk dibe, bi malbata xwe ve di rê de nin. Kevok bi malbata xwe ve têkî sirgûnê tên û şeva ku rê dikevin Kevok ji dayik dibe. Baz jî wê şevê leşkerekî ciwan e ku bi trêne gelên Welatê Çiyayê dibe.

Dema nivîskarê me di beşa yekem de behsa Kevok û Baz dike, hest û wesfên qewî atfê Baz dike û yên nazik û şikeste jî atfê Kevokê dike. Wek “Kevok; çivîkeke stûxwar, keçeke stûxwar”. Lewra Kevok ketiye destê Baz û bûye esîrê wî. Lê Baz wek Kevokê nîn e; “Baz girtiye. Lê bele ne girtîbûnê, êşa mîgrenê ew xistiye.” (Uzun 2007: 8-9). Girtîbûn di Kevokê de hestên hejariyê hişyar dike lê dijî vê di Baz de tenê dibe sedema êşa mîgrenê. Heta Kevok ji ber vê rewşa Baz ku nexweş dibe, xwe sûcdar dike “Sebeba vî halî, Kevok e. Kevok weha bawer e” (Uzun 2007: 11). Nivîskar rolekî sûcdar barê Kevokê dike. Baz pişt re pê dihesê ku bi xwe jî ji Welatê Çiya ye û ji aliyê leşkeran ve hatiye mezinkirin bi evîna Kevokê re hîn dibe. Lê ji ber vê jî ya sûcdar Kevok e. Tenê Kevok na, jinên din jî ji ser Baz ve tên sûcdar kirin, mesela jîna Baz. “Jina wî ku jiyan lê herimandibû...” (Uzun 2007: 15). Sedema malxerabiya Baz jîna wî ye û jiyan xwe ya nû jî di rûyê Kevokê de xerab dike. Yanî wek li jor jî em dibinin, jinên ku dikevin jiyan Baz yan xwe bi xwe sûcdar dikin yan jî li ber çavên Baz jixwe sûcdar in.

Baz her çend Kevokê sûcdar neke jî rolekî civakî barê ser milên wê dike. Di demên bê de xeyalan difikire û di dile xwe de dibêje ku heger ew nehatana girtin dibe ku Kevok bibûya dayik û zarokên wek xwe bedew bianiya dinyayê (Uzun 2007: 18). Ango çima planên pêşerojê bi awayekî dayikbûnê pênase dike û bedewbûnekî atfê

Kevokê her weha atfê zaroka wan a mistaqbel dike? Lewra Kevok jinekî serhildêr û têkoşer e, ev wesfên polîtîk zêdetir di xwe de dihevin. Lê li ber çavên Baz her çi be jî bedew û nazenîn e. Lewra li gor civakê divê jin xweşik bin û heger mêrek evîndarê jinekê be divê ew jin bedew be. Ji xeynê vê wesfê jî piranî tu wesfê nade zarokên xwe jî. Ev rewşa zayenda civakî di cihekî din de jî derdikeve hemberî me ku di vir de jî bandora xwe li ser Baz dide nişan “Û Baz digirî. Çend rondikên nû ji hinarikên wî ber bi jêr dibin. Lê na, Baz divê negirî” (Uzun 2007: 19). Wek em dibînin girîngê karê Bazî yan jî wek karê mêrekî nabine. Dema Kevok digirî yan jî stûyê xwe xwar dike tu pirsgerêk nîn e lewra Kevok nazenîn û nazik e lê Baz “Baz, xurt, bêtirs, qehîm, sert û jîr...” (Uzun 2007: 19). Ji ber van sedeman divê xwe ragire lewra mêr e û heger bigirî dibe ku bêjin girîngê Baz ji ber qelsiya wî ye. Ango dibe Baz qels û hejar be jî. Çima Kevok bi awayekî dilrehetî qels û bêçare ye çima Baz jî wisa nebe. Jixwe her du jî di heman rewşê de nîn û bindest in. Ango em di van mînakên de jî dibînin, Baz û Kevok di jberên hev in. Lewra bi vê mînakê ve jî cinsiyetên jin û mêran wek di jberên hev tên dîtin. Baz û Kevok jî bi vî awayî derdikevin hemberî me. (Dönmez 1994: 133).

Yek rewşek din jî heye ku gelek balê dikêşe li ser xwe û wek serbilindiyê bi nav dike. “... li pêşiya xwe, tiştê ku di nav şeqan de dilivîya û mîna ‘serbilindiya min’ bi nav dikir, nihêrî. Ew kenîya çend caran, bi pêşiya xwe ya mezin lê xist û ‘rojbaş ji te re jî, serbilindiya min’ got.” (Uzun 2007: 63). Wek di vir de jî derdikeve hemberî me, nav û şexsiyetekî barê penîsa xwe dike. Organa xwe wek şexsekî serbixwe dibîne. Wek “serbilindiyekî” wî be û wek merîfeta wî be, ew qas bi awayekî baş lê dinêre.

### **3.1.10.2. Xanima Baz**

Baz bêdile xwe bi jina xwe re dizewice, leşkerê ku Baz xwedî û mezin kiriye vê jinikê layiqê wî dibîne. Lê Baz ji jina xwe zêdetir li der ve, dema xwe bi Maderê re derbas dike. Jina Baz xwediyê navekî nîn e. Ne nivîskar ne jî Baz bi tu navî bangî wê nakin û jixwe ew jî bi navekî xwe pênase nake. Heta nivîskar ji bo vê rewşê dibêje “-ku em jê re bibêjin Xanima Baz.” (Uzun 2007: 77). Beriya mehra wan were birîn navê wê Xanima Porzer e piştî ku mehr tê birîn dibe Xanima Baz û pişt re tenê dibe Xanim. Ango peyder pey wesfên xwe yên şexsî ji dest dide û li gor hemjîna xwe navên xwe jî dest dide. Nivîskar navê wê bi awayekî serbixwe weha diyar dike, Xanima Baz. Dema behsa şeva daweta wan jî dikin dîsa rolên civakî derdikevin hemberî me “Baz û Xanima

Porzer ku niha, piştî bîskekê, gava mehra wan hate birin, wê bibe xanima Baz...” (Uzun 2007: 77). Di vir de jî pîroziyek ji bo dawetê heye. Piştî mehr birînê dê bibin hevjinên hev. Baz bi navekî xîtabê jina xwe nake û ser barê ser jî bi xwe bawerbûna xwe ve jî narehet dibe. “Lê li milê din, pesn û fortên wê, mexrûrî û jixwerazîbûna wê, destgirtî û çîkosiya wê...” (Uzun 2007: 86).

