



T.C.
E G E Ü N İ V E R S İ T E S İ
Sosyal Bilimler Enstitüsü



KAFKASYA KADINLARI:

19. YÜZYIL BATILI SEYAHATNAMELERİN AYNASINDA
KAFKAS HALKLARINDA KADININ TOPLUMSAL YERİ

Yüksek Lisans Tezi

Melek BULUT BARDAKÇI

Türk Tarihi Anabilim Dalı

İZMİR

2023

T.C.
E G E Ü N İ V E R S İ T E S İ
Sosyal Bilimler Enstitüsü

KAFKASYA KADINLARI:
19. YÜZYIL BATILI SEYAHATNAMELERİN AYNASINDA
KAFKAS HALKLARINDA KADININ TOPLUMSAL YERİ

Yüksek Lisans Tezi

Melek BULUT BARDAKÇI

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Mertcan AKAN

Türk Tarihi Anabilim Dalı

Tezli Yüksek Lisans Programı

ETİK KURALLARA UYGUNLUK BEYANI

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü M¼d¼rl¼g¼ne sunduğum “Kafkasya Kadınları: 19. y¼zyıl batılı seyahatnamelerin aynasında Kafkas halklarında kadının toplumsal yeri “adlı y¼ksek lisans tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda g¼sterdięimi onurumla doğrularım.

Melek BULUT BARDAKÇI

ÖNSÖZ

Kaan Durukan'nın ifade ettiği gibi tarih geçmişin bilimi değil, tarih değişimin bilimidir. Bu yüzden dnle, bugünle ve yarınla uğraşmaktayız. Bu değişim süreçleri içerisinde kadın cinsinin göz ardı edilmesi, kadın araştırmalarının post kolonyal dönemle birlikte oldukça hızlı bir ivme kazanmasını sağlayarak, tarihi yapan insanlar arasında kadınlarında var olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Söz konusu tez çalışmamız “toplumsal cinsiyet” araştırmaları başlığı altında sosyal bir zemine oturtularak, tarihsel süreç içerisinde Kafkasya'da yaşanan toplumsal/olgusal değişimlerin bölgede yaşayan kadınlar üzerindeki etkilerine ve ortaya çıkardıkları sosyal konumlarına dair izleri araştırmaktadır. Dini, siyasi ve kültürel etki ile değişimlerin yaşandığı Kafkasya'da kadınların, Batının eril bakışındaki yansıması çalışmanın temel ögesini oluştırmaktadır. Bu alışma hazırlanırken yalnızca tarihi verilere dayanmaktan ziyade P. Bourdieu, M. Foucault ve E. Said gibi etkili entelektüellerin izleri takip edilerek, Kafkas kadınının 19. yüzyıl boyunca toplumdaki yerinin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Çalışmada Batılı seyahatnamelerin nesnel olduğu kadar subjektif ifadeleri de içerdiği göz önünde bulundurularak, bu metinler bağımsız kaynaklar sıfatıyla nitelenmiş ve araştırmanın temel kaynağı olarak işaretlenmiştir. Gerekli tenkit ve incelemeler sonrasında kullanılan seyahat metinlerinin verdiği çeşitli bilgiler, bize dönemin Kafkas kadınının Batılı erkeğin gözündeki “Doğulu kadın” imajının yansıtılmasına olanak sağlamıştır. Burada E. Said'i tekrar anmak gerekmektedir. Çünkü çalışmanın ana kaynaklarını oluştıran ve oryantalist çalışmalar olarak ele aldığı seyahat metinleri, onun teorileri ışığında bir okuma sürecinden geçirilmiştir. Ayrıca Bourdieu'nün çalışma içerisinde de görüleceği üzere toplumsal kurum, olgu ve olayların cinsiyetler üzerindeki etkisini açıklamak için kullanılan teori ve kavramlarının yanında Foucault'un söylem, iktidar ve özneye dair teorileri çalışmanın sağlam bir zemin üzerine inşa edilmesine imkn sağlamıştır. Yakın geçmişe ait olan bu kavramların perspektifinden 19. yüzyıl olay ve olgularına bakılamayacağı bir gerçektir. Ancak bu kavramların tarihsel süreç içerisinde yaşanan muhtelif değişimlerle ne şekilde ortaya çıktığına ve Kafkas kadınları özelinde bu kavramların işlevlerine dair izdüşümlerini çalışmanın içinde görmek mümkün olacaktır.

ÖZET

19. yüzyılda Kafkas coğrafyasına gelen Batılı bilim insanları ve seyyahlar tarafından yazılan metinler, bölgenin araştırılması için bağımsız kaynaklar niteliği taşımaktadır. Seyahatnameler aracılığıyla Kafkas kültürünün renkli folklorik yapısı hakkında kapsamlı bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu çalışmada ele alınan kadın teması, özellikle oryantalist çalışmalarda geniş bir yere ve öneme sahip olan Doğulu kadın imgesi üzerinden Kafkas kadınlarının incelenmesidir. Dönemin koşulları altında Batılı bir erkeğin gözünde kadının toplumsal yapıdaki yerinin nasıl algılandığı, çalışmanın en temel soruları arasında yer almaktadır. Kadınların Kafkas kültüründe nasıl konumlandırıldıkları, hak ve özgürlükleri ile sınırlılıklarına ilişkin sorular toplumsal cinsiyet normları üzerinden incelenmiştir. Bu unsurların toplumda nasıl ve ne şekilde yer edindiğine ilişkin veriler analiz edilerek Kafkas kadınının toplumsal yapı içerisindeki konumu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

ABSTRACT

In the 19th century, the texts written by Western scholars and travelers who came to Caucasus geography are independent sources for the study of the region. Through travelogues, it is possible to obtain comprehensive information about the colorful folkloric structure of Caucasian culture. The theme of women in this study is the examination of Caucasian women through the image of the Eastern woman, which has a large place and importance, especially in orientalist studies. How the place of women in the social structure is perceived in the eyes of a Western man under the conditions of the period is among the most fundamental questions of the study. The questions on how women are positioned in Caucasian culture, their rights and freedoms, and their limitations were analyzed through gender norms. By analyzing the data on what and how these factors have taken place in society, the position of Caucasian women in the social structure has been tried to be revealed.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	vi

GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Amacı, Konusu ve Kapsamı	1
1.2. Araştırmanın Yöntemi.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SEYAHAT, SEYAHATNAME VE TOPLUMSAL CİNSİYET

1.1. Seyahat ve Seyahatname Kavramları	6
1.1.1. Seyahat ve Seyyahlar.....	6
1.1.2. Seyahat Metinleri ve Tarihyazımı.....	10
1.1.3. İslam Coğrafyası, Asya ve Batıda Seyahatin Tarihi.....	15
1.1.4. Keşifler Çağında Seyahat Yazımı.....	22
1.2. Toplumsal Cinsiyet Kavramı.....	28
1.3. Toplumsal Cinsiyet ve Kaynak Olarak Seyahatnameler.....	47

İKİNCİ BÖLÜM

BATILI SEYYAHLAR VE KAFKASYA

2.1. Batının Öteki İmgesi ve Tarihsel Süreçteki Gelişimi.....	58
2.2. Gezi Edebiyatı ve Oryantalist Bilgi Üretimi.....	73
2.3. Emperyal Dünya ve Kafkasya Algısı.....	84

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

19. YÜZYIL SEYAHAT ANLATILARINDA KAFKAS KADINI

3.1.19. Yüzyılda Kafkasya Hakkında Bilgi Veren Seyyah ve Seyahatnameler.....	92
3.2. Kafkas Toplumlarının Yapısı	103
3.3. Kadının Kafkas Toplumları İçerisinde Sosyal Hayattaki Konumu.....	119
3.3.1. Kafkas Toplumunda Kadının ve Giyim-Kuşamı.....	124
3.3.2. Kafkas Toplumlarında Kadın ve Sosyal İlişkiler.....	127
3.3.3. Kafkas Toplumlarında Kadın ve İşbölümü.....	133
3.3.4. Kafkas Toplumlarında Kadın ve Evlilik Gelenekleri.....	135
3.3.5. Kafkas Toplumlarında Kadın ve Boşanma.....	144
3.3.6. Kafkas Toplumlarında Kadınların Etki Alanları.....	145
3.4. Köleden “Çerkes Güzeli” İmgesine.....	148
SONUÇ.....	158
KAYNAKLAR DİZİNİ.....	161
EKLER.....	176
TEŞEKKÜR.....	190
ÖZGEÇMİŞ.....	19

KISALTMALAR

Bkz. : Bakınız
Akt. : Aktaran
Ed. : Editör
s. : sayfa
ss. : sayfadan sayfaya
vb. : ve benzeri



GİRİŞ

G.1.1. Araştırmanın Amacı, Konusu ve Kapsamı

Tezin temel sorusu farklı etnik yapıların bir arada yaşadığı Kafkasya’da 19. yüzyıl boyunca kadınların sosyal durumlarının bu bölgeyi ziyaret eden Batılı seyyahların seyahatnamelerine nasıl ve ne şekilde yansıdığının incelenmesidir. Bu tez çalışması toplumsal cinsiyet araştırmalarına bir katkı sağlayarak, Kafkasya’da üzerine çalışılmamış bir alan olarak bölge kadını konu almaktadır. Çalışmanın sınırlılıkları zaman olarak 1800-1889 yıllarını, mekânsal olarak ise Kuzey Kafkasya coğrafyasını kapsamaktadır. Çalışmayı sadece tarihi verilerle analiz etmenin yanında öncesinde teorik bir çerçeve üzerinden toplumsal cinsiyet kavramı tanımlanıp kadın konusu üzerinde durulmuştur. Bu çalışmanın en temel noktası insandır. Bu açıdan sosyoloji ile iç içe geçmiş bir çalışma yürütülmüştür. Seyahatnameleri kaleme alan insanların dünya algıları, mensup oldukları ülkeler, meslekleri, siyasi yargıları veya içsel zayıflıkları gibi insana dair her etken onların kalemine mürekkep olmuştur. Bu açıdan kadın konusunu ele alırken Bourdieu’nun habitus ve eril tahakküm kavramı, Foucault’un biyopolitika ve iktidar-beden teorileri üzerinden bir okuma yapılmıştır. Bu kavramların günümüz dünyasına ait kavramlar olmasının yanında, dönemi bu kavramlar üzerinden yorumlama gibi bir girişime girilmemiştir. Bu kavramların bilinmesi kadın imgesinin tarih boyunca geçirdiği gelişim ve değişimin neden ve nasıl olduğunu bize açıklamakta fayda sağlamıştır. O dönemin koşulları altında oluşturulan cinsiyet rollerinin günümüze taşınan özellikleri üzerinden karşılaştırmada kullandığımız temel kavramlar olarak çalışmanın içerisinde yerini almıştır. Edward Said’in 1978 yılında kaleme aldığı “Oryantalizm” adlı çığır açan eserinde yer verdiği teorileri ise metnin zemin kodunu oluşturmaktadır. Seyahatnameler aracılığıyla oluşturulan Doğu mitinin çok yönlü ve işlevsel bir yapıda oluşu oryantalizm bağlamıyla çalışmamızın içerisinde yerini almıştır. Söz konusu tezde ana tema olarak ele alınan seyahatnamelerin oryantalist imge ve tutumları barındırması göz ardı edilmeden, Kafkas kadının imgesi ve sosyal konumları analiz edilerek sonuçlar ortaya koyulmuştur.

G.1.2. Araştırmanın Yöntemi

Tez çalışmasında nitel araştırma yöntemlerinden biri olan doküman analizi yöntemi (Özbaş, 2020, s.61) kullanılmıştır. Bu yöntem ile araştırılması amaçlanan olgu veya olaylar hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır. Tez

çalışmasının yöntemi yaklaşık beş aşamada gerçekleşmiştir. Esas itibariyle toplumsal cinsiyet, oryantalizm, seyahatname çalışmaları ve sosyal teorileri içeren dört farklı konu arasındaki ilişkilerin tespit edilmesine yönelik çalışmanın ilk aşaması olarak literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Bu tarama ile dünyada ve Türkiye’ye de yapılmış benzer çalışmalar tespit edilmeye çalışılmıştır.

Tez konusunun ana kaynaklarını 19. yüzyılda Kafkasya’yı ziyaret eden erkek seyyahların seyahatnameleri oluşturmaktadır. Buradaki amaç eril bakış ve söylemin Kafkasya kadınları üzerindeki yansımalarını ortaya çıkarmaktır. Tez çalışması için ilk adım olarak *dokümanlara ulaşma* kısmı gerçekleştirilmiştir. Çalışma konusunu için yaklaşık otuz kadar seyahatname tespit edildikten sonra taşınabilir belge biçiminde Internet Archive, Library Genesis ve Google Books adlı internet sitelerinden telifsiz olarak indirilip incelenmeye alınmıştır. Bu seyahatnameler öncelikle kendi içinde zaman aralığına göre sonrasında ise Kafkas kadınına dair bir veri içerip içermediğine dair analizden geçirilmiştir. Sonrasında ise yapılan tahliller ardından on sekiz tanesini tezimizde incelenecek dokümanlar olarak belirlenmiştir. On tanesi İngilizce, kalan sekiz seyahatname ise Türkçe çevirileri ile çalışmada kullanılmıştır. Bu seyahatnamelerin seyyahların bölgede bulundukları yıllara göre oluşturulan kronolojisindeki bibliyografik bilgileri aşağıdadır:

1- Klaproth, J. (1814). *Travels in the Caucasus and Gerogia* (Çev. Shoberl, F.). London.

2- Marigny, S.T. (1837). *Three Voyages in the Black Sea to the Coast of Circassia*. London. [Marigny, S. T. (1996). *Çerkesya Seyahatnamesi* (Çev. Erkan, A. O.). İstanbul: Nart Yayıncılık.]

3- Henderson, E. (1826). *Biblical Researches an Travels in Russia Inculuding a Tour in the Crimea, and the Passage of the Caucasus*, London.

4- Lyall, R (1825). *Travels in Russia, the Krimea, the Caucasus and Georgia II*. London.

5-Бларамберг, И. (1999). Историческое, Топографическое, Статистическое, Этнографическое И Военное Описание Кавказа. Нальчик. [Blaramberg, Y. E. (2017). *Kafkasya Tarihi, Topografik, İstatistik, Etnografik ve Askeri Tasviri* (Çev. Eren, H.). Ankara: Kafdav Yayıncılık.]

- 6- Spencer, E. (1837). *Travels in Circassia, Krim Tartary (I-II)*. London.
- 7- Bell, J. S. (1840). *Journal of a Residence in Circassia: during the Years 1837, 1838 and 1839*. London. [Bell, J. S. (1998). *Çerkesya'dan Savaş Mektupları (1837-1839)* (Çev. Özden, S.). İstanbul: Kafkas Vakfı.]
- 8- Longworth, J. (1840). *A Year Among the Circassians (1837-38)*. London. [Longworth, J. (1996). *Kafkas Halklarının Özgürlük Savaşı* (Çev. Özden, S.). Kayseri: Rey Yayıncılık.]
- 9- Hell, X. H. (1860). *Travels in the Steppes of the Caspian Sea, the Crimea, the Caucasus, etc.*, Londra: Chapman and Hall.
- 10- Wagner, M. (1856). *Travels in Persia, Georgia and Koordistan*. London. [Wagner, M. (1999). *Kafkas Rus Savaşında Çerkesler-Çeçenler-Kazaklar ve Gürcüler* (Çev. Özden, S.). İstanbul: Kayihan Yayıncılık.]
- 11- Haxthausen, B. (1854). *Transcaucasia: Sketches of the Nations and Races Between the Black Sea and the Caspian*. London: Chapman and Hall.
- 12- Ditson, G. L. (1850). *A Tour to the Caucasus*. London&Newyork: T. Morey.
- 13- Golovin, I. (1854). *The Caucasus*. London: Trübner & Co.
- 14- Moser, L. (1856). *The Caucasus and Its People*. London.
- 15- Lyulye, L. Y. (1998). *Çerkesya* (Çev. Papşu, M.). İstanbul: Chivi Yayınları¹.
- 16- Фонвиль А. (1865). Последний год войны Черкесии за независимость. Нальчик. [Fonvill, A. (2010). *Çerkesya Bağımsızlık Savaşı* (Çev. Papşu, M.). İstanbul: Chivi Yayınları.]
- 17- Дубровин, Н. (2002). Дубровин, Н. (2002). О Народах Центрального и Сэвэро-Западного Кавказа том 1. Черкесы (Адиге). Нальчик. [Dubrovin, N.F. (2017). *Çerkesler* (Çev. Eren, H.- Tümer, V.). Ankara: Kafdav Yayıncılık.]

¹ Lyule'nin bu kitabında çevirileri yer alan "Çerkeslerin, Abhazların ve Onlara Komşu Dağlı Halkların Yaşadığı Ülkeye Genel Bakış" (1857). (Общий взгляд на страны, занимаемые горскими народами: Черкесами, Абхазцами и другими смежными с ними) ve "Natuhajlar, Şapsığlar ve Abadzehler" (1857). (О натухажцах, Шапсугах и Абадзехах) Rus Coğrafya cemiyeti Kafkasya Şubesi'nin yayın organı ZKORGO'da IV. kitapçıkta yayınlandı. "Çerkeslerde İnançlar, Dini Törenler ve Boş İnançlar" (1862). (Верования, религиозные обряды и предрассудки у Черкес) V. kitapçıkta, "Şapsığların ve Natuhajların Toplumsal Kurumları ve Gelenekleri" (1866) ise VII. Kitapçıkta yayınlandı. Bu dört makale ayrı bir kitap olarak 1927 yılında Krasnodar'da basılmıştır.

18- Abercromby, H. J. (1889). *A Trip Through the Eastern Caucasus*. London: Edward Stanford.

İkinci olarak dokümanların *özgünlüğünün kontrol edilmesi* aşamasında kaynakların orijinalliği sorgulanmıştır. Burada kullanılan seyahatname metinlerinin konu ile ilişkisi ne düzeydedir, birebir gözlemler sonucu mu yoksa başka kaynaklardan alıntılanıp ikincil kaynak konumunda mı, bu dokümanlar asıl kaynaklar mı veya yazarın gerçekliği gibi sorular üzerinden dokümanların güvenilirliği burada sorgulanmıştır. Kullandığımız İngilizce seyahatnamelerin birinci elden kaynaklar olduğu ve üzerlerinde herhangi bir değişim olmadığı belirlenmiştir. Türkçe çevirileri kullanılan seyahatnamelerin ise ilgili kısımlarının asılları ile karşılaştırılmış ve bu kaynakların da güvenilirliği belirlenmiştir.

Üçüncü olarak *dokümanları anlama* aşamasında elde edilen kaynakların çözümlenmesi üzerinden belirli bir sistem ve birbirleriyle karşılaştırma şeklinde bir yol izlenmiştir. Belirli olay ve olgulara ilişkin farklı bakış açıları ve yorumların olup olmadığı, kaynaklarda ifade edilen şeylerin, diğer kaynaklarda ifade edilenler yoluyla teyit edilmesi bu aşamanın önemli adımlarını oluşturmaktadır. Bu açıdan bakıldığında çalışmamızda genel olarak aynı bölgelere birbirine yakın dönemlerde giden seyyahların birbirlerini teyit eder bilgiler verdikleri görülmüştür. Ancak buna nazaran birbiriyle çelişen bilgilerin varlığı da söz konusudur. Bu durum çalışmanın içinde oldukça geniş bir şekilde açıklanarak çözüme kavuşturulmuştur.

Dördüncü olarak *veriyi analiz etme* aşamasında ise seyahatnameler tüm veri setini oluşturduğu için bütünün içinde kategorileştirmeye gidilmiştir. Toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden Kafkasya’da kadının belli başlıklar altında durumu incelenmiştir. Bu başlıklar seyahatnameler içerisinden çıkarılan veriler üzerine oluşturulmuştur. Teze konu olan başlıklar; “Kafkas Toplumunda Kadının Konumu” üst başlığı ile “Giyim-Kuşamı”, “Sosyal İlişkiler”, “İşbölümü”, “Evlilik Gelenekleri”, “Boşanma” ve “Kadınların Etki Alanları” olarak altı bölüme ayrılmıştır. Ayrıca köleliğe dair elde edilen veriler sonucunda Kafkas kadınına atfedilmiş olan güzellik imgesinin bu olgu ile iç içe olduğu görülmüştür. Bu yüzden bu iki konu “Köleden Çerkes Güzeli İmgesine” başlığı altında incelenmiştir.

Beşinci ve son bölüm olarak *veriyi kullanma* aşamasında çalışmada kullanılan seyahat metinlerinin telifinin devam etmemesi, özellikle herhangi bir kişi ya da kuruma zarar vermemektedir. Bu açıdan kullanılan verilerin konu itibariyle bir zararından çok literatüre fayda sağlayacağını düşünüyoruz.



BİRİNCİ BÖLÜM

SEYAHAT, SEYAHATNAME VE TOPLUMSAL CİNSİYET

1.1. Seyahat ve Seyahatname Kavramları

1.1.1. Seyahat ve Seyyah

Seyahat, en başta merak duygusunun güdülenmesi ile belli başlı motivasyonların kişiye eklendiği süreçte, kendinden olmayanı gözlemleyip tanımladığı, bir yerden bir yere hareketi içeren (bazen kendi benliğine) bir yolculuktur. Batıda seyahat terimine karşılık, *travel*, *journey*, *voyage* ve *trip* kavramları kullanılmaktadır. Batı literatüründe, yolculuğun hareketinin (seyahat) edebiyattaki varlığı tematik ve mecazi düzeyde onaylanmış bir durumdur. Mary B. Campbell *The Witness and The Other World* (1988)'de bu terimi “metafor” kavramıyla açıklama girişiminde bulunmuştur. Ona göre metafor, etimolojik ve mecazi anlamda “yer değişikliği” olarak Latincedeki “translatio” kelimesinin tam karşılığı olarak kullanılmıştır. Campbell, seyahat kelimesinin kökeninin paradoksal özellikte olduğunu vurgulayarak, kesin bir yargı bildiremeyeceğini düşünmektedir (Campbell, 1988, s.2). Jennifer Speake, Campbell’ı destekleyerek seyahat temasının dünyanın büyük edebiyatlarında yerini aldığını ve bir yolculuk dahilinde “yaşam metaforu” olarak zaman ve kültürler arasında yankılanan güçlü bir tematik metafor olduğunu düşünmektedir (Speake, 2013). Dante, *İlahi Komedya* (2021)’sında cehennemden geçerek Araf dağından yukarı cennete yaptığı yolculuğunda sadece alanda yer değiştirmeyi tasvir etmekle kalmaz, aynı zamanda yer değiştirmenin doğası, hareketin temsili ve sembolik anlamı üzerine de bir düşünceyi de içermektedir. Homeros’un *Odysseia* (2019)’sı ise bir seyahat anlatısı olduğu kabul edilerek anlattığı yolculuk bir felsefenin ifadesi olarak görülmüştür. Dahası Homeros bu eserinde kullandığı “winged words” (kanatlı sözler) formülü ile modern bir yer değiştirme anlayışının da kurucusu olmuştur (Campbell, 1988, s.2). Ancak Latince olduğu gibi, alanda yer değiştirme anlamına gelen Yunanca kelimelerin hiçbiri Rönesans’ın büyük coğrafi ve bilimsel keşiflerine karşılık gelmemektedir. Ayrıca Antik Yunan veya Latin sözlüklerinde, yöntemli ve mekânsal yer değiştirme fikrine dayanan, yolculuğun hümanist tanımı haline

gelecek olan şeyin bir karşılığı yoktur (Dorion ve Lane-Mercier, 2013, s.1192). Bu bakımdan James Joyce'nin *Ulysses* (1922) adlı seyahat temalı romanının, bir seyahatname olarak kabul edilmesini eski metinlerin yeniden yorumlanması ve belirli sayıda Yunanca ve Latince kelimelerin anlamsal olarak değiştirilmesiyle açıklamak mümkündür. Batı literatüründeki seyahat kavramı üzerindeki tartışmalar, seyahatin kurgu mu yoksa gerçek bir yolculuk serüvenine mi ait olduğuyla alakalı olarak ilerlemektedir. Seyahatin bu Janus² özelliği, yolculuk sonrası ortaya çıkan metinler üzerinde de tartışmaların önünü açmıştır.

Seyahatin Türkçedeki anlamı Türk Dil Kurumu (1996)' na göre yolculuk ve gezi olarak açıklanmaktadır. Türkçeye Arapçadan geçen *seyahat* “Suyun yeryüzünde sürekli akması” anlamındaki *seyh* kökünden türemiş, buradan hareketle suyun alemi dolaşması gibi yerküreyi seyr eden kişiye de seyyah denilmiştir (Çağrı, 2009, s.7). Seyyahlık ve seyahatin tarihi insanlık tarihi kadar eski olarak, farklı coğrafyalardan edinilen bilgi ve tecrübeleri başkalarına aktaran bir gelenektir. Günümüzde tüm dünya seyahat etmektedir. Ancak önceki dönemlerde seyahat etmek eşsiz ve önemli bir olay olarak görülmüştür. Çünkü seyahat etmek, bugünden farklı olarak başlı başına bir amacı ifade ediyordu. Rus tarihçisi Nikolay Karamzin'e göre seyahatler insanı eğitiyor, ruhu ve kalbi besliyordu ki bu yüzden seyahat edebilen herkes seyahat etmeliydi (Löschburg, 1998, s.82). Seyahat etmek için seyyahlar çölleri, denizleri, zorlu dağları aşmış yabancı bölgelerdeki insanlarla karşılaşarak, gezdikleri dünyalar ile kendi dünyalarını kaynaştırmışlardır. Seyahat etme eylemi seyyahlar için ne kadar dış dünyaya yapılan bir yolculuk olsa da aynı zamanda kendilerinin iç dünyasına yaptıkları bir yolculuğu da ifade etmektedir. Evlerine dönen seyyahlar, görmüş geçirmiş kişiler ve kültürlü insanlar olarak itibar görmüşlerdir. Bu durum ayrıca yolculuğun eğitim, bilgi ve görgünün bir aracı olduğunu göstermektedir.

² Roma panteonundaki en eski tanrılardan biridir. Saturnus, kendisini iyi ağırlayan Janus'a geçmiş ve geleceği ön görme yetisini bağışlar. Bir yüzü sağa bir yüzü sola bakan, iki yüzlü Roma tanrısı olarak temsil edilir. Janus hep kapı ile ilişkilendirilmiş, çünkü kapılar da kendisi gibi iki yana bakar. Efsaneye göre, Romalılar şehirlerini kurduktan sonra Sabinlerin saldırısıyla karşı karşıya kalırlar. Şehrin kalesi Sabinlerin eline geçeceği sırada Janus tanrısı bir sıcak su kaynağı fışkırtarak düşmanı püskürtmüştür. Bu olaydan sonra Forum'da yaptıkları Janus, tapınağının kapısını savaş sırasında hep açık tutar, tanrının savaş sırasında yardımını sağlarlarmış. Janus kapıları ancak barış zamanında kapanırmış. Daha fazlası için bkz. Erhat, A. (2014). *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi: İstanbul; Coleman, J. A. (2007). *The Dictionary of Mythology*, Arcturus: London, Grimal, P. (1990). *The Consise Dictionary of Classical Mythology*, Cambridge: Basil Blackwell.

Seyahatle ilgili “göç”, “tur”, “turizm”, “gezi”, “yolculuk”, “sefer” gibi kavramları kullanarak seyahatin farklı eylemlerini anlatmak mümkündür. Bazen “turizm” ile eş anlamlı kullanılsa da seyahat turizme göre daha geniş bir kavramdır. Kat edilen mesafeye, sınırların aşılmış olup olmadığına, gidilecek yerdeki kalış süresine ve motivasyonlarına bağlı olarak gezginler, turist olarak kabul edilmekte ya da edilmemektedir (Wall, 2000, s.600). Bu tür kriterlerin uygulanması durumdan duruma değişkenlik göstermesi gezginler ve turistler arasındaki ayrımı belirsiz hale getirmiştir. Bunun en önemli nedeni seyahat ve turizme atfedilen anlamların zamansal ve niteliksel farklılıklarının ortaya çıkmasıdır. Bundan dolayı modern turizm çağından önceki dönemlerde küçük gruplar halinde veya bireysel olarak hareket eden insanlar “gezin” olarak adlandırılmıştır. “Turizm” üstün zevkler ile güdüler iddiasında bulunan, kendini gezgin olarak görenler tarafından başkalarına atfedilen aşağılayıcı bir terim olarak kullanılmıştır. Aslına bakılacak olursa turist terimi, ilk kez 18. yüzyılın sonlarında icat edildiğinde aslında aşağılayıcı bir anlama sahip değildir. Paul Russel (akt. Speake, 2013, s.5), terimler arasındaki farkı, turizmin kendi kendine değil de dışarıdan yönlendirildiği için, gidilen yerin aslında gidilmek istenen yer olmadığını, endüstrinin gidilmesini emrettiği yer olduğunu vurgulamaktadır. Ek olarak bu durumun gezgine herhangi bir yenilik veya değişim veremeyeceği hususlarıyla aradaki farkı açıklamaktadır. Seyahat yüzyıllar içerisinde avcı toplayıcı toplulukların göçlerinden ordu seferlerine, antik Roma’da yapılan turistik organizasyonlara, orta çağdaki hac yolculuklarından, 16. yüzyılda başlayarak sadece aristokratların katıldığı *Grand Tour*³’a, yelkenlilerin ulaşım aracı olarak kullanılmasının yanında demiryolu teknolojilerinin gelişmesiyle birlikte nitelik açısından kapsamlı bir değişime uğramıştır. Bu durum kavramların zaman içerisinde değişmesi hususunu ortaya çıkarmıştır.

Seyahat etmek 19. yüzyıl ortalarına kadar oldukça maliyetli ve zor bir iş olarak görülmüştür. Bu sebeple seyahat eden kişilerin çoğunun üst gelir seviyesinden olduğu ya da ortaya çıkacak masrafları devlet veya ilmi kuruluşlar tarafından karşılandığı

³ “Büyük Tur”; kültür, eğitim, sağlık ve zevkler gibi nedenlerle zenginler tarafından üstlenilen bir Avrupa turudur. Temel olarak Fransa, İtalya ve Almanya merkezli olurken bazen İspanya, Portekiz ve Yunanistan’a uzayan turlar düzenli olarak yapılmıştır. Ağırlıklı olarak İngilizlerin 16. yüzyılda başlatıp 19. yüzyıla getirdiği bir gelenek olmuştur. Bu turlar 2 ile 8 yıl arasında sürmektedir. Daha fazlası için bkz.: Towner, J. (2000). *Grand Tour*. In Jafari, J. (Ed.). *Encyclopedia of Tourism* (259-261). New York and London: Routledge.

görülmektedir. 18. yüzyıl Aydınlanma dönemiyle birlikte seyahate artık yeni itkilerin katıldığı görülmektedir. Bu dönemde insanların bilgiyi bulma ve öğrenme yolunda kullandıkları en uygun yöntem seyahatlerle dünyaya açılmak olmuştur. Bu gelişmeyle birlikte dönemin seyyah çehresinin değişmesine ek olarak yazılan metinler duygu ve düşüncelerin aktarıldığı kişisel bir nitelik kazanmıştır. Ayrıca seyahatname metinlerine eklenen çizimler ve resimler seyyahın gördüğü dünyayı yansıtırken aynı zamanda kendi iç dünyasını görmeyi de sağlamıştır. Bir seyahat her zaman yalnızca bir seyahat olmamıştır (Asiltürk, 2008-2009, s.4). Çünkü her seyahati ortaya çıkaran dürtüler ve bunların sonuçları vardır. 18. yüzyıldan sonra keşif, imparatorluk ve misyonerlik faaliyetleri güdümündeki yolculukların başlaması seyyah ve seyahat kavramlarının işlevini yapı sökümüne uğratmıştır. Bu dönemde artık seyahat bir amaç olmaktan çok araç haline gelmiştir demek yanlış olmayacaktır. Löschburg *Seyahatin Kültür Tarihi* adlı eserinde 19. yüzyıl ünlü seyahatlerinin birçoğunun diğer uluslardan ders almak ve kendi uluslarının “mükemmelleştirilmesinde” rol oynamak gibi bir hedefe yönelik olduğunu belirtmiştir (Löschburg, 1998, s.82). Ancak bu dönemin gelişmeleri seyahatlerin sadece devletlerin kendilerini iyileştirmesiyle alakalı olmadığını ortaya koymuştur. Edward W. Said (1979/1991), Mary Louise Pratt (1992), Mary W. Helms (1988), Peter Hulme (1986), Sara Mills (1991), Mary B. Campbell (1988), James Buzard (2005) ve Paul Fussell (1987) seyyahların ürettikleri seyahatnameler üzerine yaptıkları disiplinler arası araştırmalarda, seyahat anlatıları ile emperyal projeler arasındaki ilişkiler üzerinde durmuşlardır. Campbell (1988), Ortaçağ seyyahlarının seyahatnamelerine bakarken bu eserleri Haçlı seferleri, Avrupa’nın genişlemesi ve modern zamanlarda Avrupa’nın dünya hakimiyeti anlayışı ile yorumlanması halinde hac ve ticaret arayışının doğrudan Haçlı seferlerine ve fetihlere yol açtığını, bu sonuçtan yola çıkarak Ortaçağ seyyahlarının Avrupa emperyalizminin ajanları olduğu düşüncesine varmıştır. Batı’da yaşanan siyasi, sosyal ve ekonomik gelişmeler sonrasında ortaya çıkan merkantilizm politikaları ve sömürgecilik yarışının hız kazanması gibi etmenler, dünyanın her yerinde dolaşan seyyahların miktarındaki önemli artışı da beraberinde getirmiştir.

Meraklı bir gezgini seyyaha dönüştürerek ona kimlik kazandıran kendisinin yazdığı veyahut yazdırdığı seyahatnamedir. Seyyah gezip görerek edindiği bilgi ve tecrübeyi yazıya geçirerek aktarmaktadır. Seyahat tarihini, insanlığın tarihi olarak

görmek mutlaktır. Çünkü seyahat ve onun kavramları üzerinden bir dünya tarihi okuması yapılabilmektedir (Löschburg, 1998, s.9). Bu açıdan seyyahın zaman içerisindeki dönüşümü ile seyahatnamenin içeriği ve etkisi de doğru orantıda farklılaşmış ve değişmiştir. Söz konusu değişimler dünya tarihinin önemli parçalarını oluştururken, okumalara önemli katkılar sağlamıştır.

1.1.2. Seyahat Metinleri ve Tarihyazını

Batı da seyahat metinleri için kullanılan çeşitli terimler arasında *travel book* (seyahat kitabı), *travel narrative* (seyahat anlatısı), *journeywork* (yolculuk çalışması), *travel memoir* (seyahat hatırası), *travel story* (seyahat hikayesi), *travelogue* (seyahat günlüğü), *traveller's tale* (gezgin hikayesi), *travel jurnal* (seyahat günlüğü) ya da *travels* (seyahatler) olarak ve farklı bir tarzda *travel writing* (seyahat yazısı), *travel literature* (seyahat edebiyatı) ve *travel genre* (seyahat türü) yer almaktadır. Bu terimlerin çokluğu bunlardan herhangi birinin seyahat kitabı veya yazısı ile gerçekte ne demek istendiği sorusunu gündeme getirmiştir. Jan Borm, seyahat yazısının gerçekten bir tür olmadığını, ağırlıklı olarak kurmaca ve kurgusal olmayan ana teması seyahatle ilişkili metinler için ortak kullanılan bir terim olduğunu öne sürmüştür (Borm, 2016, s.13). Campbell ise seyahatnamelerin diğer türlerden oluşan ve aynı zamanda modern romanın doğuşuna ve otobiyografinin rönesansına önemli ölçüde katkıda bulunan bir “tür” olduğunu savunmuştur (Campbell, 1988, s.6). Ancak Jan Borm’a göre gezi yazısını bir “tür” olarak ele almak sorunlu bir durumdur. Sonuç olarak bazı eleştirmenler seyahat metinlerinin başlı başına bir tür olduğunu düşünürken diğerleri ona daha geniş bir türün parçası olarak bakmaktadır.

Seyahat metinlerinin, yazar tarafından gerçekleştirilen bir yolculuğun “gerçeklere” dayanarak, birinci şahıs anlatımı olduğu varsayılmaktadır. Bu argümanın en önemli savunucusu Campbell, seyahat kitaplarının bir tür tanık olduğunu ve genel olarak gerçeği amaçladığını ifade etmektedir (Campbell, 1998, s.3). Bu metinlerin “var olan şeylerin bir kısmını anlatmak, gözleriyle göremediklerini zihinlerinde canlandırma arzusunun sahip olanlara gerçek dünya hakkında vekaleten bilgi sağlamak için” var olduğu düşünülmektedir. Campbell ayrıca seyahat yazarının kullandığı dilin, genellikle grotesk⁴

⁴ 16. yüzyılda İtalya’dan Avrupa’nın birçok ülkesine yayılan bir tür duvar dekorasyonudur. Varlıkların sıra dışı özelliklerle yeniden tasviri ile dünyaya ait olmayan olgu haline getirerek insan ve hayvan

bir etki yaratmak için “benzerlikler” kullanan bir eğilimde olduğu görüşündedir. Tim Young ve Gleen Hooper, Campell’in bu açıklamalarını netlikten uzak bulmaktadır. Çünkü burada yazar ve gördüğü iddia edilen şey hakkındaki belirsizlik devam etmektedir. Marco Polo’nun bahsettiği “tek boynuzlu at” anlatısının doğruluğuna ilişkin şüpheler ortaya atılmıştır. Doğrulanabileceği varsayılan 18. yüzyıla gelindiğinde hala gerçek olup olmadığıyla ilgili sorunları var olmaya devam etmiştir (Hooper ve Youngs, 2016, s.2). Yaptıkları gerçek yolculuklar hakkında yazan gezginlerin genellikle daha önceden bilinen hayali seyahat yazılarından etkilenmesi normaldir. Asıl önemli olan gezi yazısı olarak adlandırılan bu türde gerçek ve kurgu arasındaki sınırın belirlenmesinin zorluğudur. Amerika’ya ilk gidenler, karşılaştıkları insanlar ve yaratıklar için bilimsel olarak kabullenilmesi olanaklı tanımların yerine, dönemin popüler aşk romanlarındaki figürlerle güçlü benzerlik gösteren terimler kullanmışlardır (Speake, 2013). Aslında gezginlerin ziyaret ettikleri bölgelerde gördükleri hakkında yazarken algıları, geldikleri kültürel ortam ve o kültüre ait okumaları ile deneyimleri ön planda olmuştur. Bu dönemin pek çok gezi yazarının metinleri arasında büyük oranda benzerliklerin çıkması ve rutin olarak “gerçek” kabul edilen şeylerin aslında diğer birçok kişi tarafından kabullenilen toplumsal imgeler olduğu düşünülmektedir.

Seyahat metinlerinin Campbell’in işaret ettiği otobiyografik anlatının inşasına katkı sağladığı görüşü, anlatıcının tanıdık olmayan verilerle karşılaşmasıyla anlatının (romandan farklı olarak) gerçekliğe sürekli atıfta bulunarak birebir gerçeklik iddia ettiği bir anının alt türü olarak düşünülmüş olmasıyla açıklanmıştır (Borm, 2016, s.14). Bu anlatılar basit oranlarda otobiyografik özellikler taşısa da biyografi yazarı gibi geri dönük bir bakış açısı sunmak zorunda değillerdir. Borm, seyahat yazılarının böyle okunduğu takdirde Charles Darwin’in *Voyage of The Beagle (Beagle Yolculuğu)* (1839) adlı eseri gibi ilk bakışta seyahat moduna uymayan metinlerin okuma potansiyelini azaltacağını

betimlemelerini bitki figürleriyle birleştirerek gülünç biçimde tasvir edilmesine dayanmaktadır. 17. yüzyılda Fransa ‘grotesk’ kelimesini edebiyata ve insanlara uyarlayarak “tuhaf” olarak tanımlamıştır. İngiltere’de, Akıl Çağı’nda doğal olmayan, düşsel olan, saçma ve gülünç çağrışımlar için kullanılmıştır. Bir rönesans süsleme terimi olarak ortaya çıkmışken sonrasında ister yaşamda ister sanatta kabul edilen normlara “aykırı” olan her şeyi ima eden bir kavram olmuştur. Çağdaş sanat kavramları arasında yer almamaktadır. Daha fazlası için bkz. Zirpolo, L. H. (2008). *Historical Dictionary of Renaissance Art*, Toronto: The Scarecrow; Chilvers I.& Osborne H. & Farr, D. (1998). *The Oxford Dictionary of Art*. New York:Oxford University Pres; Sözen, M. & Tanyeli, U. (1992). *Sanat Kavramı ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

savunmuştur. Otobiyografik bir okuma, seyahat metinlerini psikolojik veya psikanalitik yollarla analiz ederek metnin ayırt edici özelliklerini açıklamak için kullanılabilir. Seyahat etmekle seyahat hakkında yazmak arasındaki fark, tıpkı birinin otobiyografisini yaşamakla yazmak arasındaki fark gibidir. Her iki anlatı türü de diğer şeylerin yanı sıra, deneyimlerin yeniden yönlendirilmesi ve düzenlenmesini gerektiren geçmişe dönük özetlerdir. Bu tam olarak *archeologie intime* (zaman içi arkeoloji) denilen şeydir (Prezzi, 2016, s.124). Seyahat yazıları aynı zamanda belirli bir okuyucu kitlesinin beklentilerine karşılık yazıldığı için çeviriye çok benzeyen özel bir yazı olarak da tanımlanmaktadır.

Tarihsel olarak seyahat metinleri eğitim için olduğu kadar zevk için de okunmuştur. Bu tarz metinlerde büyük oranda kurgunun varlığı seyahat metninin roman ile benzerliği üzerindeki tartışmaları ortaya çıkarmıştır. Bu metinleri okur beklentisi yönlendirirken, kendilerine yabancı olanı betimlemek için bildik ya da sıradan olana veya kurmaca ya da fantastik olana başvurarak anlatmışlardır. Bu metinlerdeki kurgudan bahsederken aynı zamanda bu metinlerin mit ve hikayeleri içerdiğinin aksine belgeler ve tarihsel olaylar da romanlarda kullanılmaktadır. Seyahat metinleri kategorisi içinde farklı yazı türlerinin serbest bir karışımının var olduğu açıktır. Bu nedenle kurgu ve kurgu olmayan arasındaki kesin sınırlar, kavramın ötesine geçme konusunda esnektir (Borm, 2016, s.17). Kişinin ne çeşit bir metin yazacağı ne tür bir yazar olduğuna veya olmak istediğine bağlıdır. Mary Louise Pratt'ın işaret ettiği gibi Mungo Park 1799'da yazdığı *Travels* isimli eserinde kesinlikle yapabileceği halde bir coğrafi keşif, gözlem veya toplama öyküsü yerine kişisel deneyim ve macera öyküsü yazarak bir bilim adamı olarak değil, duygusal bir kahraman olarak kendini ifade etmiştir. Bu da sayısız sözde ve duygusal seyahat metninin yazılmasını başlatmıştır (Pratt, 2008, s.73). Durum ne olursa olsun seyahat metninin bu melez yapısı ile seyahatnamelerin bir edebi türden ne bir eksik ne de fazla olduğu söylenebilir. Homeros'un *Odyseia*'sı ile başlayarak diğer seyahat anlatılarına yapılan edebi göndermeler, uzun süreler boyunca seyahat metinlerini ve yazısını karakterize etmiştir.

Jan Borm, ana teması seyahatler olan metinler için kurmaca olan ve olmayan olarak bir ayrım yapmayı önermektedir. Bunu yaparken Fransız ve Alman literatürüne dikkat çekerek Alman eleştirmenlerin *reisebuch* *reisebericht* (seyahat raporu) ve *reiseliteratur* (seyahat edebiyatı) olarak, Fransızların ise *récir de voyage* (seyahat kitabı)

ve *literatiüre de voyage* (seyahat edebiyatı) olarak terimleri birbirinden ayırdığı gibi bir ayrımı ortaya atmıştır (Borm, 2016, s.19). Kurgusal olmayan bir tür olarak *travel book* (seyahat kitabı) ya da *travelogue* (seyahat günlüğü) ile kurgusal olan *travel writing* (seyahat yazısı) ve *travel literature* (seyahat edebiyatı) arasında ayrım yapılabileceğini öne sürmüştür. Bizim için yeni olan bu ayrım Batı’da uzun süreden beri tartışılmaktadır.

Türkçeye, Arapça Farsçadan giren seyahatname, *seyh*’ten türeyen gezmek anlamındaki seyahat ile Farsça *name* kelimelerinden oluşan *seyahatname*, çeşitli amaçlara yapılan seyahatler sonucunda kaleme alınan eserlere verilen ortak isim olarak tanımlanmaktadır (Yazıcı, 2009, s.9). Seyahatnameyi ayrıca, çeşitli kimlik, kültür ve mesleklere sahip seyyahlar tarafından belirli amaçlarla çıkılan gerçek ya da hayali yolculukların, seyyahın başından geçen olayların, gördüklerinin, duyduklarının ve deneyimlerinin yine belli bir maksat çerçevesinde seyyah ya da seyyahı dinleyen bir başkası tarafından farklı biçim ve üsluplarla yazıya dökülmüş hali olarak tanımlamak da mümkündür (Özbaş, 2020, s.3). Bu yazılar sadece yabancı toplumlara açılan pencereler değil, aynı zamanda kendi yazarlarına ışık tutan iki taraflı birer ayna gibidir (Bentley, 2021, s.1). Seyahatnameler, içerisinde barındırdığı imgelerle, karşılaştırmalarla veya öznel yorumlarla yazan kişinin kimliğini ortaya koymaktadır. Ayrıca dönemin siyasi durumu, sosyolojik olguları, ekonomik özellikleri ve gündelik hayatı ile ilgili oldukça ayrıntılı bilgiler içermektedir.

Bir veri, belge olarak tarihin alanına giren seyahatname veya gezi yazılarını alanda nasıl kullanabiliriz sorusu önemli bir yer tutmaktadır. Belge kelimesi belli başlı kalıplar içine sokulduğunda, tarihyazımı için “belge” niteliğinde olan ancak bu kalıplara uymayan metinler çoğunlukla dikkate alınmamaktadır. Kaynakların tenkidi meselesinde belgeler için, sıhhatinden emin olunan malzemenin hakiki kaynak değeri taşıdığı kaydedilmiştir (Kütükoğlu, 2020, s.28). Ancak seyahatnamelerin yazıldığı dönemin sosyal ve politik etkilerinin şekillendirdiği seyyahın kaleminden çıkan öznel bir metin olması, sıhhatinden emin olunup değerlendirilmesi aşamasında bazı sorunlar yaşanması muhtemeldir. Burada belgenin tanımının genişletilmesi ile bu sorun çözüme kavuşacaktır. Belge tanımını sınırlandıran “resmi vesikacılık” anlayışı tarihi belgeleri dolayısıyla bu belgelerin işlevlerini dar bir kalıba sokmaktadır. Burada aranması gereken belgenin özgünlüğü, gerçekliği ve anlattığı durumun karşılaştırmalı kritiğinin yapılabilmesidir. İnsana dair

olan her şey belge niteliğinde olup bu kavramın tarihteki anlamının genişletilmesine ihtiyaç vardır. Seyahatler yazıldıkları dönemin ruhunu, duygusunu kısaca sosyal ve düşünce tarihini yansıtan metinler olarak karşımıza çıkmaktadır. Resmi vesikalarda bulunamayacak çeşitli öznel malzemeye seyahatnameler aracılığıyla ulaşmak mümkündür. “Tarihin konusu insandır” (Febvre, 1995) diyen Lucien Febvre’nin *Conibals pour l’histoire* adlı kitabından seçilmiş makalelerinden oluşturulan *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler* (1995) adlı eserine bakıldığında Febvre’nin yazıları, kavram tarihçiliğiyle birlikte duygu ve zihniyet tarihçiliğinden de örnekler verdiği görülmektedir. Bu durum ona 20. yüzyıl tarihçileri arasında zihniyet tarih yazıcılığının kurucusu unvanını vermiştir. Gilles Veinstein’in *Osmanlılar ve Ölüm* adlı esere yazdığı önsözde belirttiğine göre, Febvre ölümün, aşkın, acımanın, zulmün ve sevincin tarihine sahip olmadığımızı, duyguların ve tutkuların tarihinin yazılması gerektiğini vurgulamıştır (Veinstein, 2016, s.11). Kültür tarihçiliği için oldukça fazla veriyi içinde bulundurmasının yanında seyahatnameler, Lucien Febvre’nin işaret ettiği gibi tutkuların ve duyguların tarihinin yazılması için önemli malzemeler içermektedir (Şirin, 2012, s.103). Ancak seyahatnamelerin resmi vesika belgelerinden farklı olarak şüpheyile yaklaşılması gereken metinler olduğu ortadadır. Bu yüzden seyyahın ve seyahatnamenin var olan durumunu belirlemek, gerçeğin veya hakikati aktarmanın en öncelikli yoludur.

Seyahat metnini etkileyen faktörler bu konuda en dikkat edilmesi gereken unsurları oluşturmaktadır. İlk olarak seyahatin her zaman bir amacı vardır. Seyahatin anlatıldığı dönem veya toplum ne olursa olsun her zaman bir amaç taşımaktadır. Misyonerler, hacılar, tüccarlar, askerler, politikacılar, turistler, göçmenler, profesyonel yazarlar vb. tüm bu insanlar bir şeye doğru arayış ya da bir şeyden kaçmak için seyahat etmişlerdir. Amaçsızca dolaşmak bile bir amaca sahip olmaktır (Das ve Youngs, 2019, s.13). Arayış, Ortaçağ’da benliğin derinliklerine yerleşen bir hacı yaşamı olarak tanımlanırsa, binlerce yıl boyunca birçok seyahat anlatısının merkezinde yer alan ortak bir motif olarak okuyabilmek mümkündür. Arayışın veya amacın nesnesi hemen hemen her şey olabilmektedir. Seyahatin ikinci özelliği olan ulaşım mekanizması seyahat anlatımı üzerinde, seyahat motivasyonu kadar önemli bir etkiye sahiptir. Kişinin nasıl seyahat ettiği yolculuğun hızını hatta rotasını etkilemektedir. Bu da seyyahın destinasyonları ve onunla ilişkili olarak kendisini algılamasını etkilemektedir. Etki

faktörlerinden bir diğeri ise baskı teknolojilerin gelişmesidir. Bunlar dağıtım ve fiyatların yanı sıra seyahat yazısındaki resim türü, sayısı ve kalitesi de dahil metnin içeriğini etkilemektedir. Diğer etkenlerden biri ve en önemlisi seyahat yazılarının daha önceki ve çağdaş edebi türlerle olan ilişkisidir. Eğer yayınlanacaksa okuyucunun beklentisini karşılayabilmesi gerekmektedir ve bu yüzden önceki ya da çağdaş modellerini örnek alarak üretilmişlerdir. En etkili faktör olarak ortaya konulması gereken yaklaşım sorunu, seyahat yazısının ne kadar objektif olup olmadığıyla ilişkilendirilmektedir. Tartışmalara konu olan bu objektiflik konusundaki tarafların konumları, seyahat yazısının tanımını ve anlayışını şekillendirmiştir (Das ve Youngs, 2016, s.14). Seyahat yazısının objektif olabileceğini hatta olması gerektiğini savunanlar, onun bilgilendirme ve bilimsel işlevlerini öne çıkarmışlardır. Aksini düşünenler ise seyahatnamelerin asla objektif olamayacağını, her zaman seyyahın algısından, kültüründen ve ideolojisinden bazı şeyleri yansıtan bir bakış açısından uzak kalamayacağını vurgulamışlardır.

Seyyahların misyonu olan kişiler olduğu, çoğunun asiller veya yöneticiler tarafından görevlendirilen entelektüel seviyeleri yüksek aristokrat, büyükelçi, asker veya bilim insanları arasından seçildiklerini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Bundan dolayı seyahat literatüründen yararlanacak olan her araştırmacı öncelikle seyyahı tanımalıdır. Çünkü seyyahın eğitim düzeyi, kökeni ve önyargıları gittiği bölgeye karşı olan izlenimlerini etkilemektedir. Çünkü seyyahın hakikate bağlılığı, belgenin açık ve kesin yapısıyla paralellik veya karşıtlık gösterecektir (Bulut, 2016, s. 9). Ayrıca seyahatnameyi hangi amaçla ele aldığı sorgulanarak metnin gerçekliği belirlenmeli ve verdiği bilgileri başka kaynaklarla karşılaştırarak doğrulama gerekmektedir. Seyahatnamelerin tarihyazımındaki belge değerinin burada tartışılmasının nedeni bu belgelerin hakikat ve gerçek bir bilgiyi sunduklarını kanıtlamaktan öte aslında bu metinlerin hep vurgulandığı gibi yazıldıkları mevcut duruma ve döneme göre şekillendiği için güvenilemeyeceği ancak işlevsel yapısının çeşitliliği dolayısıyla farklı alanlarda kullanılabileceğini açıklamak içindir.

1.1.3. İslam Coğrafyası, Asya ve Batıda Seyahatin Tarihi

İnsanlar var oldukları her dönemden itibaren, dünyanın henüz keşfedilmemiş bölgelerine hep ilgi duymuşlardır. Bunu yeni yerleşim yerleri bulmak için veya sadece merak duygusundan çeşitli sebeplere kadar denizlerde yelken açmış ya da yollara

düşmüştür. Batı literatüründe, Roma ve Eski Yunan uygarlıklarının yükseliş devirlerinde Akdeniz'in, dünya keşiflerinin başlangıç noktası olarak görülmesi yaygındır (Aughton, 2019, s.1). Ancak bunun yanlış olduğu bir gerçektir. Roma İmparatorluğu'nun yükselişinden binlerce yıl önce Asya'yı boydan boya geçerek Avrupa'ya ve Endonezya'ya ulaşan göçler yapılmıştır. Bu göçler binlerce kilometre süren ve ancak birkaç nesil geçtikten sonra tamamlanan kara seyahatleri olarak adlandırılmaktadır. Bazen de ilkel deniz araçları ile deniz seyahatleri yapılmıştır. İpek Yolu ve Baharat Yolu Doğu'daki seyahatlerin en iyi örneklerindendir. İpek yolu ile asırlarca Asya'daki imparatorluklar birbirine bağlanmış, kervan yollarında sayısız tüccar, hacı, misyoner ve asker görülmüşken sadece mallar değil bölge kültürleri de yapılan bu seyahatlerle taşınmıştır. İpek ve Baharat yollarındaki Doğu'nun egzotik mallarına giden kısa ve yeni yollar bulma arzusu sonraki yüzyıllarda Avrupa'nın büyük seyahatlerini teşvik edici olmuştur. Batı'nın ticaretten öte başka yerleri keşfetme arzusunu, bilgiyi arama ve yeni yerleşim alanları kurma istediği olarak tanımlayabilmek mümkündür.

Yazının icadından hemen sonra ilk seyahatnameler Mezopotamya ve Mısır'da ortaya çıkmıştır. Firavunların elçisi Harkuf'un MÖ. 3. yüzyılda yaptığı dört yolculuğu kaydeden bir Mısır mezarının varlığı Harkuf'un bilinen ilk uzun mesafe gezgini ve seyahatlerinin yazılı bir anlatısını bırakan ilk kişi olarak anılmasını sağlamıştır (Das ve Youngs, 2019, s.2). Uruk kralı Gılgamış, Gılgamış Destanı'nda ölümsüzlük peşinde pek çok ülkeyi gezmiştir. Kraliçe Haçepsut'un eski ticaret yolunu açmak ve kesintiye uğrayan ticareti canlandırmak için efsanevi Punta ülkesine yaptığı ziyaretiyle ortaya çıkan metinlerin, seyahatnamelerin ilk örnekleri olmasının yanında metinlerde efsane ile tarihin iç içe geçtiğini görmek mümkündür (Löschburg, 1998, s.13). Atina'dan yola çıkan Herodotos döneminin bir dünya haritasını çizmek amacıyla oluşturduğu *Historia*'sını yazarken seyahat etmiş ve efsane ile tarihi bir arada okurlarına aktarırken kendi görüşlerini de eklemeyi ihmal etmemiştir.

Çin'de 8. yüzyıla kadar birinci şahıs seyahat anlatıları yerleşik olarak görülme de daha önceki metinler Çinlilerin dünyayı bilmeye ilgi duyduklarını göstermektedir. Milattan önce Büyük Yu, tufanı kontrol etmesi için Çin dünyasını baştan sonra dolaşmayla görevlendirilmiştir. Ayrıca hükümdarların kutsal dağlarda ve nehirlerde dinsel adaklarda bulunmak ve aynı zamanda askeri ve siyasi amaçlarla seyahat ettikleri

kaydedilmiştir (Strassberg, 2013, s.244). MÖ. 475-221 arasında Savaşan Devletler döneminde, gezginlere yardımcı olmak için seyahat rehberi derlenmiştir. Kılavuz yollar gerçek bilgilerin yanında mit, efsane ve diğer masalsı içeriklerle birlikte kaydedilmiştir. Çin seyahat rehberindeki bilgiler, şiir ve nesir anlatımlarından oluşmaktadır (Tian, 2019, s.175). Taoist filozoflar MÖ. 3. yüzyılda seyahati, evrensel yolun doğal akışının bir metaforu olarak yüceltirken, şairler seyahati eserlerinde insanın, siyasi dünyanın sıkıntılarından dolayı bir sığınak olarak tanrılar ve ruhlarla göksel yolculuğunun temsili olarak işaret ediyordu. Bazı hükümdarlar ise doğu denizinde olduğu düşünülen (var olmayan) Ölümsüzler Adasına maliyetli keşifler bile düzenlemiştir. Ek olarak, Konfüçyüsçülük ideolojisi tarafından desteklenen “şeylerin sınıflandırılması” anlayışının, dünyayı araştırmak için Çinliler için etkili bir arzu uyandırdığı düşünülmektedir. Qin-Han döneminde (MÖ.221-MS.220) güçlü bir birleşik imparatorluğun kurulmasıyla birlikte ciddi anlamdaki ilk keşifler ve genişleme başlamıştır. İmparator Wu (MÖ.141-87) döneminde Zhang Qian, istihbarat toplamak, ittifaklar kurmak ve düşman göçebe kavimlere karşı devleti savunmak için gerekli atların güvenilir bir ikmalini yapmak adına batıya Türkistan coğrafyasındaki eyaletlere iki diplomatik görevde bulunmuştur. MÖ. 139’dan 126’ya kadar olan ilk seyahatler hakkında tuttuğu raporların Çin’in ilk kapsamlı tarihi olan *Tarihi Kayıtlar*’da kullanıldığına inanılmaktadır (Strassberg, 2013, s.245). Bu çalışmada, Çin ve yabancı bölgelerin coğrafyası ve etnografyası hakkındaki bilgilerin genellikle gezginlerin raporlarına dayandığı düşünülmektedir.

Klasik dünyada emperyal devletlerin ortaya çıkmasından sonra, seyahatnameler, özellikle ülkeleri için faydalı bilgiler edinmek isteyen hükümdarlar için büyük öneme sahip olmuştur (Bentley, 2021, s.2). Büyük İskender’in MÖ. 4. yüzyılda İran’a düzenlediği seferin bugün “bilimsel bir keşif yolculuğu” olarak adlandırılmasının nedeni, ordunun arasında adım sayıcıların, coğrafyacıların, doğa bilimcilerin ve tarih yazıcılarının olmasıdır. Heredotos’a bakıldığında, Yunanlılar için Pers Savaşlarının tarihini araştırmak amacıyla Anadolu ve Mısır seyahatine çıktığı görülmüştür. Ptolemy (Almagest), Strabo (Geographika) ve Pliny (Naturalis Historia) klasik dönemin coğrafyacıları olarak, coğrafi bilginin özetini derlemek için Akdeniz dünyasının büyük bir bölümünde seyahatlerde bulunmuşlardır. Yunanlıların aksine Romalılar dünya

hakkında bilgi edinmek amacıyla keşif yolculuklarına çıkmaktan çok eğlence amaçlı kaplıca ve eğitim gezilerinden oluşan canlı bir turizm geliştirmişlerdir. Löschburg'un aktardığına göre yol kavramı Romalılar ile bilinmekte ancak Roma yollarının kolaylığına rağmen antik Roma'da seyahat etmek hiç güvenli olmamıştır. Çünkü kaçak lejyonerler ve köleler çeteler kurarak, geçimlerini yolcuları soyarak sağladıkları için seyahat tehlikeli bir hareket olarak düşünülmüştür (Löschburg, 1998, s.24). Antik dönem sonrasında ise hac ve ticaret faktörleri, değişen dünya ile birlikte seyyahları yollara düşürmüştür.

Ortaçağ insanının en büyük yolculuğunun hac yolculuğu olduğu tanımlanırken, Müslüman tacirlerin kar amaçlı yaptıkları seyahatler bu çağa damgasını vurmuştur. Bu dönemde seyahat, dinin hizmetine girmiş Hristiyan, Müslüman ve Budist hacılarla birlikte yeni tapınma merkezleri ve hac mekanları ortaya çıkarak, dini törenler denizleri ve ülke sınırlarını aşmıştır. En tanınmış Müslüman seyyah olan İbn Battuta, 23 yaşında çıktığı çeyrek asırlık seyahatinde 'bir geçtiği yerden bir daha geçmemeyi' dikte edinerek 73 bin mil gezmiştir (İbn Battuta, 2020, s.2). Hac yolculukları, Avrupa ile Arap-İslam dünyası arasındaki kültürel ve ekonomik ilişkilerin kurulması ve genişlemesine katkılar sağlamıştır. Müslüman tüccarlar Doğu Afrika'dan Endonezya'ya kadar Hint Okyanusu havzasının topraklarını, halklarını ve ticari ürünlerini bu ticaret ağı ile tanımlamışlardır (Bentley, 2021, s.2). Budizmin 1. yüzyılda Hindistan ve Türkistan coğrafyasından Çin'e yayılmasıyla birlikte yabancı misyonerler ve rahipler Çin'e gelmiş, Çinli rahipler ise Budist öğrenim merkezlerine okumak için ters yönde seyahat etmeye başlamışlardır. Böylece yeni bir seyahat yazısı türüyle beraber İpek Yolu boyunca uzanan birçok vaha krallığı ve Güneydoğu Asya üzerinden güney deniz yolu boyunca uzanan ülkelere yapılan yolculuklar belgelenmiştir. Japon keşiş Ennin'in (794-864) Budizm'i incelemek için Çin'e yaptığı yolculukla, Çin'e ait ilk kayıtları bırakan yabancılar arasına girdiği gibi ülkenin günlük yaşamına dair verdiği bilgiler de ilk olma özelliğini taşımaktadır (Strassberg, 2013, s.245). Klasik Çin seyahat anlatıları genellikle yolculuğun kendisinin sıradan ayrıntılarına odaklanmayarak, birçoğu varılan yerleri anlatmaktadır. Bu anlatılar doğal dünya ve varılan yerlerin tarihsel önemi hakkında nesnel, yarı bilimsel bilgiler içermektedir. Ayrıca kutlama sahneleri, olağanüstü binalar ve olaylar, sosyal etkinlikler gibi temalar etrafında kişisel düşüncelerle dolu uzun derlemeler olarak görülmektedir. Venedikli tacir Marco Polo'nun 13. yüzyılda Çin'e yaptığı seyahati ve aktardıklarından

sonra ise Ortaçağ Avrupası'nda tüccarlar, hacılar ve misyonerlerin arasına dahil olarak büyük faaliyetlere girişmişlerdir. Doğu'nun kârlı ticaret yollarında rol almak isteyen Batılı güçler, Asya ve Afrika pazarlarına yeni ve daha engelsiz yollar bulmak için seyahatler düzenlemişlerdir. Bu seyahatler dünyanın çehresini değiştirecek seyahatler ile sonuçlanmış ve çabaları onları sadece doğu bölgelerine değil aynı zamanda Amerika ve Okyanusya ülkelerine dair bilgilere ulaşmaya kadar götürmüştür.

Ortaçağ İslam dünyasında seyahat eden sadece tüccarlar ve malları değil, aynı zamanda inançlar, mezhepler ve kültürler de bu yolculuğun içindeydi. Houari Touati (2021), seyahati İslam coğrafyasında bir alim uğraşı olarak yorumlamıştır. Hac kabileleri ile ömürlük hac ibadetlerini yerine getirmek için yola düşen insanlar, dil çalışmaları ve hadis derlemek için çöllere düşen Müslüman bilginler, inançlarını yaymak için ülke ülke gezen din adamları ve ilim öğrenmek için uzunca yollara düşen alim ve öğrenciler bu dönemin seyyahları olarak tanımlanmaktadır. İslam alimleri seyahati hayatlarının bir sınavı olarak gördükleri için bu uğurda yaşanan olaylar ve çekilen sıkıntılar onları âlimlik mertebesine yaklaştırdığı düşüncesi içerisinde olmuşlardır. Bu açıdan seyahat acıya katlanma deneyiminin eşlik ettiği bir dönüşüm figürü olarak benimsenmiştir (Touati, 2021, s.9). 8. ve 12. yüzyıl arasındaki İslam alimlerinin seyahat ilişkilerini inceleyen Touati, bu seyyahların batıdakilerden farklı bir deneyim ve amaç içinde olduklarını ileri sürmüştür. Bu dönemin seyyahlarını kitleler halinde seyahat eden, maceraya atılmayan ve ilim ile kültürün yayılmasında etkili olan kimseler olarak betimlemek mümkündür. İslam Peygamberinin “âlimler peygamber varisidir” gibi âlimliği yücelten hadisleri ve Kur'an'ın kendisinin de bizzat ilim için seyahati öğütlemiş olması, birçok talebenin şehir şehir ilmin peşinden seyahate çıkmasına sebep olmuştur. İslam'ın misyonu, ilim öğrenimini teşvik eden ve bu ilim tahsil edilirken gerekirse her türlü çilenin çekilerek fedakarlığa katlanılması şeklinde olmuştur. Bu fedakarlıkların en önemlisi de dönemin koşullarında Arap çöllerinde seyahat etmiş olmaktır. Dönemin koşulları göz önüne alındığında seyahatin Araplar için ne kadar zor olduğu ortadadır. Bu nedenle dönemin seyahatleri az olmakla birlikte, gidilen yerlerin sınırlı olduğu da düşünülmektedir.

Seyahat kelimesine karşılık İslam coğrafyasında, “taşınmak, bir yerden başka bir yere gitmek” anlamına gelen *rihle* kullanılmıştır (Aydın, 2021, s.356). Seyahat metinleri

için döneme bakıldığında yaygın olarak *rihle* adıyla isimlendirilmiştir. 8. ve 9. yüzyıllarda değişik şehirlere dağılmış olan Peygamber sahabeleri ve onlardan bilgi alan ikinci kuşak nesilden hadisleri dinlemek ve bir araya getirmek için “muhaddisler” büyük bir seyahat hareketini ortaya çıkarmıştır. Hadis ilmi literatürü bu seyahat kültürüne “er- rihle” yani hadis için yolculuk adını vermiştir (Demirci, 2008-2009, s.9). İslam alimleri neden ve hangi amaçla seyahate çıkıyorlardı sorusu beraberinde tartışmaları getirmiştir. I. Goldziher, *Muslim Studies I-II* (1967)’ de rihle seyahatini 8. yüzyılın başında hadis uzmanlarının başlattığını ileri sürerken Touati buna karşı çıkarak ilk muhaddislerin henüz o dönemde ortaya çıkmadıkları için rihle gibi bir kurumun ortaya çıkamayacağını ifade etmiştir (Touati, 2021, s.17). İslam coğrafyasındaki seyahatin en erken tarihi, hadis uzmanlarının varlığını doğrulayan ciddi bir kayıt olmadığı için 8. yüzyıl sonu ve 9. yüzyıl başı olarak tarihlendirilmiştir. Batıdan farklı olarak 11. yüzyıla kadar seyahatin yeni yerler görmek ve yeni maceralar yaşayıp gezmek amacı çoğu zaman İslam seyyahları arasında görülmemiş, seyahatler hep dini amaçlarla yapılmıştır. Peygamber döneminden itibaren söylenen bir hadise atıfla “ilmin yok olacağı” endişesi sonraki yıllarda da kendini göstermiş ve bundan korkan İslam âlimlerini, farklı bölgelere dağılmış olan sahabelerin ardına düşürmüştür. Dönemin seyahat nedenlerinden bir diğer önemlisi ise Arapçanın en arı halini bulma isteği olmuştur. Bu uğurda seyyahlar çölde arı bir Arapçaya sahip olan ve saf Arap kültürünü yaşayan bedevilerle uzun süreler geçirmişlerdir. Ayrıca ilmin sadece kitaplardan öğrenilemeyeceği, alim olabilmek için birden çok alimden ders almanın gerekliliği ve bir tür onay belgesi olarak görülen “icazet”in alınması sonucunda kişinin ilminin gelişeceği düşüncesi de insanları harekete geçirmiştir. Dönemin sufilerinin seyahat nedenleri ise yalnız kalıp acıya ve çileye katlanarak ancak Allah’la bir olunacağı düşüncesinden gelen anlayışla ömürlerini çöllerde geçirmişlerdir.

Sınırlı olsa da birçok yere seyahat yapmış olmalarına rağmen İslam âlimlerinin deneyimlerini yazıya neden geçirmediikleri sorusuna yanıt arayan Touati, âlimlerin seyahatlerinin bu deneyimi anlatmakla hiç ilgisi olmayan bir amaca yönelik olmasıyla açıklamaktadır. Onlara göre anlatı seyahatin ilk koşulu olmamakla birlikte dinleme paradigması olarak adlandırılan olgu, bir yandan seyahat etmeye teşvik etse de diğer yandan da aykırı biçimde seyahat edebiyatının ortaya çıkmasını ve gelişmesini engellemiştir (Touati, 2021, s.197). 9. yüzyılda seyahatlerin seyahatnamelere

dönüşmeden bir önceki şekli “mu’cem” adıyla bilinen, seyahatlerle ziyaret edilen hocaların biyografisinin kaydedildiği İslam ilim kültürüne özgü bir türdür. 12. yüzyılda Endülüslü Ebu Bekir bin el-Arabi ile doğudaki öğrenim güzergâhlarının anlatıldığı, seyyahın kendini geriye çekerek sadece gezdiği yerleri aktardığı “rihle” yani makul olan seyahat anlatısı ortaya çıkmıştır.

Seyahat etme ve bunun sonucunda ortaya çıkan seyahatnameler konusunda Batılıların deneyimleriyle aynı araçları kullansa da İslami deneyimler görüldüğü üzere temelden farklıdır. Rihlenin gerçek bir yolculuk olması için kişi öncelikle kendi içinde bir yolculuğa çıkarak kendini bulma ve olgunlaşma arayışı içinde olmalıdır. Batı’daki deneyim söz konusu olduğunda seyahat her zaman “öteki”ne doğru bir hareket, “ötekiyle” yüzleşmedir (Touati, 2021, s.10). Burada Müslüman âlimlerin özgün bir seyahat anlayışına sahip olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca bu farklılık Müslüman dünya ve Batı kültürünün seyahat algısındaki temel ayrışma noktasıdır. Batıda seyahat kendi kimliğini kurmak ya da pekiştirmek için “ötekine” doğru gerçekleştirilen bir eylemken Müslümanlar zorunlu olmadıkça İslam toprakları dışına çıkmamış ve en önemlisi ilim peşinden gitmişlerdir. Tarihsel açıdan Ortaçağ İslam alimleri ile Ortaçağ Avrupası’nı kıyaslamak ne kadar doğru sorusundan ziyade burada anlatılmak istenen İslam dünyasında seyahat algısının, Batıda var olan Doğu-Batı çatışmasından kaynaklı “ötekini” belirleme, keşfetme ve ele geçirme üzerine olmadığını anlatma çabasıdır. Ancak rihlenin de kendi içinde ayrıca sorunları olduğunu belirtmek gerekmektedir. Seyyahların bazı bilgileri kendileri elde etmiş gibi vermeleri veya duydukları bilgileri kendilerine mal etmeleri hatta bu bilgilere kendilerinden bir şeyler ekleyerek abartmaları daha da kötüsü yanlış bilgi vermeleri temel sorunlardan biridir. Örneğin İbn Fadlan’ın Oğuz Türkleri hakkında verdiği bilgilerin abartıldığı ve yanlışlığı (Şeşen, 2022, s.7-15), İbn Battuta’nın kullandığı bazı bilgilerin ise başka alimlerden alındığı rakipleri tarafından iddia edilmiştir (Aydın, 2021, s.361). Diğer problem ise seyyahların dini inançları nedeniyle taraflı hadisler uydurarak Şii-Sünni ayrışmalarının başladığı dönemde tarafların çatışmalarına neden olmalarıdır (Kandemir, 2004, s.493). Hadisçi seyyahların bir kısmının Hz. Ali aleyhinde rivayet veya hadis uydurmaları Şia taraftarlarının tepkisine yol açtığı gibi yine bazı seyyahların bu sefer Hz. Ali’yi öven hadis ve rivayetleri uydurmaları da Sünni tarafın tepkileriyle sonuçlanmıştır.

9. yüzyıldan sonra gelişen ve evrenselleşen İslam dünyası daha geniş coğrafyaları gezerek bunları anlatıya dönüştüren önemli seyyahlarını ortaya çıkarmıştır. İbn Fadlan, 921 yılında Abbasi halifesi tarafından İtil (Volga) Bulgarlarına gönderilen bir elçilik heyeti içerisinde görevlendirilmiştir. Seyahatin amacı İslam'ı yeni kabul etmiş olan bölge halkına dini öğretecek görevliler göndermek ve Musevi Hazarların olası saldırılarına karşı bölge yönetimini korumaktır. Devrindeki Bulgarlar, Oğuzlar ve Ruslar hakkında aldığı notlar oldukça büyük önem taşımaktadır. Özellikle Ruslar hakkında kaydettiği bilgiler İslam dünyasında kaydedilen ilk bilgiler olarak adlandırılmıştır. İbn Haldun Endülü's'ten yola çıkan bir diğer önemli seyyah olarak İslam dünyasında yerini almıştır. Kuşkusuz en uzun yolculuğu yapan İbni Battuta, 1325'te hac ibadetini yerine getirmek için 23 yaşında çıktığı seyahatinde 73 bin mil dolaşarak çeyrek asrını geçirmiştir. Bu seyahati ona, zamanının tüm Müslüman ülkelerini ziyaret eden ilk kişi unvanını verdirmiştir.

1.1.4. Keşifler Çağında Seyahat Yazımı

Seyahat, klasik dönemde Müslüman ve Çinli halklar tarafından icat edilmişse de erken Modern dönemde (16.-19. yy) seyahat yazımında Avrupalılar kayda değer gelişme göstermişlerdir. Keşifler çağıyla birlikte çok sayıda seyahat yazısı ortaya çıkmıştır. Antonio Pigafetto, Macellan'ın dünya çevresindeki yolculuğunu ilk elden yazarken, Bernal Diaz de Castillo ve Frey Bartolomé de Las Casas ise İspanyolların Latin Amerika'nın ele geçirilmesine ait kayıtları geride bırakmışlardır. Campbell'e göre, seyahatnamelerin 17. yüzyıldan önceki tarihi, bir tarih öncesi tarihtir. 17. yüzyıl sonrası artık bir eseri "seyahat edebiyatı" olarak tanımlayan özelliklerin bir araya yavaş yavaş geliş tarihidir (Campbell, 1988, s.5). Seyahatnameleri, deneyimin anlatıya ve betimlemeye dönüştüğü, tuhaf olanın görünür olana çevrildiği, gözlem olgularının sözlü yapıya dönüştürülerek kaydedildiği, kişisel görüşlerin bilgi gibi kullanıldığı, sanatsal figürlerin süsleme dışındaki amaçlar için yerleştirildiği ve manipülasyonlara yer verilen metinler olarak görmek mümkündür.

Britanya İmparatorluğu, İngiliz ürünlerinin denizaşırı ülkelerde üretilip satıldığı ve medenileştirme misyonunun bir parçası olarak İngiliz kültürünün dünya ölçeğinde ihraç edildiği bir politikası üzerine inşa edilmiştir. İngiliz seyahat yazımı ise ulus, ticaret ve sömürge alanları arasındaki genişleme bağlantılarını mümkün kılmıştır. Bu, 18. yüzyılda düzyazıdaki kurgunun ve modern romanın yükselişiyle yakından ilişki içinde

olmuştur (Das, 2019, s.4). Daniel Defoe'nun *Robinson Crusoe* (1719), Jonathan Swift'in *Gulliver's Travels* (1726-1735) ve Henry Fielding'in *Tom Jones* (1749) adlı eserleri kahramanların yaptıkları seyahatler etrafında gelişen olaylar ve geleneklerden yararlanarak yapılandırılan 18. yüzyıl kurguları arasında yer almaktadır. Seyahatnameler ile adı geçen romanlar arasındaki bağlantı yakından ilişkilidir. Çünkü bu roman yazarları aynı zamanda seyahatnameler de kaleme almıştır. Defoe'nun *Robinson Crusoe*'i ve Swift'in *Gulliver*'i güçlü kültürel mitlere dönüşmüştür. İlk araştırmacılar tarafından ilk büyük kapitalist roman olarak tanımlanmaktadır. Bu iki kurgusal seyahatnamenin kalıcı başarısı, romantizmi ve popüler egzotizmi bir araya getirmesi sayesinde olmuştur. Das'ın aktardığına göre yolculuk ve seyahat kitaplarının 18. yüzyıldaki popülaritesi, Avrupa'daki ticari ve sömürgeci genişlemenin yükselişini yansıtmaktadır (Das, 2019, s.7). *Robinson Crusoe*'un yazıldığı dönemde kapitalizm yeni bir olgu olarak ortaya çıkarken neden ilk kapitalist roman olarak adlandırılmıştır? Ferit Burak Aydar bunun izini ilk olarak kitap ismini yapı sökümüne uğratarak açıklamıştır. *Robinson Crusoe*'daki Crusoe "Kreutznaer"den bozma hac anlamına gelen "kreutz"den yola çıkarak bu terimin haclı seferlerine yapılan bir dini atfı, aynı zamanda Kreuz, to cruise; deniz ticareti anlamında dönemin yükselen orta sınıf burjuvazisini temsil ettiğini vurgulamaktadır (Aydar, 2021, s.58). Bu dönemin neoklasik edebiyat geleneğine göre, sanatın hem eğlendirmesi hem de öğretmesi gerektiği savunulmuştur. Bu durum edebi bir tür olarak romanın yükselişi ve ilk romanlarda seyahatler ve gezginlerin karşılaştıkları zorlukların anlatılması okuru için eğlendirici, tüccar burjuva için ise bir el kitabı olma özelliğini ortaya çıkarmıştır. Romanın içeriğine bakıldığında baş karakterin "medenileştirme misyonu elinde olan, rasyonel, beyaz erkek" özellikleri karşısında "yerli, vahşi, medenileştirilmesi gereken" öteki kurgusu kapitalist göndermenin en önemli imgesini oluşturmıştır.

İsveçli doğa bilimci Carl Linnaeus, 1735'te yayınlanan *Systema Naturae* (1759) (Doğanın Sistemi) eserinde Avrupalılar tarafından dünyadaki bilinen ya da bilinmeyen tüm bitki formlarını kategorize etmek için tasarlanmış, bir sınıflandırma sistemi ortaya atmıştır. Diğer tarafta ise dünyanın şeklini kesin olarak belirlemek için Fransa liderliğinde 1735'te ortak bir çalışma olan Avrupa'nın ilk büyük uluslararası bilimsel seferleri başlatılmıştır. Mary L. Pratt bu iki önemli olayın başlaması ve çakışmasını, Avrupalıların

kendileri ve dünyanın geri kalanıyla aralarındaki ilişki anlayışının değişmesindeki önemli kriterler olduğunu düşünmektedir (Pratt, 2008, s.15). Bu durumu “yeni gezegensel bilinç” olarak tanımlayarak, bunu modern Avrupamerkezciliği inşa eden temel unsur olarak kabul etmektedir. Bilimsel seferlerin ürettiği bilimsel gezgin terimi geniş anlamda, bilimsel bilgi toplama ve yayma konusunda açık bir ilgisi olan, herhangi bir gezgin veya kâşife atıfta bulunmaktadır. Bu açıdan ele alındığında seyahatleri bilimsel bir etkinlik, seyahatnameleri de bilimsel bir söylem olarak ele almak mümkün müdür? 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren doğanın sistemleştirilmesi, matbaanın ve onu kontrol eden sınıfın otoritesini daha güçlü bir şekilde ortaya koymuştur. *Doğa tarihi* (Linnaeus’un sistemi) ile dünyanın sistematik yüzey haritalanması, ticaret yolları arayışıyla bağlantılı olduğu gibi ticari olarak sömürülebilir kaynaklar, pazarlar ve kolonileşecek topraklar için genişleyen bir arayışla ilişkilidir. O halde mesele sadece gezegeni olduğu gibi tasvir etme meselesi değildir (Pratt, 2008, s.30). Doğa tarihi ve imparatorluklar arasındaki bağlantı 17. yüzyıla kadar uzanırken “bilimsel gezginler” figürü, 18. yüzyılın sonrasında Avrupa keşfinin entelektüel, emperyal ve kültürel bağlamlarıyla birbirine bağlanmıştır (Byrne, 2020, s.17). Bilimsel seyahatleri bilimsel bir etkinlik ve söylem olarak görmekle birlikte Avrupa emperyalizminin ve 18 ile 19. yüzyıl arasındaki dönemde sömürülerin elde edilmesinin temeli olarak okumak mümkündür.

Bilimsel keşifler, yoğun kamu ilgisinin odağı ve Avrupalıların kendilerini dünyanın diğer bölgeleriyle ilişkilendirmelerini sağlayan en güçlü düşünsel ve ideolojik aygıtların kaynağı haline gelmiştir. Bilimsel seyahatler ulusal gurur, emperyal genişleme ve uluslararası ticaretin bir arada ilerlemesini de sağlamlaştırmıştır. Aynı zamanda sömürge topraklarının tanımlanması, kontrolü ve sömürülmesi için etkin bir değer de olmuştur. Nasıl Hristiyanlık diğer toplumlarla her temas noktasında kendini gösteren küresel bir din olarak harekete geçtiyse doğa tarihi de seküler ve küresel bir emek olarak harekete geçmiştir (Pratt, 2008, s.26). Dünyanın her tarafına dağılmış doğa bilimci gezginler araştırmalara katılmıştır. 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren seyahat ve gezi yazısı artık eskisi gibi olmamıştır. Örnek toplama, yeni ürünlerin adlandırılması, koleksiyon oluşturma veya bilinmeyenlerin tanınması seyahat ve gezi yazılarında standart temalar haline gelmiştir. Denizci, fatih, tutsak, diplomat gibi figürlerin yanına koleksiyon çantası olan, bir defter ve birkaç örnek şişesiyle *herborizer* (otçu) figürü eklenmiştir. Bu

dönem Kaptan Cook'un *Pasific Voyages* (1768-1780 arasındaki 3 seyahati) ile büyük ölçekli ve devlet destekli bilimsel keşiflerin yayılmasına tanık olmuştur. Alexande Von Humboldt'un *Travels to the Equinoctial Regions 1799-1804* başlıklı eseri çağının en seçkin doğa bilimcisi olarak büyük ilgi görmüştür. Mungo Park'ın 1795- 1797 ve 1805-1806 da Nijer Nehrinin kaynağını ve rotasını aramak için Batı Afrika'ya yaptığı gezilere ilişkin notları da aynı tarihlerde kaydedilmiştir.

Doğanın sistemleştirilmesi, yalnızca Avrupalı olmayan diğer bölgelere ilişkin bir Avrupalı söylem değildir. Aynı zamanda kentsel olmayan dünyalara ilişkin kentsel söylemi veya yazılı, burjuva bir söylemi de temsil etmiştir. Burada “Avrupalı” her şeyden önce çoğunlukla aristokrasinin ve burjuvazinin orta ve üst düzeylerinden okur yazar Kuzey Avrupalılardan oluşan gruba temsil ederken, “doğa” Avrupa olarak bilinen coğrafi varlığın birçok bölgesini içerir, en başta “Avrupalıların” hâkim olmadığı bölgeler ve ekosistemler anlamında kullanılmıştır (Pratt, 2008, s.37). Bu durum Avrupa ve “öteki”nin sistemli olarak ortaya çıkarılmasının evrelerinden birini oluşturmuştur. Bunu oluştururken Avrupa'nın üstünlüğü mitini “doğallaştırmak” için insanların sınıflandırılması yapılmış bu sınıflandırma yine karşıtlıklar üzerinden kurulmuştur. 1758'de *homo sapiens* temel özelliklerine göre altı türe ayrılarak; vahşiler, Amerikalılar, Avrupalılar, Asyalılar, Afrikalılar ve Canavar kategorisi olarak tanımlanmıştır (Pratt, 2008, s.32). Burada Avrupalılar iyi, güzel, huyu sevilesi ve kanunlarla yönetilen bireyler olarak tanımlanırken diğer tüm kategoriler bu özelliklerin tam karşıtı olarak tanımlanmış ve aşağı görülmüştür. İnsanların bu şekilde kategorize edilmesi, özellikle Orta Afrika ve Avusturalya'da ırk teorileri birçok kâşif anlatısında kendini göstermiştir. Keşif anlatılarının çoğu, Batılı olmayan halkların neredeyse değişmez bir şekilde varsayılan bir kültürel gelişme hiyerarşisinde daha düşük bir noktada konumlandırılmasıyla oldukça etnosentriktir⁵. İskoç misyoner ve kâşif olan David Livingstone (1813-1873), İngilizler adına Afrika'da yürüttüğü çalışmalar sonucunda “üç C” olarak bilinen; *Christianity* (Hristiyanlık), *Commerce* (Ticaret) ve *Civilisation* (Medeniyet) misyonun yayılmasını

⁵ Etnosentrizm: Başka toplumları, bir toplumun kendine özgü kültürel varsayımlarından ya da yanlılığından yola çıkarak incelemeyi ve bu çerçevede yargılarda bulunmayı anlatan bir kavramdır. Genellikle bir şeyin başka toplumlardaki yapıma biçiminin, aynı şeyin kendi toplumundaki yapıma biçiminden daha geri ve aşağıda olduğunu varsaymaktır. Bazen karşılaştırmalı yöntemin ilk günahı olarak nitelendirilmiştir. Daha fazlası için bkn. Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. Akınhay, O. ve Kömürcü, D.). Ankara:Bilim ve Sanat, s.219.

savunmuştur (Das, 2019, s.8). Irkçı ve emperyalist tutumlar yüzyılın son yıllarında kolonileşmenin genişlemesiyle daha da belirgin hale gelmiştir. 19. yüzyıl kâşifleri genellikle aziz figürler, bilgi peşinde koşan ve insanlığın iyiliği için hayatlarını riske atan, ilerlemeci medeniyet elçileri olarak gösterilmiştir. Bu tanımların yanında ideolojik olarak bu dönemde “kâşif” kavramı ile Batı’yı ve gezginleri kesin olarak akılcı ve Aydınlanmacı tarafta konumlandırarak “karanlık Afrika” gibi bölgelerin keşfiyle birlikte bölgenin geri kalmışlığına ahlaki bir meşruiyet kazandırılmak istenmiştir.