Van tevgerên jina xwe wek serhildan û fitne dibîne. Heta tu mane nikare bide ku çima weha dike lewra çi hebe ew jineke û divê yan wek Maderê qehpîkeke wî be yan jî wek Kevokê per û bal şikestî be. Dema ku jinek bi xwe bawer be mêr xwe li gel wê dibe ku nebaş hîs bikin yan jî ji wan hez nekin.

### 3.1.10.3. Mader

Mader qehpîkek e ku Baz her tim diçe gel wê. Emrê xwe ji Baz mezintir e. Piştî Baz ji Xanimê dût dikeve Mader digihîje hewara wî. Baz hem kêmiya şewqeta diya xwe hem jî kela bedena xwe bi Maderê re sar dike. Her weha kompleksa Oedipus derdikeve hemberî me. Wek Freud jî dibêje ev komplekseke û zarokên kur bi hêzekî cinsî ve nêzîkê dayikên xwe dibin. (Hazar, 2019 pêşkêşî) Her tiştekî Baz ji Maderê hîn dibe, Mader çawa dêyek zaroka xwe fêr bike bi heman awayî Baz fêrî gelek tiştan dike û di serî de jî fêrî têkiliyên cinsî dike. “Bazê ku hê di hunera hez û hezkirinê de şagirt bû, bi henek û lîstikên jina zane û xwedantecrube, di demeke kurt de, bû hoste” (Uzun 2007: 82).

Ji ber ku ev kar karê Maderê ye, ji Baz hostatir e û wî hem fêr dike û hem jî keşf dike. “...Baz Mader keşf kir. Na, ne Baz, lê Maderê Baz keşf kir.” (Uzun 2007: 84). Piştî keşfa Maderê ya Baz têkiliya navbera wan bi tevahî rewşa kompleksa Oedipusê hildide, “Maderê êdî digot, ‘were lawê min ê sêwî yê çeleng’” (Uzun 2007: 84). Heman rewş wek kompleksa Elektrayê jî derdikeve hemberî me. Ji ber ku emrê Maderê ji ya Baz mezintir e Baz dibe kurê Madere, emrê Baz jî ji ya Kevokê mezintir e û Baz dibe bavê Kevokê, “‘Metirse Kevok’ Baz, bi ken, dibêje ‘metirse keça min...’” (Uzun 2007: 301). Her weha hem kompleksa Oedipus û hem jî ya Elektrayê derdikeve hemberî me.

Di dawî de Baz û Kevok ji aliyê leşkerên serdest ve tên binçavkirin. Her du evîndaran dibine derveyî bajêr, bi dengê guleyan ve berhem dawî dibe û Baz di “rûyê Kevokê” de bi rastiya xwe dihesê.

## ENCAM

Di nav civakê de femînîzm demekî dirêj wek dujmintiya mêran hatiye zanîn. Lê di salên 1990an heta îro rewşa vê pêşderazîbûnê guheriye, niha femînîzm piranî di maneya xwe ya eslî de, wek parêzeriya mafên jinan û ji bo parêzeriya her komekî bindest tê bi kar anîn. Wek di edebiyata dunyayê de çawa guherînek çêbibe di edebiyata kurmancî de jî guherînek pêk hatiye û ji berhemên ewilîn heya niha jin di berheman de bûne xwedî cih û deng. Ango di romanên ewil de jin nedihatîn xuyanê lê di berdewama nivîsan de bêhtir hebûna wan hat bi lêv kirin. Belkî wek lehengên femînîst dernakevin hemberî me lê qet nebe wek lehengan derdikevin hemberî me.

Edebiyata femînîst piranî dibêje ku, ziman û edebiyata nêrî nikare pirsgrîkên jinan bi tevahî bînin ziman. Ji ber vê divê jin vegotin û nivîsên xwe bi xwe binivîsin. Ji bo tesîra nêriyê bê şikêrandin divê jin mîten xwe û nivîsên xwe, li gor zimanên xwe biafirînin. Peywira rexnegirên femînîstên reşîk ew bû ku, bîbliyografyayan amade bikin. Lewra edebiyata jinên reşîk bêyî nasnameyên wan nikaribû xwe ava bike. Edebiyata jinên kurmanc jî weha ye. Divê edebiyateke bi ziman û îfadeyên xwe, bi nasnameyên xwe ava bikin. Dîroka edebiyatê ji bo îfadeyan temamî lêkolînan neke, nikare hebûnekê biafirîne.

Di nav demê de wek em jî dibînin cihê jinê, di serdemên 'ewil de bi awayekî xwezayî bêhempa bûye lê paşê jin û zayenda wê hatine bînpê kirin. Lê dîsa bi saya serê çandekî populer ve xwe ragirtiye. Lê bilindkirina jinê di roja me de li gor Prestone (1993: 156) ji xeynî sextekariyê tu tişt nîn e. Lewra bilindiyekî bêbinyad û bêrûmet pêşkêş dîkin. Tenê wek popularîteyek yan jî edetekî modern pêk tînin. Cara yekem em jinan wek Dêxwedayan dibînin, piştî xwedî mal û mûlk bûnê jin tenê dibin dêyên pîroz. Ango rewşa wan ya civakî ji Xwedatiyê ber bi însantiyê ve tê. Piştî Şoreşa Fransayê êdî taybetiya wê tenê wek serfkarekî tê ber çav. Lewra di wan deman de êdî mîr hilberandin û jin jî serf kirin. Her weha femînîst jî dest avêtin vê rewşa xelet. Bi vê awayê li ser vegotinên edebî jî hûr bûn.

Me deh romanên kurdî (kurmancî) ji aliyê femînîzmê ve vekola. Ji aliyê cihên wan ên civakî û edebî ve me çavdêriya lehengên jin kir. Hem bi çavên civakê û hem jî bi çavên vebêjêran ve me ew nirxandin. Li gor romanên ku me hilda dest, du helwestên vebêjêran me dest xist;

Ya yekem, jinê bi mêrê ve girê didin û mecburê wî dikin. Ku heman demî de em ji bo vê tiştê dikarin bêjin ku kompleksa Sindrella ye (Dowling, 1994). Wek lehengên *Lehî* (*Lehî*), *Wensa* (*Li Peravên Torê Torên Evînê*) û *Xwowî* (*Spîtama*).

Ya duyem, jinê ji her tiştî azad dikin û bi serê xwe dihêlin. Wek lehengên *Sînem* (*Berbiska Zer*), *Kassandra* (*Kassandra*), *Keskê* (*Leylana Kesk*).

Sê lehengên jinê derdikevin hemberî me û em digihîjin van encaman;

Lehenga yekem, jina ku xwe bi xwe azad dike ye. Ev leheng bêyî tu kesî li ser lingên xwe disekinin û bi ya xwe dikin. Helbet mêr jî hin rolan di jiyana wan de digrin. Lê di berhemên fiktîf de fikirîn û jiyînên mêyî sedî sed tune ne. Bêyî alîkariyeke mêrane yê eşkere, hin lehengên jin xwe bi xwe azad dikin. Em dikarin ji bo vê xalê berhemên *Berbiska Zer* û *Leylana Kesk* nîşan bidin. Di romana *Berbiska Zer* de *Sînem* û di *Leylana Kesk* de *Keskê* xwe bi xwe azad dikin. Mêr di van berheman de wek lehengên alîkar derdikevin hemberî me.

Lehenga duyem, jina ku ji aliyê mêrekî ve tê azadkirin e. Di van berheman de jin nikarin bi tena serê xwe bikevine nav tu hewldanê û ji bo azadkirina xwe bêçare ne. Ji bo ku mêrek were û wan ji ‘ezabê xelas bike sebr dikin. Wek ku em di mînakên xwe de jî dibînin, dema lehengên jin alîkariya mêran reddikin tîrî cezakirin û ji wan kirinên xwe poşman dibin. Ango di vir de nivîskarên me dixwazin ku peyamekî weha bidin; heger mêrek destê alîkariyê dirêjî we kir, wî destî vala nezivîrînin, nexwe hûnê poşman bibin. Wek berhema *Kassandra* yê. *Kassandra* jî evîna *Xwedayekî* red dike û pişt re gelek tiştên ku dibin sedema poşmaniya wê tîrî serî. Ji bo vê xalê em dikarin berhemên wek *Lehî*, *Spîtama* û *Li Peravên Torê Torên Evînê* jî mînak bidin. Di berhema *Spîtamayî* de jî erk, dîne li gor xwe bi kar tîne. Jinê bi alîkariya dînekî mêrane ji cehaletê xelas dike. Ango her mêrek bi alîkariya têhegekî, jinekî jî azad dike. Wek li jor jî me got, dema jin vê alîkariyê red bike poşman û perîşan dibe.

Lehenga sêyem, jina ku ji aliyê jinekî ve tê azad kirin e. Di hin berheman de jî jin ne ji aliyê mêrekî ve û ne jî bi serê xwe nikare azad bibe. Di van berheman de jî jinekî dîr dest dirêjî lehenga jin dike. Em dikarin ji bo vê yekê berhema *Ev Rê Naçe Bihuşî* bidin nîşan. Di vê berhemê de Şemsîxanê jinekî ku li ser kincê wê de stêrk heyî, xelas dike. Ev qehremanê xelasker pişt re em fam dikin ku şervanek e. Dema em bi çavên civakê ve binêrin, şervan wek karekî mêrane tê xuyanê (Sezer, 2018). Lê dibe ku

nivîskar di vir de têgihîştina civakê jî redkiribe û vê karê ji bo her du zayendan jî hevpar dide nîşan.

Lê bandora nivîskar jî pir xwe di berheman de nîşan dide. Mesela di berhema *BerbiskaZer* de sedema serlehengiya Sînemê jî heye. Heger Sînem ev qas xwedî exlaq û ehl nebaya dibe ku negihîştî encama xwe. Mesela Sînem jî wek Kassandrayê serî li mêrekî rakira divê ew jî wek Cassandra bêbext bûya. Yan jî *Leylana Kesk*, dema Keskê zaroka xwe tîne dunyayê bi tena serê xwe mesuliyeta zaroka xwe hildide. Belkî vê biryarê nedaya û wek bûyerekî normal vê mesuliyetê bi Hamît re parve bikira, dibe ku nivîskarê me wê azad nekira û heta wesfekî femme fatalî jî pê ve bikira. Her çi be jî di romanên Kurmancî de jin wek metayan tîne bi kar anîn. Piranî wek kesayetekî serbixwe dernakevin li hemberî me. Yan eşkere û yan jî bi awayekî girtî girêdayî mêran in. Ev girêdayîn pir zêde nayên ber çav. Heger leheng azad be nivîskar dibe ku tehtîdek be û heger nivîskar lehengê azad bihêle ew çax jî dibe leheng li gor binehişîya civakê bifikire. Jixwe piranî helwesta nivîskar, jinê bi mêrekî re girê dide. Di berhema *Ev Rê Naçe Bihuşte* de, dê ji bo keça xwe çîrokan vedibêje û bi vê awayê di binehişîya wê de girêdahiyekî ji bo mêrê wê yê mustaqbel ava dike. Ango her çi qas di vir de nivîskarê me lehengê bi destê jinekî azad jî kiribe, dîsa jî ji bo temsîla binehişîya kevneşopiyê lehengeke jin lê zêde kiriye.