Keşif gezileri 19. yüzyıl boyunca gelişen bir yolculuk ve seyahat dalı anlatıları olarak oldukça büyük bir çekiciliğe sahip olmuştur. Yalnızca bilim için değil aynı zamanda Batı’da az bilinen halklar ve yerler hakkında verdiği açıklamalar açısından da değer görmüştür. Bu anlatılar fiziksel ve beşerî bilimlerin çeşitli dallarını içeren keşifler olmuştur. Fiziksel olarak anlatılmak istenen genellikle bilimsel ve ticari çıkarları göz önünde bulunduran, beşerî olarak adlandırılan ise yarı bilimsel ırk teorileri üzerine yapılan keşifleri anlatmaktadır (Das, 2019, s.7). Bu nedenlerle keşif gezileri amaçlar, tutumlar, uygulamalar ve sonuçlar açısından farklılık göstermiştir. Bazı girişimler seyyahın kontrolünde iken bazıları devlet kurumları veya İngiltere’deki *Admiralty* ve *Royal Geographical Society* gibi önde gelen bilimsel topluluklar tarafından finanse ve koordine edilmiştir (Thompson, 2019, s.115). Bu nedenle bilim insanları yüzyıl boyunca tek bir kişisel stil, kültür veya keşif ideolojisi ile yola çıkmamıştır. Ancak odak noktaları sıklıkla bir dizi ticaret ve stratejik durumlara yardımcı olabilecek kartografik, doğal, tarihsel ve etnografik verilerin birikimi üzerine olmuştur. Kâşifler, görevlendirildikleri kuruluşlar ve uluslar için, genel olarak Batı bilimi için “halka ilişkiler” rolünü oynamışlardır. Keşif anlatılarında, bilimin yanında yer verdikleri anekdotlar, maceralar ve egzotik anlatılar bu anlatının popülaritesini sağlayan temel unsurlardır. Bu nedenle 19. yüzyıl keşif anlatılarını bilimsel olduğu kadar edebi metinler olarak görmek mümkündür. Campbell’in tanımladığı *wonders* (harikalar), Avrupa kültürel fantezisinin en aşırı ve zarif yansımalarını göstermektedir. Öncelikle sorumlu bir seyahat literatürü anlayışıyla hareket eden aktarıcılar, grotesk benzetmelerden oluşan bir imgesel arka plan geliştirmişlerdir. Sonrasındaki süreçte “canavar” ve “vahşi” kavramları Avrupa’nın besleyeceği imgeler arasında yerini alarak merkezinde normal (Avrupalılar), sınırlarında canavarımsı (Asya ve Afrika) bir dünya modeli oluşturmaya çalışılmıştır (Campbell,

1988, s.8). Kâşifler gibi doğa bilimciler de Avrupa'nın geniş ticari emellerinin hizmetçisi olarak görülmüştür. Ticaret şirketleri ve benzeri şeyler karşılığında, ticari olarak sömürülebilir bilgi üretmişlerdir. Herhangi bir ülkenin değerini ve önemli kaynaklarını esas olarak doğa tarihinden elde ederek bölgenin her türden ürününü öğrenme imkânları bulunmaktadır. Buradan hareketle, bitkilerle ilgili bilginin tüm kamu ekonomisinin temeli olduğuna dair iddia hatırlanmalıdır. Çünkü bir milleti besleyen ve giydiren bitkilerdir (Pratt, 2008, s.34).

Keşifler dönemindeki seyahat yazısı Avrupa'nın “Doğu” ve “Yeni dünya” ile ilişkilerinin ne ölçüde olduğunu göstermektedir. Avrupa Doğu boyunca aradığı öteki “Yeni dünya”yı bulduğunda bu “dünyevi cennet”, dünyanın gördüğü en büyük soykırıma sahne olmuştur. Avrupa sanki dışarıda olduğuna inandığı ve bilinçli değerlerinin hegemonyasını tehdit eden tüm kaotik, bereketli ve çok sayıda ihtişamın “şeytani” olan her şeyinin haritalanmasını tarama ihtiyacı duymuştur (Campbell, 1988, s.7). Bu keşif ve imhanın hikâyesi, kısmen seyahat literatürüne dayanmaktadır. Seyahat yazılarında “egzotik” olan ile yüzleşme, erken modern yazarlar için bir sınav olmuştur. Aynı zamanda kendini (ulusal olarak) yeniden icat etmek için harika bir fırsat olarak kullanılmış, farklılıklarla karşılaşmanın ve sonra ona karşı koymanın bir yolu olmuştur. Kendini yeniden icat etme girişimi bir kimlik oluşturma meselesidir ve kimlik büyük ölçüde ötekileştirme süreciyle oluşmaktadır. Bu toplumlar için gelişebilen bir süreç olarak benlik duygusunun tehdit altında olduğu, kültürlerarası temas noktasında güvence ihtiyacı duyulan ve ikili söylemlerin ortaya çıktığı zamanlarda bir savunma şekli olarak belirgin olmuştur. Ötekileştirme sürecini birçok modern öncesi seyahat yazılarında neredeyse gerekli bir unsur olarak görmek mümkündür. Genelde anlatılarda Doğu Avrupa, yerlilerin (Asya, Kuzey Amerika, Doğu Hint Adaları) aksine İngiliz, Protestan ve kolonileşen bir erkek olarak inşa edilmiştir. Seyahat yazıları sadece modern kimliğin çeşitli yönlerini örneklemekle kalmaz, o dönemden bu yana modern kimliğin gelişmesi için temel kültürel mekanizmalardan biri hatta kilit noktasını oluşturmaktadır. Kolonyal söylem ve antropolojik incelemeler pek çok metnin politik açılarını gösterdiği gibi anlatıların daha geniş içeriklerinin bilinçli olarak ilerlediğini söylemek mümkündür. Reform öncesi ve sonrası dönemde dini farklılık, Avrupalı güçler tarafından etnik bir araç olarak görülmüş ve özellikle Amerika ve Doğu Hint Adalarındaki bölgesel kazanımlarını pekiştirmek için

savaştığı sırada, bunu kaçınılmaz bir çekişme alanı olarak kullanmıştır. Bu dönem seyahat yazılarının temel özelliklerine son ek olarak, bu anlatıların Avrupalı okurlar için dünyanın keşfedilen, istila edilen, yatırım yapılan ve sömürgeleştirilen “öteki” bölgelere ilişkin bir sahiplik, yetki ve aşinalık duygusu veren ideolojik bir aygıt olduğunu vurgulamak gerekmektedir.

1.2. Toplumsal Cinsiyet Kavramı

Toplum içerisinde kadın ve erkekte beklenen davranışlar, belirli roller veya duygular birbirinden farklılık göstermektedir. Bu farklılıkların sebepleri, kökenleri ve sonuçları hakkında çeşitli görüşler ileri sürülerek araştırmalara gerekçe olup tartışmalar devam etmektedir. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları arasındaki fark nedir? Aralarında bir farklılık varsa bunun sebebi nedir? Ya da aralarında bir fark yoksa bu iki kavram neden terminolojik ayrım içindedir? Bu sorular genel olarak konunun kavramsal tartışmasının başlangıç noktasını oluşturmaktadır.

Bu kavramların önemi, anlamları üzerine geçmişten bugüne yapılan tartışmalardan kaynaklanmaktadır. Kadın ve erkek arasındaki farklar üzerinde biyolojik ve kültürel-sosyal faktörlerin rol oynaması ile bunların terminolojiye yansımaları konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır (Dökmen, 2015, s.18). Biyolojik özellikler bakımından var olan farklılıklar *cinsiyet (sex)*, sosyokültürel temelli olan farklılıklar ise *toplumsal cinsiyet (gender)* terimleriyle ifade edilmektedir. Kadını “öteki” olarak gören ataerkil zihniyeti tüm yönleriyle inceleyen Simone de Beauvoir, 1949 yılında yayınlanan *İkinci Cinsiyet* (1956)’i ile cinsiyetler arasındaki eşitsizliği “kadın doğulmaz kadın olunur” cümlesiyle sloganlaştırmış ve feminizmin öncüsü ismi olmuştur. Onun araştırmaları ile kadın olmanın daha çok toplumsal öğretilerle belirlendiği fikri üzerine oldukça geniş bir alan açılmıştır. Ann Oakley, 1972 yılında yayınladığı *Sex, Gender and Society* (1985) başlıklı yazısında *cinsiyet (sex)* kavramının biyolojik olarak erkek kadın ayırımına, *toplumsal cinsiyet (gender)* ile erkeklik ve kadınlık arasında buna paralel ve toplumsal olarak eşitsiz bölünmeye gönderme yapmaktadır. *Toplumsal cinsiyet* kavramı, erkek ve kadınlar arasındaki farklılıkların toplumsal düzeyde kurulmuş yönlerine dikkat çekmekle birlikte terimin kapsamı, ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren sadece bireysel kimliği ve kişiliği değil, sembolik düzeyde erkeğin ve kadınlığın kültürel ideallerini ve stereotiplerini, yapısal düzeyde ise kurumlar ve örgütlerdeki cinsel iş bölümünü içine

alacak kadar genişletilmiştir (Marshall, 2005, s.98). Kadın ve erkek arasındaki farklılıkların hem biyolojik hem de sosyokültürel nedenlerden kaynaklandığını ve ayrı sebepler olarak gösterilmesinin yanlış olduğunu düşünen araştırmacılar da mevcuttur. Judith Butler, *Gender Trouble* (1999) ‘da toplumsal cinsiyetin yalnızca önceden verili bir cinsiyete anlamının kültürel olarak kaydedilmesi olarak kavranmaması gerektiğini, toplumsal cinsiyetin aynı zamanda cinsiyetlerin kendilerinin kurulduğu üretim aygıtını da belirtmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Butler için “üretim aygıtı” yalnızca yasal ve tıbbi bir müdahale olmaktan çok, biyolojik olarak kadın-erkek karşıtlığı metinsel ve sayısal olandır. Bu aynı zamanda yazılan, basılan ve konuşulabilen yani söylemsel bir şeydir. Dolayısıyla Butler’in teorisine göre, bireysel eğilimlerin ve sosyal baskıların kaynaşmasıyla birey kendi cinsiyet kimliğini şekillendirmektedir. Batı literatüründe ise *sex* (cinsiyet) ve *gender* (toplumsal cinsiyet) terimleri bazen birbirlerinin yerine ve genelde farklı anlamlarda kullanıldığı için, literatürde bir anlam karışıklığından söz edilmektedir. Bu iki terimin kullanımında halâ farklı tercihler olmakla birlikte, cinsiyet rollerinin daha çok araştırıldığı bu zamanlarda iki terimin ayrımı daha da çok yapılmaya başlanmıştır.

Türkçedeki *cinsiyet* terimi bazen *toplumsal cinsiyeti* de kapsamak üzere kullanılmıştır. Bunun nedeni, *toplumsal cinsiyet* teriminin temelinde cinsiyet ayrımının söz konusu olması ve “toplumsal cinsiyet” terimi kullanımının yaygın olmayışına ek olarak, iki terim arasındaki ayrımı yansıtabilecek sözcüklerin Türkçede olmayışı, insanların biyolojik ve toplumsal cinsiyetlerinin birbirlerinden ayrılmaz bir bütün olmasına da bağlanabilmektedir (Dökmen, 2015, s.19). Türk Dil Kurumu’nda *cinsiyet* terimi “bireye üreme işinde ayrı bir rol veren ve erkekle dişiye ayırt edici özel yaratılış” anlamında biyolojik olarak açıklanırken, *toplumsal cinsiyet* için bir tanım bulunmamaktadır. Bu ayrım dünyada olduğu gibi Türkiye’de de yeni olduğu gibi yoğun çalışmalar 1990’lı yıllardan itibaren yapılmıştır. Mualla Türküne (1995) *sex* (cinsiyet) ve *gender* (toplumsal cinsiyet) sözcüklerinin Türkçe karşılığı olarak *cinsiyet* ve *cins* sözcüklerini kullanmıştır. *Cins* teriminin biyolojik olarak dişiye ve erkeği ifade ettiği gibi toplumsal ve kültürel olanı da işaret ettiğini vurgulamıştır.

İki terim arasında var olan ayrıma göre; *cinsiyet* (*sex*) terimi, kadın ya da erkek olmanın biyolojik ve doğal yönünü ifade etmektedir. Bireyi biyolojik cinsiyetine dayalı

bir kategorileştirme sürecine sokmak için nüfus cüzdanlarında var olan “cinsiyet” kategorisi düşünüldüğünde, terim anlamına uygun olarak kullanılmaktadır. *Toplumsal Cinsiyet* (gender) ise kadın ve erkek olmanın toplumun ve buna ek olarak kültürün yüklediği anlamlar ile beklentileri ifade eden bir kültürel yapıya karşılık gelerek kişinin, biyolojik-doğal yapısıyla ilişkili bulunan psikolojik özellikleri içeren bir anlamdadır. Ayrıca toplumsal cinsiyet kişiyi, kadınsı ve erkeksi olarak kategorize eden psikososyal özelliklerden oluşmuştur (Dökmen, 2015, s.20). Bu iki tanımında birbirinden kesin kes ayrılmadığı ortadadır. Cinsiyet ve toplumsal cinsiyeti birbirinden tamamen ayrı olarak düşünmek yanlış olacaktır. Çünkü kültürün kadın ve erkekten bekledikleri, kadının ve erkeğin biyolojik bedenlerine ilişkin atfettiği rollerden bağımsız değildir. Dahası toplumsal cinsiyetin kültürel yaptırımları aynı zamanda biyolojik cinsiyeti de içermektedir. Bu açıdan kadın ve erkek arasındaki farkların biyolojik ya da kültürel mi olduğunu tam olarak işaret etmek mümkün gibi gözükmemektedir. Aslında var olan farklılıkları, her iki nedenin birlikte ortaya çıkardıkları etkilerin sonucu olabileceğini vurgulamak gerekmektedir. Yine de artık bugün bu iki kavramın birbirlerinden ayrı anlamsal boyutlarını ele alarak araştırmalara konu olan, geniş bir literatür biçimlenmiş durumdadır.

Kadın ve erkek arasında var olduğu sanılan birçok farklılık aslında gerçek farklılıklar değildir. Örneğin, “kadınlar daha duygusaldır” duygusal yapıda erkekler yok mudur? “yemek yapmak kadının görevidir” yemek yapan erkek yok mudur? “erkekler savaşıyor” savaşan hiç kadın yok mudur? vb. soruları çoğaltmak mümkündür. Bu gibi sorular ve dahasının hiçbiri gerçek ayrıcı özellikleri taşımamaktadır. Bunlar daha çok kültürel ve toplumsal etkilerden kaynaklanan farklılıklardır ve bu farklılıklar toplumdan topluma değişme özelliği göstermektedir. Gerçek farklılıklar diyebileceğimiz özellikler, biyolojik özelliklerdir. Gerçek farklılıklar, doğuştan getirilen, öğrenilmemiş, değiştirilemez ve kalıcı olan farklılıklardır (Dökmen, 2015, s.23). Biyolojik yapıya bağlı olarak kadın ve erkek arasındaki bazı farklı özelliklere cinsiyet farklılıkları denilmiştir. Bunları üreme fonksiyonları, hormon farklılıkları, kromozom farklılıkları ve cinsiyet organlarındaki farklılıklar olarak açıklamak mümkündür. Toplumsallaşma sürecinde kız ve erkek çocuklarının öğrendikleri, kültürün cinsiyetlerine “uygun” olarak tanımladığı tutum, duygu ve davranışlar arasındaki farklılıklar da toplumsal cinsiyet farklılıkları

olarak adlandırılmıştır (Dökmen, 2015, s.24). Bu toplum kaynaklı farklılıklar gerçek ayrımı göstermemekle birlikte bunlar toplumun kendi yargı kalıplarını bireye bir nevi zorla kabul ettirme süreci sonucunda oluşmaktadır. Pierre Bourdieu, *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (2015) başlıklı çalışmasında bedeni, toplumsal yapıların odağına yerleştirerek, toplumsal yapı kavramının bedenlerde cisimleşen yönünü ortaya koymuştur. Ona göre, toplumsal eyleycilerin toplumsal dünyayı pratik bir biçimde tanımak için kullandıkları bilişsel yapılar bedene işlemiş toplumsal yapılardır (Bourdieu, 2015a, s.676). Erkekler, eşlerini aldatmaları karşısında toplum onları “çapkın, hovarda” olarak adlandırırken aynı hareketi kadının yapması durumunda, toplum tarafından kadının aşağılanarak yaftalanmasındaki temel sebep burada yatmaktadır. Bunun her iki taraf için yanlış bir davranış olarak tanımlanması gerekirken, biri diğerine göre daha ezici ifadelerle yaftalanmaktadır. Toplumun kadından beklentisi evine ilgili, kocası ve çocuğuna bağlılık ve ailenin bütünlüğü için her türlü sıkıntıyı göğüslemesi yönünde iken erkeğin daha bağımsız ve girişken olabileceği algısından kaynaklanmıştır. Her toplumun kendi kültürel kodları ve buna bağlı olarak oluşan yargı kalıpları, toplumsal cinsiyet farklılıklarını düzenlemekte ve bu cinsiyetçi yargı kalıplarına dönüşen özellikler, toplumda yaygın olan inançlara evrilerek sosyal düzeni büyük ölçüde biçimlendirmektedir. Bourdieu’nün cinsiyet, cinsellik ve beden arasındaki ilişkileri çözümlediği teoride “iş bölümü” cinsel farkın inşasında kilit rol oynayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ona göre *cinsiyete dayalı işbölümü* ile *cinsel işbölümü* bireyler tarafından birbirinden ayrılmaz bir şekilde içselleştirilmiştir (Bourdieu, 2018, s.180). Cinsiyetler arasındaki iş bölümü üzerine inşa edilen ayrım, aynı toplumsal sınıfın farklı cinsiyetteki çocuklarının eğitim sürecindeki tercihlerini de yapılandırarak inşa etmektedir. Örneğin kadınların öğretmen, hemşire ve ev kadını olması beklenirken erkeklerin ise asker, mühendis ve iş insanı gibi mesleklerde olmalarının istenmesi aynı toplumsal sınıfın farklı cinsiyetler üzerindeki *ayrım* etkisidir. Bourdieu, eğer aynı toplumsal kategorinin kız ve erkek çocukları, nesnel anlamda yükseköğretime erişim şanslarından ziyade, şu veya bu tahsili yapma şansları düzeyinde birbirlerinden farklılaşıyorsa bu, büyük ölçüde, ebeveynlerin ve genç kızların bizzat kendilerinin, halâ cinsiyetler arası iş bölümüne ilişkin geleneksel modelin hakimiyetinde olan, kadınlara has

yetenek ve nitelikler imgesine bağılı kalmaya devam etmelerinden (Bourdieu, 2014a, s.100) kaynaklandığına ve devam ettiğine dikkat çekmiştir.

Toplumsal cinsiyet farklılıkları öğrenilen ve sosyalleşme süreci içinde kazanılan özellikler bakımından insanlar arasında gözlenebilmektedir. Aynı şekilde biyolojik farklılıklar da doğuştan gelen özellikler olduğu için erkek ve kadınlar arasında gözlenen farklılıklardır. Ancak toplumsal cinsiyet farklılıkları, bireyden bireye ve kültürden kültüre değişiklikler göstermiştir. Genel olarak toplumsal cinsiyet algılanan cinsel farklılıklara dayalı insan ilişkileri ve bu ilişkileri tanımlayan ve düzenleyen bir iktidar söylemi olarak iki kısımda tanımlanmıştır. Toplumsal cinsiyet sistemi ideolojisi, rolü ve kimliği ile bir bütün olarak oluşturulmuştur. Buna göre bir toplumda cinsiyetlerin nasıl tanımlanması gerektiğine dair bir dizi fikir gelişmiştir (Bitel, 2006, s.314). Tek bir toplum birçok farklı toplumsal cinsiyet ideolojisi üretebilmektedir. Örneğin, Ortaçağ Avrupa'sında, aynı bölgeden ve kuşaktan Hristiyan din adamları, insan günahından kadınları sorumlu tutarak onları yakmışlar, yine aynı dönemde kadın azizleri tüm Hristiyanlar için davranış modeli olarak övmüşler ve İsa için kadın metaforları kullanmışlardır. Bu kavramlar örtüşen ancak zorunlu olarak aynı olmayan toplumsal cinsiyet ideolojilerini temsil etmiştir.

Erkeklerin ve kadınların nasıl davranmaları gerektiğini ve onlardan beklenen farklı görevleri toplumun *cinsiyet rolleri* ortaya koymaktadır. Toplumsal cinsiyet, aynı zamanda toplumsal yapıların içine çeşitli şekillerde gömülmüştür. *Sosyal rol* genellikle, yaşam koşulları, davranış ve düşünme biçimleri açısından erkekler ve kadınlar arasındaki farklılıkları sosyolojik olarak anlaşılır kılmak için başvurulan bir kavramdır. Ancak süreç içerisinde “doğal” farklılıklar kategorisi olarak görülen *sosyal rol* kurgusu, artık sorgulanmaktadır. Aile üzerine yapılan çalışmalarda bu kavram daha çok “cinsiyet rolleri” olarak genişçe yer kaplamıştır. Cinsiyet rollerinin tanımlanmasında, aile sisteminin sürdürülmesine yönelik içe dönük bir kadın rolü inşa edilirken, evrensel olan ve kazançlı istihdam önceliği yoluyla dışa ve toplumun sürdürülmesine yönelik erkek rolü inşa edilmiştir. Toplumsal cinsiyet rolleri “atfedilen” roller olarak tanımlanmıştır (Krais, William, 2000, s.54). Yani bir uğraş sonucu kazanılmayan, biyoloji yoluyla atfedilen rollerdir. Pierre Bourdieu'nün *Habitus* kavramı, “sosyal pratik” olarak tanımlanabilecek düzenli doğaçlamaları üreten bir üretici ilke, bir operatör olarak nitelendirilmiştir. Bu operatör, bireyin tarihinin, geçmiş deneyimlerinin ürünüdür ve ikinci doğa olarak

içselleştirilmiş, somutlaştırılmış bir tarihtir. Toplum denilen olgu bir yandan kurumlar ve pratikler olarak nesnelleştirilmiş halde ve diğer yanda eyleyicilerin (faillerin) bedenlerinde içselleştirilmiş olan hissetme, düşünme, algılama ve davranmaya yönelik yatkınlık şemaları olarak *habitus* şeklinde var olmuştur (akt. Kaya, 2018, s.14). Ayrıca Bourdieu, pratiklerin hem yapılar tarafından belirlendiğini hem de yapıları kurduğunu savunmuştur. Bourdieu, *habitusun* içinde, kişiyi üreten eksiksiz geçmişin şimdiki zamanda etkisini sürdürdüğünü söylemektedir. Toplumsal eyleyici (failler) ile dünya arasındaki ilişki, bir özne (ya da bilinç) ile bir nesne arasındaki bağıntı değil, algının ve değerlendirmenin toplumsal olarak yapılandırılmış ilkesi olarak *habitus* ile bunu belirleyen dünya arasındaki “varlıkbilimsel suç ortaklığı” ya da karşılıklı “sahiplik” ilişkisi söz konusudur (Bourdieu ve Wacquant, 2014b, s.29). Bireyler ev, okul, iş gibi sosyal ortamlarda hareket ettikçe bu mekanlara uygun tutum ve davranışları öğrenirler ve dünyayı nasıl algıladıklarını, ona nasıl tepki verdiklerini şekillendiren sınıflanmış, cinsiyetlendirilmiş ve ırksallaştırılmış eğilimler veya yatkınlıklar (*habitus*) edinmişlerdir.

Dünyaya bakış açıları, düşünme biçimleri, algı kalıpları, toplum içinde işleyen yargı ve değer ilkelerinin hepsi *habitusun* içinde bulunmaktadır. *Habitusun* içinde barındırdığı bu kültürel düzenler bir kişinin tüm ifade edici, sözlü ve pratik dışavurumlarını ve sözlerini yapılandırmaktadır. *Habitus* ile bir tür “bedene dönüşmüş toplumsallık” biçimi anlatılırken, aslında kastedilen şey toplumsal olanın pratik anlamının bedende cisimleşmiş olduğu imasıdır (Köse, 2016, s.178). Sanayi toplumlarında kadınların rolleri genellikle “kadın işleri” olarak tanımlanan ev işlerini yapmak, hizmet işlerinde çalışmak ya da çocuk bakmak olmuştur. Erkekler ise evin dışında tanımlanan işlerde kariyer yapma, kadınlara göre daha iyi ücretlendirilme ve üst statülerde konumlandırılmıştır. Buradan hareketle *habitus*, bireyin algılama ve davranış tarzlarını üreten ve örgütleyen bir yapı olarak karşımıza çıkmasının yanı sıra, bireyin pratiklerinin sınırlarını da çizen bir yapı olarak görülmektedir. Bir toplumun kadın ve erkekten beklediği bu cinsiyet rolü farklılıklarının neden ortaya çıktığına dair çeşitli kuramlar ortaya atılmıştır (Marshall, 2005, s.100). *Queer* kuramcıları, cinsel kavramların her bakımdan kültürün merkezinde yer aldığını iddia ederek, “normal” diye nitelendirilen her ne varsa onunla açıkça ters düşen, her tür cins özellikleri üzerinde daha fazla durulması gerektiğini savunarak normal ile anormal arasındaki çizginin her zaman toplum

tarafından çizildiğini, bununla birlikte tüm cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kategorilerinin de aslında yapay ve değişken olduğunu savunmuşlardır (Wiesner-Hanks, 2020, s.12). Biyolojik ve psikolojik açıdan yaklaşan kuramcılar, kadınların çocuk yetiştirme nitelikleri ile erkeklerin daha saldırgan olmasının yanında doğuştan gelen farklılıklara dikkat çekmişlerdir. Cinsiyet rollerinin birbirini tamamlayıcı özelliklerini ön plana çıkaran işlevselcilere göre, erkek ve kadın arasındaki iş bölümü ailenin istikrarını arttırmaktadır. Bu görüş feminist araştırmacılar tarafından cinsiyet ayrımında gücün önemine atıf yaptığı gerekçesiyle şiddetle eleştirilmiştir. Feministler, cinsiyet rollerinin kadınları erkeklerin tahakkümü altına sokmanın bir yolunu yansıttığı ve erkeklerin bu statükoyu devam ettirmelerinin nedenini, kendi öz çıkarlarını koruyan ataerkil toplumdan kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir.

Kadınlar ve erkekler arasında var olan ayrılık ve farklılıkların sadece biyolojik ayrımlarla açıklanamayacağı, erkeklik ve kadınlıkla ilgili kültürel açıdan egemen fikirlerin gerçekliğe dönüştürülen stereotipleri temsil ettiklerini kanıtlamaya çalışan araştırmalar da yapılmıştır. Bu araştırmaların sonucunda toplumsal cinsiyetle ilgili fikirler ve cinsiyet rolleri üzerine çeşitli kültürler arasında büyük ölçüde değişikliklerin bulunduğu ortaya çıkmıştır. Bu araştırmalarda, çeşitli kültürlerdeki erkek ve kız çocuklarının yetiştirilme biçimleri, gençlik kültürü, istihdam kalıpları (erkek ve kadınlara göre ayrılan meslekler) ve iktidar aygıtının uygun gördüğü aile ideolojisi gibi tümüyle toplumsallaşma sürecindeki bu etmenler içinde, kadın ve erkeklerin nasıl dönüştükleri incelenmiştir. Cinsiyet temelinde şekillenen biyolojik farklılıklar ve bu farklılıklar üzerinde inşa edilen toplumsal konumun, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet olarak ikiye ayrılması oldukça yakın bir dönemde olmuştur. *Toplumsal cinsiyet*, 1980'lerin feminist yazarları tarafından birden çok mücadele alanında cinsel farklılığın doğallaştırılmasına karşı çıkmak ve kadınları "görünür" kılmak için geliştirilmiş bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. En güncel kullanımıyla *toplumsal cinsiyet* (gender) ilk kez, cinsiyete dayalı ayrımları aslen toplumsal kaynaklı olduğunu ortaya atan Amerikalı feminist tarihçiler arasında görülmüştür. Natalie Zemon Davis ve Joan Kelly-Gadol cinsiyetlerin toplumsal ilişkisinin feminist tarihin merkezinde yer alması gerektiğini ve tarihsel kayıtlarda hem kadınlara hem de erkeklere bakmanın zorunlu olduğunu savunmuşlardır (Rose, 2018, s.27). Natalie Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (1975)'ta hem

kadınların hem de erkeklerin tarihleriyle ilgilenmenin gerekliliğini, cinslerin, toplumsal cinsiyet gruplarının tarihsel geçmişteki önemini anlamaya yarayacağına, cins rollerinin ve cinsel simgeciliğin farklı toplumlarda ve dönemlerdeki kapsamının keşfedileceğini, böylece ne anlama geldiklerini ve toplumsal düzenin değişiminde nasıl işlev gördüklerini açığa çıkarmada fayda sağlayacağı üzerine durmuştur. Joan W. Scott, *American Historical Review*'in Aralık 1985 sayısında yayımlanan yazısı ile “toplumsal cinsiyet” kavramını bir çalışma alanı olarak kurumsallaştırırken bu kavramı tarihsel bir kategori olarak önermiştir. Burada toplumsal cinsiyeti, cinsiyetler arasında var olduğuna inanılan farklara verilmiş anlamlar olarak tanımlamıştır. Aynı zamanda Scott toplumsal cinsiyeti, cinsler arasındaki toplumsal ilişkileri tanımlamak için kullanmış, kadın ve erkeklere ilişkin rollerin tamamen toplumsal olarak yaratıldığını ifade eden *cultural constructions* (kültürel inşalar)’a işaret etmenin bir yolu olarak açıklamıştır. (Scott, 1986, s.1056). Cristine Delphy’e göre ise, cinsiyetler basitçe biyolojik-sosyolojik karakterler değil, erkeklerin kadınlar üzerindeki iktidarının oluşturduğu (Marksist anlamda) sınıflardır ve toplumsal cinsiyet, cinsiyeti inşa etmiştir (akt. Saygılıgil, 2016, s.10). Scott, toplumsal cinsiyet teorisinin en önemli yönlerinden biri olarak, toplumsal cinsiyetin iktidar ve güç ilişkilerini açığa çıkarmanın asli yolu olduğunu önermekte ve toplumsal cinsiyeti, iktidarın ifade edildiği veya meşrulaştırılmasını sağlayan kritik bir alan olarak göstermektedir (Scott, 1986, s.1069). Örneğin Rusya’nın 1801’de Gürcistan’ı kendi topraklarına katmasıyla birlikte, Gürcü imgesi dönüştürülerek *dişileştirme* üzerine gerçekleşmiştir (Layton, 2005, s.175). İktidar aygıtının meşrulaştırıcı araçlarından biri olan edebiyat eserlerinde Gürcistan, Rusya tarafından Osmanlı ve İran tehlikesinden kurtarılan “gelin”, Rusya ise “güvey” olarak tasvir edilirken eril-dişil temsilleri üzerinden güç hiyerarşisinin meşruluğuna da atıf yapılmıştır.

Toplumsal cinsiyet kavramı konusunda temelde iki tür eleştiriye rastlanılmaktadır. Birincisi cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki toplumsal düzeyin dışındaki anlamlarda biyolojik bir farklılık bulunduğunu reddeden Foucaultcu eleştirel yaklaşım, ikincisi ise toplumsal cinsiyet kavramının kadınlar ve erkekler arasındaki gücün (iktidar) ve tahakküm aleyhine işleyen farklılıklara odaklanan eleştirel yaklaşımdır (Marshall, 2005, s.99). Araştırmacıların bir kısmı *ataerkillik* kavramını, güç (iktidar) sorununu hem siyasal hem de analitik düzeyde ön planda tutmak için kullanmıştır.

Gordon Marshall, bu kavramın beraberinde birçok sorun getirdiğini düşünmektedir. Ona göre en önemli sorun, biyolojik bir kategoriyi toplumsal bir kategori olarak değerlendirerek cinsiyet ile toplumsal cinsiyetin bir kefeye konması olmuştur. Çünkü *ataerkillik* teorisinde kadın ve erkek farklılığının açıklanmasında önceden oluşturulmuş gruplar gözünden bakılarak, ataerkilliğin açıklamasında genellikle döllemenin biyolojisi kullanılmıştır. Aradaki farklılığın gelişmiş bir toplumsal düzeyde kuruluşu söz konusu olduğunda biyolojik farklılık ile güç (iktidar) yapılarını ele alma gerekliliğinin ortaya çıktığı kabul edilecek olursa, böyle bir durumda *toplumsal cinsiyet* kavramı, kadınlığın yanı sıra erkekliğin, kadınların toplumsal konumu yanı sıra cinsiyetler arasındaki ilişkilerin incelenmesini öngören, tarihsel ve kültürel çeşitliliği ve değişimi ön plana çıkaran bir üstünlüğe sahiptir (Marshall, 2005, s.100). Bu tartışmayı cinsiyet rolleri üzerinden değerlendirmek gerekirse eğer, toplumsal cinsiyet rollerine ait davranışların değişmeye karşı oldukça dirençli bir tarafının olduğu varsayılsa dahi yakın zamanlarda hem erkeklerin hem de kadınların daha “eşitlikçi” cinsiyet rollerine doğru bir değişim süreci içinde olduklarını söylemek mümkündür.

Tarihsel olarak kadınlar kültürün taşıyıcıları, aktarıcıları ve koruyucuları olarak tanımlanmıştır. Kadınlar, toplumun dolayısıyla kültürün yeniden üretilmesinin temsilcileri olarak davranışları, var oldukları alanları, kılık kıyafetleri gibi paradigmlar aracılığıyla içinde bulundukları topluluk kültürünün simgelerini ve kodlarını cisimleştirmişlerdir. Toplumsal cinsiyet, kadınlarla erkeklerin toplumsal rollerindeki bölünmenin bir örneği olarak tartışılması meselesiyle birlikte erkeklik ve kadınlığın toplumsal olarak “yapılanmış bulundukları” fikrinden yola çıkarak, kültür inşasının temel yapı taşının “kadın” olduğunu belirtmek gerekir. Eskiden nesnel oldukları varsayılan cinsiyet, sınıf, topluluk gibi katı toplumsal olguların, artık kültürel olarak “inşa edilmiş” ya da “oluşturulmuş” bulundukları varsayılmaktadır (Burke, 2011, s.49). Araştırmacılar M. Foucault’dan beri “gerçekliğin toplumsal olarak inşası” görüşü üzerinde ısrar etmiş, Louis Althusser ve Maurice Godelier gibi *kültürel Marksistler* de düşünce ve imgelemin, “toplum” denilen şeyin üretimindeki önemi vurgulamışlardır (Althusser, 2000). Pierre Bourdieu ise imal edilen “kültürel kuralları” fazla mekanik olduğu gerekçesiyle eleştirerek yeni kuramlar geliştirmiştir. Aristoteles’ten aldığı “habitus” kavramını daha esnek bir şekilde sunmuştur. Ona göre bu kavram, öznelere sonsuz değişkenlikteki

durumlara uyarlanabilecek sonsuz sayıda uygulamalar üretmelerine elveren pratikler alanıdır. Aslında *habitusu* değişimler içinde “yapılandırılmış yapıları” üreten bir *alan* ve *bedenselleşmiş yatkınlıklar* olarak görmekte mümkündür. Ayrıca bu kavramı Bourdieu (2015)’nin de belirttiği üzere, egemen sınıfların kendi kültürel kodlarını egemenlik altındakilerin alışkanlık ve beğeni yargılarına, sonrasında ise davranışlarına nakşedilmesinin bir biçimi olarak okunabilmektedir.

Denetim ve baskı mekanizmasının gerçekleştiği en somut yer, kadın bedeni olmuştur. Toplumsal olanın *bedende* toplanması Bourdieu’nun çalışmalarında “toplumsal egemenlik ilişkilerinin bedenselleştirilmesi” olarak ortaya çıkmıştır. *Habitus* aracılığıyla toplumsal cinsiyet ilişkilerinin toplumsal inşası beden imgesini, beden deneyimini, hatta bedenin biçimini, duygusal algıyı, sevinç ve acıyı hissetme ile ifade etme olasılığını belirlemektedir. Bourdieu, *Eril Tahakküm* (1998) başlıklı çalışmasında *habitus* tarafından şekillenen “toplumsal cinsiyet” ilkesinin, etkileyici toplumsal gücünü keskin bir şekilde göstermiştir. Bourdieu, toplumsal ve kozmik düzenin tüm nesne ve faaliyetlerinin erkek-kadın karşıtlığına göre bölünmesine dayanan *Kabile* toplumuna ilişkin analizlerinden faydalanarak, erkek egemenliğinin gündelik bir yapı ve faaliyet olarak nasıl işlediğini açıklamıştır. Cinsiyetlendirilmiş bir dünya görüşü *habitusta* saklanır, *habitus*, erkek ve kadını kutupsal karşıtlıklar üzerinden inşa ederken bir sınıflandırma kalıbı tarafından hiyerarşik bir sınıflandırma ile derin bir şekilde şekillendirmiştir. İktidar aygıtı için denetim dışı kalmış hazlar, ekonomik ve toplumsal sistemin istikrarı ve yeniden üretimi açısından tehdit olduğu için, kadın bedeninin “ötekilik” düzleminde denetimi büyük öneme sahiptir. Eril tahakküm uygulamalarının tümüyle sarılmış bir beden düşünüldüğünde “kadın bedeni”nin, tahakkümcü düşünce ve uygulamalarının bir ürünü olduğu söylenebilir. Michel Foucault, “ötekilik” bağlamında beden-iktidar ilişkisiyle, dezavantajlı konumda bulunanlara karşı yöneltilen tahakküm ve sistematik bir baskılama sürecinin varlığını ortaya çıkaran analizler sunmuştur. Foucault, “Öteki” olarak *kadının* bedenine nüfuz eden iktidar aygıtının yıkıcılığına ait yaptığı saptama, karşılığını *biyo-politika* (biyo-iktidar) teriminde bulurken, Bourdieu da bunu *eril tahakküm* kavramıyla gündeme getirmiştir. Foucault’un *biyo-politikasında* beden, toplumsal iktidar ve denetimin sağlanacağı nesnel bir alan olarak yeniden üretilmektedir (Foucault, 1992; 2002). İktidarın beden-yaşam ilişkisi temelinde sorunsallaştırıldığı kimi uygulamaların,

bireyin anatomisi üzerinde işleyen ve meşru kılınmış bir tahakküm biçimine dönüştürülmesidir (Köse, 2016, s.179). Bu kavrama göre bedenin kendisi tahakküm-tabiiyet ilişkilerinin merkezinde yer almaktadır.

Bourdieu'nün çalışmalarında “eril tahakküm” kavramının temel yönünü oluşturan olgu “sembolik şiddet” olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun sosyolojisinde bedenleri, cinsiyetleri ve cinselliği baştan aşağı kuşatan, toplumsal pratikleri ve algı şemalarını yapılandıran *eril tahakküm* ve *dişil itaat* karşıtlığının inşasında, *sembolik şiddet* kurucu bir unsurdur (Arpacı, 2020, s.257). Bourdieu'ya göre *sembolik şiddet*, yumuşak, kurbanlarınca hissedilmeyen ve görünmeyen, çoğunlukla iletişimin ve tanınmanın veya daha kesin olarak tanınmanın, kabullenmenin veya hatta hissetmenin saf sembolik kanallarıyla uygulanan şiddet biçimidir (Bourdieu, 2019, s.12). Ona göre bu kavram, itaat olarak algılanmayan itaatleri “kolektif beklentilere”, toplumsal olarak aşılınmış inançlara dayanarak ortaya çıkarmakla birlikte bunun, fiili etkileri olduğunu aynı zamanda bu şiddet biçimlerinin birlikte işleyerek ve birbirlerini yeniden üreterek var olduklarını açıklamaktadır. Her failin kendi toplumsallaşması esnasında hayata geçirdiği bilişsel yapılar, içselleştirilmiş, “somutlaştırılmış” toplumsal yapılar, kendi bedeninde içselleştirdiği her şey o failin kalıcı ve aktarılabilir habitusunu oluşturmaktadır (Swartz, 2011, s.124-125). Sembolik şiddeti uygulayan *sembolik güç*, büyülü bir güç olarak tanımlanırken, ona maruz kalanların katkısı olmaksızın hayata geçirilemez ve onların bu güce maruz kalmalarının sebebi de onu bu şekilde inşa etmiş olmalarından kaynaklanmaktadır (Bourdieu, 2019, s.56). Buradan hareketle hükmedilenlerin, tahakküm üreten şiddet sürecinde belirli bir “suç ortaklığı” varlığından söz edilmektedir. Çünkü bu şiddet, yalnızca (habitusunda) bunu hissetmeye yatkın bir kişiye uygulanabilir, oysa diğerleri bunu görmezden gelmektedir. Egemenlik ve boyun eğme ilişkisinin sevgi ilişkisine, iktidarın karizma ya da cazibeye dönüşmesi bu şiddetin etkilerinden biridir. Hükmedilen burada, tahakküm üreten özne karşısında kendisini borçlu hissedebilirken, minnet duyabilmekte hatta hükmedene sevgi besleyebilmektedir. *Sembolik şiddetin* önemli unsuru, ezilenlerin (bu durumda kadınların) hâkim düzeni benimseyerek kendilerini aşağı olarak tanımaları gerçeğinde yatmaktadır (Krais, 2000, s.59). Tahakküm aynı zamanda tahakküm edilenin “hâkim görüşü”, hükmeden tarafından geliştirilen ve şekillendirilen dünya görüşünü ve bununla birlikte yine hükmeden tarafından çizilen bir

öz tasviri benimsemesi anlamına gelmektedir. Erkeklerin kadına bakışı ve bu bakıştan doğan ikilikler ve sınıflandırmalar, kadınların düşünce ve algılarını da belirlemiştir. Örneğin kadınların erkeklerle birlikte cinsiyetçi şakalara gülmesi, egemen olanın tahakkümünü bu şekilde içselleştirildiğini göstermektedir. Foucault'a göre iktidar, normal ve anormal olanın tanımlandığının gizlemesinin yanında iktidarın, "biz-öteki" karşıtlığında yer alan "öteki"ne ilişkin her türlü algıyı ürettiğini belirtmektedir. Buradan hareketle "öteki" öncelikle "ötekinin" bedenidir ki bu beden sürekli olarak dışarıdan müdahale edilen, türlü türlü işlemlerin ve söylemlerin yapıldığı bir edilgenlik alanıdır. Tarihsel süreç içinde insan bedenini disiplin altına almak için kullanılan araçların en başında iş bölümü ve eğitim gelmiştir. Foucault, *Hapishanenin Doğuşu* (1992) başlıklı eserinde bu iki araç ile bedene uygulanan baskının, bedene belli bir duruş kazandırma işlevinin nasıl gerçekleştirildiği üzerine durmuştur. Daha çocukken başlatılan eğitim ve çalışma ile bedenin nasıl biçimlendirildiği ve hizaya sokulduğu konusunda bahsederek burada altını çizdiği husus "panoptik düzenin"⁶ yani görünmeden gözetleme olarak tanımlayacağımız bir denetimin toplumun her katmanına yerleştiğidir. Söz konusu denetim kadın bedeni ile birlikte düşünüldüğünde, erkek egemenliğinin *öteki* cinsin bedeni üzerinde uyguladığı görünmez şiddeti açığa vurmaktadır (Bourdieu'nun *sembolik şiddeti* gibi).

Yapılandırılmış yapılar (habitus) içinde şekillenen beden ve *inşa edilen* kültür özelliklerinin toplumdan topluma farklılık gösterdiği düşüncesinden hareketle Batılı seyyahların Doğulu kadınları kendi benlik algıları üzerinden oryantalist metinlerine yansıtmışlardır. Kendi habitusları, sosyokültür algıları, ideolojik kaygıları veya fantezi düşünceleriyle ve dolayısıyla kendi toplumsal cinsiyet algıları aracılığıyla ziyaret ettikleri toplumlardaki kadınları, belli başlı stereotiplerle açıklamaları düzenleyici bir aygıtın yansıması olarak düşünülmektedir. Toplumsal cinsiyet kavramının toplumsal rollere, normlara vb. yapılan göndermelerinden yola çıkarak seyyahlar, özellikle doğulu toplumların kadınlarını beden, alan (habitus) ve kültür üzerinden değerlendirdikleri için

⁶ İngiliz filozof ve sosyolog olan Jeremy Bentham tarafından tasarlanan hapishane inşa modeli, panoptikon olarak adlandırılmıştır. Üst aklın, gücü elde etmesinin yeni bir modeli olarak panoptikon tasarımının konsepti gözetlemeye izin veren bir şekildedir. Panoptik düzen ile Foucault, iktidar anlayışını tasarlanmış bir yapı olan Panoptikon metaforuyla temellendirerek iktidar aygıtlarının kontrol mekanizmalarına vurgu yapmaktadır.

kültürün önemli taşıyıcısı olan örtünme pratikleri temsillerinin, nasıl algılandığı dikkat çekicidir. Bedenin temsili öğelerinden biri olan örtünme pratiği, Batı'nın örtünmeye bakış açısı Doğulu toplumların hem kendi içinde hem de dışarıdan kadını nesneleştiren ya da cisimleştiren bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Beden toplumsal normlar, yasalar, ahlak kuralları, kültürel çevreler ve dini kurallar üzerinden kontrol altına alınıp, nesneleştirilmektedir. Batı edebiyatı, resmi, filmleri ve gazetelerini uzun süre meşgul eden örtülü kadın portresi, 18. yüzyıl seyahat anlatılarından 19. yüzyıl oryantalist ressamlarına ve günümüze kadar ulaşan bir figürdür. Bu figür sürekli olarak hapsedilmiş bir erotiğe ve geri kalmışlığa atfedilmiştir. Ancak Doğu'nun kadınları bir zamanlar okuyan, üreten bir tasvir ile çizilmiş ve yüzlerce resim ile gravürde yerini almıştır. 18. yüzyıldan itibaren peçeli kadının oryantalist tasvirlerinin üretilmesinde ön planda olan ilgi alanları neler olmuştur? Örtünmüş kadın figürü, Doğu-Batı ayrımının çeşitli kurgularında neden bu kadar merkezi bir rol oynamıştır? Tüm İbrani dinlerden önce gelen peçe, hiçbir zaman belirli bir cinsiyete, sınıfa, dine veya kültüre özgü olmamıştır. Yine de başörtüsü, burka, peçe, tesettür, çarşaf ya da yaşmak dahil olmak üzere peçenin pek çok şekli hakkında tartışmalar sürerken, peçe genelde Müslüman inancının en görünür alametlerinden birini oluşturmuştur. Peçe yasaklama, pazarlama, denetleme, yeniden şekillendirme gibi birçok çağrışımlarla ilişkilendirilmiştir. Kısacası örtünmenin herhangi bir biçimiyle İslam'ın bir işareti olarak düşünülmüş ve örtünmüş-örtünmemiş kadın figürü, İslam ile Batı arasındaki bölünmede kilit bir rol oynamıştır.

Örtünme, cinsiyetin ve kadın giyiminin özelliklerinin ötesinde utanç, kaygı ve hassasiyet kavramlarını içeren birtakım sorunların üzerinde işleyen bir değer sistemi olarak tartışılmaktadır. Ölüm, tanrısallık, sorumluluk, azizlik, çilecilik ve güç tartışmaları dahil olmak üzere, gizlenme olarak örtünmenin mimariden evliliğe tüm sosyal ilişkilere nüfuz eden ve onu şekillendiren temel bir yerel değer olarak görülmektedir (Heffernan, 2016, s.5). Bu nedenle peçe, bağlamından koparılmadan ataerkillik, sınıf, cinsellik ve din gibi olgulara atıfta bulunan bir sembol olarak ele alınmaktadır. Heffernan, örtünme ve peçe açma diyalektiğinin, modern olmayan ve modern arasındaki ayrımı inşa ettiğini düşünmektedir. *Oxford English Dictionary*'de Doğu ve peçeli kadın arasında mecazi ilişki oldukça dikkat çekici bir şekilde kurulmuştur. Sözlükte *Peçe* "kadınlar tarafından,

yüzü gizlemek veya korumak için giyilen bir giysi parçası” ayrıca “saklayan, örten veya gizleyen herhangi bir şey”, “bir şeyin gerçek doğasını gizlemek ve saklamak hareketini anlatır”, “tartışılmaktan, halkın bilgisine sunulmaktan kaçınılan bir şey”, “örtü veya perde görevi gören bir zar, zarımsı ek” ve “kavranma, bilgi veya algılamadan gizlenen şey” olarak çeşitli çağrılara atfedilerek açıklanmıştır (Oxford English Dictionary, 1988). *Peçe*, Batılının bakış açısında her zaman Doğulu kadının vücuduyla Batılı arasında bir engel, her şeyi içine alan ve Batılı bakış ile arzusun erişimine engel olan bir figür olarak algılanmıştır. Bu yüzden Batılı söylemlerde peçe, her zaman sorgulanması gereken ve ardında hep sır olan bir şeymiş gibi algılanmıştır. Bu yüzden *peçe* Batı için, Doğunun ve kadınlarının betimlenmesinde var olan bilinmezliği açığa çıkarmak ve gizli olanı görünür kılmak, en büyük amacı teşkil etmiştir. Oryantalist söylemde peçe, hiçbir zaman sadece Müslüman kadınların bir giysisi olarak betimlenmemiş, bu kumaş parçası aşırı yüklü fantazmatik bir figür olarak açıklanarak Doğu’ya ve Müslüman olan her şeye ait bir parça olarak tanımlanmıştır. Bu bakımdan *peçe* Batılının sahip olmak istediği her Doğulu özneyi gizlerken ve örterken de Batılının önüne bir engel koymaktadır. Batılı söylem, Doğunun en hakiki ve en asli yönünü *peçe* üzerinden kurgularken, Doğunun gizli gerçeğini aydınlatmaya çalışması ve *peçeyi* Doğunun perdesi, aldatıcı biçimi ve maskesi olarak göstermesi *peçenin* ne olduğundan çok, onu bir maske ve bilinmeze dönüştüren söylemsel kurgulanış olarak ortaya çıkışı dikkat çekmektedir (Yeğenoğlu, 1999, s.127). Gizlenme, din ve kutsal olarak örtünme ile vahiy, akıl ve seküler örtünmenin karşı karşıya geldiği anda, İslam’ın doğasında var olan alternatif moderniteyi reddetme söz konusu olduğu için, 18. yüzyılda Doğu ile Batı arasındaki ayrımın başladığı iddia edilmektedir (Heffernan, 2016, s.6). Bazı eski toplumlarda örtünme, köle kadınlarla özgür kadınlar, saygın veya itibarsız kadınlar, cinsel açıdan korunan ya da cinsel açıdan savunmasız kadınlar arasında bir sınır oluşturmak için kullanılan çeşitli dinler tarafından benimsenmiş bir kod olarak görülmüştür. Müslüman kültürlerde ise bir sınıf sembolü olarak *peçenin* sürekli bir değişim içinde olduğu bilinmektedir. 18. yüzyılda Osmanlı topraklarına gelen Leydi Mary Wortley Montagu, Edirne’de karşılaştığı Yunan bahçıvanlarının eşlerinin ve kızlarının kırsalda başlarının açık olduğunu ancak kasabada onlara bu özgürlüğün verilmediğini ifade etmiştir. İstanbul’un daha çok Avrupalıların yaşadığı bölge olan Pera’da kadınların taktığı örtüler ise sadece güzelliklerini göstermeye yarayan ve Haliç’in

karşısında yüzleri örten “Türk peçesi”nden farklı olarak görülmüştür. 20. yüzyılın başlarında Halide Edip Ankara’ya giderken kılık değiştirmeyi tercih etmiş ve bir öğretmenin karısı gibi “eski moda bir çarşaf” giymiştir. Ancak yüzünü örtmemiştir, çünkü o sınıftan bir kadının yüzünü örtmesine gerek yoktur. Örneklerden de anlaşılacağı üzere bir sınıf sembolü olarak örtü her zaman değişmiş ve bazen elitler ile şehirlileri ve bazen de kırsal kesimler ile yoksulları işaret etmiştir.

Kadınların örtünme pratiklerinin ve örtünmeye yönelik tepkilerinin analizlerine bakıldığında bedensel temsil olarak gördüğümüz “peçe” çeşitlerinin, ulusal veya etnik kimliğin temsilinde de kritik bir noktada olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Douglas Northrop, *Veiled Empire* (Örtülü İmparatorluk) (2003) adlı çalışmasında, 1917 devrimi öncesinde ve sonrasında Türkistan’daki kadın ve erkeklerin toplumsal cinsiyet pratiklerini ve toplumsal cinsiyet farklılığının nasıl temsil edildiğinde ortaya çıkan akışkanlık ve değişkenliği ortaya çıkarmıştır. Bolşevik Devrimi döneminde devletin ideolojisiyle bölgede bulunan Rusya, kadın kıyafetlerine ve kadının eve kapatılmasına dair pratikleri geleneksel olarak tanımlamıştır. Örtünme ve eve kapanma ulusal semboller olarak kullanılmış ve bir dönem Özbekistan gibi yerli bir ulusun varlığının, Sovyet modernliğini temsil edebileceğine inanan Sovyetler tarafından da cesaretlendirilmiştir (Rose, 2018, s. 42). 1920’lerin ortalarına gelindiğinde, Sovyetlerin çizgisi değiştiği için kadınların örtünmesi ve eve kapanması kötü, baskıcı ve medenileşmekten aciz olarak işaret edilmiştir. Sonrasında ise Sovyetler, Özbek toplumunu dönüştürmek için örtünme karşıtı bir kampanya başlattırlarsa da Özbekler buna karşı çıkarak, örtünmeyi uluslarının savunucusu olarak kullanmışlardır. Dahası kadının örtünme pratiği, Sovyetler ve Özbek milliyetçileri arasındaki çatışmada araçsallaştırılmıştır.

18. yüzyılda Batı modernitesinin yükselişiyle birlikte peçesiz-peçeli kadının ilk kez çekişmeli bir figür olarak ortaya çıkması başlamıştır. 1571’de Osmanlılar İnebahtı Savaşı’nda ilk büyük yenilgilerini alınca güç dengesi yavaş yavaş Osmanlı’dan Avrupa’ya kaymıştır. Bu güç üstünlüğü sonucunda Batı düşüncesindeki örtülü kadın imgesi zamanla, İslam’ın “akılsızlığının” en güçlü sembollerinden biri haline geldiği düşünülmektedir (Hefferman, 2016, s.9). Meyda Yeğenoğlu *peçe* figürü kurgusunun, Batılı öznenin “öteki” dolayımıyla kedi kimliğini güvence altına alma aracı olarak işlev gördüğünü iddia etmektedir. Bu öteki üzerinden kimlik oluşturma süreci oryantalizmin

temeline çağrışım yapmaktadır. Edward Said, daha sonra da üzerinde durulacağı gibi, *Oryantalizm*’i açık ve örtük olarak ikiye ayırmıştır. Açık oryantalizm sayesinde Doğu’ya sistematik bir öğrenme, keşfetme ve uygulama nesnesi olarak yaklaşıırken, örtük oryantalizm de ise doğu üzerine çalışan herhangi biri için hayallerden, görüntülerden ve sözcüklerden etkilenmesi sınır çizgisini oluşturmaktadır (Said, 1991, s.73) Dahası örtük oryantalizm, arzuların, fantezilerin, görüntülerin, rüya ve korkuların yer aldığı bilinçdışı alanı yansıtmaktadır. Buradan hareketle Doğu sadece *bilgi* nesnesi olarak değil aynı zamanda bir *arzu* nesnesi olarak kurgulanmıştır. Bilinçdışı alan cinselliğe ait çağrışımları beraberinde getirirken, örtük oryantalizmin erkeksi bir dünya kavranışını cesaretlendirdiğinden, oryantalizmin kendisine ve konu ettiği şeye nasıl cinsiyetçi gözle baktığı vurgulanmaktadır. Oryantalist söylemde kadın ve cinsellik imgelerinin kullanımı sadece Doğulu kadınlara ait bir figür olarak işlenmiştir. Batının Doğu’yu ve Doğulu kadınları temsil edişi birbirinden bağımsız değil aksine birbirine ilintili, ikircikli bir yapıdadır. Yeğenoğlu, Doğu’nun temsil edilme biçimlerinin daima cinsel imajlar, bilinçdışı fanteziler, arzular, rüyalar ve korkularla birlikte örülmüş olduğunu ileri sürmüştür (Yeğenoğlu, 1999, s.114). Doğulu kadınların ezilmesiyle ve “akılsızlığıyla” ilgili masalların popüleritesi ve büyük ölçüde erkek seyyahların fantezilerinin ürünü olan doğu kadını figürleri (kadınlara ait yerlere erişimlerinin olmadığı göz önüne alındığında), Doğu hakkında 18. ve 19. yüzyıl seyahat yazılarının gelişen endüstrisinde kendini göstermektedir. İlk İngiliz feministler, yaşadıkları güç eşitsizliklerinden duydukları rahatsızlığı ifade etmenin bir yolu olarak, köleleştirilmiş Doğulu kadın imajını yazılarına aktararak Doğu’nun despotik ve geri kalmış olarak gösterilmesinde oryantalizme katkıda bulunmuşlardır (Hefferman, 2016, s.10). Edward Said, *Orientalism* (1978)’de, Batının kendisini Doğulu olan bir “ötekine” karşı nasıl tanımladığına dair önemli argümanları ortaya koymuştur. Batı tasavvurundaki Şark’ın tutarlı bir şekilde yekpare, gizemli ve geri kalmış olarak üretildiğini ileri sürmüştür. Avrupa kendini aktif, eril, rasyonel, seküler ve özgür olarak üretirken Doğu, despotik, sessiz, pasif, dişil ve akıldışı olarak tarif edilmiştir. Said, ayrıca Britanya İmparatorluğu ve oryantalist bilimin eşzamanlı olarak yükselişiyle öne sürdüğü bilgi ve iktidar arasındaki tüm karmaşıklığı gözler önüne sermektedir. Ayrıca İngiliz edebiyatındaki oryantalist imge veya mecazların alıntılanması ve tekrarlanmasındaki tutarlılığın imparatorluk ideolojisini pekiştirmeye çalıştığını ikna

edici bir şekilde öne sürmüştür. Örneğin Batılı seyyahlar Osmanlı'nın dil ve sosyal yapısının karmaşıklığı karşısında gözlemlerinin doğru olduğunu iddia etmelerine rağmen, ağırlıklı olarak Osmanlı toplumu hakkında daha önce yayınlanmış anlatıları kullanmışlardır. George Sandys, 1610'daki seyahatinde Yunan kadınlarına ait verdiği “çoğunlukla kahverengi tenli, son derece güzel ve aşırı derecede aşk dolu” tanımları sonraki yüzyılda Aaron Hill aynı şekilde aktarmış ve Sandys'in mekân eskizlerini de mükemmel şekilde kopyalamıştır. Bu, genel olarak kabul edilmeyen metinsel anlatı ve tekrarlama uygulaması, Osmanlının değişmez olduğu mitini desteklemiştir. Bu mecaz ve imgelerden en yaygınlarından biri, medenileşmemiş bir toplumun semptomu olarak sunulan peçe ve harem, ezilen Müslüman kadınlarını temsil etmiştir. Aralarında Jean de Thevenot (1687), William Hunter (1792) gibi seyyahların bulunduğu batılı gezginler bu imgeleri standart gelenekler olarak görüp genellikle Türk kadınlarına kötü muameleyi ve dolayısıyla Osmanlı barbarlığının yansıması olarak kendi anlatılarında kullanmışlardır.

Batı'nın, Türk ve Müslüman kadınlarının peçelerini “açma” ve “özgürleştirme” arzusu, değişmeyen ve her şeyi kapsayan bir baskının gerçekliğinden daha çok, Doğu-Batı ayrımının inşa tarihindeki stratejik çıkarlara işaret etmiştir. 18. yüzyılda Doğu, Batı'daki aydınlanma söylemine devam ettikçe Osmanlı İmparatorluğu'nun irrasyonel, keyfi, zorba ve despotik, Avrupa'nın ise aydın, rasyonel, adil ve özgür olarak temsil edilmesi, örtülü ve örtünmemiş kadın temsilleri etrafında dönmüştür. Batılı birçok yazarın haremi görmeden ürettikleri imgelerden yola çıkarak Osmanlı harem hayatını “ahlaksız eğilimlerin” temsili olarak tanımlamaları, bu temsil ile Doğulu ve Batılı kadınlar arasında karışıklık kuran yazarlar, Batılı kadınların “ötekiler” gibi itaatkâr ve küçük düşürücü olmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk kadın gezginlerinden biri olan Leydi Mary Wortley Montagu'nun *Turkish Embassy Letters* (1716)'ında Türk kadınları ve onların köleleştirilmesi hakkındaki röntgenci masallara meydan okumuş olduğuna ve aynı zamanda örtülü kadınların özgürlüğünde ısrar ederek modernite öyküsünü bozduğuna inanılmaktadır. Aslında Doğu'da bir Batılının varlığı, daima çevreden kopuk veya onunla dengeli bir iletişim kuramayan bir bilinç olarak görülmüştür. Edward Said bu bilinci üç kategoriye ayırarak açıklamıştır. Ona göre birinci kategoride, Doğu'ya gitmeyi görev kabul ederek bilimsel gözlemler aracılığıyla oryantalizme katkı sağlamak isteyenler bulunmaktadır. İkinci kategoride, niyeti aynı olan

ama “gayri şahsi oryantalist tanımlar üretmek” için kendi deneyim ve üslubuyla katılanlar bulunmaktadır. Üçüncü ve son kategori ise kendisi için gerçekte veya hayali olarak Doğu’ya gitmeyi ideal edinen yazarların oluşturduğu gruptur. Bu bilinç grubunun ortaya çıkardıkları metinler kendi idealleri doğrultusunda kullandıkları üsluba dayanmaktadır (Said, 1991, s.258). Bu üç grup arasında var olan farklılıklara rağmen, birbirlerinden çok da farklı olduğu düşünülmemelidir. Çünkü grupların tam merkezinde Said’in ifadesiyle “Avrupalı bilincin salt egosu” bulunmaktadır.

Lisa Lowe, *Critical Terrains* (2018)’de Montagu’nun çalışmasını, Doğulu kadınlarla ilgili standart oryantalist imgelere direnmek için ortaya çıkan bir feminist söylemden yararlanan, özellikle cinsiyetlendirilmiş bir metin olarak okuyup, metinde Türk ve İngiliz saray kadınları üzerinden kurulan özdeşliklere dikkat çekmiş ve Montagu’un, Türk kadınının köleleştirilmesine ilişkin inşa edilmiş tabuları yıktığını ileri sürmüştür. Montagu’nun metninin Türk kadınını konu alan daha önceki gezi yazıları arasındaki çekişmeli ilişkiyi, oryantalizmin sadece Batı ve Doğu karşıtlığı üzerinden değil toplumsal cinsiyet, ulus ve sınıf oluşumları üzerinden de şekillendiğini gösterdiğini savunmaktadır (Love, 2018, s.51). Heffernan, *Veiled Figures: Women, Modernity and the Spectres of Orientalism* (2016) adlı çalışmasında Leydi Montagu’nun, Batının köhneleşmiş anlatısına karşı çıkarak, “köleleştirilmiş” Doğulu kadınların karşısına “özgür” Batılı kadını koyarak Doğu-Batı ayrımının icat edilmesini eleştirdiğini vurgulamıştır (Heffernan, 2016, s.20). Ancak Yeğenoğlu, bu görüşlerin tam aksini savunarak Lady Montagu’nun oryantalizmin yekpare anlatısını bozmak yerine onun metninin oryantalizm ile feminizm arasındaki suç ortaklığını ön plana çıkardığını öne sürmüştür. *Sömürgeci Fantaziler* (2017)’de, Batılı erkeklere kıyasla sahip olduğu ayrıcalık sayesinde dişileştirilmiş Doğu’nun “doğru” bilgisine (oryantalist ve Batılı eril dil söylemi) kendisinin ulaştığını iddia eden Montagu’nun, bu bilgiler ile erkeklerin yazdıklarını karşılaştırarak kendi verdiği bilgilerin çarpıtılmamış “hakiki” gerçekler olduğunu savunduğunu belirtmiştir. Montagu, kadın olduğu için batılı erkek rakiplerinden farklı olarak Türk kadınıyla özdeşlik kurabilmişti ancak bunu yaparken feminist bir söylem sağlamaktan öte Batı emperyalizmi ile belli bir tür feminizm arasındaki ilişkiye şüpheyile bakmak gerekmektedir. Anlatısını kurarken benzerlik ve farklılık söylemleri üzerinden ilerlemesi araştırmacıları bu konuda tartışmaya

düşürmüştür. Lowe, metinde kullanılan benzerlik retoriğini oryantalist süreçten ayrı muhalif bir söylem olarak görürken, Yeğenoğlu farklılık retoriği kadar benzerlik söyleminin de oryantalist bir söylem olduğunu iddia etmektedir. Yeğenoğlu'na göre oryantalist söylemin gücü, farklı metinlerin birbirlerinden alıntılama yapmasıyla sağlamlaşır, ancak bu basitçe önceki temsillerin onaylanması veya tekrar edilmesi sayesinde değil, daha önceki temsillerin eleştirilmesi, bozulması veya önceki metinlerle çelişebilen betimlemelerin gelişip çoğalmasıyla da gerçekleşmektedir (Yeğenoğlu, 2017, s.109). Bu düşüncesini kanıtlamak için Said, Spivak (ihlal olarak tercüme) ve Irrigaray'ın (Aynılığın mantığı) farklı olan tezlerinden yararlanarak, emperyalist öznenin kendi kimliğini, ötekini *Aynılık* mantığı içinde asimile etmesi sayesinde kurduğu sonucuna varmıştır. Yani Montagu, kurduğu özdeşliği tanımlarken “ötekini” (Türk kadını) kendinden bilir, temsil eder ve kendi konumundan onu kendi diliyle anlaşılır kılarak “ayna”sını yaratmıştır.

Lady Montagu'nun metni üzerine yapılan tartışmada olduğu gibi, seyahatnamelerde tarafsız yargılara yer veriliyormuş gibi bir tutuma girilmesine rağmen burada oryantalist “ego” ön plana çıkmaktadır. Said'in bahsettiği üç grubun ortak özelliği aynı zamanda bazı motiflerin ve imgelerin sürekli olarak tekrarlanmasıdır. Bu Doğu'nun sabit ve değişmezliğinin oryantalist aktarımı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu grupların temel amaçları Doğu'nun ayrıntılı tasvirini yaparak Doğu'nun yeniden kurulması, ona yeni bir yapı kazandırılması, Romantik düşüncesinin yansıması olarak onun ıslah edilerek çağdaştırılmasıdır. Dolayısıyla, Doğu'nun her farklı yorumu, onun için yaratılan bir yapı, onun yeniden üretilmesi ve yeniden yapılandırılışıdır (Said, 1991, s.259). Said, oryantalist metinlerde Doğu hakkında yazılan her şeye tek taraflı bir alışverişin anlatımı olarak bakmayı önermiştir. Çünkü gezginler topluma karşı her zaman kendilerini yabancı bir kimlikle konumlandırarak toplumu gözlemlemiş ve yorumlamıştır. Ürettikleri oryantalist bilgi genellikle tek taraflı olarak Batı'nın fayda sağlayacağı bir düzlemde ilerlemiştir. Oryantalist söylem cinsellik söylemiyle sıkı sıkıya birbirine bağlıdır. Bu nedenle cinsel fark ve kültürel fark, “farkın” temsil edilişi sürecinden birbirinden ayrı tekil noktalar değildir. Farkın gösterilmesi açısından cinsellik ve ırk arasında kurulan yapısal benzeşme kadını Doğu, Doğu'yu kadın yapan bir özdeşlik zinciri kurarken Doğu kadın gibi, kadın da Doğu gibi ancak *peçeleri* aracılığıyla var olurlar ki bu Batılı özne için

hakikatten uzak ve sahteliğin var olmasıyla eşittir. Burada kurulan özdeşlikte, oryantalist ve Batılı sömürge öznesini erkek olarak konumlandırır ve öteki kültür her zaman “öteki cins” olmaktadır (Yeğenoğlu, 1999, s.134). Bu yüzden Batılı özne ister kadın olsun ister erkek, *peçe* ve haremle ya da kadının alanı ve kadının bedeni ile ilgili fantazmatik söylemlerde bulunmasının nedeni budur.

Batılı seyyahların doğuda ziyaret ettikleri toplumları anlatırken objektif bir tutum sergilediklerini düşünmek oldukça iyi niyetli bir düşünce olacaktır. Bahsedildiği gibi öncelikle ziyarete gelen Batılı erkeğin toplumsal cinsiyet rolleri özelinde “kadın”a ilişkin görüşleri, karşılaştığı toplumun özelliklerini kendi algısından yansıtarak yorumlamasıyla alakalıdır. Batılı seyyahın, Bourdieu’nun ifadesiyle *habitusunun* oluşturduğu yatkınlıkları, ziyaret ettiği toplumlardaki bireylerin habitusu ile büyük ihtimalle değişkenlik gösterdiği için onu “öteki” olarak algılamasına neden olmaktadır. Burada Foucault’un da ortaya koyduğu iktidar aygıtının panoptikon mekanizması Doğulu kadının din pratikleri üzerinde etkili olmuştur. İktidar aygıtının, bedene ikinci bir sembolik dil veren kıyafetler üzerinden kadını denetim altında tutmasının yanında, Doğulu toplumlarda dini öğretilerin toplumsal rollerde oldukça etkili ve dirençli olması, kadının sosyal konumu ve rollerinde sınırlayıcı ve kapsayıcı bir nitelikte olmuştur. Seyyahların dünyaya bakış açılarının ve ideolojilerinin farklılığı, yazdıkları metinleri etkilemiş ve geniş bir oryantalist literatür ortaya çıkmıştır. Bilimsel bir nitelik taşıması amacıyla ortaya çıkan Doğu araştırmaları, zaman içerisinde Batı’nın tahakkümüne dönüşen bir alan olmuştur. Batı hükmeden olmak için Doğuyu cinsiyetlendirilmiş bir hayali doğu olarak yeniden üreterek *yapılandırılmış bir yapı* olarak görmüştür. Batının, Doğuyu dışileştirerek kurduğu *eril tahakküm*, seyyahların metinlerinde etkilerini sürdürmektedir. Seyahatnamelerde aranan “toplumsal cinsiyet” kavramı özelinde “kadın” imgesi aslında Batılı öznenin *habitusunun* dışındaki “öteki” olan kadındır.

1.3. Toplumsal Cinsiyet ve Seyahatnameler

Toplumsal cinsiyet araştırmaları bahsedildiği gibi 20. yüzyıl dolaylarında toplumsal rollerin cinsiyetçi ayrımları üzerindeki, eril tahakkümcü düşünce yapılarını deşifre etme üzerine gerçekleşmiştir. Toplumsal cinsiyet terimi, bir kültürün doğanın bir olgusu olarak başlayan şeyi, yeniden formüle etme tarzına gönderme yapmak için yaygın olarak kullanılmaktadır (Klapisch- Zuber, 2005, s.13). Bu şekilde biyolojik cinsler

yeniden tanımlanır, değerlendirilir, temsil edilir ve farklı olarak çeşitli biçimlerde farklı rollere yönlendirilmektedir. Toplumsal cinsiyet araştırmalarında aslında var olan tema, tarihyazımında özellikle eril bir dilin kullanılması ve “kadın” cinsinin ayrı bir sosyal grup olarak düşünülmesi ile görünmez ve silik bir konuma yerleştirilmiş olmasıdır. Cinsiyet araştırmalarında en büyük amaç “kadını” görünür kılmak üzerine olmuştur. Batı’da gelişen bu düşünce yani “kadını görünür kılma” meselesi araştırmaları yoğunlaştırmıştır. Kadının çeşitli söylemler ve pratikler aracılığıyla toplumun üretim araçları dışına itilmesine karşın, aslında toplumun üretilmesinde ve devamında “kadın” cinsinin önemli bir yapı taşı olduğu ortadadır. Bourdieu’nün *eril tahakküm* kavramı ve türevleri gibi Foucault’nun *beden-iktidar* kavramlarıyla açıklanmaya çalışılan toplumsal cinsiyet tartışmalarındaki kadının yeri ve konumu meselesindeki önemli bir kavram da Antonio Gramsci tarafından ortaya atılan *madun* (subaltern) ile genişletilerek, kadının var olduğu toplum içindeki yerinin anlaşılmasına önemli katkılar sunmuştur. Batı’nın doğu da yaşayan kadınları oryantalist düşünce sistemi içerisinde “öteki” olarak konumlandırması zaten bilinen bir yargı iken aslında Batı kendi “kadınları”nı sadece “başka” olarak tanımlamıştır.

Madun kavramı ilk kez Antonio Gramsci tarafından “subaltern” terimiyle birlikte hegemonya ile ilişkili olarak ortaya atılmıştır. Bu kavram ile *ezilen* ya da *öteki* olarak tanımlanan, toplum içerisinde sesi duyulmayan bireyler işaret edilmiştir. Gramsci, hegemonya modelini oluştururken *madun* kavramıyla, ezileni ve aynı zamanda ezilenin iktidar ilişkileriyle çevrelenmiş ve karar verme yetisinden uzak bir alan olduğunu sunmuştur. Madunun arzularından kaynaklanan bir bilincin varlığı, ezileni hegemonyaya karşı durabileceği bir alana doğru sürüklemektedir (Kiraz ve Kestel, 2017, s.143). Karşı-hegemonya kavramı ile Gramsci, özünde yönetici sınıfın ihmal ettiği kültür alanında yürütülecek olan ideolojik ve siyasal yeniden anlamlandırmanın bir ürünüdür ve bu alanda *madun* direnişle bağlantılı olarak tanımlanmaktadır. Bu açıdan, toplumsal cinsiyet tartışmaları içerisinde madun konumunda yer alan kadınların direnişi hegemonya karşısında durabilmede önem taşımaktadır (Gramsci, 1992, s.53). Gramsci, bir toplumun içerisinde sesi olmayan, kendilerini temsil edemeyen, toplumun işleyiş pratikleri içerisinde kendini ifade edemeyen köylü kadınlar, işçiler (çocuklar da dahil) gibi grupların klasik Marksist anlamdaki proleteriyadan *başka* bir durumda olduğunu

belirtmek için bu kişileri *madun* (subaltern) olarak tanımlamıştır (Yetişkin, 2013, s.2). Toplum içerisinde yer alan bu sınıflar toplumun öznesi konumunda bulunduklarından özne, *madun* ile ilintilidir. Ancak öznenin temel özelliği konuşabilmek olduğuna göre *madun* bireyler öznenin dolayısıyla toplumun dışına itilmiş durumdadır. Foucault’ya göre özne-iktidar diyalektiğine söylemler, iktidar sahipleri ile iktidar altındakileri birbirleriyle iletişime sokmakta ve böylece iktidar ilişkilerini her iki taraf için geçerli kılmaktadır (Foucault, 2021a, s.10). O halde iktidar sahiplerinin söylem ve pratiklerle toplumun her kesiminde belli bir üstünlük kurma eylemi olan *hegemonya* ile müttefik sınıfları yanına alarak, hegemonyaya maruz kalan *madun* grupları ortaya çıkardığını söylemek mümkündür.

Madun kavramını kurumsal bir boyuta taşıyarak *maduniyet* çalışmalarının temelini atan G. C. Spivak, çalışmalarının tam merkezine *madunun* konuşup konuşmadığını, kendi adına ve kendi sesiyle nasıl konuşabileceğini ve konuşuyor olduğunda *madun* olmaktan çıkıp çıkamayacağını yerleştirmiştir (Spivak, 2016). Spivak, Gramsci’den temelde aynı ama farklı olarak *madunun* sesinin duyulmadığından ziyade onun hiç konuşamamasına dikkat çekmiştir. Toplumsal cinsiyet tartışmaları çerçevesinde ve ataerkil hegemonyada *madun* olarak konumlandırılan gruplardan birini “kadınlar” oluşturmaktadır.

Spivak, *Madun Konuşabilir mi?* (2016) başlıklı çalışmasında *madunun* siyasi, kültürel ve ekonomik üretim ağlarına dahil olsa da *madunun* kendini ifade edemeyen ve egemen olan özneye tabii olan, aşağı ve alt konumdaki “öteki” olarak ele almaktadır. Kimi araştırmacılar *madun* kavramının aslında “ötekini” değil, “ötekilerden bazılarını” ifade ettiği görüşündedir (Yetişkin, 2013, s.3). Spivak, bu kavramı tartışırken Foucault ve Deleuze’in egemen sınıfın dışına yerleştirdiği işçi sınıfından yola çıkarak en önemli sorun alanı olarak “kadınları” ele almıştır. Spivak, Hindistan’daki *sati* geleneği ve terörist ilan edilen genç bir kızın kendi kanıyla bedenine suçlu olmadığını yazan böylece bedenini bir söylem aracına dönüştürmesinden yola çıkarak *maduniyet* araştırmaları üzerine yoğunlaşmıştır. Ona göre sorun, toplumsal cinsiyetin ideolojik inşasının, hem sömürgeci tarih yazımının nesnesi olarak hem de isyanın öznesi olarak eril egemenliğinin sürdürülmesinin yanı sıra sömürgeci üretim bağlamında, *madunun* tarihinin olmayışı veya konuşamaması, kadınlar olarak *madunu* derin bir gölgede bırakmasıdır (Spivak,

2016, s.59). Spivak'ın esnettiği *madun* kavramı, merkezin dışında kalan alanda sefil ve dışlanmış kadınların yanı sıra “merkezde”, Birinci Dünya’da gözden çıkarılmış, sesi duyulmayan yoksul öteki-kadın özneleri de kapsayacak şekilde kullanılmıştır (Sağlam, 2020, s.25). İktidar aygıtının hegemonik ve ideolojik tutumları dinsel, ırksal ve cinsel ötekileştirmeleri beraberinde getirirken, tüm bu gibi ötekileştirmeler *madun* kavramı içinde hegemonya sonucunu ortaya çıkmıştır. Madun kavramıyla dışarıda ve dışarıdanmış gibi algılanan tahakkümde, baskı ve zorlamanın yerine tabi olmayı seçme ve tabi kılınmayı sağlayan koşullara onay verme söz konusudur (Yetişkin, 2013, s.4). Buradaki tabi olma durumu, sadece fiziksel, ekonomik, siyasi veya kültürel olarak boyun eğme anlamında olmadığı gibi, aynı zamanda tabi kılınma eylemi temsil edilerek ve yeniden üretilip sunulurken egemen sıfatıyla tahakküm eden bilgi-iktidarla ilişkilidir. *Madun*un hegemonik otoriteye tabi olması ve dahası hegemonyanın ve eril otoritenin sürdürülmesi söz konusu olduğunda, birbirleriyle birlikte işleyen ikili bir pratik ortaya çıkar ki bu da Bourdieu’nün *sembolik şiddet* kavramıyla açıkladığı ezilenlerin (bu durumda kadınların) hâkim düzeni benimseyerek kendilerini aşağı olarak tanımları sorunsalını ortaya çıkarmaktadır. Sömürge düzeninde sömürü olan özne, sömürücünün çıkarlarına uygun düşecek şekilde bir “öteki” olarak inşa edilmektedir. Ancak bu düzen kurulurken ikili karşıtlık temelinde sömüren ve sömürülen ilişkisi, geliştirilen bir diyalektik söylemler ve pratikler anlatısının inşa edilmesi ve bu inşa unsurlarının “öteki”ne dayatılması ya da “başkası” tarafından rıza yoluyla sahiplenilmesi üzerine gerçekleşmektedir.

Üçüncü Dünya’nın cinsiyetlendirilmiş madun kadın özneleri, kendi özne statüsünü güçlendirecek bir “öteki” üretme peşinde olan Avrupalı özne sorununun bir parçası olmuştur (Spivak, 2016, s.63). Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet farklılığı temelinde *yapılandırılmış yapılar* (toplumsal normlar) ile inşa edilmiş kadın öznesi, kimliklendirilmiş kadın cinsiyetinin erkeğin eklentisi ya da ardılı varsayıldığını söylemek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında, ataerkil ideolojinin gizli ya da aşikâr hüküm sürdüğü bir toplumda, biyolojik olan cinsiyet farkı, daima cinsiyetlendirilmiş bir özne hiyerarşisini varsaymaktadır. Bu yüzden kadın, erkek karşısında toplumsal bir mahrumiyetle mühürlenmiş öteki-öznedir (Sağlam, 2020, s.9). Toplumsal eşitsizlik, kendini özellikle kadınlara, her şeyden önce bu toplumdaki yoksul kadınlara yazılmış yazgı aracılığıyla göstermiştir (Marx-Engels, 1976, s.372). Mülkiyet ile ataerkillik

herhangi bir toplumda kol kola hüküm sürebilirken, Birinci Dünya kadınları ile Üçüncü Dünya'nın kadınları aynı madun kimliğinde birleştiren alan, ataerkil mülkiyet ilişkileridir: kolektif madun kadın kimliği, ataerkil ideolojinin ve ekonomik sömürünün öteki-özne kadınları mahkûm ettiği bir mahrumiyet olan mülksüzlük veya mülk üzerindeki yetkisizlikten kaynaklanmaktadır (Sağlam, 2020, s. 23). Uzunca bir dönem kadınlar miras alma ve mülk sahibi olamadıkları gibi, dahası kendileri mülk olarak konumlandırılmıştır.

Birinci Dünyanın Ortaçağ Avrupası'nda insanın doğasını ve kendi özgür iradesini kullanabileceğini söyleyen ve Tanrı'nın tek muhatabı Adem olmuştur. Papalık, insanın yüceliği boyutunun karşısında eski *miseria humanae conditionis* (insanın durumunun sefilliği) öğretisini koymuştur (Bock, 2004, s.6). *Misera*, sefilliği, kötülüğü ve özellikle de kadını işaret etmiştir. İlk günahı Havva'ya yükleyen kilise babaları, kadınları cinsellik ve günahla özdeşleştirmişlerdir. Kadınlar bu dönemde, “şeytanın giriş kapısı” olarak algılanmış, günah işlememenin sadece bakir bir hayatla mümkün olacağı görüşü hâkim olmuştur. Çünkü erkeği kötülüğe ve baştan çıkarmaya iten güç kadına olan sevgisi ve bu sevgi erkeğin selametini tehlikeye atan önemli bir etki olarak görülmüştür. Bu dönemde insanların kadın algısı daha çok ruhban sınıfı, rahipler ve kiliseye üye olan erkekler tarafından şekillendirilmiştir. İncil ve Aristoteles sentezleri kadınları, “doğanın hatası”, “noksan erkek”, “düşman”, “baştan çıkarıcı”, “kötülüğün doğası” gibi bir dizi ahlaksızlıkla nitelendirmiştir. Aristoteles, kadınların erkeklerin egemenliği altında olduğu sürece evde önemli bir rolü olduğunu da vurgulamıştır. Fakat bu evdeki “önemli” rolleri onları yine de erkeklerle eşit yapmaya yetmemiş, noksan erkek olduğu görüşü uzun süre geçerliliğini korumuştur. Geç Ortaçağ'da sosyal ve siyasal düşüncesi ile öğretisi üzerinde son derece derin bir etkisi bulunan Aristoteles'ten sonra erkekler ile kadınlar ayrı tutulup kendi alanlarında ayrı faaliyetler yükümlü kılınarak, kamusal alan ve ev içi alan öylesine ayrıldı ki, eril ve dişil arasındaki bölünmeyle çakışır hale gelmiştir (Klapisch- Zuber, 2005, s.13). Yeniçağ ile birlikte tartışmalar ikiye bölünerek Aristocular, kadınların doğanın bir hatası oldukları ve sadece çocuk doğurmaya yaradıkları bu yüzden erkekler kadar değerli olmadıkları aynı zamanda zorla olsa da bazı iyi özelliklerin kadınlara kazandırılması gerekliliğini savunmuşlardır. Tartışmanın diğer tarafı, kadınları “önemsiz” farklılıklarından bağımsız olarak erkekler kadar mükemmel bulurken,

Platoncular gibi mantık, erdem ve hatta devlet yönetimi konusunda kadınları yetkin bulmuşlardır. Avrupa da yankılanan “kadınlar insan mıdır?” sorusu zamanla “kadınlar erkek (gibi) midir?” sorusuyla devam etmiştir. İlk sorunun cevabında kadının doğurganlığı ön plana çıkartılarak, hayvanların doğurganlığı üzerinden örneklemeler yapılmış, nasıl ki hayvanlar bu vasıf ile insan olmadığı gibi kadınların da insan olmadığı cevabına ulaşanlar olmuştur. Zaten insan topraktan üretilmiş, kadın ise erkeğin kaburgasından türetilmişti, bu yüzden kadın insan olamamış ve insan olarak nitelenmemiştir. Tartışmalar genellikle teolojik ayrılıklar ve sapkınlık suçlamaları arasında gidip gelmiştir.