Di çarçoveya xwendineke femînîst de me rewşa jinê di romanên de vekola. Bi vê awayê di romanên de bandora civakê ku li ser jinan xwe bi awayê pirsgerêka zayendê nîşan dide derdikeve hemberî me. Ji zayînê ev xeşma zayendê destpêdike û jin li hember erka mêrane tîkî mexdûriyetekê tîne. Her dîyek ji bo keça xwe tehtîdek e. Lewra bêçaretîyên xwe tîkilî keçên xwe jî dîkin. Ji bo xwendina wan pirsgerêkan derdixin yan jî bêrîza wan ew dizewicînin. Ev helwesta bêhest ku malbat li hemberî keça xwe nîşan didin, di pêşeroja jiyana wan de jî berdewam dike. Di dawî de keçên ku qet jiyana derva ve muxatab nebûne derdikevin holê. Di vê seyrê de malbat tu tişt ji keçên xwe napirsîn û ew wek eşyayekî difiroşin. Tenê di berhema *Leylana Kesk* de em tîkî mijara qelenê tîne lê di romanên din de jî ji bo serlehengên me nebe jî ji bo lehengên din yê jin jiyaneke weha tê hemberî me. Romanên ku jinan xistiye rêyeke nebaş, hestên mêran yê cînsî diyarker e. Mesela Lehî dibe ku ji aliyê wan mêran ve bihata kuştin jî, lê dewsa vî tecawuzê wê kirin û bi hestên xwe yê cînsî ve hereket kirin. Lê Lehî

helwesteke femînen pêşkêş nake. Ji bûyerên ku hatiye serê wê şerm dike û ji tu kesî re nabêje. Ango her çi qas tu sûcê wê di vê mijarê de nebe jî xwe bisûc dibîne.

Hem şidetê cinsî û hem jî şidetê fîzîkî têkî me tê. Jinên ku rastî vê şidetê fîzîkî tên dema xwe ker bikin û serî ranekin her û her xwe di nav vê rewşê de dibînin. Lê jinên ku hember vê rewşê serî radikin jî vê bûyerê jî xwe xelas dikin. Mesela dema Lehî têkî şidetê tê deng nake û heya xelaskerek neyê jî ew rewş berdewam dike, lê dema Gulî têkî şidetê tê diya wê alîkarê wê dibe û rewş berdewam nake. Bi taybetî di navbera mijara şidet û tecawuzê de jî hevpariyek heye. Jixwe mînakê me Lehî, raste rast têkî tecawuzê tê lê Gulî jî her dem têkî tecawuzê tê. Her çi qas ew nexwaze jî bavê Guliyê wê dizewicîne û ji ber vê jî tecawuz pêk tê.

Di tevahiya romanên de mijara evînê heye. Sedema vê, îhtiyaca fonekî ye. Heger ew mijar nebe, piştî romanê dê vala bimîne. Jin piranî sadiqê evînen xwe ne lê pir girîngî didine bekarê xwe. Ji ber vê jî ew dîsa nikarin bêjin ku jinên femînîst di van romanên de derdikevin hemberî me. Tenê di berhema *Ez Ne Ez Im* de lehengê me di cînavkan de mijara zayendê rexne dike. Cînavkên me û nêr red dike. Zayendekî hevpar davêje holê. Jin her çi qas di derbarê evînê de bêhêz bin jî Kesê ji aliyê aboriyê ve bihêz derdikeve hemberî me. Zaroka xwe hildide û bi her aliyê ve li ser lingên xwe disekine û jiyanekê nû jî xwe re ava dike. Lê pîrsgirêk ew e, çima nivîskar mesûliyetê tev daye piştî lehenga jin?

Her çi qas di salên dawî de romanûsên jin zêde jî bibin, di vegotina nêrî de guherînekî girîng pêk nehatiye. Ev rewşeke normal e. Li gor me di nav demê de yê nivîs û vegotinên jinan jî biguherin û rewşekî femînen yê bigrin. Nivîskarên me yên jin jî lazim e ku bi hişkiya zimanekî nêrî ve romanên xwe binivîsin û wek her edebiyatê, edebiyatekî femînen ava bikin.

Kêmasiyekî pir mezin jî ew e ku di tu cîhî de ew têkî hazzê jinekî nayên. Ji xeynê berhema *Ronî Mîna Eevînê Tarî Mîna Mirînê*. Di vir de jî lehengê me Mader jî bo tîkiliya cinsî nareve û zanyariyên xwe tev hîne Baz dike. Ango ew dikarin bêjin ku di nav van berhemên de tenê Mader jî vê tîkiliyê şerm nake ew jî wek mamosteya Baz xwe dide nîşan. Ji xeynê wê tu jin bi xwesteka seksê ve dernakeve hemberî me. Heta li dijî wê, jî ew rewşê direvin û ji behsê şerm dikin. Ji ber vê tenê be jî ew nikarin ji bo

nivîskarên me yê jin, ku me romanên wan vekolaye, bêjin xwediyê zimanekî mêyî ne û helwestekî femînen di xwe de dihevin.

Di mijara hev berdanê de jî rewşa aborî û perwerdehiyê gelek cihekî muhîm digre. Kesê ku wek Guliyê tî berdan perperîşan dibin û ji bo jiyana malbata xwe ya civakî dîsa mecbûrê zewacê dimînin. Di vir de jî nivîskarê me, jin be jî, helwesteke femînen ranaxe. Qedera Guliyê piranî dide destê bav û birayên wê. Di tu berhemî de jî jin yan naxebitin yan jî karên bêwesf dikin. Keskê ku xwedî perwerdehiyê ye jî, karê xwe nake. Ji ber ku çavan dur be jiyanekî biçûk ji xwe re ava dike. Lewra ew jî di ferqa dijiwariya rewşê de ye.

Mijareke din ê jî zimanekî nêrî ye. Ji bo jinê, gihêştina asta mêriyê pêştirê xeyalekî nîn e. Mesela di romana *Li Peravên Torê Torên Evîne* de Wensa dest û piyên wê girêdayî li hêviya dilketiyê xwe dimîne. Ew nikare tu tiştekî bike lê em di tevgêrên wê û monologên wê de dibînin ku heger mîr bûya dê bikaribûya pir tiştan bike. Nivîskarên jin jî bi temamî nikarin jinê azadbikin, ev jî asta nivîsê ya mêrane ku bêhempa ye nîşanê me dide.