Eğer tüm insanlar özgür olarak doğuyorsa, kadınlar neden köle olarak doğuyor? Avrupa da siyasi güç ataerkil otoriteyle “evin babası”, “ülkenin babası” ve “Tanrı baba”nın dini ve siyasi bağlaşımıyla meşrulaştırılmıştır (Bock, 2004, s.35). Bir bakıma evin hâkimi tüm iktidar ilişkilerinin modeli olarak otorite, dini ve dünyevi olarak ataerkil görülmüştür. Hatta İngiltere krallarının tanrısallığı Adem’in Havva ve çocukları üzerindeki iktidarına dayandırılarak, bu tanrısallık ve *doğal* iktidarı Tanrı baba ve onun kadın ve çocukları üzerindeki *doğal iktidarı* öğretisi ile meşrulaştırılmıştır. Eril bilim ve felsefe, atasözleri, teolojik eserler, ahlak ve ders kitapları, tıbbi yazılar kadınları özellikle de bedenlerini ve “tehlikeli” cinselliklerini kontrol etmek ve cezalandırmak için erkeklere öğretici bir araçsal işlev görevinde kullanılmıştır. Kısacası kadınların “doğa”sı gereği onları ehlileştirmek ve yönlendirmek için bir sahibe yani bir erkeğe ihtiyacı olduğu görüşü çok eski dönemlerden bugüne süre gelen bir safsata olmuştur.

Tarihin en eski çağlarından beri varlığını koruyan kadın düşmanlığı ve nefreti literatüre *mizojini* kavramıyla yerleşmiştir. Bu kavram ile kadınlara karşı duyulan nefret, düşmanlık, cinsiyet farklılıklarından dolayı aşağılanması ve kadınların küçümsenmesi, cinsel bir obje olarak nesneleştirilmesi buna ek olarak kadın bedeninin metalaştırılması ve en etkilisi de bu kavram ile kadınlara karşı uygulanan her türlü şiddetin meşrulaştırılması anlatılmaktadır. *Mizojini*, mitoloji, din, bilim, sanat, felsefe gibi pek çok alanda “dünyanın en eski önyargısı” olarak tanımlanmıştır (Holland, 2019). Kadın düşmanlığı terimi eski Yunancadan “mizo (missien) ve “jini (gune) yani “nefret, düşmanlık” ve “kadın” terimlerinin birleştirilmesiyle ortaya çıkmıştır (Baydar, 2013, s.153). Buradan hareketle bu anlayışın kökenleri, demokrasinin temelleri olarak görülen

Yunan kent devletlerinde ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Batıda erkek kimliğinden ayrı bir kadın kimliğinin kurgusu ilk kez Yunanistan’da filozoflar tarafından geliştirilmiş ve Batı toplumlarının dünya görüşünü temellendirmiştir. Efsaneler yoluyla kadın kimliğini ilk kez MÖ. 7. yüzyılda *Hesiodos* kurgulamıştır (Eco, 2012, s.140). İki epik şiir olan “Theogony” (Tanrıların Doğuşu) ve “Works and Days” (İşler ve Günler)’de Hesiodos, insanlığın yaradılışına ait *Pandora* mitini ortaya çıkarmıştır. Bu mitte Pandora, göklerden ateşi çalan Prometheus’un kardeşi Epimetheus’a, yine Prometheus’u cezalandırmak amacıyla Tanrılar tarafından “sinsi bir eda ve fahişe ahlâkı” yüklenerek yaratılmış ve dünyaya evlenmeleri için gönderilmiştir. Epimetheus’un evinde kapağı bir mühürle kapatılmış ve Tanrılar tarafından hiç açılmaması emredilen bir kutuyu Pandora açınca kutudan dünyanın bütün kötülükleri ortaya saçılmıştır (Erhat, 2014 s. 236: Holland, 2019, s.28: Eco, 2012, s.140). Bu mitin Ortadoğu ve özellikle Sami kaynaklı olarak, ilk kadının yaradılışı yani Âdem ve Havva anlatısının, Yunan mitolojisine aktarılmış bir kopyası olarak görülmektedir. Bu öykülerde *Fall of Man* (İnsanın Düşüşü) ve bundan sonra yaşanan felaket, sefalet, ölüm ve acıların sorumlusu olarak Pandora gibi Havva’nın zayıf karakteri ön planda tutulmuştur. Ancak bu anlatıda zayıflık, hangi açıdan bakıldığına göre değişmektedir. Eğer “kolay kanıyor olmak” bir ölçüt olarak alınırsa aslen zayıf karakterli olanı Âdem olarak işaretlemek mümkün gözükmemektedir.

Yunanlılar *Pandora*’ya sadece insanın ölümlü oluşunun suçunu yüklemekle kalmamış, onu kontrol etmek için sınırlara ihtiyacı olduğunu ve erkeğin anti-tezi olan “öteki” olarak bir kadın imgesi yaratmışlardır (Holland, 2019, s.30). Kadınların farklı olduğu teorisine mantık temellinde kılıf sağlamaya çalışan en önemli filozoflar Platon (MÖ. 429-347) ve Aristoteles (MÖ. 384-322) olmuştur. Platon *Devlet*’inde (2010), kadınlara erkeklerle eşit eğitim hakkı verilmesini önermiş olmasının yanında iki cinsin sadece biyolojik rolleri ve fiziksel güçleri bakımından birbirlerinden farklı olduğu görüşüne dayanarak seçilmiş kadınların, erkeklerle aynı sorumluluklara sahip olarak yönetici sınıf içine dahil edilmesini de savunmuştur. Ancak onun eserlerinde kadınlar için eşitlik, kadınların cinsiyetlerini reddetmeleriyle yani onları erkek gibi yetiştirmeye mümkün olmuştur (Platon, 2010, s.152). Ayrıca Platon için kadın, evlilik ve üreme gibi yaşamın alt alanlarına ait olarak saymakta ve bu alanları kadınlarla ilişkilendirerek kadının da erkek gibi bütün işleri görebileceğini belirttikten sonra “kadının hiçbir işte

erkek kadar olamayacağı”nın da altını çizmektedir (Platon, 2010, s.157). Platon’un *İdealar Kuramı*, Hristiyanlığın İlk Günah doktrini için felsefi bir temel oluşturmuştur. Onun kuramına göre, gerçeği yanlıştan ayırt etmeye sadece akıl yoluyla ulaşılmakta ve “gerçekliği” “iyi” olan ile eşit tutarak tanrının kusursuzluğunda bunu dile getirmiştir. Bu Pandora ve İnsanın Düşüşü için oldukça güçlü bir felsefi temel oluşturmuştur (Holland, 2019, s.46). Erkek cennetten kovulmadan önce Tanrıyla uyum içinde yaşamış ancak kadının müdahalesiyle Tanrıdan, yani en büyük iyiden uzaklaşmıştır.

Mizojininin felsefi temellerini Platon’un attığı kabul edilirse, öğrencisi Aristoteles’in de bu kavrama bilimsel saygınlık kazandırdığı düşüncesi öne çıkmaktadır. O, tüm zamanların en büyük kadın düşmanı olarak görülmüşken aynı zamanda kadınları yurttaş olarak bile görmemektedir (Arslan, 2007, s.318: Holland, 2019, s.46). Aristoteles’in kadınlara ilişkin düşüncelerinin çoğu, onun kölelikle ilgili fikirlerinde gün yüzüne çıkmıştır. Ona göre, köleler gibi kadınlar, doğa tarafından bulundukları haldedirler ve kadının bilinçli bir karakteri bulunduğu (ancak otoriteden yoksun) için kadınların düşük derece hakları varken köleler ve çocukların ise daha da aşağı düzeydedir (Ross, 2011, s.334). Kadınlar, erkekler gibi tüylenmedikleri için onların çocuksu doğalarına bir kanıt olarak bu savı öne sürmüş ve ilginç bir şekilde kadınların erkeklerden daha az dişleri olduğunu savunmuştur. Erkek ve kadını bir araya getiren üreme içgüdüsünü ise efendi ile köleyi bir araya getiren varlığını devam ettirme güdüsü olarak sunmuştur (Ross, 2011, s.369). İtaat Aristoteles için, kadının doğal davranış biçimini oluşturmaktadır. Çünkü kadının amacının bu olduğunu vurgulayarak, kadın ve köle arasındaki ortak yanını, yöneticilerden daha aşağı seviyede olmayı (köleler için sahibine-kadınlar içinse kocasına) sonsuza dek sürecek ve hiç değişmeyecek bir olgu olarak ortaya koyarak açıklamıştır (Holland, 2019, s.48). Aristoteles’e göre dişi doğan bebek “sakatlanmış bir erkek” bebektir ve bu yüzden kız bebeklerin yaşamasına gerek olmadığı için kız çocuklarına doğum sonrasında atılma işlemi gerçekleştirilmiştir. Bu aşağılama geleneği Hristiyanlığın Roma İmparatorluğu’nun başat dini haline gelene kadar devam etmiştir. Sonuç olarak Platon ve Aristoteles, Batı dünyasındaki bilimsel ve felsefi düşüncenin temel iki ayağı olarak, uzun yıllar boyunca kadın düşmanlığını besleyen entelektüel bir aygıt olarak iş görmüşlerdir. Ayrıca eski Yunan Platonculuğu, Yahudilerin ataerkil tanrı anlayışı ve Hristiyanlıktaki Tanrı’nın oğlu İsa aracılığıyla dünyaya geldiği

anlatımı Hristiyanlıkta bir araya gelerek İlk Günah doktrininin oluşturmıştır. Bu ön yargı felsefi ve bilimsel devrimler sonrasında bile devam etmiştir. 14. yüzyıldan 17. yüzyılın sonuna kadar sürecek olan ve yüzbinlerce kadının ölümüyle sonuçlanan “cadı avı” çılgınlığı, Birinci Dünya’nın mizojini tarihindeki en ölümcül ve rahatsız edici olayı olarak akıllara kazınmıştır.

Buraya kadar anlatılan bölümde, doğuyu ziyarete gelen batılı erkek öznelerin nasıl bir düşünsel dünyadan etkilenerek algılarının ve genetik kodlarının şekillendiğini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Batılı öznenin “öteki”ni her temsili, onun adına konuşması ya da onu asimile etmeden tanıma girişimi, her durumda kendini temsil etme mitine dönmektedir. Bu açıdan bakıldığında her temsil etme aslında Said’in oryantalizm tanımında Batı’nın toplum bilinci kadar bilinç dışına yani örtük oryantalizme yaptığı göndermelerle açıklanabilir. Bilinç dışındaki arzular, fantezi ve korkuların nereden ve nasıl kaynaklandığı mizojini özelinde madun gibi kavramlarla ortaya çıkmaktadır. Flaubert’in “Doğulu kadın” tipolojisi *Peter Pan Teorisi* ile açıklanmış ve bu teorinin ürettiği söylemde Doğu, alışıldığı şekliyle zalim bir erkekten ziyade çaresiz, romantik bir kadın, Batı ise koruyucu bir erkek olarak yani güçlü ve hâkim olanı, Doğu ise zayıf ve çaresiz olanı temsil etmiştir (Karaaslan, 2021, s.158-159). Bu temsil Batı’ya yabancı değildir çünkü kendi toplum bilincinde “kadın” her zaman zayıf, çaresiz ve tahakküm kurulacak bir nesne konumundadır. Seyahat anlatılarında toplumsal cinsiyet ilişkilerini içeren olaylara genellikle yer verilerek, seyyah bu ilişkileri tasvir etmek için bunları aktarırken, örnekte olduğu gibi, cinsiyetçi söylem ve mecazlarda bulunmaktadır. 19. yüzyıl kaynakları arasında değerlendireceğimiz seyahat anlatılarında, kadınların günlük yaşamlarındaki ve etkinliklerindeki çeşitli olaylar farklı çerçevelerde karşımıza çıkmaktadır. Seyyahın betimlemelerinde, çeşitli etkinlik alanlarındaki kadın imgeleri anlık görüntüler olarak bazen olayların anlatımına bağlı olarak bazen de kopuk anılar olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle seyahatnamelerde toplumsal cinsiyet ilişkilerini keşfetmek için anlatılardan yararlanırken, bağlantılı tarihler oluşturmaya yardımcı olan betimlemelerin münferit doğasını hesaba katmak gerekmektedir. Flaubert’in *Doğu’ya Seyahat* ve romanlarında, Doğulu kadının cinsel fantezilere konu olması neredeyse tüm eserlerini kapsamaktadır. Seyahatnamesinde “küçük hanım” anlatısında dansözlük ve hayat kadınlığı yaparak yaşamını devam ettiren Alime (19. yüzyıla kadar Mısır’da tahsil

eden kadın) ile geçirdiği müstehcen vakitlerini Batılı okurlara uzun uzun aktarmaktadır. Batı toplumu kendi kadınlarını sadece toplumun sürekliliğini (üreme) sağlamak için gerekli olan bir araç olarak görmesine karşın doğulu kadını fantezilerinin tam merkezine yerleştirerek kendi temsillerini ortaya koymuşlardır. Nerval'in doğuya seyahati de diğerlerinden bu anlamda farklı değildir. O, çarşaf ve peçeyi Doğulu kadının seksüalitesini gizleyen bir örtü olarak ele almıştır. Nerval'in yanı sıra Doğu'ya gelen diğer yazarların sahip olduğu oryantal bakış açısında Doğu, peçenin ardına gizlenen kadın, Batı bu peçeyi kaldıran erkek olarak düşünülünce, Batı'nın nihai amacının Doğu'ya hükmetmek olacağı ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle üretilen cinsiyetçi imgelerle Doğu tanımlanıp, eril tahakküm altına alınmak istenmiştir. Seyahat anlatılarında bazen birbirleriyle bağlantılı bazen de kopuk olan bu kadın imgeleri seyahat okumalarını bir bütün olarak hesaba katmayı gerektirmektedir. Kadının bedeni üzerinden gerçekleştirilen bu söylem oryantalist iktidar aygıtlarının, oryantal sınırlarda sömürge planları çerçevesinde kadın kıyafeti ve bedeni üzerinde, hükmeden ve hükmedilen arasında önemli çatışmalara neden olmuştur. Seyahat anlatılarının tarihine bakıldığında, dünyayı haritalama ve ölçme tarihiyle bağlantılıdır. Haritalama coğrafi özelliklerle sınırlı olmayıp, doğal dünyanın haritasını çıkarma, flora ve faunayı etiketleme süreci, bölgeleri haritalama süreciyle paralel ilerlemiştir. Yeni bölgeler (ya da elde etmek istenilen) dışı olarak, erkek kâşifler tarafından girilmeyi, sürülmeyi ve sahiplenilmeyi bekleyen bakir topraklar olarak metaforlaştırılmıştır. Böylece bölgesel genişlemenin her türlü için dilin cinselleştirilmesi hızla olağan hale gelmiştir (Chatterjee, 2012, s.62). Seyyah veya kâşif ürettiği bilgi ile iktidarın sömürge araçlarına temel oluşturan önemli bir misyonu, temsil etme ve faydalı bilgiyi iletmeyi elinde bulundurmıştır.

Batılı seyyahların zihninde Doğu, her zaman “öteki” olarak konumlandırılmışken karşılaştığı şeyleri gözlemleyerek ve çoğu zaman hayali olarak yorumlayarak kendi imgesini oluşturmaktadır. Seyahat anlatılarında tasvir edilen madun faaliyetleri ve günlük yaşam düzensizdir, birdenbire ortaya çıkar ve bu olaylar sayısız olaylarla ilişkilendirilmektedir. Anektodlar ve betimlemeler bir “gözlemci” ile “gözlemlenen/hayal edilen” arasındaki ilişkinin şekillendirdiği temsillerdir. Seyyah içinde bulunduğu yabancı kültürü değerlendirirken çoğu zaman bilinçsizce kendi kültürü ile karşılaştırmalar yaparak gözlemlerini kaydetmektedir. Bundan dolayı karşılaştığı kültürü

aşağılarken kendi kültürünü yüceltme girişiminde bulunmaktadır. Örneğin Avrupa'daki rahibelerin şikayetleri üzerine, onların durumları haremle karşılaştırılır ve haremle kıyaslandığında rahibelerin özgürlükleri ve rahatlıkları sıralanarak, manastırdaki Batılı kadınların erdemleriyle övünülür ve ahlakları daha yüksek bir zemine oturtulmuştur (Chatterjee, 2012, s.65). Buradan hareketle seyyahın aidiyeti olduğu toplumun kültürü ve dışarıya dönük yargıları onun metninin arka planını oluşturmaktadır. Oryantalist resimlerde kadının çıplak olarak resmedilmesinin yanında bir de peçenin ardına gizlenmiş başka bir kadının resmedilmiş olması, erotik ile egzotik arasında Doğu'nun çelişik kalıplaşmış imgelerini göstermesi bakımından önemli olurken aynı zamanda Batı'nın *erdemli ahlak* anlayışı gereği, bastırılmış cinsel ötekisine dair imgesel ikircikliğini de temsil etmektedir. Bu aynı zamanda Batılı öznenin zihin dünyasında mevcut bulunan tatminsiz bedensel arzuya karşı en derinlere kök salan cinsel bastırmayı da temsil etmektedir. Seyyahlar Doğu'nun kadınlarını arzu etme, acıma, zulmetme, aşağılama ya da küçümse gibi çeşitli duygularla tarif etmişlerdir. Viktoryen çağın tutucu maskeleyen tabusu ve çelişik duygulara sahip Avrupası, cinsel açıdan bastırılmışlığın verdiği kolektif bir psikolojik gerilimle Doğu'ya ait şehvet ve sapkınlıkla dolu metinler üzerinden yansıtmaya itmiştir (Karaaslan, 2021, s.162). Birçok batılı yazar Avrupalı kadınlar üzerinden ifade edemeyecekleri cinsel olay, durum ve değerlendirmeleri Doğulu kadınları kullanarak, kendi benliklerini temsil etmişlerdir.

Seyahatin yazarın aktarımı aracılığıyla toplumsal cinsiyet ilişkilerinin keşfi, kendi kültürlerinden uzak olmaları ve "başkası" konumları nedeniyle, toplumsal cinsiyet paradigmalarındaki rollerin ve özelliklerin nasıl değiştiğini veya geliştiğini göstermektedir. Toplumsal cinsiyetin katmanlılığı, sadece seyyah tarafından anlatılan insan eylemlerini içeren olaylarda değil, aynı zamanda bireylerin ve toplulukların konumlarına ilişkin mekanların ve yapıların "tanımlanmalarında" ortaya çıkmaktadır (Chatterjee, 2012, s.60). Seyahat anlatıları çeşitli kategoriler bağlamında, sınıflar ve topluluk, ekonomik tabakalaşma ve iktidar-kültür ilişkileri açısından cinsiyet ilişkileri hakkında açıklamalar ve yorumlar ortaya koymayı sağlamaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

BATILI SEYYAHLAR VE KAFKASYA

2.1. Batı'nın “Öteki” İmgesi ve Tarihsel Süreçteki Gelişimi

Genel olarak imgeyi, “kendisinden başka bir varlığı, duyguyu veya kavramı temsil eden, bilinçaltının istemli ya da istemsiz olarak belirli çağrışımlar ile dışa vurumu” olarak tanımlamak mümkündür. Kendisinden başka bir şeyi temsil ediş misyonu ile imge, orada bulunmayan bir nesneyi var kılarken onun yerini alır, bu ‘temsil’ olarak tanımlanmıştır. Bu durumda imgenin temsil ettiği şey olan düşünce, varlık ya da nesne arasındaki bir benzerlik veya bağlantı olması gerektiği anlamı çıkarken, söz konusu durum sadece simgeselde olabildiği için kelimeler gibi kendi başlarına bir anlam içerirler ve simgesel düzeyde bir belirtke ve ikonla bağlantılı ise işleyen kavramlardır (Yücel, 2013, s.17). İmge temsil ettiği şeyden farklı olan ve bir bağlantısı olduğu için varlığın imgesidir, onun asla kopyası değildir. İmgeler ayrıca işaretlemeye varabilecek kadar toplumsal ve kültürel özellikler içinden çıkarılabilmektedir. Z. Nilüfer Nahya, ötekileştirme ve imge arasındaki bağlantıyı açıklarken imgeyi, bir halkın veya grubun bir ya da daha fazla topluluk hakkındaki somut ve soyut, tüm fikir, hayal ve yargıları içeren, gücünü toplumsal bellekten alan ve sosyo-kültürel yansımaları bulunan bir düşünce sistemi olarak tanımlamaktadır (Nahya, 2011, s.29). Toplumsal belleğin dışa vurumu olarak imge, ötekinden daha çok “öteki” kavramını yaratan düşünce biçiminin incelenmesini, kurgusal yaratımlar olarak da tarihsel, toplumsal ve dinsel arkaiklerinin anlaşılmasını gerektirmektedir. İmgelerin kullanımı ve oluşumunda istem dışılığı olmadığı belirten Ulağlı’ya göre, imge ile yazar istemli ve sistemli olarak kurguladığı gerçekleri öznel bir şekilde karşısındakine aktarmaktadır (Ulağlı, 2018, s.16). Burada Ulağlı ve Nahya’yı birbirine bağlayan nokta imgenin kökeni sorunsalıdır. İmge sadece onu oluşturan kişiye bağlanmaz, aynı zamanda ortak düşünüşün ürünü olduğu için imge yalnızca yazarla açıklanmayarak toplumsal ben, bireysel ben, bilinç ve bilinçaltı kavramlar göz önünde bulundurularak toplum-birey bütünlüğü içinde düşünülmelidir. İmgeyi oluşturan kişi dış dünyadan algıladığını kendi gerçeğine yine kendi zihninde, kendi toplumsal değer yargıları yani *habitusu* içerisinde yeniden şekillendirerek, yeni öznel bir

anlamlandırmayla aktarmıştır. Kültür, dünya görüşü, var olduğu toplumun ideolojileri, korkular ve duygular vb. etkenler algılamayı etkileyen önemli faktörler olarak karşımıza çıkarken imgeyi görmek, yalnızca görmek edinimiyle sınırlı değildir, algı onu yorumlamamızı sağlamaktadır (Yücel, 2013, s.27). Algılamanın kişiden kişiye, kültürden kültüre ve zamandan zamana değişkenlik göstermesini algılama farklılıkları olarak açıklarken bu farklılıkların nedenlerini, sosyo-politik, sosyal kimlik ve kalıp yargısal gerçekler olarak sınıflandırmak mümkündür. İmge ile öteki arasındaki ilişki; kalıp yargılarımızın, bilinçaltımızın, inançların, kültürel değerlerin, korku ve sevgilerimizin kısacası habitusumuzun bizlere kazandırdığı imgelem ile “öteki”ni algılama, tanımlama ve sunma şeklindedir. Her öge değerini kendinden önce gelen ve kendini izleyen öğelerle kurduğu karşıtlıktan alır yaklaşımından yola çıkarak bir imgenin değeri ancak bir ‘öteki’ olduğunda anlamlı hale gelmektedir (Ulağlı, 2018, s.23). Örneğin, barbarlık ve Doğu despotizmi imgelerine karşılık modern ve hümanist Batı kavramları karşılaştırıldığında ötekilik üzerinden her ikisi de bir anlam kazanmaktadır.

Toplumsal imge olarak Doğu, etno-kültürel bir stereotiptir ve bu nedenle bütün stereotipler gibi sabit, genel kabul görmüş ve duygusal bir özellik taşımaktadır. Doğu ve Batı arasındaki farklılık (kültürel, siyasi, vb.) antik çağlardan beri bir karşıtlık olarak ortaya çıkmış ki bu durum Roma İmparatorluğu’nun Doğu ve Batı olarak ayrılmasında somutlaşmıştır. Batı’nın yeni ülkeler keşfetmesiyle birlikte Doğu’nun farklılığı belirginleşince Avrupa kendi kimliğini bu farklılıktan, yani “öteki” üzerinden oluşturmaya Rönesans döneminde başlamış ayrıca Doğu bu süreçte, Batı’nın kendini keşfetmesi ve tanımasında önemli bir rol oynamıştır. Aydınlanma’nın önemli isimlerinden biri olan Montesquieu’nun *İran Mektupları* (2017)’nda oryantalizmin kökenlerini bulmak mümkündür. Montesquieu bu yapıtını, 17. yüzyıl gezginlerinden J. B. Tavernier ve özellikle J. Chardin’in seyahat yazılarından ve başka diğer materyalleri bir araya getirerek biçimlendirdiği bilinmektedir. Dolayısıyla, oryantalizmin kronolojisi çoğunlukla Batı dünyasının yükselişiyle, sömürgecilikle veya 19. yüzyıla özdeşirilir, fakat bu kronolojiyi bir miktar geri çekmek anlamlı olmaktadır (Durukan, 2004, s.59). Aydınlanma ile birlikte gelen başka kültürlerin varlığını tanıma ve Batı Avrupa ile dünyanın geri kalanı arasındaki dengenin henüz bozulmamış olmasının etkisiyle Montesquieu, 19. yüzyıldaki benzerlerine nazaran “öteki”ne daha sempatiyle bakmış

olabilir. Ancak Doğu'nun tüm hayatını kapsayan durgunluk, atalet hali ve cehalet Asya toplumlarının yapısal karakter özellikleri olarak "İran Mektupları"nda yerini almıştır. Bu görüş, sonraki dönemde Marx ve Weber'in Doğu toplumlarına attettikleri Asya tipi üretim tarzı modelinin temelini, bu toplumların "nisbi durgunlukları"nın değişmezliği ve despotizmi tek bildikleri yönetim biçimi olarak kavramlarına yansıtımalarında etkili olmuştur (Godelier, 1966, s.31). Batı düşüncesindeki Doğu bilgisi ve ilgisi, büyük oranda belirtildiği üzere Aydınlanmanın ürünü olmakla birlikte devrimler sonrasında oluşan ilerlemeci düşünce ve evrensel tarih görüşü çerçevesinde, Doğu'ya dair oluşturulan imgeler Montesquieu, F. Hegel ve G. Herder'in ilerleme fikrini tarihe uygulamalarıyla Doğu kurgulanmış ve Avrupa'nın bulunduğu yerden önceki ilerleme evrelerine (ilkelliğe) karşılık gelen bir konuma yerleştirilmiştir. Avrupa karşısında Doğu'nun farklılıkları "despotizm", "otokrasi", "tembellik" ve "hantallık" gibi imgeler ile açıklanmıştır. Doğu-Batı ikilemi olarak tanımlanan olguda, kültürel farklılık ayrımının Batı'nın siyasi-ekonomik üstünlüğü "hegemonyası" ile çakışması işin doğasını müthiş ölçüde değiştirmiştir (Durukan, 2004, s.62).

Oryantalizm, Doğunun Batı tarafından incelenmesi anlamına gelirken bir o kadar da Batı'yı kendi bilincine varmasının en önemli "ötekisi"ni yaratmasına aracı olmuştur. Oryantalizm, Edward Said öncesinde Doğu kültürlerini ve toplumlarının kendilerine ait her alanda yapılan Batı merkezli araştırmalarla ortaya çıkan akademik bir disiplin olarak düşünülürken bu durum, 1978'de *Orientalism* adlı eserinin geniş çaptaki etkisiyle değişmiştir. Said'in buradaki en önemli eleştirisi, araştırmaların imgeler üzerinden ilerlemesi ve objektiflikten uzak olmasıdır. Bu durumu Foucault'un bilgi-iktidar yöntemini ve Frantz Fanon ile Antonio Gramsci'den aldığı *hegemonya* kavramıyla, Doğu hakkında üretilen bazı imge ve fikirlerin diğerlerinden neden daha baskın ve yaygın olarak ortaya çıktığını açıklama noktasında yol gösterici olmuştur (Köse ve Küçük, 2015, s.111). Durukan'ın aktardığına göre Üçüncü Dünyanın önemli sözcülerinden olan Frantz Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri* (1961) adlı çalışmasında, Said'den önce "hegemonya"yı, Cezayir'de sömürgeci aygıt tarafından araçsallaştırılan kültürel tahakkümü açıklamak için kullanmıştır. Fanon'un hegemonyasında tarihi yapan, zamanı ve mekânı kendi algılamalarına, değer yargılarına, yeri geldiğinde çıkarlarına göre tanımlayan Avrupalılar, sömürgeci yönetimin ordu ve polis gibi kurumlarında sembolize ettiği mutlak güç, aslında

Cezayirliilerin beyinlerine, zihinlerine uygulanmakta ve yerel kültür kademeli olarak, bilinçli bir politikayla Batı kültürüyle karşılaştırılmakta, gitgide değersizleştirilmekte ve sonunda tamamen bastırılmaktadır (Durukan, 2004, s.71). Fanon'un hegemonya kavramından hareketle Said, Batı'nın Doğu hakkında ürettiği metinleri Doğu'yu ideolojik bir biçimde temsil ettiği propaganda araçları olarak göstermiştir. Oryantalizm kavramının bilinen ekonomik ve siyasi hegemonya boyutuna yeni olarak Doğu'yu yeniden üretecek olan oryantalist bilgi temsili eklenmiştir. Bu bilgi kolonyalizm öncesinde Doğu'yu *yabancı* ve *öteki* olarak tanımlarken, kolonyalist dönemde “öteki”nin ve “yabancı”nın nasıl kolonize edileceğinin kılıfını oluşturmuştur (Parla, 2018, s.11). Keşifler, kaynak arayışları, yüzey haritaları veya dünyayı tanımaya yönelik araştırmalar sadece dünyayı olduğu gibi tasvir etme meselesinden ibaret değil, daha da ötesinde bir mesele olarak düşünülmelidir.

Edward Said'in çığır açan eleştirel çalışması *Orientalism* (1978), aldığı pek çok eleştiriye rağmen “postkolonyal teori” olarak bilinen çok yönlü ve çeşitli kavramsal çerçevenin temel taşı olarak kabul edilmektedir. Oryantalizm, Batı temsilinin temellerini ve tarihte, edebiyatta, sanatta, müzikte ve popüler kültürde nihai “öteki” olarak “Doğu'nun toplumsal inşası”nı sorgulamıştır. Said'in teorileri sonrasında antropoloji, edebiyat, tarih, siyaset ve kültürel çalışmalardan, kadın çalışmalarına kadar çeşitli disiplinlerdeki akademik çalışmaları etkileyen beşerî ve sosyal bilimlerde büyük bir etki yarattığı yadsınamaz bir gerçektir. Doğu'yu ya da Şark'ı görme biçimimizi değiştirmiş, görme ve bilme biçimlerimizde “paradigma kayması⁷” olarak adlandırılabilir bir durum yaratmıştır (Burney, 2012, s.23). Said'in oryantalizmi “sömürgeci söylem” yani “Doğu'yu öteki olarak sunan” söyleminde tarihsel olarak yerleşik olan güç, hegemonya, bilgi, kültür ve emperyalizm yapılarına ışık tutmuştur. Said'e göre bir pratik olarak Şarkiyatçılık, “*Avrupa kültürünün Aydınlanma Çağı*

⁷ Herhangi bir alana ait tüm uygulama ve kuralların, içinde bulunduğu çağa uygun bakış açıları, uygulamalar ve kavrayışlarla kökten bir değişime uğraması sonucunda o alana ait yeni bir kavram ve anlayışın farklı bir biçimi olarak doğan paradigmayı temsil etmektedir. Thomas Kuhn'un, 1962 yılındaki “The Structure of Scientific Revolutions” adlı çalışmasında paradigma ve paradigma değişimine genişçe yer vererek, paradigma değişimlerine bunalım adını verdiği bilimsel krizlerden doğan gerekli haller olarak açıklamaktadır. Daha fazlası için sözü edilen çalışmaya bkz. Kuhn, S. T. (2017), *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyuş, İstanbul:Kırmızı, ss.81-110.

sonrasında Doğu'yu politik, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel ve fikri bakımdan yönetebildiği ve hatta üretebildiği" (Said, 1991, s.16) sistematik bir disiplindir. Başka bir ifadeyle Said şarkiyatçılığın, Batı'nın Şark'ı yalnızca sosyal olarak inşa etmek veya fiilen üretmekle kalmayıp, aynı zamanda kültürel ve siyasi yönlerin yanında edebiyat, sanat, seyahat yazılarının mecazları, imgeleri ve temsilleri aracılığıyla işleyen bir güç ilişkileri hegemonyası oluşturduğunu düşünmektedir. Bu hegemonya yoluyla Doğu'da kontrol ettiği ve yönettiği yerleşik bir sistem ve yöntem olduğunu savunmuştur. Kısaca Avrupa'nın icat ettiği Doğu ile arasındaki ilişki siyasi ve kültürel olarak ikili karşıtlıklar üzerinden tanımlanmıştır. Ayrıca oryantalist söylem "öteki" fikrine odaklanmıştır: *"Biz Avrupalıları Avrupalı olmayan tüm "o" insanlara ve kültürlere karşı tanımlayan kolektif bir kavram..... Avrupalı kimliğinin Avrupalı olmayan tüm insanlara ve kültürlere kıyasla üstün bir kimlik olduğu fikri"* (Said, 2013, s.17). Gezgin veya gözlemci, yabancı ya da yabancı olmayana, Batı'nın emperyalist üstünlük konumuna bağlı çeşitli stratejiler aracılığıyla ulaşmış ve yabancı olanı karşıtlık terimleriyle tanımlamıştır. Said'in teorileri iki varsayıma dayanır: birincisi, Öteki'nin karşısında konumlandırıldığı benlik duygusunun çağın kültürel hegemonyasını somutlaştırdığı, dolayısıyla egemen sesi temsil ettiği ve ikinci olarak ise, "ben" alternatif "ben olmayan"ın ölçülebileceği bir pozitif işlev ve değer mecazı olarak var olduğudur (Foster, 2004, s.6). *Oryantalizm*'in en önemli katkısı, tarihsel olarak sömürgecilik ve imparatorluk tarafından "öteki"nin tahakkümü ve fethi için kullanılan metinlerde ve söylemlerde saklanmış olan iktidar ve bilgi yapılarını deşifre ederek, Doğu'nun neden ve nasıl Batı'ya karşı ikili bir karşıtlık olarak üretildiğini göstermek olmuştur. Ayrıca Said, oryantalizm kavramının ne salt siyasi bir olgu ne de dağınık metinlerden oluşan geniş bir koleksiyon, ne de Doğulu olana hükmetmeye yönelik bir "Batı komplosu" olduğunu dile getirmektedir. Daha ziyade,

"Jeopolitik bilincin estetik, akademik, iktisadi, sosyoloji, tarihi ve filolojik metinler arasında dağıtılmasıdır; sadece temel bir coğrafi ayrımın (dünya iki eşit olmayan yarıdan, Doğu ve Batı'dan oluşur) değil, aynı zamanda bilimsel keşif, filolojik restorasyon, psikolojik tahlil, coğrafi görünüm ve sosyolojik tasvir yolu ile yalnızca yaratmakla kalmayıp sürdürdüğü bir dizi "menfaatin"de ayrıntılı ifadesidir" (Said, 1991, s.30).

O halde Oryantalizm, Batı'nın Doğu'ya dair temsillerinden oluşan karmaşık bir bütünlüktür. Ancak “Doğu'nun Doğululaştırılması” şeklindeki temel argümanın nasıl ortaya çıktığı açıktır. Bu hayali gerçekliğin yerine, Batı bakışı ya da hegemonik Avrupa-merkezci bakış açısı diyebileceğimiz kavramlarla, oryantalizmi anlamaya çalışmak yanlış olmayacaktır. Bu Batılı bakış, feminist teorideki ölümcül “erkek bakışı”ndan farklı olarak, gördüğü her şeyi kendi suretinde, kendi renkleriyle ve kendi iktidar konumundan özneleştirmekte ve nesneleştirmektedir (Burney, 2012, s.26). Said'in de söylediği gibi “*Avrupalı bir ziyaretçi için mühim olan, Şark'ın Avrupa gözü ile resmedilmesi*” (Said, 1991, s.14). Bu açıdan değerlendirildiğinde, Şarkiyatçılığın Doğu'ya kendi çıkarları doğrultusunda, kendi bakış açısından, emperyal Avrupa-merkezci bir perspektifle baktığı öngörülebilmektedir.

Bir söylem ve kuramsal paradigma alanı olarak oryantalizm Batılı yazar, akademisyen, antropolog, etnograf, tüccar, gezgin, misyoner, kâşifler vb. tarafından yazılan Doğu'nun “hayali coğrafyasını” (Hentsch, 2016, s.15) temsil etmektedir. Fakat bu sadece anlatı ve egzotik hikâye anlatıcılığından daha fazlasıdır. Said bu fazlalığı açıklamak için Foucault'un söylem kavramına başvurmuştur. Foucault *Söylem ve Hakikat* (2021)'te söylemi, içinde dünyanın bilinebileceği bir ifadeler sistemi olarak teorize etmiştir. Söylem, toplumdaki egemen grupların belirli bilgi, disiplin ve değerleri baskın gruplara dayatarak “hakikat rejimini” oluşturduğu sistemdir (Burney, 2012, s.27). Oryantalizm pratiğinde bilgi, oryantalistler tarafından Doğu'nun hegemonik ve basmakalıp temsili, yazılı ve sözlü olarak metinlerde fosilleşmiş ve yerleşik hale gelmiş bir söylem işlevi görmüştür. Foucault'un söylem teorileri ve söylemsel oluşumlarının iktidar sistemlerinden etkilendiği görüşü, Oryantalizm'in temel argümanlarından birini oluşturmaktadır. Said “oryantalizmin stratejisini”, sosyo-ekonomik ve siyasi kurumlarla çok yakın bağları olan Batılı'nın konumsal üstünlüğüne dayandırmaktadır. Burada Gramsci'nin *hegemonya* kavramını yorumlayarak, Avrupalı kimliğinin (biz) Avrupalı olmayan tüm “o” halklardan ve kültürlerden üstün görüldüğünü belirtmiştir (Said, 1991, s.21). Bazı eleştirmenler Said'in argümanlarını hem Foucault hem de Gramsci'ye (postyapısalcılık ve Batı Marksizmi) dayandırmasını hatalı bulurken, diğerleri Said'in güçlü bir teorik kavram yaratmak için her iki teorisyeni de ustaca kullandığını düşünmektedir.

Oryantalizm, yaşanmış gerçekliğe herhangi bir atıf yapmadan, Batılı yazarların geçmiş eserlerine sürekli olarak atıfta bulunan, Doğu imgesinin inşa edildiği bir pratikler düzeni olarak görülmektedir. Yazılan harem fantezi anlatılarının bu tortulaşmış imgeler bütünü olduğu düşünülmektedir. *Harem* kavramı, Batı'nın Doğu kavramını, erkeklerin zevkine ve kadınların boyun eğmesine yönelik bir cinsel terk edilmişlik ve şehvet alanı olarak ifade etmek için kullanılmış veya çağrıştırılmıştır (Jarmakani, 2011, s.195). Dolayısıyla oryantalizmin temelini kelimeler, imgeler, yangın ve popüler olan ön yargılar üzerine kurulu şüpheli ve döngüsel bir söylemler bütünüünün oluşturduğunu söyleyebiliriz. O halde Doğu; kuşaklar boyu yazarlar, gezginler, entelektüeller, sanatçılar ve siyasetçiler tarafından oluşturulmuş hayali bir olgu olarak çok çeşitli varsayım ve stereotiplerin doğallaştırılmasıyla inşa edilmiştir. Kısaca Said'in oryantalizm imgelemine, aslının gerçekliğini yansıtmayan kelimeler, resimler ve perspektifler aracılığıyla yapay olarak yaratılan sanal gerçeklik gibi tanımlamak mümkün gözükmemektedir.

18. ve 19. yüzyıl Avrupa'nın kadınları genellikle sömürgeci projeleri ve onlara eşlik eden ideolojilerin aktif katılımcıları olmaktan çok alıcıları konumundadırlar. İddia odur ki, Avrupalı kadınlar Ortadoğu'ya Giza'daki antik piramitleri ziyaret etmek ya da tek başlarına çölleri aşmak için değil, Doğulu kadını keşfetmek ve ortaya çıkarmak için seyahat etmişlerdir (Brisson, 2013, s.96). Billie Menman, Reina Lewis, Meyda Yeğenoğlu ve Lisa Lowe gibi oryantalizm üzerine çalışan araştırmacıların işaret ettiği gibi, Doğulu kadınlar bir bütün olarak Doğu'nun cisimleşmiş haline gelmiş ve egzotizm ile Doğu arasındaki bağı sembolize etmişlerdir. Batılı kadın seyyahlar da en az erkek meslektaşları kadar edebi ve resimsel temsillerin yanı sıra Edward Lane gibi (Modern Mısırlıların Gelenek ve Göreneklere Üzerine) etnografik çalışmalardan Doğu'yu, egzotizm ve rastgele cinselliğin yaşandığı bir bölge olarak almış olabilirlerdi. Aynı zamanda Batılı kadınların siyasal düzlemdeki mevcudiyetleri, evlilik içindeki konumları, aile hayatının kuralları gibi faktörler tarafından koşullandırılarak veya cinsiyetlendirilerek yapılandırılan benlik algıları, "öteki"ne verdikleri tepkileri etkilemiştir. Reina Lewis *Oryantalizmi Yeniden Düşünmek* (2006) adlı çalışmasıyla, kadınların emperyal söylemin konumlarına alternatif olarak cinsiyetlendirilmiş erişimlerinin (haremi görebilme) Batılı basmakalıplara meydan okuyan bir karşı-söylemi açığa çıkardığını iddia etmektedir (Lewis, 2006, s.2). Aynı şekilde Billie Melman,

Women's Orients (1992)'de kadınları, sömürgeciliğin kültürel deneyimi ve bunun metinsel yeniden üretimi tartışmalarına dahil eden ve onların seslerinin oryantalist tartışmalara itiraz ettiği ya da onu altüst ettiğine dair bilgi ürettiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Kaçınılmaz olarak emperyalist söylemin merkezi özellikleri olan ırk ve sınıf yapılanmalarından etkilenmiş olsalar da hem onları yaygın oryantalist mecazlardan kurtaran hem de deneyimsel erişimlerine izin veren toplumsal cinsiyet konumları sayesinde egemen toplumsal ve metinsel kodlara meydan okuyabilmiş olabilirler (Foster, 2004, s.7). Said'in teorilerini, Batılı kadın seyyahların aktardığı veriler üzerinden eleştiren bu görüşlerin temel argümanı, kadınların cinsî fırsatlarıdır. Geleneksel olarak parlamento, üniversite veya ordu gibi tamamı erkeklerden oluşan belirli kurumlardan dışlanan Avrupalı kadınlar, Doğu'ya seyahat ederken erkek meslektaşlarına göre önemli bir avantaja sahiptiler: kadınlara özel yerlere erişebiliyorlardı. Haremler, Türk hamamları ve yarı kamusal köle pazarları, hepsi de Avrupalı erkek röntgenciliğinin ve arzusunun erişemeyeceği farklı oryantalist mekanlardır (Brisson, 2013, s.97). Lakin Batılı kadın seyyahların, Doğulu kadınları temsil ederken Avrupalı erkeklere karşı sahip oldukları bu avantajları nasıl değerlendirdiklerini, Said'in teorilerini savunanlar ve savunmayanlar olarak işaretlemek mümkündür. Kısacası, Avrupalı kadınların oryantalist kültürel ve bilgi üretimine dahil olduklarını ve eserlerinin çoğu zaman sömürgeci söylemin dinamikleri tarafından yapılandırıldığını burada belirtirken, aynı zamanda kısmen karşı-hegemonik bir bakış açısı da sunabildiklerini söylemek yanlış olmayacaktır.

Reina Lewis'in de belirttiği gibi haremle ilgili kadın anlatıları, çeşitli erişim ve deneyimlere bağlı olarak bir dizi temsil seçeneğine sahiptir (Lewis, 2006, s.20). Çünkü kadının bakışı hem dışı hem de batılı özne konumunda olmuştur. Toplumsal cinsiyet sadece söylemsel bir etken olmakla kalmayarak avantaj olarak hareme erişimi sağarken, Batılı özelliği ise onun gözlemci konumuna “biz-onlar” parametrelerini katmaktadır. Ayrıca sosyal ve politik olarak, Doğu kadınının karşısında Batılı kadın “burjuva” statüsündedir. Çünkü 19. yüzyıl kadın gezginleri büyük ölçüde orta ya da üst sınıfın üyeleri olarak aile, iş ilişkileri ve kadın meslekleri gibi faktörler hakkında Doğu'dan farklı varsayımları benimsemiş ve sosyal hiyerarşileri kabul etmişlerdir. Aslında Doğu'nun kadınları ile Batı'nın kadın gözlemcileri birbirlerine hem benziyor hem de benzemiyorlardı. Toplumsal yapıları birçok açıdan birbirinden farklı olsa da doğu ve

batının kadınları yabancı oldukları kadar, bu karşılaşmalar aynı zamanda kendilerine aşinalık da sunmuştur (Foster, 2004, s.8). Dolayısıyla Batılı kadınların haremle olan ilişkisi, heterojen ve çelişkili bir düzlemde ilerlemiştir. Doğulu kadın imgesi, Doğu ile Batı arasındaki dinamiği özetleyen bir olgu olmasının yanında 19. yüzyıl seyahat anlatıları, günümüze kadar Doğu ve Batı kültürleri arasında kültürel farklılıkları yaratan oryantalist söylemin, karmaşık tarihine de bir bakış sunmaktadır (Brisson, 2013, s.98). Bu açıdan oryantalizmin temelinde “Doğulu kadın” imgesi ve onun temsilleri oryantalist bilgi üretiminin önemli motiflerinden biri olmuştur. Harem söylemi, özellikle cinselliğe yapılan atıfları, onu destekleyen ataerkil ve fallik yapıları şeytanlaştırırken, bazı sosyal ve ekonomik gerçekleri kabul etmeyerek siyasileştirmiştir. Örneğin, çok az seyyah miras yasalarının Doğu’da kadınlar için, Batı’da olduğundan çok daha adil olduğunu not etmiştir. Aslında bu tür yorumlar bize Doğulu “öteki”den çok, yazarların Batılı hegemonyalarla kendi ilişkileri hakkında bilgi vermektedir.

Kadın seyyahların hareme dair ortaya koydukları söylemin temelinde, konumlandırılmış bir benlik iddiası yatmakta ve ‘öteki’nden uzaklaşarak kendi kültürel üstünlüğünü ortaya koyma isteğini ön plana çıkarmaktadır. Böylece Doğulu kadınların kullandığı kozmetik ürünlerle alay edilmesi İngiliz, boyasız kadın teni mitolojisini pekiştirirken, Doğu teninin sağlıksızlığına dair varsayımları da kendilerinde doğrulamaya çalışmışlardır. Doğu’daki şişmanlık, Batı’nın kadın perhizi ve benzeri zayıflık kodlarıyla belirgin bir tezat oluşturacak şekilde ve aynı zamanda kadınsı olmayan iştah düşkünlüğünün ve kötü beslenmenin bir göstergesi haline getirilmiştir. Doğulu kadınlar ne kadar gösterişli görünürse görünsünler, kıyafet ve mobilyaların zenginliği savurganlığa, gösteriştense başka hiçbir amacı olmayan, özellikle kadınlarda istenmeyen göze çarpan harcamalara işaret ettirilmiştir. Diğer “yerli” halkların Batılı tasvirlerinde olduğu gibi, Avrupa standartlarına en yakın kıyafetlerin en çok beğenilen kıyafetler olması şaşırtıcı değildir. Genellikle saçları açık renk ve mavi gözlü beyaz ırk grubu olan Çerkesler her zaman kabul görürken, haremdeki kölelerin büyük bir oranını oluşturan Afrikalı Siyahlar, genellikle “grostesk” ve “iğrenç” gibi sıfatlar atfedilerek iki kat yabancı olarak temsil edilmişlerdir. Sosyal ve kültürel koşullanmanın, kadınların “öteki” temsillerinde güçlü belirleyici faktörler olduğu yadsınamaz. Ancak harem, kadın gezginlere toplumsal cinsiyetin yalnızca bağlamsal durumunda kendisinde değil, aynı

zamanda temsil söylemlerinde de önemli bir rol oynadığı sırada, bu yabancıyla doğrudan karşılaşma fırsatı vermiştir. Verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere, aktardıkları bilgiler hiçbir zaman sömürgeci tutumlardan tamamen arınmış gözükmemektedir.

Kültürel değerler beden üzerine yazıldığından, kıyafetler ve dış görünüş, değer sistemlerinin ve toplumsal ideolojilerin göstergesi olarak kabul edilmektedir. Judith Butler, kadın seyyah için kıyafetin performatif bir eylem olduğunu hem kendini koruyucu bir kalkan hem de öteki'den otoriter olan farklılığının görünür bir iddiası olabileceğini ileri sürmüştür (akt. Foster, 2004, s.11). Medeni olan sömürgeci ve medeni olmayan karşıtlığı bu şekilde giysiler ve beden aracılığıyla yapılıyorsa, gözlemcinin bakışına maruz kalan gözlenenin kıyafetinin de bu karşıtlığı inşa eden temsillerden biri olacağı sonucu çıkmaktadır. Kıyafet söz konusu olduğunda, ulus ve sınıf etkilerinin şekillendirdiği tepkilerin ortadan kaldırıldığı ve algılanan toplumsal cinsiyet bağlantılarına bağlı olarak karşılıklı bir empati kurma olasılığının ortaya çıktığı görülmektedir. Birçok seyyah, harem kadınlarının, Avrupalı ziyaretçilerinin tuhaf kıyafetlerinden nasıl etkilendiklerini, tıpkı kendilerinin egzotik Doğu kıyafetlerinin etnik farklılığını ön plana çıkardıkları gibi yorumlamaktadır. Batılıya çevrilen gözler, seyyahı bir karışıklığa yönlendirerek, kendi kendini inceleme ve kültürel farklılığı değerlendirmesine olanak sağlayabilmiştir. Birçok seyyahın kendi kıyafetini haremde giyilenlerle değiştirdiği ve bir tür çapraz giyinme eyleminin gerçekleştirildiği seyahat notlarında geçmektedir. Bu eylem, kültürel hegemonyaların sorgulanmasını teşvik edici bir özellik taşımaktadır. Örneğin, “ön yerine arkadan bağlanan kıyafetlerin, giyeni hapseden dar korselerin toplumsal önemi nedir? ya da kat kat fırfırlı çamaşırlar, bunlar ulusal ve kültürel üstünlüğün işareti midir?” 18. yüzyılın başlarında seyahat eden Montagu, seyahat kıyafetinin harem kadınlarına ne kadar sıra dışı geldiğini aktararak, harem kadınlarının onun kıyafetini alaycı bir tavırla ele aldıklarını ve bu kıyafeti kocasının onu hapsetmek için icat ettiği bir makine olarak yorumladıklarını belirtmiştir (Montagu, 1717, s.103). Kendisi de Türk kıyafeti giydiğinde, kız kardeşine yazdığı bir mektupta ayrıntılı olarak anlattığı bu kıyafetlerin rahatlığından ve ince işçiliğinden oldukça memnun kaldığını yazmıştır. Dahası, hiçbir Türk kadının onsuz sokağa çıkamayacağı peçe ve baş örtüsünün bir kılık değiştirme işlevi gördüğünü ve onlara “keşfedilme tehlikesi olmadan eğilimlerini takip etme özgürlüğü” verdiğini belirtmiştir

(Montagu, 1717, s.115). Avrupalılar arasında Doğu'nun peçeli kadın imgesi, *Binbir Gece Masalları*'nın hızla Batı edebiyat geleneğinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş ve Doğulu kadın stereotiplerinin ve peçenin şeffaflığının ardına gizlenmiş bir cinselliği temsil etmiştir (Brisson, 2013, s.101). Ek olarak peçe, seyahat anlatılarında hayalet görünümlü, kullanışsız bir giysi ve en önemlisi de kadının boyun eğdirilmesi olarak algılanmıştır. Melman'a göre, örtünme geleneği zaman içinde özel kullanımdan kamusal kullanıma doğru işlev değiştirmiştir. Burun ve ağız üzerine örtülen beyaz müslin, haremın özel alanında kadının çekiciliğini arttırmak için kullanılırken, 19. yüzyılın ortalarında şeffaf olmayan peçeler, kadınların kamusal alanda özgürce ve özerk bir şekilde hareket etmelerini sağlayan, cinsellikten arınmış giysiler haline gelmiştir (Melman, 1992, s.120-121). Tarihsel olarak Doğu'nun toplumsal kodlarında örtünme kamusal alanları cinsellikten arındırırken, Avrupa'nın fikrinde örtünme Doğulu kadınları son derece cinselleştirmiştir.

Seyahat ve beden arasındaki ilişki oldukça karışık bir zemine oturmuştur. Çünkü bu karmaşanın nedeni aynı anda hem kararlı bir şekilde tekil hem de geniş bir çeşitliliğe sahiptir. Irk veya cinsiyet tarafından görünür bir şekilde işaretlenmiş bedenler, başkalarının bedenlerini görme ya da onlar tarafından görülme konusundaki içsel farklılıkları şekillendirmektedir. Tarihsel olarak bedenin ima edilen varlığı, seyahat yazarlarının anlatılarının gerçekliğini garanti eden yollardan biri olmuştur. Bir gelenek meselesi olarak, seyahat yazarları okuyucularına temsillerin “ilk elden” ya da “görgü tanığı” deneyiminden kaynaklandığına dair güvence vermişlerdir. Bir anlatı duruşu meselesi olarak seyahat anlatısı, birisinin gerçekten bir yere gittiğinde ısrar etmiştir. Ancak durum her zaman böyle olmamıştır. Pek çok seyahat anlatısı, hayal ürünü olmaktan öteye gitmeyen macera anlatıları olarak anılmıştır. Bir seyahatnameyi okumanın verdiği keyfin çoğu, Said'in “ikinci dereceden bilgi” (Said, 2013, s.62) olarak adlandırdığı, “öteki”ni yakından tanıma arzusunu körükleyen ama kendini bilinmez ve sorgulanmamış olarak bırakılan temsiller aracılığıyla, sahneleri hayal etmekten alınan keyiften gelmektedir. Seyahatname ve beden arasındaki ilişki açısından, metin yazarlarının türü karakterize eden çeşitli stratejiler aracılığıyla çözmeye çalıştıkları zıt dürtüler arasında kaldıkları söylenebilir. Bu ikilem, temsili bedenin varlığının Batılı okuyucuların gören bedenin silinmesini arzulamasının nedenlerini birkaç farklı bakış

açısıyla kurumsallaştırılmış olup, bunlar tipik olarak iktidar sorunlarına ve özellikle de “skopik beden⁸” olarak denilen şeyin gücüne indirilmiştir (Helmets ve Mazzeo, 2005, s.268). Bu fikir en etkili şekilde Mary Louise Pratt tarafından *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (2008) adlı çalışmasında incelenmiştir. Pratt, çalışmasında gezginin sözde nesnel ve kesin olarak nesnelleştirici gözünün, imparatorluğun ideolojik bir aygıtı olarak işlev gördüğünü savunmuştur. En egemen haliyle emperyal göz, her zaman özne olan ve asla nesne olmayan beyaz, erkek bir bedenin bedensiz organıdır. Adı geçen çalışmada emperyal “gören adam”ın (keşifçi ya da seyahat yazarı) tam da bakma eylemiyle, gözlemleneni nasıl arzuladığını, nesneleştirdiğini ve ona nasıl sahip olduğunu incelemektedir. Pratt, *Imperial Eyes*’ta Said’in Batı’nın Doğu’ya yönelik tutumunda “bilgi ve coğrafya arasındaki ilişkisinin” (Said, 2013, s.63-67) her zaman temelde imgesel olduğu yönündeki tezini geliştirerek daha ayrıntılı ele almıştır. Güney Amerika’nın yeniden ideolojik olarak keşfedilmesini inceleyen Pratt, Alexsandr von Humboldt’un etkili Güney Amerika yazılarını, geçmiş seyahat metinleri ve Avrupa’nın bölgeye yönelik planlarıyla birlikte mercek altına almıştır. Buradan çıkan sonuç ise, Humboldt’un Güney Amerika “doğasını” yeniden kurgulayarak, yerli halkı silinmiş, görünmez kılan Avrupalı bir manzara söylemi icat ederek, yeni paradigmlar oluşturmuş olmasıdır. Bunu kısa sürede tanıdık hale gelen üç temsille gerçekleştirmiştir; tropik ormanlar, karla kaplı dağlar ve uçsuz bucaksız iç ovalar (Pratt, 2008, s.115-121). Pratt’ın deyimiyle barışçıl fethi başlatan ve toplumsal güçleri gizemleştiren Humboldt, Amerika’yı sadece bitkiler ve canlılar tarafından işgal edilmiş olarak gösterirken spotik bakışı kullanarak “insanı” silmiştir.

Bu tavır Rusya’nın Kafkasya’yı ele geçirmek için kullandığı tavrıla neredeyse aynıdır. Doğu araştırmaları Avrupa’nın büyük bölümünde duraklama evresine girdiği 19. yüzyılın başlarından itibaren Rusya’da önemli bir gelişme göstererek, Batı Avrupa’ya kıyasla daha iyi bir duruma gelmiştir. Bu durumda oryantalizm ile emperyalizm arasındaki sıkı bir bağ kurulmak isteniyorsa önce Rusya’ya bakılmalıdır (Akan, 2019,

⁸ J. Lacan’ın terminolojisinde yer alan “Skopik dürtü”den türetilmiştir. Lacan bu kavramı görme alanında kişiyi arzulama ile ilişkilendirmiştir. Buna “öteki”nin arzusunun seviyesi denileceğini belirtmiştir. Lacan’ın “öteki”si, benliğe tahakkümde bulunan, ona zulmeden anlamında düşünülmelidir. Daha fazlası için bkz. Ümer, E. (2018), Lacancı Bakış ve İmgenin Bakışı, *Yıldız Journal of Art and Desing*, 5(2), pp.47-66.

s.115). Said, çok ses getiren çalışmasında Doğu olarak İslam dünyası temelinde Osmanlı coğrafyası ve Ortadoğu'yu ele alarak argümanlarını ileri sürmüştür. Zaten bu yüzden oldukça eleştiri almış olsa da onun teorileri aracılığıyla farklı bir emperyal gücün, sömürge yerleri üzerine uyguladığı oryantal yaklaşımı görmek mümkündür. Bu açıdan Batı'nın oryantalizm geleneğini anladıktan sonra Rusya'da nispeten Batı'ya göre daha geç safhalarda oluşmaya başlayan oryantalizm geleneğini incelemek çalışmamıza oldukça katkı sağlayacaktır. Bu konunun bilinmesi çalışmada kullanılan bazı seyahatnameleri ve yazarı olan seyyahların nasıl bir algı ve süreç içinden geçtiklerini tanımda oldukça açıklayıcı olacaktır.

Rus düşüncesindeki doğu imgesini üç safhaya ayırmak mümkündür. Birincisi; Rus coğrafyasının sınırlarında yer alan göçebe halkları “Doğu” olarak algıladıkları 17. yüzyıla kadar olan dönemdir. İkinci olarak, 18. yüzyıl başlarından itibaren modernleşme hareketleriyle ve Aydınlanma düşüncesinin etkisiyle oluşan Rus entelijansiyasının kendilerini Avrupalı olarak görmesiyle, Doğu'yu Avrupa merkezli algılamaya başladıkları dönemdir. Üçüncüsü ise 18. yüzyılın sonundan itibaren doğu bilimi çalışmalarıyla şekillenmeye başlayan Rus oryantalizmidir (Topçu, 2016, s.46). Rus oryantalizminin kökenlerini 1724'te kurulan Rus Bilimler Akademisi ve Petro'nun “Görülmemiş nesneler odası”na götürmek mümkündür. Büyük Petro (1672-1725), Sibirya'dan getirilen tuhaf nesneler ve canlılardan, Yakındoğu'nun yazma eserlerine kadar birçok “oryantal ve egzotik” varlığı bu müzede toplayarak, 18. yüzyılda Rusya'da uyanan egzotik mekânın tarihine ve oryantalizmin doğuşuna katkı sağlamıştır (Akan, 2019, s.109). Rus Bilimler Akademisi'nin doğu çalışmalarına ek olarak, farklı zaman dilimleri içerisinde kurulan enstitülerin Şarkiyat kürsüleri ve bilimsel dernekler⁹ Rusya'nın Doğu çalışmalarına hız kazandırmıştır.

⁹ 1804' te Kazan Üniversitesi'nde Mirza Kazım Beg öncülüğünde kurulan Şarkiyat kürsüsü, 1814 yılında Ermeni asıllı olan Lazarev ailesinin bir girişimi olan Lazarev Şark Dilleri Enstitüsü, 1855 yılında yine Mirza Kazım Beg tarafından kurulan Petersburg Üniversitesi'nde Şark Dilleri Kürsüsü gibi merkezlerin yanında İmparatorluk Coğrafya Derneği, Arkeoloji ve Tarih Dernekleri, Moskova'daki Doğal Tarih ve Antropoloji Amatörler Derneği gibi bilimsel derneklerin tümü doğu araştırmalarını sağlayarak, Kafkasya'nın kolonizasyonu ve entegrasyonu için önemli çalışmalara kaynaklık ederken, bölgede bulunacak memurları yetiştirmede önemli katkılar sunmuştur. Daha fazlası için bkz: Akan, M. (2019). *Bilinmeyenden 'Öteki'ye: Rusya'nın Kafkasya İşgalinde Oryantalizmin Etkisi*, İstanbul:İdeal Kültür, ss.111-116; Kapıcı, Ö. (2016). Çarlık Otokrasisinin Hizmetinde bir Şarkiyat ve Türkoloji Mektebi: XIX. yüzyılda Ermeni Lazarev Şark Dilleri Enstitüsünün Kuruluşu ve Faaliyetlerine Genel Bir Bakış, *Türkbilg*, (31), ss. 1-32.

Rus oryantalizmi Batı'nınkinden daha farklı bir konuma sahip olmuştur. Çünkü 17. yüzyıl sonlarında Batı'nın yükselişiyle birlikte Batı karşısında Rusya “geri kalmış” ülkeler arasında yerini almıştır. Rusya, Batı tarafından Doğu medeniyeti olarak kabul edilerek “orient” ülkelerine yüklenen “Asyalı”, “hantal”, “barbar” gibi imgeler üzerinden eleştirilerek Batı dışına itilmiştir. Rusya kendine Batı dünyasında Petro modernitesi ve II. Katerina'nın aydınlanmış despotizmi ile yer edinmeye çalışırken, Rus düşüncesindeki “Doğu imgesi” 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı oryantalizmi etkisinde biçimlenmiştir. Ancak Rus oryantalizmi, Said'in ortaya koyduğu Batı oryantalizmi ile arasında farklılık göstermektedir. Bunun nedeni Asya'nın, Rusya için hem “kendi” hem de “öteki” konumu, çok uluslu bir kıta imparatorluğu olmasıyla birlikte bu topraklarla organik bir bağının bulunmasıdır (Topçu, 2016, s.60). Rus Çarlığı, Kafkas halkları ile kurmayı planladığı ilişkiyi *efendi-köle diyalektiği* üzerinden inşa ederek, yapmak istediği sömürgecilik faaliyetlerini de *gelişmiş-ilkel diyalektiği* ile meşrulaştırmış ve Kafkasya'da yürüttüğü bu eylemlerin amacını vahşi ve ilkel yerlileri medenileştirme misyonu olduğunu iddia etmiştir (Temizkan, 2018, s.57). Batı'nın kendisine yüklediği Doğulu imgeleri, sömürge alanlarına itham ederek aslında kolonyal yayılımını haklı göstermeye çalışmıştır. Nikolay M. Karamzin (1766-1826) 12 ciltlik *Rusya Devleti Tarihi* çalışmasının ön sözünde “Amerika gibi Rusya'nın da kendi vahşileri var” ifadesini kullanması bu yayılımın özetini sunmaktadır. Rus oryantalizmi daha oluşum evresinde iken Ruslar, imparatorluğun diğer halkları ile arasına kültürel ve tarihi bir mesafe koymuş, bu şekilde Rusya'nın uygarlaştırma misyonu haklılaştırılmıştır.

Vera Tolz, Rusya'nın oryantalizm çalışmalarının Batı'dan farklı olduğunu iddia ederek, sömürgeleştirmeden daha çok, “ulus inşa etme” meselesi özelinde değerlendirmektedir (Tolz, 2005, s.128). Batı'nın oryantalizminden farklı oluşunu Doğu'nun Rusya için hem “öteki” hem de “kendi” bağlamında incelenecek olduğunda, Tolz'un iddialarının değerlendirilmesi gerekmektedir. Özellikle Alman Romantizminden etkilenen Rus entelijansiyası, Rusya'nın kimliği ve geleceği konusunda kendi içerisinde oldukça büyük tartışmalar yaşamıştır. Bu tartışmaların, getirdiği noktada Doğu'nun (Kafkasya dahil), Rusya'nın kimliği ve Anavatan'a yakışır zaferlerle ele geçirilmesi gereken bir coğrafya olduğu konusunda hem fikir olunmuştur. Yaklaşık 16. yüzyıldan beri Moskova'nın imparatorluk çarları Kuzey Kafkasya halkları ile komşuluk içinde

olmuş ve en önemlisi, Kafkas asilzadeleri ile Rus aristokratların hemen hemen aynı statüde olduğu kabul edilmiştir. Ayrıca Kuzey Kafkasya'nın siyasi gelenekleri Ruslara yabancı değildi çünkü, Moskova devleti Kırım, Kıpçak-Tatar ve Kumuklar gibi Moğol-Türk imparatorluğunun mirasçısı konumunda olduklarından bu geleneklere aşinaydılar. Rusya'nın İmparatorluk dönüşümünde izlediği politika emperyal bir yayılma siyaseti gütse de ilk başlarda Kuzey Kafkas kabileleri ile iyi geçinme ve pragmatik çözümler ön safhada tutulmuştur. 17. yüzyılın sonuna doğru Rusya'nın Batı'ya karşı üstünlüğünü kaybetmesiyle ortaya çıkan durumda, Rusya prestijini korumak ve uluslararası hiyerarşide yerini almak için Büyük Petro ile otoriter bir modernleşme (Batılılaşma) gerçekleştirmiştir. Bu modernleşme sosyo-kültürel temelli olmakla birlikte siyasal politik düzende Avrupa'nın kolonyalizmini de Rus bünyesine getirmiştir (Kreiten, 2009, s.4). Şarkiyatçılık çalışmaları ile emperyal devlet aygıtlarının sömürgeci politikaları arasındaki ilişkinin varlığı bu faaliyetlerin yalnızca amacını değil, aynı zamanda ideolojik temellerini ve pratik sonuçlarını da etkilediği gerçektir. Sadece Rusya'da değil, Avrupa'nın başka yerlerinde de 19. yüzyıldan bu yana Avrupa'nın "Doğu" ile ilişki kurma biçiminde milliyetçilik ve ulus inşası hedeflerinin rolü önem taşımaktadır. "Öteki"nin varlığı "ben"i inşa ederken, karşıtlıklar üzerinden "ben" nesnelleştirilip varlığını sorgulanmaz hale getirmiştir. Bu açıdan bakıldığında milliyetçiliğin akademik şarkiyatçılık çalışmaları üzerindeki etkisi göz ardı edilmemelidir. Sadece sınırlı ve gecikmiş sömürge deneyimine sahip Almanlar arasında değil, aynı zamanda imparatorluk ve ulus inşasının el ele gittiği Fransa ve İngiltere örneğinde de milliyetçiliğin talepleri, Oryantalist araştırmanın odak noktasını oluşturmuştur (Tolz, 2005, s.129). Said'in fikirlerinin Rusya'ya uygulanabilirliğini *Kritika*'da tartışan az sayıdaki araştırmacılardan olan Orta Asya tarihçisi Adeeb Khalid ve Rus tarihçisi Nathaniel Knight, Doğu çalışmalarının Rus emperyalizmine katkısı hakkındaki sorulara farklı cevaplar vermişlerdir. Khalid, Said'in argümanlarının Rusya'ya tam uyduğuna inanırken Knight, Rusya'nın Doğu'yla ilişkisinin Said tarafından analiz edilen İngiltere ve Fransa'nın deneyiminden son derece farklı olduğunu düşünmüştür. İki ismin farklı görüşler üzerinde tartışıp buluştukları ortak nokta akademik oryantalistlerin, Rus emperyalizminden önemli ölçüde sorumlu olup olmamaları konusudur. Knight oryantalistleri masum bulurken, Khalid ise onları Rus emperyalizminin otomatik suç ortakları olarak görmüştür. Dönemin

Rus üniversitelerinde ağırlıklı olarak Alman ve yabancı akademisyenlerin (Güldenstadt, Reigneggs, Brosset, Klaproth) egemenliği Ortodoks, anti-Rasyonel ve Avrupa fobisi olan çevrelerde bir parça kızgınlığa yol açsa da 19. yüzyıl Rusya'sında, oryantalizmin Batılı bilginlerin tekelinde olduğunu düşünmek yanlış olacaktır (Akan, 2019, s.120). Doğu üzerine yapılan araştırmaların büyük bir kısmı özellikle bu yüzyılda büyük başarılar kaydetmiştir. Fakat Rusya'nın coğrafi konumu, halkını oluşturan unsurlar ve Büyük Petro'dan beri gelen nesillerin uzun süreli çalışmaları itibarıyla beklenen başarılar gerçekleşmemiş, meşhur şarkiyatçılardan biri olan S. E. Oldenburg'un ifadeleriyle "Şark'ın komşusu olan Rusya, bu komşuluğa rağmen Şark'ı doğrudan incelemek yerine, onu Şark hakkındaki berbat Batı kitaplarından okumayı tercih etmiştir" (Barthold, 2004, s.395).

2.2. Gezi Edebiyatı ve Oryantalist Bilgi Üretimi

Tarihsel araştırmalarda 19. yüzyıl başlarındaki seyahatnameler genellikle "Romantik Seyahatin Yazıları" başlığı altında değerlendirilmiştir. Dönemin Romantik akım geleneği, *Doğu'yu Doğulaştırarak* bir şark masalı yaratmış ve Batı'nın kendinden kaçacağı yeri işaret etmiştir. Romantizm, modern dünyanın temellerinin atıldığı 18. yüzyıl ortalarında Klasisizme tepki olarak Avrupa'da ortaya çıkan bir düşünce ve sanat akımıdır. Eric Hobsbawm'ın *devrim çağı* adını verdiği bu dönemin temel unsurlarından sanayileşme, şehirleşme ve sekülerleşme romantik düşünürlerin karşı çıktığı kavramlar olurken akılcılığın yerine duygu, maneviyat, hayal gücü ve bilinçaltı güçlerini egemen kılmayı hedeflemişlerdir (Aksakal, 2021, s.405). Bu modernleşme sürecinde Avrupa'da büyük savaşlar ve mücadeleler dönemi yaşanırken, toplumun var olmaya çalıştığı alan M. Weber'in *demir kafes*¹⁰ inden ibarettir. Bu zor ortamdaki romantikler huzur ve mutluluk için bir kaçış edebiyatı başlatmışlardır. Romantiklerin Doğu mitinde edebi ve değişmez bir doğunun varlığı, doğunun bir tezatlar ülkesi olması, orada en korkunç suçlarla en arı masumiyet, en affetmez tabularla en çıldırtıcı duygusallık ve yasak zevkler, efendilikle

¹⁰ Demir kafes (Gehäuse) Max Weber'in dönemin Avrupa'sındaki bürokrasi modelini açıkladığı metaforu ve demir kafes olarak gördüğü kapitalist uygarlığın adıdır. İng. *Iron cage*. Kapitalizmi en rasyonel ve en etkili ekonomik sistem olarak kabul etmesine rağmen, Protestan Ahlakı'nın sonuç kısmında modern kapitalist toplumun imgesi olarak bu metaforu olumsuz anlamda kullanır. Ayrıca bkz. Löwy, M. (2018). *Demir Kafes: Max Weber ve Weberci Marksizm*. (Çev. Çekin Kaya, N.). İstanbul: Ayrıntı yayınları; Weber, M. (2020). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, (Çev. Köktürk, M.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

kölelik, kişiliklerde yoğun çelişkiler birlikte bulunmaktadır (Parla, 2018, s.25). Oryantalist söylemdeki ötekileştirme pratiğinde Batılı iktidar aygıtı dünyayı ikiye bölerek bunun meşruluğunu ilan etmiştir. Kendi iktidarını kurarken karşısına iktidarını sağlamlaştırmak adına bir öteki yani “hayali doğu” üreterek ona üstünlük sağlayacağı sıfatları yüklemiş ve ötekileştirme işlevini yerine getirmiştir. Buradaki “hayali doğu” kavramı, Batı’nın tam karşısı olurken sınırları belirsiz ve dünyanın geri kalan her yerini, Batı’nın kendisi veya kendinin doğrudan uzantısı saymadığı her şeyi içine almaktadır (Hentch, 2016, s.15). Romantik arayış retoriği (doğu miti) ile sömürgeci söylemin (hayali doğu) oryantalizmle ilişkisi açıktır. Oryantalizmin “uygarlaştırma” söylemi Romantiklere oldukça cazip gelen bir tema olarak; kurtarıcılar ve kurtarılacaklar bakışı, geri kalmış halklar üzerinde egemenlik kurma pratiği Romantiklerin zihin dünyasına yerleştirmiştir. Romantik dönemin oryantalizmi yükselişteyken, bu çağın getirdiği olumlu gelişmelerden olan gemi ve demiryolları teknolojilerinin gelişmesi seyahat arzusundaki Batılıları cesaretlendirmiş, romantik arayışlar sayesinde 18. yüzyılda altın çağını yaşayan gezi edebiyatı doğmuştur.

16. yüzyıla kadar misyoner, tüccar veya farklı güdülerle hareket eden seyyahlar Doğu’ya ait yazdıkları ile Batı’da var olan bilgiyi oluşturmuştur. Ancak bu yüzyıl sonrasında siyasi ve ekonomik ilişkilerin gelişmesiyle birlikte Doğu seyahatlerinin artması, 19. yüzyıla kadar Avrupa’nın kendi içinde yaşadığı toplumsal ve fikirselleşmeler sonucunda Batı’daki Doğu imgesi zamanla gelişip değişime uğramıştır. Seyahatnameler ötekilikler arasında kültürel kurumları sürdürme, heterojenlik ve farklılık bağlamında kültürel standartlar ve normlar oluşturmada etkili kaynaklar olmuşlardır. Doğunun keşfedilmesiyle birlikte seyahatin edebi teması, 18. yüzyılda sömürgeci aygıtın toprak ve imparatorlukla ilgili kolonyal meşguliyeti ifade etmekle kalmamış, aynı zamanda bölgesel hırsın bir temsili olan seyahat, ulusal bir kültürün toprak ve toprakla ilgili çıkarlarını yönetmek için baskın bir söylemsel araç haline gelmiştir (Lowe, 2018, s.31). Bu husus, 18. yüzyılda seyahatin “edebi” yapısından farklı olarak hangi oranda bilgi ürettiği ve aktardığı ile daha dikkat çekici bir duruma dönüşmüş, açıkça estetik yapısından ziyade güvenilirliği, gerçekliği ve sahada ne kadar bilgi inşa ettiği meselesi artarak daha fazla önem kazanmıştır (akt. Avcı, 2020, s.32). Napolyon’un Mısır’ı işgal girişimi, seyyahların notlarının iktidar açısından ne derece etkili kullanıldığının açık

resmidir. C.F. Volney, Napolyon’a *Voyage en Egypte et en Syrie pendant les années 1783,1784 et 1785* isimli eserinde Mısır’da karşılaşılabileceği sorunların listesini sunmakla birlikte oradaki halkı kurtarma ve uygarlık götürme misyonunu yüklemiştir. Mısır seferinde Napolyon’un yanında çok sayıda oryantalist götürerek orada çalışmalar yapmasını Yücel Bulut, “*Mısır seferinin en önemli özelliği, bilimin silahla, kalemin kılıçla ittifakını gösteren nadir bir sefer*” (Bulut, 2009, s.69) olarak, Thierry Hentsch ise “*kılıç ile kalemin neredeyse karikatürümsü ittifakı*” olarak ifade etmiştir (Hentsch, 2016, s.176). Bilgi güçtür ilkesinin Batı nezdinde siyasi ve kültürel bir nitelik kazanması Marco Polo’nun seyahatnamesinin akıbetinde vücut bulmuştur ki seyahatnamesi ilk başlarda ciddiye alınmamış ancak sonraki dönemlerde yaşanan gelişmelerin etkisiyle Polo’nun eseri “rehber” niteliğinde, Batı’nın Doğu’daki zenginliklere hangi yollardan ulaşabileceğini gösteren bir kılavuza dönüşmüştür.

Edward Said gibi 1980’lerde yeni bir eleştiri ile ortaya çıkan Mary Louise Pratt *contrast zone* (temas bölgesi) kavramı ile oryantalizmin sadece bir bilim dalı olmadığını ortaya koymuştur (Youngs, 2020, s.18). Bu kavram ile kültürel temas alanlarına dikkat çeken Pratt, farklı kültürlerin karşılıklı çatışma içinde olunan güç ilişkileri odağında bir araya geldikleri ve mücadele ettikleri toplumsal alanlar olarak göstermiştir. Bu mücadele düşünsel ve yazınsal alanda kendini gösterirken, kültürlerin hangi noktalarda çatıştıkları, birbirlerini nasıl algıladıkları, nasıl temas ettikleri ve kültürlerin karşılıklı birbirlerini nasıl etkiledikleri gibi konular bu kavramın içerisinde yer almıştır (Pratt, 2008, s.6). Pratt, seyahat yazarlığını sömürge söylemi örneği üzerinden değerlendirirken “otoetnografik” kavramı üzerinden de yerel kültürlere yapılan müdahaleleri açıklamaktadır (Burney, 2012, s.37). Seyyahlar gördüklerini kendi alışkanlıkları ve kendi değer yargılarına (habitus) göre değerlendirerek kaleme aldıkları seyahat notlarıyla iki kültürün, iki dünyanın buluşmasını sağlarken, bu temas bölgesinin üstün tarafı genelde egemen olan kültür olmuştur. Bu dünyayı yeniden icat etme süreci ‘Batı’nın dünyanın diğer bölgelerini tarihi yokmuş gibi gösterme’ alışkanlığı ile birlikte ilerlemiştir (Pratt, 2008, s.219). Bu tür seyahat yazılarının (edebi olmayan) yani profesyonel ve farklı ilmi alanları içerisine alan seyahat literatürünün 19. yüzyılda ortaya çıktığı söylenebilir. Bu dönemde sömürgeciliğin kurumsallaşmasına katkı sunan veya sömürgeciliğin altyapısının inşası için gerekli bilgileri üreten türde seyahat eserlerinin kaleme alınmış olması, 19. yüzyılda

ortaya çıkan seyahat metinlerini emperyalizmin bir ürünü olarak değerlendirmenin yolunu açmaktadır. Bunun en somut örneği olarak başlangıçta bireysel yapılan seyahatlerin bir kısmının, 19. yüzyılda resmi ya da yarı resmi devlet kurumları tarafından desteklenmesi gösterilmiştir (Avcı, 2020, s.32). Ulaşım teknolojilerinin ilerlemesi ve bilim dallarının gelişmesiyle birlikte sömürgeciliğin yaygınlaşması, Batılı seyyahların daha rahat edebilmelerini sağlamıştır. 19. yüzyılda yeryüzünün doymak bilmeyen bir hırsla keşfi ile hızla gibi çoğalan büyük projeler, dünyaya çekidüzen verme planları ve seyahat öyküleri, Avrupa dışındaki ülkeler ile ilgili bilgiler birbirini izlemiştir (Hentsch, 2016, s.128). Seyahat anlatıları bazen oldukça fantastik ve romantik bir düzeyde işlev gördüğü için ilk dönemler bu yazılara kuşku ile bakılmasına neden olmuş olsa da klasik bilimsel çalışmaların aksine alternatif bir çalışma kaynağı olarak görülmüştür.

Seyahatlerin artmasıyla birlikte Doğu imgesinin romantize edilmesini doğru orantılı bir ilişki içerisinde ilerlediğini söyleyebiliriz. Romantik akımın etkisiyle artan seyahatlerin sonucunda seyyahlar ilk başlarda çantalarında çeşitli gözlemlerle dolu metinler ve bilimsel araştırmalarla dönerken daha sonraları bunların yerine gemiler dolusu heykeller, kabartmalar, dikili taşlar ve değerli eşyalar gibi malzemelerle ülkelerine dönmeleri onlara karşı kuşku duyulmasının önünü açmıştır (Hentsch, 2016, s.130; Bulut, 2014, s.63). Dahası bu malzemelerle Doğulu halkların tarihini konu alan eserler zenginleşerek sonrasında Doğu ile ilgili bilgilerin sistemli bir sınıflandırılmasını sağlamıştır (Hentsch, 2016, s.130). Bu durumda seyyahların Doğu'nun zenginliklerini Batı'ya taşımalarıyla birlikte Avrupa bilim dünyasına kazandırmalarını oryantalist bilgi üretimi çerçevesinde değerlendirildiğinde, seyyahların oryantalizm ile birebir ilişki içinde olduğunu ve emperyal gücün keşif görevini üstlendiği düşünülmektedir.

Kafkasya coğrafyasına gelen seyyahların oryantalist bilgi üretimine katkısı çeşitli biçimlerde olmuştur. Seyyahlar farklı disiplinlere bilimsel malzeme olacak konular hakkında gözlemler ve değerlendirmeler yapmışlardır. Bunun içinde bulundukları bölgede misyoner olan Ebenezer Henderson, dinsel ve mezhepsel bir tasnifle bölge halkını anlatmış Hristiyan olan topluluklara dair daha geniş bilgiler vermiştir. J. Klaproth ise antropolojik, etnolojik, sosyolojik ve siyasi gözlemlerini bir bilim insanı edasıyla metnin merkezine yerleştirerek, bunu metnin geneli boyunca metodolojik bir biçimde işleyerek bu bilgileri, oryantalizmin bir üretim malzemesi olarak otoritelerin

kullanılmasına katkı sağlamıştır. Bölgeye gelen seyyahların günlük yaşamdan kılık kıyafete, yemek yeme kültüründen kadınların ve erkeklerin toplumsal rollerine kadar kendi kültürlerine yabancı olan bu halkları, bu seyahat tecrübesiyle Kafkasya'daki insanları antropolojinin bir malzemesi yapmışlardır. Yine gözlemledikleri topluluklarda cinsiyet, ırk, sınıf, din ve siyasetle ilgili ortaya koydukları görüş ve sorularla antropolojinin bir parçasının oluşturacak başka bir bilgi üretimi içerisine girmişlerdir. Bu tarz bilgi üretimi süreci, aynı zamanda Doğu'yu anlamanın ve kavramanın bilimsel yollarından biri olan oryantalizmin temel malzemesini oluşturmaktadır. Bu kavrama ve algılama biçimi de Batı'nın Doğulu toplumları tahakküm altına alması için gerekli yöntem ve politikaları sağlamaktadır (Çakaş, 2018, s.98). Seyyahların anlatılarının bir kitapta yayınlanmasının yanı sıra, L. Lyulye gibi üretilen veya toplanılan bilgilerden bilimsel makalelerin yazılması ya da verilen bilginin kurum ve kuruluşlarca kullanılması, uygulanabilirliği olan oryantalist bilginin aynı zamanda Batı'ya taşınması demektir. Böylece seyahatin ürettiği oryantalist bilgi için, kurumsallaştıran uygulamaların bir topluluğu olarak ortaya çıkabileceğini söylemek mümkündür. Seyyahın gördüklerini analiz becerisi, topladıklarını sorgulama yetisi, metodolojik alt yapısı, iletişim ağının gücü ve çeşitliliği, bilgiyi pazarlayabilme kabiliyeti onun bilgi üretim sürecinin ne kadar başarılı olduğunu ve bilginin değerini ortaya koymaktadır (Avcı, 2020, s.36). Eğer seyahat yazarı oluşturduğu bilgiye önyargı ve duygularını yansıtmışsa bu durumda verilen bilgilerin tenkidi meselesi ortaya çıkar ki bu da hangi bilginin nerede kullanılacağı konusunda seyahat metinleri bir bütün olarak değil, birbirinden bağımsız kaynaklar olarak değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır.