Li gor romanên berê helbet rêyekê gelek zêde me li paşîya xwe hiştiye. Ji bo hilşandina saziya pederşahî yê nivîskarên jin hewldane û kirine armanc ku nasnameya jinê ji nû ve biafirînin. Li gel vê dîsa jî jin li gor mêran di derbarê mal, zarok û malbatê de gelek zêde mesuliyetan hildidin li ser xwe. Piraniya lehengên me yê jin, ji bo kemilandina xwe tu tiştî nakin. Em tenê di berhema *Gerîneka Guernîcayê* de têkî tiştekî weha tînin. Lîsa hin caran bi xwesteka tenêbûnê derdikeve hemberî me. Di van deman de Lîsa bi xeyalên xwe ve tenê dimîne. Ev teoriya Virginia Woolf *Room of One's Own* (*Kendine Ait Bir Oda*) tîne bîra me.

Di encamê de nivîskar, mijarên di derbarê pîrsgirêkên jinê de hildane dest. Lê ne bi awayekî femînîstî, bi awayekî civakî û realîst hildane dest. Di romanên de jî jin wek jiyana rasteqîn têkî zulma mêjûyê nêriyê hatine û piranî jî bi tena serê xwe nikaribûne bi ser bikevin. Ji ber van divê bi taybetî jî nivîskarên jin zimanekî mê biafirînin û jinên di bin bandora civakê de derketine û şexsiyeta xwe avakirine biafirînin.

## ÇAVKANÎ

- Adak, H. (2020). "Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet". *Mor Sertifika Programı Toplumsal Cinsiyet*, Sabancı Kent Müzesi - Mardin. (04 Şubat 2020).
- Ahmedzade, H. (2011). *Romana Kurdî û Nasname*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Ak, S. (2015). "Analar diyarı Anadolu'da yaşayan Tanrıçalar." *İndigo Dergisi*. <https://indigodergisi.com/2015/12/tanrica-analar-diyari-anadoluda-yasayan-tanricalar/> (Erişim Tarihi:10.09.2019).
- Akot, B. (2010). "Freud'un Rüyâ Yorum Metodu." *Din Bilimleri Akademik Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 10, Sayı 1. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/52330> (Erişim Tarihi: 02.20.2020).
- Aksan, Y. (2013). "1450-1750 Yılları Arasında Avrupa'da Cadılık." *Tarih ve İnceleme Dergisi*, Cilt XXVIII, Sayı 2, 355-368.
- Alan, R. (2015). "Modern Kürt Edebiyatında Kolonyal Karşılaşmalar, Ulusal İmaj ve Tersyüz Olmuş Bir Klişe." *Monograf Dergisi*, Cilt 1, Sayı 3, 369-399.
- Alptekin, D. (2006). *Üçüncü Dünya Ülkelerinde Kadın Hakları Bağlamında Feminizm*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi SBE.
- Altuncu, A. (2014). Sümerlerde Tanrı Anlayışı ve Tanrılar Panteonu. *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 4, Sayı 7, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/717422> (Erişim Tarihi: 30.03.2020).
- Aras, A. (2016). *Leylana Kesk*. Diyarbakır: J&J Yayınları.
- Aras, M. Ö. (1998). "İslama Göre Çok Evlilik." I. Ulusal Kadın ve Aile Sempozyumu, İstanbul: Süfida Kitap-Dergi.
- Asena, D. (2011). *Kadının Adı Yok*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Aslan, Y. (2016). *Türkiye'de Feminizm Düşüncesinin İmkânı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Kırıkkale Üniversitesi SBE.
- Atlı, F. (2012). "Edebi Metnin ve Yaratıcılığın Kaynağına Ulaşan Yol: Psikanalitik Edebiyat Eleştirisi." *Elektronik Türkçe Çalışmaları Dergisi*. Cilt 7, Sayı 3, (Erişim Tarihi: 12. 04. 2020).

- Atwood, M. (2018). *Damızlık Kızın Öyküsü*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Aydar, F. B. (21.12.2019). "225 yıl sonra: Kadın Haklarının Gerekçelendirilmesi ve Mary Wollstonecraft", K24. <https://t24.com.tr/k24/yazi/125-yil-sonra-mary-wollstonecraft,1487> (Erişim Tarihi: 26 Aralık 2019).
- Aydoğan, İ. S. (2014). *Guman: Wêjeya Kurdî* (Cilt 2). İstanbul: Rupel Yayınları.
- Baran, Ç. (2011). *Li Peravên Torê Torên Evînê*. Diyarbakır: Ronahi Yayınları.
- Batuk, C. (2006). "Âdem ve Havva'nın Kitabı: Eski Ahit Apokrifasında Âdem ve Havva'nın Hayatı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 5, Sayı 10, 51-96.
- Baudrillard, J. (1996). *Tüketim Toplumu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- BBC Account (News Türkçe). (2019, Kasım 24). *Charles Darwin: Evrim Teorisi 160 yaşında*. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-50524352> (Erişim Tarihi: 05 Şubat 2020).
- Beauvoir, S. de. (1993a). *İkinci Cins, Genç Kızlık Çağı*. Bertan Onaran (çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. de. (1993b). *İkinci Cins, Bağımsızlığa Doğru*. Bertan Onaran (çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Beauvoir, S. de. (1993c). *Kadın İkinci Cins I*. Bertan Onaran (çev.). İstanbul: Payel Yayınları.
- Beg, M. E. Z. (1998). *Kürt ve Kürdistan Ünlüleri*. Swedan: Apec Yayınları.
- Behrengî, S. (2018). *Masîreşê Biçûk* M. Jafarzadeh (çev.). Diyarbakır: Morî Yayınları.
- Benedict, R. (2011). *Kültürel Örüntüler*. Mustafa Topal (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berktaş, F. (1995). *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2018). "Avrupa'da Cadılık ve Cadı Avı: Çok Katmanlı Bir Karanlık Tarihsel Olgusu". *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, Cilt 1, Sayı 84, 57-85.
- Blomm, H. (2008). *Etkilenme Endişesi*. İstanbul: Metis Yayınları.