Demografi, flora, kültür, tarih ve etnoloji gibi görünüşte “saf” olan araştırma biçimlerine kadar uzanan bir dizi kolonyal bilgi biçimi, yalnızca nesnel bir gerçekliği tanımlamamış, daha ziyade bu gerçekliği, sömürge devletinin çıkarlarına hizmet edecek şekilde “gerçekliğe” davet etmiştir. Authusser'in “devletin ideolojik aygıtları” olarak tasnif ettiği modern toplumlardaki iktidarı Foucault daha farklı olarak, bireylerin bedenlerinin içerisine sızan bir denetim aracı olarak işaretlerken, iktidarın bu denetim gücünü “söylem” üreterek gerçekleştirdiğini iddia etmiştir. Söylem ise dilin kullanılması ve çıkarlar nezdinde anlamlandırılması sayesinde üretilmekte ve iktidarın kendi söylemini kurmasından daha çok kendi çıkarlarını söylem haline getirerek iktidar olduğu

öne sürülmektedir (Foucault, 2012b, s.35; Lilla, 2016, s.50). Sömürge aygıtına hizmet edecek olan bilgi eğer tahakkümü mümkün kılıyorsa, o halde daha fazla bilginin üretilmesi sağlanarak siyasi gücün daha etkili bir şekilde sağlamlaştırılmasına yol açmaktadır. O halde oryantalizm sadece bir bilgi veya söylem üretim mekanizması değil aynı zamanda bir tahakküm aracıdır (Said, 2013, s.17). Bu kolonyal bilgi büyük ölçüde kolonide üretilmiş olsa da koloniye ait değildir. Başka bir deyişle sömürge için kullanılan oryantalist bilgi, yerel topluluklar üzerine faaliyet yürüten iktidarın aktif aktörleri tarafından, önceden tanımlanmış, ithal edilmiş ya da köhneleşmiş stereotipler gibi sosyal ve kültürel ham veri biçimlerinden üretilmiştir. Sömürgeleştirilen kesimin öznelliğini yitirmesi nedeniyle, yerli düşünce biçimleri göz ardı edilmekle kalmayıp, sömürgecilerin ithal edilmiş epistemleri tarafından zorla yer değiştirilmeyle sonuçlanmaktadır. Bu nedenle sömürge bilgisinin üretimi, tahakkümcü aygıtın sömürgeleştirilmiş tebaasına karşı yürüttüğü “epistemolojik şiddet” olarak düşünülmelidir (Waganer, 2003, s.784). Buradan çıkan önemli bir sonuç olarak, sömürgeciliğin sömürgeye maruz kalan toplumların tarihsel dokusunda derin bir epistemik kopukluk getirdiğini söyleyebiliriz. Ek olarak bilgi güçtür ve kolonyal bilgi, sömürgeci yönetimin pekişmesinde temel bir rol oynamıştır.

Rusya’da edebiyat aracılığıyla üretilen oryantalist bilgi, Kafkasya’nın Ruslar tarafından ele geçirilmesine fayda sağlayan bir araçtır. Romantizm akımıyla birlikte yabancıya olan merak duygusu birçok şair ve yazarı bölgeye sürüklemiş bazen hayali bazen de deneyimler üzerine yansıtılan bir gezi edebiyatı ortaya çıkmıştır. Romantizm Rusya’da 19. yüzyıl başları itibarıyla Batı’ya göre daha geç bir tarihte, farklı sosyal ve tarihi koşullarda ortaya çıkmıştır. Napolyon’a karşı kazanılan zaferin ürettiği vatanseverlik dalgasıyla Rus ulusal bilinci oluşmaya başlamıştır. Rus romantizmi folklor, halk kültürü ve tarihe ilgisi, bir yarıyla var olan gerçeklikten geçmiş ve belirsiz zamanlara kaçışın sonucu ise, bir yarıyla da ulusal kültür ve edebiyat oluşturma gereksiniminin ortaya çıkardığı bir zorunluluk olmuştur (Behramoğlu, 2013, s.85). Rus romantizmi “ulusal diriliş” teması altında gelişmiş ve toplumsal ideolojinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Ancak Rus romantizmi Avrupa’dan farklı olarak *gerçekçilik* akımıyla kol kola ilerlemiştir. Genel romantik ilkeler ve kuramlar Rus ortamında değişime uğrayarak, tarihsel gelişimine koşut ve toprak köleliğine karşı giderek etkinleşen kurtuluş

hareketiyle bağlantılı olarak doğup ilerlemiştir (Olca, 2008, s.368). Rus sanatçılar birey kavramının geliştirilmesi, ulusal tarih, halkçılık, yerel unsurlar, üslup ve dil gibi romantizmin ilkelerini alarak Rus gerçekliğine uygulamışlar ve böylece özgün Rus romantizmini oluşturmuşlardır. Rus edebiyatçıların Doğu'ya ilgisinin artmasındaki etkenler arasında ünlü romantiklerden Goethe, Byron, Schiller gibi yazarların etkisi¹¹ ile Rusya'nın Doğu topraklarını sınırlarına katması ve Rus oryantalizminin gelişmesi gösterilmektedir (Topçu, 2016, s.84). Romantizm akımı hem edebiyat çevrelerinin algısını hem de çağın sömürgeci anlayışını etkileyen önemli bir akım olarak karşımıza çıkmaktadır. Batı'nın oryantalist bilgi üretiminde Romantizmin etkisindeki seyyahların Doğu'ya yaptıkları seyahatler iktidar aygıtının kolonizasyon pratiğine katkı sağlarken, Rus yazarların bu akım etkisinde kaleme aldıkları yapıtlar Rusya'nın Doğu'yu (Kafkasya ve Türkistan) karşısına alarak oluşturduğu “ben” ve “ulusal” bilincinde önemli bir tema olarak yerini almıştır. Ayrıca Rus edebiyatında Kafkas temasının yükselişi, Rus Çarlığı tarafından siyasal kültürün şekillendirilmesinde kullanılan bir araç olmuştur.

Kafkasya 19. yüzyıl başlarına kadar sadece toplum tarafından değil Çarlığın güneye yayılma politikasını amaçlayan yöneticiler için de *terra incognita* (bilinmeyen ülke) konumundadır (Layton, 2005, s.16). Rus toplumu Kafkasya ile 1800'lerde burada bulunan Rus memur, asker, edebiyatçı ve gezginlerin yazdığı yazılar ile tanışmıştır. Kafkasya savaşı öncesinde edebiyatta ve okuyucunun gözünde “egzotik ülke” olarak tanınmakta ancak bu *bilinmeyen egzotik ülke* 1864'te Rus-Kafkas savaşının bitmesiyle bu anlamdan çıkarak normalleşmiştir. Kafkas halkları ile Rusya arasındaki savaşta drama için gerekli olan aksiyon, savaş, inanılmaz doğal güzelliklere sahip “egzotik” doğa, yaşam ve giyim tarzı “yabancı” olarak düşünülen insan unsurlarının bir arada bulunduğu bir sahne durumundadır. Ayrıca bu savaş Rusya'nın Napolyon'u mağlup etmedeki büyük başarısının ardından, Rusya'nın askeri gücünü ve sömürgeci imparatorluk statüsünü övmek için bir forum da yaratmıştır (Hokanson, 1994, s.337). Dahası Kafkasya ve Türkistan'da yürütülen işgal hareketlerini, Doğu'yu Çar'ın şöhreti ve vatan için

¹¹ Sözü geçen isimlerin yanında Lamartine, Hugo ve daha fazla edebiyatçının, Batı'da oluşan Türk ve Doğu mitine katkı ve etkilerini görmek için bkz. Parla, J. (2018). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*, İstanbul: İletişim Yayınları; Kula, O. B. (2011). *Batı Edebiyatında Oryantalizm ve Türk İmgesi II*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

fethedilmesi gereken bir coğrafya olarak gördükleri için destekleyen Panslavistler bu bakış açısı ile Edward Said'in oryantalizm ve sömürgecilik ilişkisini hatırlatır niteliktedir (Akan, 2019, s.97). Gürcistan'ın 1801 yılında Rusya'ya katılması, sınırları genişleyen imparatorluğun Kafkas kavramı Rus yazarların, şairlerin, bilim insanlarının ve askerlerin tecrübesi temelinde edebi yorumlama sürecini başlatarak "Edebi Kafkasya" (*literaturniy Kavkaz*) kavramını ortaya çıkarmıştır (Topçu, 2016, s.106). Bu kavramın içindeki imgeler özellikle Romantizm akımının egemen olduğu 1820-1840 yılları arasında yerleşmiştir. Kafkasya'nın doğallığı "vahşiliği", Kafkas dağları "uygar Rusya ile öteki Kafkasya sınırını", Kafkas savaşçıları "özgürlük şövalyelerini" ortaya çıkarmıştır ki bu özgürlük Rusya'ya karşı olan değil bireysel özgürlük macerasıdır. Kafkasya'yı konu alan edebiyat eserleri Kafkasya'nın tanınması, öğrenilmesi ve sembolik fethinin edebiyat aracılığıyla gerçekleştirilmesinin önünü açmıştır (Topçu, 2016, s.113). Rus Byronizmi, Kafkasya resminin önemli bir inşa parçasını oluşturmuştur. Birçok yorumcu, Byron'un eserlerinin Puşkin'in poeması üzerindeki etkisine dikkat çekerek, Puşkin'in poeması en Byronik şiiri olarak nitelendirmiştir. Kafkasya'nın mitleşmesinde A. S. Puşkin'in 1821 yılında yazdığı *Kafkas Tutsağı* poemasıyla ortaya çıkan mit, hem edebi akım açısından hem de etkisi bakımından milat sayılmaktadır. Çünkü o dönemde edebiyatta "Rusluğun" tanımı gibi bir kültürel soruna rağmen şiir, Rusya'nın Kafkasya'yı kontrol etme arayışı bağlamıyla yakından ilişkili olarak, Rus edebi emperyalizminin kendini kutsadığı bir örnek olarak ortaya çıkmıştır (Hokanson, 1994, s.336). O dönemlerde Oryantalizm ve egzotizm, Avrupa romantizminin ayrılmaz bileşenleri haline gelirken, Rusya'da Byron tarzı oryantalizm ile otokratik retoriğin karışımı bir araya gelmiştir. Puşkin, Kafkasya'nın kolonizasyonun bütün hikayesi gibi görünen şeyin "gerçek temsili" biçimindeki "edebi narodnost"u, Kafkasya'nın haklı gördükleri fethini Rus hayal gücüne dahil etmiştir.

Çalışmanın birinci bölümde İngilizler özelinde de ortaya koyulduğu gibi seyahat yazımı ile düz yazı ve şiir gibi devletin ideolojik aygıtları arasındaki bağlantı oldukça yakındır. Puşkin şair, yazar ve aynı zamanda seyyah olan bir kimsedir. Kafkasya üzerinden bir seyahat gerçekleştirmiş ve bunu yazıya dökmüştür. Puşkin'in *Erzurum Yolculuğu* (2019) adlı seyahat metni, Kafkas Tutsağı poemasından sonra 1828-1829 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında yazılmıştır. Bu eserde Puşkin'in, oldukça objektif bir tavırla gözlemlerini kaleme alması, Rus ordusunu öven bir eser vermemesi onun bu

yıllarda gerçeklik akımına tamamen uyduğunu ortaya koymaktadır. Ancak öncesinde yazdığı şiirin oryantalist bilgiye sağladığı katkı ortadadır. Bu açıdan Kafkas yerlileri ve kadınına dair gözlemlerinin poemada kapsamlı bir şekilde yer alması ve oryantalist imgeleri barındırması, dönemin Rusya'sının Kafkasya'ya olan bakış açısını anlamak için önemlidir. Aslında *Kafkas Tutsağı* şiiri, esas olarak az çok bilgilendirici olabilen yarı kurgusal bir tür seyahatname ile örtüşmektedir. Ayrıca Puşkin'in şiiri, seyahat edebiyatının yabancı bir bölgeyi anavatanla karşılıklı olarak aydınlatıcı bir ilişkiye sokma yönündeki temel dürtüsünü paylaşmıştır (Layton, 2005, s.21). Bir gezi hakkındaki hayali yazılar gibi, gerçek hayattaki bir gezginin anlatısı da farklı bir ülkenin aksine, yerli yaşamın karakterini netleştirmektedir. Hükümet tarafından yıkıcı kabul edilen yazıları nedeniyle Rusya'nın güneyine sürgün edilen Puşkin, Kuban havzası civarında yaklaşık iki ay geçirdiği dönemde poemasını kaleme almıştır. Şiir içerisinde Kafkas kadını, sevme yeteneği olmayan *uygarlığın çocuğu ve Avrupalı* Rus ile sevdiği erkek için ölen, doğal hayatın, aşkın ve fedakârlığın temsili *dağların kızı* bir araya gelmektedir. “Dağların kızı” tanımlaması, tıpkı engibeli ve vahşi araziyle geçici temasın, Rus kahramanın yorgun ruhunu harekete geçirmesi gibi, evcilleşmemiş doğaya yakın bir yaşamın, ateşli kadın kahraman da güçlü ve spontane bir duygu kapasitesini beslediğini ima etmektedir (Layton,1986, s.481). Puşkin, Kafkas seyahatleri sırasında “özgür dağlılara” asla yakından gözlem yapmadan tamamen hayal gücüyle bir kabile ortamı üreterek poemasını, Çarlığın bölge halklarına boyun eğdirme dürtüsüne benzer bir retorik tahakküm eylemi olarak kullanmıştır (Layton, 2005, s.89). Tutsak olan Rus'a âşık olan Çerkes kızı onu besleyerek iyileştirmiş ve onun kaçmasını sağlamıştır. Ancak genç kız, onunla gitmeyi tercih etmeyerek nehre atlayıp kendini öldürmüştür. Şiirde Kafkas antropolojisine ait temsillere örnek olarak kızın babası ve kardeşi tarafından sevmediği birine satılmak istendiği anlatılmaktadır. Avrupa'nın “yeni dünya”ya doğru genişlemesinde besleyen kadın ile seven ve ayrılan gezgin kurgusu, kolonyal karşılaşmayı “romantizm yoluyla kültürel uyum” efsanesi adı altında, ilkel olanın Batılıya karşı kendiliğinden yakınlık göstermesi, emperyalist tahakkümü maskelemek için kullanılmıştır (Layton, 2005, s.98). Bu ölüm ve kaçış imgeleminde Puşkin, Rus tutsağının insan gibi sağduyusuyla davranan bir batılı, ölümü seçen Çerkes kızının ise duygularıyla davranan bir Doğulu olarak vurguladığını A. M. Gorçakov'a yazdığı mektupta açıklamıştır (Topçu, 2016, s.132). Rus,

tutsak olduğu dönem boyunca Kafkas halkını gözlemlemiş ve onları anladığı belirtilmiştir. Avrupalının “Doğulu”yu inceleyerek böylece onu kavrayabileceğı ve dolayısıyla kontrol altına alabileceğı fikri, Said’in oryantalizm tezinde vurguladığı bir kavramdır. Ayrıca Puşkin’in üzerinde durduğu plana göre Kafkas dağlılarının Ruslaştırılması için “lüks”¹² metaların kullanılması gerekliliğı ve Rusya’nın Hristiyanlaştırma misyonunu uygulaması bölgenin kolonizasyonu için ürettiğı dikkat çekici fikirlerdendir (Akan, 2019, s.134). Buradan hareketle Çarlığın uygarlaştırma misyonunun Puşkin tarafından benimsendiğini ve bunu eserlerine yansıttığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Mihail T. Lermantov, 1837 ve 1840 tarihlerinde sürgün edilmesiyle Kafkasya’yı Puşkin’in aksine yakından gözleme imkânı bulmuştur. *Zamanımızın Bir Kahramanı* adlı eseri ilk Rus psikolojik romanı olarak Rus edebiyatında yerini almıştır (M.T. Lermantov. 2019, s.12). Bu roman beş öyküden oluşmakta ve Kafkas kadını konu alacak olan kısım birinci bölümün I. hikâyesi olan “Bela” başlığı altındadır. Burada 16 yaşındaki Çerkes prensesi Bela’nın Rus subayı Grigori Peçorin tarafından kaçırılması konusu üzerinden Kafkas halkının antropolojik temsilleriyle ilerleyen ve sonunda Çerkes kızının ölümüyle biten, alışılmış bir öykü anlatılmaktadır. Aktarıldığına göre Doğu’ya büyük ilgi duyan eğitimli bir Rus olarak Lermantov, oryantalizmin temel kültürel ve politik varsayımlarına tamamen hakimdir (Scotto, 1992, s. 248; Layton, 2005, s.136). Bu yüzden Lermantov’un ‘Bela’ında Rus emperyalizminin söylem ve pratiğini sorgulamak gerekmektedir. Hikâyede barışçıl bir Çerkes prensinin kızı olan Bela ile Peçorin, Kammenny Brod Kalesi’ne yakın bir köydeki düğünde karşılaşmışlardır. Çerkes kadınları düğünde yabancıları görünce örtünüp kapanır, burada Çerkes kadınları Doğulu kalıplara göre davranmıştır. Seyyahların anlatımlarında da bu vurguya sıkça rastlanılmaktadır. Peçorin, yanına gelip şarkılar söyleyip iltifatlar eden ‘dağların kızı’ Bela’ya âşık olmuştur. Peçorin, Bela’nın kardeşi Azamat’ı kız kardeşini kaçırması için ikna etmiş ve Bela’yı “eyerinde enine uzatmış, eli ayağı bağı ve başı peçeyle sarılı” şekilde Peçorin’e

¹²A. Puşkin, *Erzurum Yolculuğı* adlı eserinde Kafkas halklarıyla nasıl baş edileceğı hususundaki çözümlerin bir kısmını lüks metalar oluştuyordu. “Zenginlik karşısında gözleri kamaşır da yola gelirler bakarsınız. Semaver de önemli bir yenilik olurdu onlar için” diyerek aktardığı notunda *semaver* ilgi çekici bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Daha fazlası için bkz. Puşkin, A. (2019). *Erzurum Yolculuğı* (13. Basım). (Çev. Behramoğlu, A.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.15.

getirmiştir. “Asyalı dilber” ilk başlarda kendine yakınlık göstermeyince bunun üzerine Peçorin çok dil dökmüş, lüks hediyeler almış en son artık onu bırakıp gideceğini söyleyince Bela kendisine aşkını itiraf etmiştir. Burada istese de istemese de Batı fantezisinin Doğu’su, Batılı arzunun gücüne yenik düşmüştür. Bu Said’in şarkiyatçılığın farklı bölgelerde de olsa aynı türden bir pratik olduğu şeklindeki gözlemleriyle tamamen tutarlıdır (Scotto, 1992, s.252). Puşkin’in Kafkas kolonizasyonu için önerdiği fikirlerden olan “lüks” metalar bu hikâyede Peçorin’in elindeki pahalı hediyeler ve lüks kumaşlarla Bela’nın *evcilleştirilmesinin* araçları haline gelmiştir. Eski aşık Kazbiç intikam için Bela’nın babasını öldürdükten sonra Bela’yı kaçırmış, bu kargaşada genç kız yaralanmıştır. Ama kahramanı olan Peçorin kızı o hırsızın elinden kurtarmıştır. Kız iki gün sonra Peçorin’i sayıklayarak ölürken, o ölen sevgilisinin arkasından ağlamayarak bu duruma kayıtsız kalmaktadır. Buradaki temada yerli kız zorla ona yabancı bir çevreye getirilerek uygar kahramana âşık olmuştur. Kültürel farklılık, kızın ait olduğu *ilkel* toplumda bulunan *uygar* kahraman için olduğu kadar, uygar topluma getirilen *vahşi kız* için de aynı derecede trajik olmaktadır (Topçu, 2016, s.219). Kısacası bu eserde de genişleyen Rus imparatorluğunun kontrol altına aldığı halklar arasındaki ilişkileri yönlendiren ideolojilere bakan bir anlatım olduğu söylenebilir.

Puşkin poeması ile Kafkasya’ya dair temsilleri, yerel halkın isyankârlık, özgürlük aşk, tutku, gurur gibi niteliklerini belirleyen tüm düşünsel yapının temelini atmıştır. 1820’lerin başından 1840’lara kadar Rus metinlerinde temsil edildiği gibi, Kafkasya’nın fiziksel çevresi ve Dağlıları, yazarın hayal gücünün sınırlarında birbirlerini yansıtmıştır. 19. yüzyıl Rusya’sının güney sınırını ele alışındaki bu sistem, dünyanın diğer bölgelerine atıfta bulunan diğer edebiyatlarda gözlemlenen türden bir “mekân şiirselliği” oluşturmaktadır (Layton, 1986, s.483). Yazarlar sanatçının zanaatını kullanıp, mecazlara, retoriğe ve sembolizmin kalıplarına dayanarak, belirli bir coğrafi varlığa belirli değerler ve duygular yansıtabilirlerdi. Böylece kişinin kendi ülkesiyle karşılaştırarak bakıldığında, yerelin nesnel bir tanımının gücünden çok, daha ağır basacak olan duygusal ve şiirsel bir “anlam” yaratmışlardır. “Öteki” alanla ilgili ampirik bilgi artsa bile, imgesel coğrafya yok olmak yerine varlığını sürdürebilmiştir (Layton, 1986, s.483). Hatta bu “imgesel coğrafya” tarihe ve diğer bilimsel araştırma alanlarına nüfuz edebilir ya da onları geçersiz kılabilir.

2.3. Emperyal Dünya ve Kafkasya Algısı

Kafkaslar ya da *Kafkasya*, Doğu ile Batı'nın keşişim noktası olarak görülen bölge, Karadeniz ile Hazar Denizi arasında uzanan, uzunluğu 1.100 kilometreyi bulan, genişliği ile 100-160 kilometre arasında değişen yüksek sıradağların var olduğu coğrafyanın genel adıdır (Tavkul, 2015, s.20). Kafkasya hem savunma güdüsüyle varlığını sürdürmek isteyen halklara sığınak olması, hem de stratejik konumu sebebiyle bütün büyük siyasi güçlerin bölgeyi kontrol etmek istemesi nedeniyle her daim tarih sahnesinde gündemde olmuştur (Akan, 2019, s.145). Bu açıdan Kafkasya, etrafında yaşanan gelişmelerden ve tarih boyunca etrafında kurulmuş siyasi teşekküllerden bağımsız düşünülmemelidir. Bölgenin fiziki yapısı, kültürel alışverişi göreceli olarak sınırlandırdığı için bünyesinde birçok etnik grup ve bir o kadar da farklı dili bugüne kadar yaşatmıştır (Temizkan, 2018, s.27). Nasıl ki bölgenin coğrafi yapısı tarihi olayları büyük ölçüde şekillendiriyorsa aynı zamanda etnik ve kültürel yapısındaki çeşitliliği de coğrafya ile ilişkilendirmek mümkündür. Etnik olarak oldukça grift bir yapıya sahip olan Kafkasya'nın bu yapısı istilaları zorlaştırdığı gibi bünyesinde barındırdığı birçok topluluğun ortak dile ve siyasal organizasyona ulaşmasını da engellemiştir (Temizkan, 2018, s. 71). İsmail Berkok'a göre Kafkasya'nın asıl yerli (otokton) halkı Kas ırkından doğmuş ve bunlar kendi aralarında alt dallara ayrılmıştır; Adıge-Abhaz, Çeçenler (Nohçiler), Dağıstanlılar (Andelaller-Avarlar), Laklar (Gazi Kumuklar) ve Lezgiler (Berkok, 1958, s.121; Temizkan, 2018, s. 78). Ancak bu iddia uzmanlar tarafından, bilimsel dayanaklara dayandırılmadığı için kabul görmemektedir. Kafkas yerli halklarının haricinde bölgede yaşayan, Rus istilalarıyla birlikte kolonizasyon ve misyonerlik maksadıyla sonradan getirilip iskân edilen Rus, Alman, Leh (Polonyalı) ve Rus Kozakları gibi değişik Hristiyan göçmenler de mevcuttur (Akan, 2019, s.151). Kafkasya'daki Hint-Avrupa grubuna mensup olan halklar Osettinler, İranlılar ve Hazar sahilindeki bazı küçük İranî grupları sayarken, Türk kökenli halklar olarak Kafkasya'nın kuzeydoğusuna yerleşmiş olan Kumuklar, Nogaylar ve Kafkasya'nın en yüksek yerlerinde yaşayan Karaçay-Balkar Türkleri bu minvalde zikredilebilir (Temizkan, 2018, s.88).

15. ve 16. yüzyıllarda ortaya çıkan Rönesans'ın ardından oluşan Avrupalılık bilinci ve dönemin şekillendirdiği aydınlanma kültürüyle yetişen seyyahlarla birlikte coğrafi keşiflerin çoğaldığı görülmektedir. Başlangıçta seyahatlerin, Avrupa içindeki

lkelerle kısıtlı iken sanayileşmenin başlamasıyla, 18. ve 19. yüzyıllarda seyahatlerde oldukça fazla bir artış olduğu ve bu seyahatlerin programlı seyahatler haline dönüştüğü gözlemlenmektedir. Kıta Avrupası'nda görülen her alandaki rekabet, bu dönemle birlikte daha uzak başka coğrafyalarda devam etmiştir. Sözü edilen rekabet beraberinde önemli coğrafi keşifleri getirmiştir. Yeni dünya, söz konusu ulusların paylaşım yeri olmuş, Afrika didik didik edilmiş, uzak ve yakın Doğu ile Asya'nın ulaşılmadık bölgesi kalmamıştır.

Kafkasya'nın jeopolitik konu, yerüstü ve yeraltı kaynaklarının zenginliği, tarihi coğrafyası antik dönemlerden itibaren çok sayıda seyyah ve araştırmacının değişik amaçlarla bölgeyi tanımak ve bilgi edinmek için seyahat ettiği yer olmuştur. MÖ. 850 yıllarında yazdığı düşünülen Homeros'un Kolhis efsanesinden sonra ilk kez Kafkasya'dan ve orada yaşayan topluluklardan bahseden ilk kişi MÖ. 5. yüzyılda yaşayan tarihçi ve seyyah Heredot'tur. Yine 5. yüzyılda yaşamış Yunanlı tarihçi Hellanikus, MÖ. 1. yüzyılda yaşamış Romalı yazar Markus Verrius Flacus, MS. 46-119 yılları arasında yaşamış olan Yunanlı tarihçi Plutarkhos, MÖ. 63- MS. 25 yılları arasında yaşamış olan coğrafyacı ve tarihçi Strabon ile MS. 96-180 yılları arasında yaşamış olan antik çağın ünlü tarihçisi Flavius Arrianus gibi kimi seyyah ve araştırmacılar eserlerinde Kafkasya'dan ve bölgede yaşayan halklardan bahsetmiştir (Kuş, 2019, s.18). Arap seyyahlardan olan Abd el-Hasan el-Mesudi 10. yüzyılda, ünlü seyyah İbn Batuta ise 14. yüzyılda Kafkasya'ya gelen araştırmacılar arasındadır. 14. yüzyılda İngiliz asıllı Sir John Mandeville, 15. yüzyılda Nahçıvan piskoposluğuna getirilen Dominiken tarikatına mensup piskopos Johannes de Galonifontibus'un¹³ kaleme aldığı notlar Karaçaylara dair önemli bilgiler veren ilk seyahatnameler arasındadır (Speake, 2013, s.199; Kuş, 2019, s.19). 16. yüzyılda Ceneviz asıllı seyyah Giorgio İnteriao, 17. yüzyılda İtalyan seyyah ve yazar Jean de Luca, 1672 yılında Jean Chardin ve 1666'da nl Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi Kafkasya'ya gelen diğerk seyyahlar arasındadırlar (Speake, 2013, s.199). Letonya doğumlu Alman Johann Anton Gldenstandt, 1770-1773 yılları arasında Rus İmparatorluğu'nun emriyle Kafkasya üzerinde kapsamlı bir araştırma yapmış, bir başka

¹³ 1377'de Nahçıvan piskoposluğuna tayin edilen Johannes de Galofontibus, bazı bilim insanları tarafından Timur'un Osmanlılara karşı aldığı zaferi Venedik, Ceneviz, Londra ve Paris gibi Avrupalılara duyurmak için elçi olarak gönderdiği Sultaniyeli Johannes'in eski adı olduğu görüşündedir. Ancak ikisinin farklı kişiler olduğuna dair görüşler de bulunmaktadır. Bkn. Akan, M. (2016). XVIII. Ve XIX. Yüzyıl Batılı Seyyahlara Göre Karaçay-Malkar Etnogenezi, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, 16(1). s.23.

Alman olan Jacob Reineggs bölge tarihi-coğrafi ve etnografik çalışmalar yapmıştır (Speake, 2013, s.200). Ünlü doğa bilimci ve seyyah Peter Simon Pallas II. Katerina'nın himayesinde Asya'yı tümüyle gezmiş ve Rusya'ya bağlı bölgelerde jeolojik incelemelerde bulunmuştur (Kuş, 2019, s.20). Son olarak I. Alexander'ın danışmanlığını yapan Polonya asıllı Jan (Jean) Potocki'nin eserleri bölgeye dair önemli bilgiler vermektedir.

Coğrafi keşiflerin getirdiği yeni ekonomik sistemle, devletin elinde tuttuğu yeraltı rezervinin, devletin gücü ve toplum seviyesini belirlediği ve küresel ticaretin ön planda tutulduğu yeni iktisadi düzeni temsil eden Merkantilizm güçlü devletlerin sömürgeci uygulamalarını da beraberinde getirmiştir. Yeni iktisadi düzene geçiş ülkelerin düşünce sistemlerine göre birbirinden farklı yollar izlemiştir. Siyasi birliğini daha önce sağlayan İngiltere'de korumacı ve yayılcı bir sistem olarak Sanayi Devrimi'ne zemin hazırlarken, Almanya ve Fransa gibi ülkelerde milli birliği sağlama yoluna gidilmiştir. Merkantalist sistem aynı zamanda devletlerin dünya üzerindeki rollerini de şekillendirmiştir. Kapitalist ve emperyal düzenin temel taşı olan bu sistem içerisinde karşılıklı kazanç mümkün gözükmemekteydi; bir devlet kazanıyorsa diğeri kaybetmeye mahkûm olmuştur (Akan, 2019, s.53-56). Bu ekonomi politikasıyla birlikte Batı Avrupa ülkeleri kolonyalizmi genişletmiş, endüstrileşmeyle birlikte kapitalist sisteme doğru evrilmiştir. Avrupa'nın bahsi geçen süreçlerde yaşadığı düşünsel değişimlerin ve edindiği yeni siyasal ve ekonomik iktidar sayesinde kazandığı güç ile hemen hemen tüm dünyayı sömürge haline getiren faaliyetlerine hız kazandırmıştır.

Kafkasya'ya yoğun ilgi Rusya'nın Osmanlı ile savaşları (1768-1774 ve 1787-1791) sırasında başlayıp, sonraki dönemde yoğunlaşmıştır. Öncesinde bölgede görülen yabancılar genellikle Alman, Fransız ve Cenevizliler olurken bahsi geçen dönemle birlikte İngilizlerin yoğun çalışmaları görülmektedir. Rusya'nın Osmanlı ile savaşları ve Kırım'ın ilhakı (1783) sonrasında bölgeye yayılmada siyasi ve kültürel kontrol biçimleri geliştirmek için, Çarlık yönetiminde bilimsel amaçlarla gönderilen çok sayıda yabancı ve Rus seyyahların gözlemleri ayrıca Çar hükümeti tarafından bölgenin kolonizasyonu için kullanılmıştır. Bölgenin tarihi, coğrafi ve sosyo-kültürel yapısının aydınlatılması için oldukça önemli çalışmalar yapılmıştır. Fransız şarkiyatçılar sayesinde bölge dillerine ait kaynaklar Fransızcaya çevrilip ilim dünyasına kazandırılırken, Ruslar daha çok saha

araştırması içinde bulunmuşlardır. İngilizler ise Doğu'yu keşfetme konusunda emsali görülmemiş işlerine ek olarak, uzun süren keşifleri sırasında coğrafyayı tanımak için yaptıklarıyla ya da antik medeniyetlerin izlerini süren araştırmacıların bulduğu büyük tarihi eserleriyle ön plana çıkmıştır (Tellioglu, 2015, s.447). Ek olarak, 19. yüzyıla özgü ötekini merak etme ve tanımanın bilimsel bir şekli olarak ortaya çıkan etnoloji ve antropoloji gibi disiplinlerin etkisindeki seyyahlar, insan topluluklarını ırksal ve kültürel özellikleri ışığında sınıflamayı, onların tarihsel olarak etnik geçmişlerini açığa çıkarmayı amaç edinmişlerdir (Kuş, 2019, s. 233). Avrupalı seyyah ve araştırmacılar, bölgenin yer altı ve yer üstü zenginliklerinin yanında, bölgenin içinde bulunduğu etnik, dini ve folklorik yapı üzerinde ayrıntılı gözlem ve incelemeler yaparak iktidar-bilgi ekseninde önemli bilgiler kaydetmişlerdir.

Kafkasya, görkemli coğrafi yapısının sunduğu imkanlarla birlikte bir o kadar zorluğu içinde barındıran bir coğrafyada yaşayan, birbirinden bağımsız toplumların emperyal dünyanın üyeleri ile karşılaşmaları da coğrafyanın farklılığı gibi olmuştur. Bölgeye göz diken her bir emperyal güç, bölgeye dair ayrı çıkar planları geliştirmişlerdir. Bu zorlu coğrafyanın iyi bilinmesi, çıkar planları üreten her bir devlet aygıtı açısından önemlidir:

“Çünkü coğrafya her şeyden önce savaş yapmaya yarar. Her bilim için, her bilgi için, epistemolojik öncüller sorusu sorulmalıdır. Bilimsel süreç bir tarihe bağlıdır ve bir yandan ideolojilerle olan ilişkileri içinde, diğer yandan pratik olarak veya güç olarak düşünülmelidir. Daha en baştan coğrafyanın her şeyden önce savaş yapmaya yaradığını ortaya koymak, onun yalnızca askerî operasyonlar yürütmeye yaradığı anlamına gelmez; coğrafya aynı zamanda bölgeleri yalnızca şu veya bu düşmana karşı yürütülecek muharebeleri düşünerek organize etmeye değil, beraberinde devlet aygıtının üzerinde otoritesini ifa ettiği insanları daha iyi denetlemek için içinde organize etmeye yarar. Coğrafya her şeyden önce bir siyasi ve askerî pratikler bütününe sıkı sıkıya bağlı stratejik bir bilgidir; eğer bilgi için “bilgi”nin parçalara ayrılmasının haklılığının dışına çıkmayacaksak, ilk bakışta karmakarışık görünen, aşırı derecede çeşitli bilgilerin birbirine bağlanacak şekilde bir araya gelmesini gerektiren de bu pratiklerdir” (Lacoste, 2014, s.50).

Buradan çıkarılması gereken en önemli sonuç ise, coğrafyayı gücü elinde bulundan otorite için son derece gerekli kılan bu stratejik pratiklerdir. Kafkasya özelinde, aynı coğrafya, siyasi teşekkül kuramamış pastoral toplumlar tarafından farklı, devlet aygıtı tarafından farklı okunan bir metin olarak görülmelidir (Temizkan, 2018, s.41).

İngilizlerin Kafkasya ilgisinin nedenleri, Hindistan ticaret yolunu güvende tutmak için en çok ihtiyaç duyulan yerlerden birinin Kafkasya olması, bölgenin jeostratejik konumu ve Rusya'nın sıcak denizlere inme siyasetinin İngilizlerin Akdeniz havzasındaki faaliyetleriyle çatışması olarak açıklanabilir. Bundan dolayı Kafkasya iki tarafın çekişme alanları arasında yerini aldığından, İngiltere bölgeyi tanımak ve halkla ilişkiler kurmak adına Kafkasya'ya seyyahlar ve bilim insanları göndererek çalışmalarını başlatmıştır. Kafkasya'yı tanıma çabaları 18. yüzyılın ortalarına kadar giderken, J. Cook'un 1770 yılında ve P. H. Bruce'nin 1783'te Kafkasya'ya düzenlediği seyahatin notları ilk olmaları bakımından önemlidir (Tellioğlu, 2015, s.448). Bu seyahatnameler büyük ilgi görse de genel bir tanımlamadan öteye geçememiş rehber eserler olarak kalırken, asıl ciddi keşifler 19. yüzyılın ilk yarısında başlayıp sonraki dönemlere yayılmıştır. Özellikle Rus-Kafkas Savaşının yoğunlaştığı 1820-1860 yılları arasında bölgeye gönderdiği çeşitli kimliklerdeki seyyahlar aracılığıyla özellikle Çerkesler ile iyi ilişkiler kurup onların direnişine destek olmuştur. Ancak bu amacın iyi niyetten çok *alan iyileştirilmesi* ile siyasi çıkarlara uygun bir ilişkinin organize edilmesi olduğunu hatırlatmakta fayda vardır. Alanın iyileştirilmesiyle hem başka devlet aygıtlarına karşı mücadele hem de iktidarı tartışma konusu yapanlara veya onu ele geçirmek isteyenlere karşı yürütülen iç müdahaleler anlamında savaşa hazırlamak, mekânı orada en etkili biçimde hareket edebilecek şekilde organize ederek (Lacoste, 2014, s.56) İngiltere, Rusya'ya karşı çıkarlarını korumak adına yeni bir stratejik alan açmıştır.

Rusya'nın Batıya göre merkantilist politikalara görece daha geç başlaması, diğer bir ifadeyle gecikmiş merkantilizm politikasına yeni sömürü kaynakları ekleme amacıyla Batılı emperyal güçlerle rekabete girmiştir. Politikanın görece geç başladığı vurgusu aslında Rusya'nın Sibirya üzerinde uyguladığı politikalara atıf niteliği taşımaktadır. İngiltere ve Rusya Kafkasya'da güç savaşına başlamadan önce, Rusya'nın hali hazırda rakibi gibi deniz aşırı ülkelerde olmasa da Sibirya'nın uçsuz bucaksız topraklarını gözlerden uzak yaklaşık yüz yıl içinde sömürerek kelimenin tam anlamıyla içini boşaltan

bir politika izlediği görülmüştür. Rusya'nın tecrübeli ve başarılı bir sömürge geçmişine sahip olması, Kafkasya'nın kolonizasyonu açısından da elini güçlendirmiştir. Rusya'nın bölgeye planlı ve güçlü bir şekilde girmesi karşısında, *kolektif şuuraltı*nda devlet aygıtı denen yapıya ilişkin bir itaat duygusu geliştirmemiş Kafkasya halkı, Rus yayılmacılığına önce merak duygusu ile yaklaşmış, ardından topraklarının adım adım işgal edilip başka dil, kültür ve dine mensup insanlarla iskân edildiğini görünce içgüdüsel bir şekilde savunmaya geçmişlerdir (Temizkan, 2018, s.51). Rusya'nın bölgeyi ele geçirmede kullandığı efendi-köle diyalektiği ve medenileştirme misyonu dünyanın en büyük kalesi konumdaki Kafkasya'da *Büyük Oyun*'un¹⁴ provalarına sahne olmuştur. Rusya'nın Rus olmayanlara yönelik bu tavrını, yazar Mihail Lermantov tarafından daha basit bir şekilde, Kafkas cephesinde yerlileri kalın kafalı olarak tanımlayan görmüş geçirmiş bir yüzbaşının “onlar Asyalı” ifadesiyle aktarmıştır. Bir sonraki Rus aydınlarından N. Y. Danilevski ve F. M. Dostoyevski gibi Slavcılar, “güçlü” ve “zayıf” ırklar, Rusya'nın “yazgısı” ve onun “medenileştirici misyonu” gibi fikirleriyle dönemlerinin bu anlamda tipik örnekleridir (Forsyth, 2013, s.307). Bölge halkının tarihe geçen en uzun direnişi sergilemesi ve emperyal güçlerin savaşına sahne olan Kafkasya, jeostratejik konumu ile sömürgelere erişme ve hükmetme yeteneğini arttırma ya da kısıtlama potansiyeli nedeniyle *Büyük Oyun*'un nesnesi konumuna yerleşmiştir (Temizkan, 2018, s.52).

Osmanlı İmparatorluğu 1477 Kırım Seferi sonrasında Kırım Hanlığı'nın Osmanlı idaresine girmesiyle birlikte, Kuzey Kafkasya üzerinde dolaylı olarak nüfuz sahibi olmuştur. Dolaylı olarak çünkü, Osmanlı ile Kırım münasebetlerinde daha çok yöneticilerin belirlenmesi, savaş sırasında asker gönderilmesi üzerine bir siyaset yürütülürken, Kafkasya Osmanlı için o dönemde herhangi bir stratejik öneme sahip olmadığından, buranın yönetimi Kırım hanlarının inisiyatifine bırakılmıştır. Ancak 18. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, Rusya imparatorluk sınırlarını genişletmek ve güç dengesini yeniden kurmak amacıyla ortaya çıktığında bölge Osmanlı İmparatorluğu tarafından kaybedilmemesi gereken bir statüye yükselmiştir. 1768-1774 Osmanlı-Rus

¹⁴ Büyük Türkistan coğrafyasında emperyal güçlerin karşılaşmasını anlatan bu tabir, İngiltere ve Rusya'nın sömürge yarışındaki son olarak görülen büyük kapışmasını anlatmaktadır. Daha fazlası için bkz. Hauner, M. (1984). *The Last Great Game*, *Middle East Institute*, 38(1), pp.72-84.; Hopkirk, P. (2015). *Büyük Oyun; Orta Asya'da Gizli Savaş*, (Çev. Akman, R.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Savaşı sonucunda imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması birçok açıdan Osmanlı'nın aleyhine sonuçlanmış ve özellikle Kafkasya siyasetinin değişmesine neden olmuştur. Kuban Nehrinin sınır kabul edilmesi ve Kırım'ın kaybı sonrası Karadeniz'deki Rus ilerleyişinin önüne geçmek isteyen Osmanlı, Kuzey Kafkasya ile yakından ilişkiler kurma siyasetini gündeme getirmiştir. Bunun üzerine 1778 yılında Kafkasya bir keşif seferi için Canikli Ali Paşa ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın Kafkasya'ya veya "yeni dünya"ya gittiği bilinmektedir (Haşim Efendi, 2012, s.19-20). Kesbî Haşim Mehmet Efendi'nin aktardığına göre Osmanlı ileri gelenleri, Kırım adası ve limanlarının yerini alacak bir yer oluşturulması gerekliliğinden yola çıkarak bölgeyi tanıma yoluna gitmiştir. Haşim Efendi'nin notlarında Kafkasya için "yeni dünya" tasviriyle kurduğu Amerika kıtası analogisi, Kafkasya'nın Osmanlıların nazarında ne kadar bilinmeyen ve bakir bir bölge olarak algılandığını göstermesi bakımından son derece manidardır (Temizkan, 2018, s.48). Rusya'nın 1783 yılında Kırım'ı ilhak etmesiyle birlikte Osmanlı ve Kuzey Kafkasya halkları arasında daha yakın bir ilişkinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Özellikle 1781 yılında Soğucak Kalesine görevli olarak gönderilen Ferah Ali Paşa'nın Çerkesler üzerine yürüttüğü iyi niyetli politika bölge halkı tarafından olumlu karşılanmış ve desteklenmiştir. Bu sayede siyasal olmasa da dini ve kültürel anlamada nüfuz sağlanabilmiştir. Rusya'nın Kafkas kabileleri üzerinde otorite kurmaya çalışıp idareyi kendi bünyesinde toplamaya çalışması, bölge halkını aynı dini paylaştığı Osmanlı tarafına katarak ortak düşmana karşı aynı safta yer almasını mümkün kılmıştır.