- Boratav, H. B. (2006, Haziran 29). "Psikolojide Cinsel Yönelim ve Eşcinsellik Tartışmaları", LGBTI + Dayanışma Derneği Lambda İstanbul. <http://www.lambdaistanbul.org/s/etkinlik/psikolojide-cinsel-yonelim-ve-escinsellik-tartismalari/>, (Erişim Tarihi: 07 Şubat 2020).
- Bryson, V. (2019). *Feminist Politika*. Aylin Gülaşık (çev.). İstanbul: Phoenix Yayınları.
- Butler, J. (2003). Feminizmin Öznesi Olarak Kadınlar. Gökçen Ertuğrul-Alpay (çev.). *Felsefelogos Dergisi*, Cilt 3, Sayı 15, 105-112.
- Butler, J. (2008). *Cinsiyet Belası: Feminizmler ve Kimliğin Altüst Edilmesi* Başak Ertür (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Caner, E. (2004). *Kutsal Fahışeden Bakire Meryem'e Toprak ve Kadın*. İzmir: Su Yayınları.
- Cewerî, F. (2011). *Lehî*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Cewerî, F. (2014). *Ez ê Yekî Bikujim*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Çağlayan, H. (2013). *Kürt Kadınların Penceresinden Resmi Kimlik Politikaları, Milliyetçilik, Barış Mücadelesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çakar, Y. (2019). *Ev Rê Naçe Bihuştê*. Diyarbakır: Lîs Yayınları.
- Çakar, Y. (2016). *Gerîneka Guernicayê*. Diyarbakır: Lîs Yayınları.
- Çakmak, D. (2007). "Fransız Devrimi'nde Kadın". *Ege Akademik Bakış Dergisi*, Cilt 2, Sayı 7, 727-745.
- Çapar, G. (2019). "Kesişimsellik: Postmodern Feminist Bir Yaklaşım". *Hukuk Kuramı Dergisi*, Cilt 6, Sayı 3, 1-31.
- Çeviri Blog. (2016). *Erkek Takma İsimleriyle Yazan 12 Kadın Yazar*. Çeviri Blog. <https://www.ceviriblog.com/2016/12/22/erkek-takma-isimleriyle-yazan-12-kadin-yazar> (Erişim Tarihi: 20 Ekim 2019).
- Çiftçi, B. (2017). "Kadın". *Tedx Bahçeşehir Üniversitesi Semineri*. İstanbul: <https://www.youtube.com/watch?v=85RxQHZkluE>. (Erişim Tarihi: 18 Aralık 2019).

- Demir, S. (2009). *Göstergebilim, Umberto Eco ve Yapıtları Bağlamında Göstergebilime Katkıları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Üniversitesi SBE.
- Demir, S. (2010). *Kassandra*. İstanbul: Avesta Yayınları.
- Demirbilek, G. (Editör). 13 Nisan 2018, "*Lezbiyenlik Hakkında*" Konulu Görüşme, <https://onedio.com/haber/lezbiyenlik-hakkinda-herkesin-merak-ettigi-ve-sikca-sordugu-sorularin-en-net-cevaplari-817897>, (Erişim Tarihi: 20.02.2020).
- Demircan, S. (2013). "Pamuk Prenses'e Egzantrik Bir Yorum." *Felsefe Taşı Düşünce Platformu Web Gazetesi*, <http://www.felsefetasi.org/pamuk-prenses-ezoterik-bir-yorum/> (Erişim Tarihi: 02.24.2019).
- Demirdağ, M. F. (2017). "Ana Tanrıça İkonografisi ve Anaerkillik". *Bilge Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 6-18.
- Deniz, E. (2020). "Kadın ve Erkek Bedeni -Trans Bedenler-" [Sosyoloji]. *Mor Sertifika Programı Toplumsal Cinsiyet*, Sabancı Kent Müzesi- Mardin. (06 Şubat 2020).
- Deryaspî, G. (2018). *Ez Ne Ez Im*. İstanbul: Sancı Yayınları.
- Dilsoz, O. (2014). *Berbiska Zer*. Diyarbakır: J&J Yayınları.
- Doğrusöz, M. (19 Ocak 2012). "Freud'cu Kuramda Kadın", *Denemeler Web Gazete*. 46. <http://mahandogruso.net/freudcu-kuramda-kadin>, (Erişim Tarihi: 20 Aralık 2019).
- Dowling, C. (1994). *Sindrella Kompleksi Çağdaş Kadında Bağımsızlık Korkusu*. İstanbul: Öteki Yayınevi.
- Döşkaya Ç. F. (ed.), (2010). *21.Yüzyıl Eşiğinde Kadınlar Değişim ve Güçlenme*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları.
- Ekener, Z. (2009). *Gündelik Hayatta Kadının Ele Geçirilmesi Sınırlama, Baskı ve Şiddete Psikanalitik Bir Yaklaşım*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Bilgi Üniversitesi SBE.
- Erbay, V. (ed.), (2012). *İnatçı Bir Bahar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Farge, A. ve N. Z. Davis (ed.), (2005). *Kadınların Tarihi III Rönesans ve Aydınlanma Çağı Paradoksları*. Ahmet Fethi (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Fraisse, G. ve M. Perrot (ed.), (2005). *Kadınların Tarihi IV Devrimden Dünya Savaşına Feminizmin Ortaya Çıkışı*. Ahmet Fethi, (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Freud, S. (1993). *Cinsiyet Üzerine*. A. Avni Öneş (çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, S. (1995). *Psikanaliz ve Uygulama*. Muammer Sencer (çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Freud, S. (2017). *Sevgi ve Cinsellik Üzerine*. Akın Kanat (çev.). İzmir: Lilith Yayınevi
- Friedan, B. (1983). *Kadınlığın Gizemi*. İstanbul: E Yayınları.
- Gerassi, J. ( 1976). "*İkinci Cins*" Konulu Görüşme, Southampton University Web Sitesi: <http://www.5harfliler.com/gerassinin-1976-tarihli-beauvoir-roportaji-25-yilinda-ikinci-cins> (Erişim Tarihi: 12.01.2020).
- Gilbert, M. S. ve S. Gubar (2016). *Tavan Ararsındaki Deli Kadın*. Nil Sakman (çev.). İstanbul: Aylak Adam Yayınlar.
- Gramofoniğnesi. (2019). ““Kadın Doğulmaz, Kadın Olunur!””: Simone de Beauvoir, *Kooplog*. <https://www.kooplog.com/simone-de-beauvoir-kimdir/> (Erişim Tarihi: 09.01.2020).
- Grimm, J. ve W. Grimm (1857). *Snow White and the Seven Dwarfs*. Almanya: Sneewittchen Yayınları.
- Hammerton, G. (2020). "Freud, Oedipus'u ve Klasik Antik Çağı Neden Psikanaliz Teorisinin Gelişimi için Seçti?" İlknur Aktulan, (çev.). [Oedipusandclassicalantiquity.blogspot.com.tr]. *Düşünbil Gazete Portalı*. <https://dusunbil.com/freud-oidipusu-ve-klasik-antik-cagi-neden-psikanaliz-teorisinin-gelisimi-icin-secti/> (Erişim Tarihi: 13.02.2020).
- Hardi, C. (2013). *Soykırımın Cinsiyetçi Tecrübeleri*. Hikmet İlhan (çev.). İstanbul: Avesta Yayınları.
- Hazar, N. (2020). "Sosyal Yaşam ve Toplumsal Cinsiyet". *Mor Sertifika Programı Toplumsal Cinsiyet*, Sabancı Kent Müzesi - Mardin. (05 Şubat 2020).

- Helim, Y. (2011). "Şaşıtiyên Îbrahîm Seydo Aydoğan yê li ser romanên kurmancî", *Helim Yûsiv*. <https://helim-yusiv.niviskar.org/sasitiyen-ibrahim-seydo-aydogan-yen-li-ser-romanen-kurmanci.html> (Erişim Tarihi: 12 Ocak 2020).
- Humm, M. (2002). *Feminist Edebiyat Eleştirisi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Hürriyet Gazetesi (1998). *Agorafobi Kadınlarda Yaygın*. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/agorafobi-kadinlarda-yaygin-39052327> (Erişim Tarihi: 02 Mart 2020).
- İncil*. (İngilizce). Tekvin. Terc. Kitab-ı Mukaddes Şirketi.
- Jean Louis S. S. (1975). *Neden Feministim*. Gönderen <https://www.youtube.com/watch?v=VUWOl61uG5s>. (Erişim Tarihi: 02 Ocak 2020).
- Jiyan, R. (2016). *Spîtama*. Diyarbakır: Belkî Yayınları.
- Kaos LG Derneği "Söylemekten Çekinme: Lezbiyen." 1. Baskı [Broşür], 2018.
- Kaya, M. (2002). "Türk Halk Anlatılarında Kadın". *Toplumbilim Dergisi*, Cilt 15, Sayı 1, 49-54.
- Kramer, S. N. (1999). *Sümer Mitolojisi*. İstanbul: Kabala Yayınevi.
- Kur'an-ı Kerim. (*Hicr: 9 - Al-î imran: 3/78*). (Terc. Elmalılı Muhammed Hamdi YAZIR).
- Kurt, M. (2010). *Tanrıça Kültü ve Hristiyanlık'taki Meryem Figürüne Etkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Rize Üniversitesi SBE.
- Kurtuluş, M. (2010). "Nininnilerde Kadın Sorununa Bakış An Analysis of Lullabies in the Light of Woman Problem". *Milli Folklor Dergisi*, Cilt 1, Sayı 88, 44-52.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, Tümevarım. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü (çev.). Ankara: Bilim ve Sanat yay.
- McAfee, N. (2004). *Julia Kristeva. British Universty Library*. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1527-2001.1996.tb00668.x> (Erişim Tarihi: 13 Ekim 2019).
- Mccance, D. (1996). "L'écriture limite: Kristeva's Postmodern Feminist Ethics". *Journal Hypatia*, Cilt 2, Sayı 11, 141-160. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.1996.tb00668.x> (Erişim Tarihi: 18/08/2019).

- Millett, K. (1987). *Cinsel Politika*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Moran, B. (1988). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Nazlı, G. (1 Mayıs 2019), "Psikanalitik: Oedipus – Elektra Kompleksi / Sigmund Freud", *Sanat Karavanı*. <https://sanatkaravani.com/psikanalitik-oedipus-elektra-kompleksi-sigmund-freud/> (Erişim Tarihi: 10 Haziran 2019).
- Semender, A. (13 Ekim 2016). "Penis Diymeyenler Buraya: Erkek Cinsel Organına Konmuş Birbirinden Yaratıcı İsimler!", *Onedio*.<https://onedio.com/haber/penis-diyemeyenler-buraya-erkek-cinsel-organina-konmus-birbirinden-yaratici-isimler--734766>. (Erişim Tarihi: 20 Temmuz 2019).
- Örnek, S. (2015). "ABD’de Kadın Haklarının Gelişimi". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 1, Sayı 29, 105-129.
- Özmen, E. (2019). "Oedipus Karmaşası", *Birikim Dergisi*. <https://www.birikimdergisi.com/haftalik/9339/oedipus-karmasasi-29-freud-un-ruyasi-2>, (Erişim Tarihi: 19 Mayıs 2019).
- Paglia, C. (2004). *Cinsel Kimlikler*. Anahid Hazaryan ve Fikriye Demirci (çev.). Ankara: Epos Yayınları.
- Pantel, P. S. (ed.), (2005). *Kadınların Tarihi I Antik Tanrıçalardan Hristiyan Azizelere* Ahmet Fethi. (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Parıltı, A. (2009). "Kürt Edebiyatı Nereden Nereye", *Sabit Fikir Gazetesi*. <http://www.sabitfikir.com/dosyalar/kurt-edebiyati-nereden-nereye>, (Erişim Tarihi: 20 Nisan 2019).
- Parıltı, A. ve Ö. Galip (2010). *Kürt Romanı Okuma Klavuzu*. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Peker, H. (2015). *Kürt Kadını Amazonlar*. İstanbul: Evrensel Yayın Basım.
- Postl, G. (2009). "Tekrar Etme, Alıntılama, Altüst Etme Irigaray’ın Taklit Kavramının Politikası". Şeyda Öztürk (çev.). *Cogito Dergisi*, Cilt 1, Sayı 58, 146-158.
- Platon. (1999). *Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Prestone, S. (1993). *Cinselliğin Diyalektiği Kadın Özgürlüğü Davası*. İstanbul: Payel Yayınları.

- Reed, E. (1978). *Kadınların Evrimi II*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Reed, E. (1987). *Kadınların Evrimi I*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Rowbotham, S. (1987). *Kadın Bilinci Erkek Dünyası*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Rowbotham, S. (1994). *Kadınlar, Direniş ve Devrim*. İstanbul: Payel Yayınları.
- Sağlam, T. ve M. Yaşar (2017). "Teoride, Pratikte ve Araştırmalarda Öteki ve Ötekileştirme". *Journal of Turkish Studies*, Cilt 3, Sayı 12, 135-154. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.11362> (Erişim Tarihi: 26 Temmuz 2019).
- Sarıgül, Şehadet, (2019). "İslami Feminizm ve Toplumsal Cinsiyet Rollerini". Din, Kimlik ve Gelenek Ulusal Semineri, Siirt, 19 Nisan 2019.
- Saygun, Ö. (25 Ocak 2016). "Feminizmin Öznesi Olarak LGBTİ", *Gaile Dergisi*, <http://www.yeniduzen.com/feminizmin-oznesi-olarak-lgbti-83007h.htm>, (5 Şubat 2020).
- Scott, J. W. (2010). "Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi". *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, Cilt 1, Sayı 12, [http://www.feministyaklasimlar.org/wp-content/uploads/2013/05/12-9\\_toplumsal-cinsiyet.pdf](http://www.feministyaklasimlar.org/wp-content/uploads/2013/05/12-9_toplumsal-cinsiyet.pdf) (Erişim Tarihi: 14.06.2019).
- Sezer, M. Ö. (2018). *Masallar ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Kor Kitap.
- Stone, M. (2000). *Tanrılar Kadıncı*. Nilgün Şarman (çev.). İstanbul: Payel Yayınlar.
- Şenel, B. (2014). *Cinsel Yönelim Ayrımcılığının Gündelik Hayat Yansımaları* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi SBE.
- Şengül, M. B. (2015). *Türk Romanında Feminizm (Kadın Romancılar 1960-80)*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Yüzüncü Yıl Üniversitesi SBE.
- Şentürk, M. (2011). "Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân-ı Kerîm'e Göre İlk Günah ve Kadın". *Journal of Islamic Research*, Cilt 1, Sayı 22, 32-43.
- Tanrıyar, E. (27 Haziran 2018), "Edebiyat Salonları ve Onları Yöneten Hanımefendiler", *Milliyetsanat*. <http://www.milliyetsanat.com/yazar-detay/elif-tanriyar/edebiyat-salonlari-ve-onlari-yoneten-hanimefendiler-10315>, (Erişim Tarihi: 18 Mart 2019).

- Taş, G. (2016). "Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri". *The Academic Elegance*, Cilt 3, Sayı 5, 14.
- Taşdelen, P. ve C. Koca (2015). "Viktorya Dönemi İngiltere'sinde Kadın Bedeni Politikaları ve Kadınların Spora Katılımı". *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 32, Sayı 1, 205-214.
- Tek, B. (2015). "Sê Astengiyên Jinan di Ewra Cahiliyeyê û Kelepora Kurdan de". *Zarema*, Cilt 1, Sayı 4, 71-81.
- Trébut, F. (ed.), (2005). *Kadınların Tarihi V Yirminci Yüzyılda Kültürel Bir Kimliğe Doğru*. Ahmet Fethi (çev.). Cilt 5. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Tura, S. M. (2002). *Şeyh ve Ayna. Şeyh ve Arzu*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Tuzgöl, K. (2018). "Lacanyen Psikanalitik Kuram ve Öznenin Konumu". *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, 41-53.
- Türk Dil Kurumu (2011). *Sözlük*. (Elektronik sözlük. <https://sozluk.gov.tr/>): Türk Dil Kurumu, (Erişim Tarihi 28 Aralık 2019).
- Türkoğlu, E. (2015). *Uluslararası İlişkiler Kuramında Feminizm*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya Selçuk Üniversitesi SBE.
- Urgan, M. (2014). *Virginia Woolf*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Uslu, D. (ed.), (1999). *20. Yüzyıl Amrikan Edebiyatında Kadın*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Uzun, M. (2007). *Ronî Mîna Evînê Tarî Mîna Mirinê*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Ünal, A. (2017). "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi". *Çukurova Üniversitesi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 13, 103-115.
- Wood, J. M. (2013). *Patriarchy, Feminism and Mary Daly: A Systematic-Theological Enquiry Into Daly's Engagement With Gender Issues in Christian Theology*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Universty of South Africa SBE.
- Watts, J. (2018). "Freud Sürçmeleri", *Libido Dergisi*. <http://libidodergisi.com/freud-surcmeleri/>, Güner Yılmaz (çev.). (Erişim Tarihi: 05.03.2020).

Woolf, V. (2010). *Kadınlar İçin Meslekler*. Figen Doğan (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Woolf, V. (2012). *Kendine Ait Bir Oda*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Yıldırım, Ö. (2015). "Dekonstrüksiyon Nedir, Ne Demektir?", *felsefe.gen*.  
<https://www.felsefe.gen.tr/dekonstruksiyon-nedir-ne-demektir/>, (Erişim Tarihi: 16.12.2019).

Yılmaz, H. (2018). Ev Hanımı, "*Rewşa Zewacê di Demên Berê de*" Konulu Görüşme, Ağrı. 22 Haziran 2019.

Zuber, C. K. (ed.), (2005). *Kadınların Tarihi II Ortaçağ'ın Sessizliği*. Ahmet Fethi (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

## KURTEJIYAN

Şehadet SARIGÜL di dîroka 15.01.1994an li navçeya Wanê Çaldıranê ji dayîk bû. Perwerdeha seretayî û navîn li Wan û Agiriyê, perwerdeya lîseyê li Agirî û Mûşê xwend. Di sala 2017an de Zanîngeha Mûş Alparslanê fakulteya Fen-Edebiyatê beşa Ziman û Wêjeya Kurdî xelas kir. Di heman zanîngehê û salê de dest bi mastera beşa Ziman û Çanda Kurdî kir.