Kafkasya'nın üç büyük devlet arasında çekişme sahası olmasının nedeni bulunduğu jeopolitik konumun mahiyeti olduğu ortadadır. Kafkasya Hazar Denizi ile Karadeniz arasında bağlantıyı sağlayan bir köprü, Karadeniz aracılığıyla İstanbul ve Çanakkale boğazları üzerinden Akdeniz yoluyla Atlas Okyanus'una kadar uzanan bir su koridorunun doğu ucunda yer almaktadır (Berkok, 1958, s.2). Sarp dağlar, sık ormanlar ve derin vadilerle parçalara ayrılmış, tabii bir kale görünümündedir (Luxembourg, 1998, s.14). Rusya'nın Kafkasya'yı ele geçirmesi, İmparatorluğun Doğu'ya, Büyük Türkistan coğrafyasına, İran'a ve Hindistan'a ulaşmasını sağlayacak kilidi açması anlamına gelmektedir. Bu nedenle Kafkasya, dünyadaki sömürgecilik yarışında yer almak isteyen Rusya için öncelikli hedef konumdadır. Çar I. Petro ile başlayan programlı Kafkasya ilerleyişi, 18. yüzyılda Kırım'ın ve Gürcistan'ın Rusya tarafından ele geçirilmesiyle

sonuçlanmış ancak Kafkasya’da direnişin simgesi müridizm hareketiyle uzun bir süre önlenebilmiştir. İngiltere bu hareketin amacına ulaşmasını sağlamak için bölgeye görevli kişileri göndererek, Rusya’nın ilerlemesini önlemek istemiştir. Çalışmamızda ana kaynaklar olarak kullandığımız seyyahlarımızın, bölge halkı üzerinde belli başlı etkileri olsa da kalıcı ve başarıya ulaştıracak neticeler elde edemediği görülmektedir. Rusya’nın güçlü teçhizat ve teknolojik savaş araçları ile büyük sayıdaki mühimmat varlığı, dağlı kabilelerin ilkel savunma araçlarına galip gelmiştir. Efsanevi direniş olarak anılan bu dönem Kafkasya’nın ilk imamı Mansur’un liderliğinde 18. yüzyılın sonlarında ateşi yakmasıyla başlamış, 1791 yılında Anapa Direnişi sonrasında yakalanışıyla sekteye uğramıştır. Müridizm hareketinin ikinci safhası olarak adlandırabileceğimiz dönem 1820’lerde Gazi Muhammed ile başlamış ve 1859 yılında İmam Şamil’in Ruslara yenilmesiyle son bulmuştur. Bu süreçte müridizm hareketiyle gelişen *gazavat* söylemi, Kafkas halkının Ruslara karşı bir birlik oluşturmalarını sağlamış ve Kafkas halkları oldukça büyük başarılar elde etmişlerdir. Bu hareketin geçerli olduğu dönemde Kafkasya’da bir devlet mefhumunun baş gösterdiği ancak Şamil’in yenilmesi sonucu bu olgunun oluşmadığı gözlemlenmektedir. Sonuç olarak bu efsanevi direniş Çeçenistan, Dağıstan ve son olarak 1864 yılında Ubıhların düşmesiyle sona ermiştir (Akan, 2019, s.157). Kafkas-Rus savaşları, dağlı kabilelerin direnişleri özellikle İngiltere kamuoyunda oldukça ilgi uyandırmış, Ruslara kafa tutan bu yerli halkı tanımak isteyen her meslek grubundan gözlemci bölgeye seyahat etmiştir. Onların yazdıkları hem bu savaşı tüm dünyaya duyurmuş hem de tarihe birinci el kaynak olarak geçmiştir. Emperyal güçlerin Kafkasya üzerinden yaptıkları planlar doğrultusunda kendi çıkarları hesabına hareket ettikleri gözler önünde iken Kafkasya, fillerin tepiştiği çimler olarak kalmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

19. YÜZYIL SEYAHAT ANLATILARINDA KAFKAS KADINI

3.1. 19. Yüzyılda Kafkasya Hakkında Bilgi Veren Seyyah ve Seyahatnameler

Seyyah kaleme aldığı seyahat yazısında, kendi bünyesinde oluşturduğu değer yargılarıyla ziyaret ettiği bölgeyi yani “diğeri” karşılaştırmakta veya yorumlamaktadır. Bu karşılaştırmaları yaparken aslında yazarın kendi dünya algısını ve kültürünü tanımak, seyahatnamelerin önemli bir niteliğidir. Tezin konusu olan Kafkasya’ya ait seyahat anlatılarında seyyahların dönemin Avrupa kültürüne ve tarzına göre karşılaştıkları olgu ve olayları yorumladıkları göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan üçüncü bölümde görüleceği üzere örneğin Kafkasya’da yerleşik bir olgu olarak karşımıza çıkan “kölelik” kavramını bazı seyyahların insanlık dışı bir uygulama olarak görmesine karşın örneğin A. Fonvil ve X. H. Hell gibi seyyahlar yadırgama ve yargılama aracılığından ziyade objektif açıdan ele almışlardır. Bu aşamada karşımıza çıkan en önemli kavram Said’in farklı bir bakış açısıyla ortaya koyduğu “oryantalistler”dir. Oryantalist bilgiyi kullanırken Said’in farklı bir anlam yüklediği “oryantalist” seyyahları tanıyıp, onların yorumlamalarına şüpheyile yaklaşmak gerekmektedir. Çünkü Doğu üzerine yapılan yazınsal, dilbilimsel ve tarihsel çalışmalar, seyyahların anlatıları, Doğu’nun dinleri ve sanatlarının betimlenmeleri ile Batı’dan daha farklı ve değersiz olarak kurdukları bir mekânın imgesini yansıtmakta ve temsil etmektedir (Akan, 2019, s.33). Bu açıdan değerlendirildiğinde seyahatname yazarlarının belki de farkında bile olmadıkları birtakım eşitsizlikleri yarattıkları oryantalizmin temel konularındandır. Bunun yanında Kafkas coğrafyası için seyyahların bölge halklarının tarihi ve Ruslar tarafından bölgenin işgali gibi konularda yazmış oldukları seyahat metinlerini bağımsız kaynaklar olarak değerlendirmek mümkündür. Öte yandan yapılan ve yazılan her yeni araştırma, oluşturulan Kafkasya imgesine büyük katkı sağlamıştır.

Seyahatnamelere göre Kafkasya’da kadının toplumsal yerini ortaya çıkarmak için öncelikle çalışmada kullanılan seyyahların aşağıda gösterildiği gibi mensubiyetleri ve bölgeye geliş amaçlarının bilinmesi önemlidir. Bu açıdan bakıldığında kaynak olarak kullandığımız seyahat metinlerini yazan eril bakışın iç dünyasını anlamak, Kafkas kadınına bakışın nasıl ve ne şekilde olduğu konusunda ip ucu verecektir. Bölgeye geliş zamanına göre verilen seyyahlar; Julius von Klaproth’un *Travels in the Caucasus and*

Georgia (1814) Şövalye Taitbout de Marigny'in *Çerkesya Seyahatnamesi* (1996), Ebenezer Henderson'un *Biblical Researches an Travels in Russia* (1826), Robert Lyall'ın *Travels in Russia, The Krimea, The Caucasus and Georgia (I-II)* (1825), Yohann Y. Blaramberg'in *Kafkasya; Tarihi, Topografik, İstatistik, Etnografik ve Askeri Tasviri* (2017), Edmund Spencer'in *Travels in Circasia, Krim Tartary (I-II)* (1837), James S. Bell'in *Çerkesya'dan Savaş Mektupları* (1998), John Longworth'un *Kafkas Halklarının Özgürlük Savaşı* (1996), Xavier Hommaire Hell'in *Travels in The Steppes OF The Caspian Sea, The Crimea, The Caucasus, etc.* (1860), Moritz Wagner'in *Kafkas Rus Savaşlarında Çerkesler, Çeçenler, Kazaklar ve Gürcüler* (1999), Baron Von Haxthausen'in *Transcaucasia: Sketches of The Nations and Races Between The Black Sea and The Caspian* (1854), George Leighton Ditson'un *Circassia; A Tour to The Caucasus* (1850), Ivan Golovin'in *The Causasus* (1854), Lois Moser'in *The Caucasus and Its People* (1856), Leonti Lyulye'nin *Çerkesya* (1998)'yı, Arthur Fonvill'in *Çerkesya Bağımsızlık Savaşı* (2010), Nikolay F. Dubrovin'in *Çerkesler* (2017), H. John Abercromby'in *A Trip Though the Eastern Caucasus* (1889) adlı seyahatnameleri kaleme almışlardır. Kullanılan bu seyahatnamelerin değerlendirebilmesi için, seyyahların hangi millete mensup oldukları ne işle meşgul oldukları ve ne amaçla Kafkasya'ya geldiklerinin bilinmesi ilk ve en önemli aşamadır. Bu nedenle konuya geçmeden önce seyyahların biyografilerine kısaca değinilecektir.

1- *Julius von Klaproth (1783-1835)*: Alman dilbilimci, oryantalist, gezgin, etnograf ve coğrafyacı olan Julianus (Julius) von Klaproth 1783 yılında Berlin'de doğmuş ve 1835 yılında Paris'te ölmüştür. Babası ünlü bir kimyager olan Klaproth, pozitif bilimle ilgilenmek istemeyince Doğu dillerine ilgi göstermiş ve bu sayede hayatının dönüm noktalarından birini teşkil edecek olan Kont Potocki ile tanışmıştır. Kont Potocki, Slavların ana yurdunu bulma konusuna çalışıyor ve bunun için Doğu dillerinin kaynaklarını araştırıyordu (Uçar, 2021, s.9). Potocki, Rusya Dış İşleri Bakanlığı'nda çalıştığı süre içinde Klaproth ile sürekli bir arada hareket etmiştir. Nihayet 1804 yılında Rusya Bilimler Akademisi'nden aldığı bir davet ile yeni bir seyahat için Kafkasya'ya gönderilmiştir. Rusya'da yedi yıl kalarak asıl çalışma sahası olan Çin, Mançu, Türk, Moğol, Gürcü, Ermeni ve Çerkesler gibi halklar üzerine detaylı araştırmalarda bulunmuştur. Seyahatine St. Petersburg'dan yola çıkarak başlayan Klaproth, Moskova,

Stavropol, Georgievsk, Mozdok ve oradan Tifles'e ulaşan bir güzergahı takip etmiştir. Klaproth, 1807 ile 1809 yılları arasında Kafkasya bölgesinde Çerkes toplulukları, Osetler, Çecen-İnguşlar gibi dağlı kavimlerin yanı sıra Karçay-Malkar, Kumuklar ve Nogay Türkleri hakkında da ayrıntılı bilgiler vermiştir. Seyahat notları Almanca olarak ilk kez 1812'de "*Reise in den Kaukasus and nach Georgien*" adıyla Berlin'de yayınlanmış, F. Shobel tarafından 1814'te "*Travels in the Caucasus and Georgia*" adıyla İngilizceye, Burcu Uçar tarafından ise 2021'de yüksek lisans tez çalışması kapsamında tercüme-tahlil edilerek Türkçeye kazandırılmıştır. Klaproth, seyahatnamesini yazarken bir bilim insanı edasıyla davranmaya çalışmış, sadece kendi yorumları ve gözlemlerinden ziyade çalışmasında Arap tarihçilerin ve coğrafyacıların yanı sıra batı tarihçileri ve coğrafyacılarının eserlerinden oldukça fazla yararlanmışır. Bu açıdan bakıldığında çağdaşlarından ve sonrasında bölgeye gelen gezginlerden onu ayıran en önemli özelliği, bir Batılı olarak anlatımlarının bazı noktalarında kişisel yorumlarını eklemiş olsa da bu başka diğer gezginlerde olduğu gibi gözle görülür bir önyargı ortaya koymamıştır.

2- *Taitbut de Marigny (1793-1852)*: Diplomat, coğrafyacı, arkeolog ve eski eser koleksiyoncusu olan Marigny, aynı zamanda dile yatkın kabiliyeti sayesinde Eski Yunanca, Latince, Hollandaca, Flemenkçe, Almanca, Rusça ve Türkçe gibi dillere hâkim bir kişiydi. Fransız soylu bir aileden gelen seyyah, 1789 Fransız İhtilali'nden sonra asılmaktan kurtulmak için Hollanda'ya kaçmıştır (Işık, 2014, s.17: Vural, 2022, s.59). Yeterliliği sayesinde bir müddet Hollanda Kraliyet Hükümeti adına Rusya'nın Karadeniz kıyı kentlerinde ve Odessa'da konsolos yardımcılığı görevinde bulunmuştur. Görevli bulunduğu sırada 1818 ve 1823-1824 yıllarında Kafkasya'yı dolaşarak Çerkeslerin bulunduğu yerleri ziyaret etmiş ve yerel dilleri öğrenmeye çalışmıştır. Marigny'nin seyahatnamesinin ilk bölümü 1818'deki Çerkeslerin sosyo-kültürel yapılarına ait gözlemlere dayanırken, ikinci bölüm 1823-1824'te yaptığı Anapa, Trabzon, Pişiate gibi Karadeniz kıyı şeridi yolculuğunun tahlillerine ayrılmıştır. Ek olarak kitabın İngilizceye çeviri versiyonunda Çerkesya bağımsızlık bildirisi ve David Urquhart'ın Çerkeslere mektubuna da yer verilmiştir. Gözlemlerini yaklaşık dört yıl sonra bir kitap haline getirerek Brüksel'de 1822 yılında Fransızca olarak yayınlamıştır. Büyük ilgi gören seyahatname 1836'da Rusçaya, 1837'de İngilizceye "*Three Voyages in the Black Sea to the Coast of Circassia (Travels in Circassia)*" adı ile Londra'da (Kuş, 2019, s.21),

1996'da ise Aydın Osman Erkan tarafından İngilizceden Türkçeye tercüme edilmiştir. Marigny'i bölgeye gelen en önyargısız seyyahlar arasında düşünebiliriz. Çünkü gözlemlerini aktarırken aynı zamanda bölge halkının gelenek ve göreneklerini kayıt altına alarak buna göre yorumlama yapılabilme dikkat etmiştir.

3- *Ebenezer Henderson (1784-1858)*: İsveç asıllı bir misyoner olan Henderson, Danimarka, Hindistan ve İzlanda'da kariyerini güçlendirdikten sonra 1818 yılında arkadaşı Dr. Pateson ile Rusya'da seyahatlerde bulunmuştur. 1822'de Rus Çarı I. Alexander tarafından kutsal metinlerin çeşitli dillere çevrilmesine yardım etmek üzere Rusya'ya davet edilmiştir (The Encyclopedia Britannica Eleventh Edition, 2012, s.267). Bunun üzerine Henderson, arkadaşı Paterson ve İncil topluluğunda görevli Serof ile Kafkasya'da Rus İncil Topluluğu (Russian Bible Society) adına 1821-1822 yılları arasında Kafkasya'da görevlerde bulunmuştur. St. Petersburg'dan başlayan seyahatinde Moskova, Kiev, Odessa sonrasında Karadeniz üzerinden Kırım'a ulaşmış oradan da Kafkasya'ya geçmiştir. Kuzey ve orta Kafkaslar üzerinde Kabardey, Oset ve İnguşlar'a dair gözlemlerinin yanında Kızılyar, Mozdok ve Vladikavkaz hattı üzerinden Güney Kafkasya'ya inerek buradaki topluluklara dair gözlemlerini gezi notlarına eklemiştir. Henderson'un bölgeye dair yaptığı incelemeleri 1826 yılında İngilizce olarak "*Biblical Researches and Travels in Russia Including a Tour in the Crimea and the Passage of the Caucasus*" adıyla Londra'da yayımlanmıştır. Seyyahın en karakteristik özelliği olarak karşımıza çıkan misyonerlik mesleği, gezi notlarını ne yönde ve ne şekilde alması gerektiğini de etkilemiştir. Yaklaşık bir yıl süren seyahati sırasında karşılaştığı topluluklar arasındaki misyonerlik faaliyetleri seyyahın en çok önem verdiği gözlemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda bölgedeki Hristiyan topluluklar üzerinde daha çok durması ve bilgiler vermesi onun ne amaçla seyahat ettiğini bize göstermektedir.

4- *Edmund Spencer*: 19. yüzyılda Kafkasya'yı anlatan seyyahlar arasında yerini almış olan Spencer, İngiliz donamasında görev yapmış bir albaydır. Bölgeye ait ilk gezisini 1830'larda İstanbul, Kırım ve Kafkasya güzergâhını takip ederek, Kafkasya'nın batısına yapmıştır. Seyahat notları büyük ölçüde Çerkesler üzerinde ilerlemekte, onların Ruslarla yaptığı mücadeleyle ilgili ayrıntılı tasvirlerin yanında Çerkeslerin sosyo-kültürel ve etnik özellikleri hakkında bilgiler vermektedir. Diğer bazı eserlerde olduğu gibi, sayısal veri ve analizlerden ziyade, Kafkasya'yı tanıtmak gibi bir amacı olmadan yazan

Spencer, şahit olduğu olaylar ve kişiler üzerinden mesaj aktarır (Tellioglu, 2015, s.450). Sözü edilen gezi notları 1837 yılında İngilizce olarak “*Travels in Circassia and Krim Tartary*” adıyla iki cilt halinde Londra’da basılmıştır. 1838 yılında yayımlanan “*Travels in the Western Caucasus*” adlı bir başka seyahatnamesinde ise Çerkes, Oset, Abaza, Kabardey, Nogay ve Ermeni toplulukları hakkında bilgiler vermiştir. 1854’te ise üçüncü olarak “*Turkey, Russia the Blacksea and Circassia*” adıyla yeni bir seyahatnamesi yayımlanmıştır. Spencer’in bahsi geçen üç seyahatnamesi de 1830’larda gerçekleştirdiği tek seyahatin ürünleridir. İngilizce olarak 1854 yılında yayımlanmış olan “*Turkey, Russia the Blacksea and Circassia*”, Dilek Cenkçiler tarafından 2014 yılında Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır¹⁵. Edmund Spencer’in durumu diğer seyyahlardan büyük oranda bir farklılık göstermektedir. Söz konusu bu farklılık, onun bölgeye aslında hiç gitmediği ve yazdığı notları okuduğu kimi kitaplardan ve tanıdığı bazı Çerkeslerden aldığı bilgilere göre düzenlediği iddiasıdır (Kuş, 2019, s.22). Hatta bu iddiayı savunanlar, onun dönemin modasına uyan bir İngiliz olarak Rusya’nın karşısında destek verdikleri Çerkeslere siyasi ve manevi destek vermek için bu geniş çalışmaları kaleme aldığı yönündedir.

5- *Robert Lyall (1789-1831)*: İskoç olan Lyall, Paisley kasabasında doğmuş, eğitimini Edinburg’da tıp doktoru olarak tamamlamıştır. Bitkilere olan merakı onu seyahate sevk etmiş ve botanikçi seyyah olarak tanınmıştır. Londra Kraliyet Asya Enstitüsü ve İmparatorluk Doğa-Bilim Derneği üyesi olduğu bilinmektedir (Vural, 2022, s.62). 1824’te gerçekleştirdiği Rusya ve Kafkasya seyahati önce Moskova’ya sonrasında Kiev, Odessa ve Kırım üzerinden Kafkas hattı ve sonunda Tiflis’te son bulmuştur. Lyall, gezi notlarına Taman’ın askeri kuvvetini, Çerkeslerin çatışmalarda aldığı askeri zaiyatı, Karass’ın savunmasını, Vladikavkaz ve oradaki kaleden, Daryal geçidi ve kalesi ayrıca gezdiği yerlerin bölge nüfusu, kabilelerin geçim kaynakları gibi askeri ve ekonomik açıdan bilgilerin yanında Dağlı kabilelerle şehirde yaşayanların arasındaki farklılıkları kaydetmiştir. Seyahatnamesi 1825 yılında “*Travels in Russia, the Krimea, the Caucasus*”

¹⁵ Kafkas kabilelerinin etimolojik olarak kullandıkları “Dağlı” sıfatı, Türk Tarih Kurumu tarafından 2014 yılında basılan kitabın çevirisinde “dağcı” olarak tercüme edilerek yanlışlığa düşülmüştür. Kafkas Dağlıları yaşadıkları coğrafya ile bütünleşip bu ismi almış ve bunu kendilerini tanımlamak için kullanmış topluluklardır. Kitabın bazı bölümlerinde yer alan “Çerkes dağcıları” gibi “dağcı” kelimesi literatürde yeri olmayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususa dikkat etmek için bkz. Spencer, E. (2014). *Türkiye, Rusya, Karadeniz ve Çerkezistan*. (Çev. Cenkçiler, D.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

adıyla iki cilt halinde Londra ve Edinburg'da yayımlanmıştır. Robert Lyall'ın bitkilere olan merakı sebebiyle seyahate çıktığı düşünülse de onun Kraliyet nezdinde itibar sahibi olduğu ve devlet tarafından desteklendiği göz ardı edilmemelidir. Seyahatnameye konu ettiği başlıkların mahiyetine bakınca botanikçi bir seyyahın bitkiler dışında askeri ve ekonomik alanlarda gözlem yaptığı açıktır. Britanya'nın dönemin koşullarında ticari faaliyetlerini korumaya yönelik bilgi için, bölgeye botanikçi sıfatıyla bir cemiyet üyesini göndermiş olması muhtemeldir.

6- *Yohann F. Blaramberg (1800-?)*: Frankfurt'ta soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Blaramberg, 1823 yılında Blaramberg Üniversitesi'nden mezun olduktan sonra hukuk alanında yüksek lisansını tamamladıktan sonra amcasının yanına Rusya'ya gitmiştir, Rusya'da 1824'te girdiği sınavı kazanarak Haberleşme Hatları Mühendisliği Enstitüsüne atanarak, 1828 yılında teğmen rütbesi kazanmış ve 1830'da Tiflis hizmetine Kafkas Kolordusuna göreve gönderilmiştir (Kuş, 2019, s.26). 1828-1833 yılları arasında Kafkasya'da kalan Blaramberg, Tiflis civarı, Grozni Kalesi, eski Şamah, Şirvan ve Bakü şehirleriyle birlikte Oset ve İnguşların yaşadıkları yerlere araştırma gezileri düzenlemiştir. Amatörce başladığı derlemelere Çarlık yönetiminin isteğiyle bu sefer özel görevli olarak devam etmiştir. 1834 yılında eserin tamamlanmasına rağmen, I. Nikolay'ın çekinceleri sebebiyle Perestroyka dönemi sonuna kadar "çok gizli" notuyla arşivlerde saklı tutulmuştur (Blaramberg, 2017, s.13). 1999 yılında Rusya'da "Историческое, Топографическое, Статистическое, Этнографическое И Военное Описание Кавказа" adıyla yayımlanmıştır. Onun gezi yazıları Habibe Eren tarafından 2017 yılında "*Kafkasya Tarihi, Topografik, İstatistik, Etnografik ve Askeri Tasviri*" adıyla Rusçadan Türkçeye tercüme edilmiştir. Blaramberg'in Batılı oluşu ancak Rus hizmetinde bölgede olması onun objektifliğini sorgulamaya yetecek bir özelliktir. Seyahat notlarının büyük bir kısmı Klaproth'un verdiği bilgiler üzerinden ilerlerken, Blaramberg'in halklara dair yaptığı yorumların Rus oryantalizminden etkilendiğini söyleyebiliriz.

7- *Xavier Hommaire de Hell (1812-1848)*: Fransız coğrafyacı ve bir mühendis olan Hell, seyahatini eşi ile birlikte yapmıştır. Fransız Jeoloji Kulübü üyesi ve Rus St. Vladimir Tarikat Şövalyesi unvanlarına sahip sivil mühendis olarak görülmektedir. 1835 yılında seyahatin ilk durağı olan İstanbul'da mühendis olarak köprü, deniz feneri vs. gibi inşaatlarda görev alarak Türkiye hakkında bilgiler toplamıştır (Vural, 2022, s.67). 1838

yılında Rusya'ya giderek Çar I. Nikola'nın emrinde endüstri, coğrafya ve madencilik alanlarında araştırmalarda bulunmuştur. Ayrıca bir dönem Moldovya prensinin himayesinde çeşitli konularla ilgili çalışmalar yapmıştır. Beş yıl kadar bölgede araştırma yapan Hell'in, özellikle Kuban havzası üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bu sırada Kaçar Şahı'nın ülkesine de gitme fırsatı bulan Hell, bölgede önemli araştırmalar gerçekleştirmiştir. Seyahatnamesi 1847 yılında "*Travels in the Steppes of the Caspian Sea The Crimea, The Caucasus*" adıyla Londra'da yayımlanmıştır. Seyahat yazısında bölgenin sosyo-kültürel yapısına dair bilgilere yer verilmiş ancak buranın ekonomik yapısına dair daha ayrıntılı bilgiler bulunmaktadır. Onun çalışmaları günümüzde Hazar havzası enerji kaynaklarının durumu itibariyle ayrıca bir önem kazanmıştır.

8- *James Stanislaus Bell (1796-1858)*: İngiliz tüccar ve seyyah olan Bell, Kafkasya'ya David Urquhart'ın tavsiyesi üzerine tuz ticareti yapmak amacıyla gitmiş görünmektedir¹⁶. Urquhart, Çerkeslerin Ruslara karşı savaşında İngiltere adına Çerkesya'nın bağımsızlık savaşında halka destek olmak için bölgede bulunan temsilcidir. İngiltere'nin bağımsızlık konusundaki tutumu tezin ikinci bölümde ayrıntılı bir şekilde aktarıldığı gibi değişken bir yapıda ilerlemiştir. Urquhart'ın telkinleriyle Bell, Vixen adlı bir gemiyle Karadeniz'de tuz ticareti yapmak amacıyla bölgeye ulaşmıştır. Ancak gemiye Soğucak Kalesi civarında Rus savaş gemisi Ajax tarafından el konulunca (Luxembourg, 1998, s.142) İngiltere ve Rusya arasında çıkan diplomatik sorunun nedeni Urquhart'a yüklenmiş ve Dışişleri bakanı Lord Palmerston tarafından, İstanbul'daki elçilik görevinden el çektilerilerek İngiltere'ye gönderilmiştir. Bunun üzerine devlet görevlisi olarak (büyük ihtimal Urquhart'ın da desteğiyle) Kafkasya'ya James S. Bell gönderilmiştir. Çerkesya'da iki buçuk yıl kalan Bell, notlarında halkın sosyo-kültürel, siyasi ve ekonomik durumları arasında özellikle yer altı kaynaklarına dikkat çekerek Çerkeslerin Ruslara karşı verdikleri cesur mücadelelere ait ayrıntılara yer vermiştir. Seyahatnamesi 1840 yılında "*Journal of a Residence in Circassia: during the Years 1837, 1838 and 1839*" adıyla iki cilt halinde Londra'da yayımlanmıştır. 1998'de "*Çerkesya'dan Savaş Mektupları 1837-1839*" adı altında Sedat Özden tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

¹⁶ Kafkasya'nın Ruslar tarafından abluka altına alınması, bölgede özellikle tuz yokluğuna sebep olmaktaydı. Ancak gemiler sadece ihtiyaç olan tuzu değil aynı zamanda savaş için gerekli olan kükürt, barut gibi askeri açıdan değerli maddeleri de getirmektedir.

Anlaşıldığı üzere Bell, bölgede sadece dışişlerinin görevlendirdiği bir diplomattan ya da sıradan bir tüccar görüntüsünden çok ötede kendi ülkesine fayda sağlayacak stratejik bilgileri toplayan bir casus olarak çalıştığı ihtimal dahilindedir.

9- *John Longworth*: Sivil gazeteci olarak bilinen Longworth bir süre İstanbul'da Times gazetesi adına muhabirlik yapmıştır. Kafkasya'ya 1837-1838 yılları arasında J. Bell'in yanına geldiği bilinmektedir. Her ne kadar kendisi notlarında İngiliz hükümeti ile herhangi bir bağının olmadığını belirtse de bu gerçeği yansıtmamaktadır. Bell ve Longworth Çerkesya'da yaptıkları seyahatle ilgili olarak dışişlerini bilgilendirmekteydiler (Lüxsembourg, 1998, s.166). Kırım Savaşı sırasında İngiltere, Ruslarla savaşırken Çerkeslerle Ruslara karşı iş birliği yapmanın yollarını aramış ve bu nedenle bölgeyi çok iyi bilen Longworth bu iş için görevlendirilmiştir (Kuş, 2019, s.23). Seyahat notlarından da anlaşıldığı üzere Bell'le birlikte Çerkesleri Ruslar nezdinde İngiltere tarafına çekmeye çalışmıştır. Bölgeye getirdiği mallardan sürekli bahsetmesi onun ayrıca tüccar olarak bölgede bulunduğunu göstermiştir. Bunun yanında askeri konularda oldukça ayrıntılı bilgiler vermesi onun bu alana vakıf olduğunu göstermektedir. Seyahatnamesi 1840 yılında "*A Year Among the Circassians (1837-38)*" ismiyle Londra'da yayımlanmıştır. 1996 yılında ise Sedat Özden tarafından "*Kafkas Halklarının Özgürlük Savaşı*" adı altında İngilizceden Türkçeye çevrilmiştir. John Longworth'un bölgede casusluk amacıyla bulunduğu şüphe götürmez bir gerçek gibi durmaktadır. Ancak bölgeye gelen diğer seyyahların subjektif hareket ederek bilgi veren ve yorumlarda bulunmalarına karşılık, örneğin birlikte hareket ettiği Bell'e göre daha objektif bir tutum sergilediğini göz ardı etmemek gerekmektedir.

10- *Moritz Wagner (1813-1887)*: Alman asıllı doğa bilimci, kâşif, coğrafyacı ve etnoloji profesörü olan Wagner, Münih ve Berlin Bilimler Akademisi üyesidir (The Encyclopedia Americana, 1920, s. 209). Doğa bilimlerine merakının yanında etnoloji dalında profesör unvanına sahiptir. Kafkasya'ya 1842 ile 1846 yılları arasında gerçekleştirdiği ziyaretinde Ermenistan üzerine de ayrıntılı çalışmalar yapmıştır. Bu bölgelerin coğrafyasının enteresan bilgilerle dolu olduğunu ve bu tarz bir bölgenin dünyanın çok az bir kesiminde yer aldığını belirtmiştir. Seyahat yazılarında Adigelere, Çeçenlere, İnguşlara ve Osetlere dair önemli bilgilere yer vermiştir. Kafkasya'ya dair seyahat notları 1854 yılında "*Schamyl the Sultan Warrior and Prophet of the Caucasus*"

adıyla, 1856 yılında ise “*Travels in Persia, Georgia and Koordistan*” adıyla üç ciltlik bir eser İngilizce olarak Londra’da yayımlanmıştır. Seyahatinin bir bölümü 1999 yılında “*Kafkas Rus Savaşı’nda Çerkesler, Çeçenler, Kazaklar ve Gürcüler*” adıyla Sedat Özden tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Seyyahı Bell ve Longworth üzerinden değerlendirmek gerekirse onlara göre oldukça objektif bir bakış açısı gösterdiğini belirtebiliriz.

11- *Baron A. Von Haxthausen (1792-1866)*: Alman asıllı soylu bir aileye mensup olan Haxthausen, Göttingen’de eğitim görmüştür. 1840’larda Rus Çarı I. Nikola tarafından hakimiyeti altındaki yerler hakkında bazı incelemeler yapması amacıyla Rusya’ya davet edilmiştir (Kuş, 2019, s.24). Bölgede oldukça ciddi gözlemler ve incelemelerde bulunan Haxthausen, Batı Kafkasya’nın halkları üzerine çalışmalar yapmıştır. Buna ek olarak Şeyh Şamil ve Müridizm hareketinin ayrıntıları hakkında ilk kez bilgi veren isim olması bakımından dikkate değerdir. Gezi yazılarını iki ayrı eser olarak yayımlamıştır. Bu eserlerden ilki 1854 yılında “*Transcaucasia Sketches of the Nations and Races Between the Black Sea and the Caspian*” adıyla, ikinci eseri 1855 yılında “*The Tribes of Caucasus with an Account of Shamly and the Murids*” ismiyle Londra’da yayımlanmıştır. Haxthausen’in, kimileri tarafından Rus yanlısı bir bakış açısıyla notlarını kaleme aldığı öne sürülmüş olsa da Rus-Kafkas Savaşında önemli bir figür olarak ortaya çıkan Şeyh Şamil ve Müridizm hareketine ilişkin detayların Batı’da tanınmasına öncülük ettiği için çalışması bu açıdan olumlu değerlendirilmelidir.

12- *George Lighton Ditson (1812-1895)*: Amerikalı bir yazar ve seyyahdır. Avrupa, Asya ve Afrika gibi yerleri gezen Ditson, Batı dünyasının Kafkasya’ya olan ilgisinin bir sonucu olarak 1840’larda bölgeye gelmiştir (Kuş, 2019, s.25). Rus makamlarının himayesi altında gerçekleştirdiği seyahati, 1850 yılında “*Circassia, or a Tour to The Caucasus*” adıyla New York’ta yayımlanmıştır. Bu seyahatname, bölge hakkında çok az şey bilen Amerikalıları, aktardığı bilgilerle aydınlatmaya çalışmıştır. Seyahatnamenin son bölümünde yer verilen değerlendirme kısmında, Kafkas coğrafyasının sosyo-kültürel özellikleri bakımından değerlendirilerek Batı ile kıyaslanması ve bölge halkının mücadele azminin yaşadıkları coğrafyanın kültürel değerlerinden kaynaklı olarak bu askeri özelliği beslediğine dair yapılan tespitler dikkat çekicidir.

13- *Ivan Gavrilovich Golovin*: Kafkasya'ya dair geniş bilgiler veren seyyahın bölgeyi ne zaman gezdiği bilinmemektedir. Ancak eserinde, İngiltere'nin Rusya'ya dair izlediği siyaset, Rusların bölgede izlediği yayılmacı politikalar, bölgenin fiziki, ekonomik ve etnografik yapısına dair bilgiler aktarmıştır. Ayrıca Müridizm hareketinin öncülerinden Şeyh Mansur, Gazi Molla ve Şeyh Şamil hakkında bilgiler vermiştir. Sözü geçen konuların yer aldığı "*The Caucasus*" adlı seyahatnamesi 1854 yılında Londra'da yayımlanmıştır.

14- *Louis Moser*: Fransız asıllı Moser, eserinin önsözünde verdiği bilgilere göre, *The Peninsular and Oriental Steam Navigation Company* için çalışmıştır. Çalışmasını Fransızca, Almanca ve orijinal Rus kaynaklarından derlenen bir çalışma olarak, şirketin yöneticisi William Fane de Salis'e atfetmiştir. Bahsi geçen eser 1856 yılında "*The Caucasus and its People*" adıyla Londra'da yayımlanmıştır. Yine kendi belirttiği üzere Kafkas ırklarının, fiziksel güç olarak kendinden çok daha üstün bir düşmana karşı verdikleri cesur ve uzun soluklu mücadeleler, Avrupa'nın sempatisini kazanmıştı. Ancak şimdiye kadar yaşanan olaylar ve Kafkas insanları yeterince tanınmıyordu. Bu yüzden bölgenin iyi ve doğru bilinmesi gerekliliği ortaya çıktığı için bu çalışmasıyla Kafkasya'yı kapsamlı bir şekilde tanıtmayı amaç edinmiştir.

15-*Leonti Yakovleviç Lyulye*: Fransız asıllı Lyulye, 1820-1862 yılları arasında Rusya hizmetinde özel görevli memur olarak çalışmıştır. Görev tanımı içerisinde Rusya Coğrafya Cemiyeti'nin bir üyesi olmakla birlikte Çerkeslerle ticari faaliyetleri yürüten Sassi Misyonu'nda görevli olarak, Kerç Limanı Karantinası'nda tercüman olarak, Çerkes ve Abazalarla ticaretin vasısı olarak, Çerkesya'da komiser olarak, Kafkas Oblastı Komutanlık Karargâhı'nda, Kerç-Yenikale şehir idaresinde, Karadeniz Kıyı Hattı Komutanlığında çalışmıştır (Işık, 2014, s.18). Tüm görevleri esnasında bölgeye dair dört makale kaleme almıştır: "*Çerkeslerin, Abhazların ve Onlara Komşu Dağlı Halkların Yaşadığı Ülkeye Genel Bakış*", "*Natuhajlar, Şapsığlar ve Abadzehler*", "*Çerkeslerde İnançlar, Dini Törenler ve Boş İnançlar*" ve "*Şapsığların ve Natuhajların Toplumsal Kurumları ve Gelenekleri*". Bu makaleler 1998 yılında Murat Papşu tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Adı geçen makalelerin önemi, o dönemde Rusya'nın henüz işgal etmediği ve Rusya tarafından haklarında çok az şey bilinen Çerkes boyları arasında doğrudan gözlem yapılarak Çerkesler hakkında geniş bilgiler vermesinden kaynaklanmaktadır.

16- *Arthur Fonvill*: Fransız asıllı bir askeri danışman olarak 1863 yılında bir grup insanla birlikte Çerkeslere destek olmak amacıyla Kafkasya'ya gitmiştir (Işık, 2014, s.27). Eserinde Çerkesler arasında bulunduğu döneme ait, onların kılık kıyafetleri, kültürel yapıları ve Osmanlı İmparatorluğu ile ilişkileri hakkında bilgiler vermiştir. 1863-1864 yılları arasında bölgede bulunduğu sırada kaleme aldığı anılarını 1865'te *Ruskii Invalid* gazetesinde üç sayı halinde yayınlanmıştır. 1827'de Krasnor'da kitap haline getirilerek 1991'de Nalçik'te Rusça olarak yayımlanmıştır. 1996 yılında Murat Papşu tarafından "Çerkesya Bağımsızlık Savaşı" adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

17- *Nikolay F. Dubrovin*: Rus harp tarihçisi olan Dubrovin, 1871 yılında kaleme aldığı "*Rusların Kafkasya Savaşı ve Bölgenin Fethi*" adlı eserinde çok sayıda Rus ve yabancı kaynaklardan yararlanarak bölge ile ilgili kapsamlı bir çalışma oluşturmuştur (Kuş, 2019, s.26). İlk olarak Rusya da 1871 yılında "Дубровин, Н. (2002). О Народах Центрального и Сэвэро-Западного Кавказа Том 1. Черкесы (Адиге). Нальчик." adıyla yayımlanmıştır. Eserin içindeki Çerkesler başlığı altındaki bölümde yazar, onların etnik kökenleri, sözlü edebiyatı, ekonomik yaşamları ve hayat tarzlarına ait bilgiler vermektedir. Dubrovin'nin Çerkesler bölümü 2017 yılında Habibe Eren ve Varol Tümer tarafından "*Çerkesler*" adıyla Türkçeye çevrilmiştir.

18- *Hon John Abercromby (1841-1924)*: İngiliz asıllı bir askeri arkeolog ve seyyah olan Abercromby, Folklor Topluluğu başkan yardımcılığı ve İskoçya Antikacılar Topluluğu başkanlığı yapmıştır (Işık, 2014, s.34). 1888 yılında çıktığı Kafkasya seyahatine Tiflis'ten başlayarak Nukha, Akhti, Kumuk, Botlikh, Vodvizkenskoe, Biso, Tiflis, Bakü, Derbent, Kubachi sonra tekrar Derbent'e dönmüştür. Kendi ifadesine göre, yerli halkların pek bilmediği geçitleri kullanarak iki kez Kafkas sıradağlarını bu seyahati sırasında geçmiştir. Seyahati esnasında yazdığı notlarda Kafkasya'nın doğusunda yaşayan halkların yerel geleneklerinden, dillerinden ve Derbent duvarları, ev ve camiler, dönemin sanatı gibi bölgenin fiziki yapısına dair ayrıntılı bilgiler vermiştir. Sözü edilen Seyahatnamesi 1889'da "*A Trip Through the Eastern Caucasus*" adıyla Londra'da yayımlanmıştır. Kendisinin de belirttiği üzere Kafkasların doğusu İngilizler tarafından çok az bilinmekte olduğu için, bu seyahat metni bölgenin tanınması açısından değer taşımaktadır.

3.2. Kafkas Toplamlarının Yapısı

Kafkasya, coğrafi konumu sebebiyle ova ve kıyıların üzerine kurulan medeniyetlerin dışında kalan “dağlık” bir alanda bulunmaktadır. Yüksek yaylalar ve dağlar, derin vadiler ve gökyüzünü kapatan ormanlarla kaplı coğrafyası bölgeye stratejik açıdan savunma kolaylığı vermesine karşın beşerî faaliyetleri zorlaştıran bir yapıdadır. Kafkas Dağları, bölgede yaşayan halkları binlerce yıl kapalı topluluklar halinde tecrit ettiği için Kafkasya’daki pastoral toplumlar siyasi teşekkül oluşturamamış, tümünü kapsayan tek bir çatı altında birleşmeyi de önlemiştir. Kuzey Kafkasya halklarının toplumsal yapıları en eski çağlardan beri ticaret, savaş ya da fetih yoluyla bölgeye giren kavimler ve medeniyetler ile ilişkileri sonucunda onlardan etkilenecek şekilde şekillenmiştir. Çeşitli ziyaretçileri nedeniyle Ortaçağ İslam tarihçileri ve coğrafyacıları tarafından Kafkasya, *Cebelü’l- Elsan* (Diller Dağı) olarak adlandırılmasının yanına “Kültürler Dağı” olarak da anılmıştır. Kuzey ve Güney Kafkasya’da toplumsal yapı, dışarıdan gelen etkilerle sınıflı, tabakalaşmış bir yapı özelliği taşımaktadır. Yunanlılar, Romalılar, Persler ve Bizanslılardan etkilenen Güney Kafkasya’daki toplumsal yapı 4. yüzyıldan itibaren ortaya çıkarken; Türkler, Moğollar ve Cenevizlilerden etkilenen Kuzey Kafkasya’daki toplumsal yapı ise 14. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır (Tavkul, 2015, s.251). Kafkas toplum yapısı özgün dağlı hayat tarzı ve mücadele yöntemleriyle Ortaçağ Avrupa feodal toplum yapısına benzemekle birlikte içinde kendine özgü farklılıkları da barındıran bir yapıya sahiptir. Pastoral göçebeliği benimseyen Kafkas halkı, savaşçı kültürün etkisiyle kendine has sınıflı toplumsal bir yapısı ile şekillenmiştir. Kafkas toplum yapısının irdelenmesi, Kafkas kadınının toplum içindeki konumuna nasıl ve ne şekilde yerleştirildiğini anlamak adına önemli bir katkıyı oluşturmaktadır.

İnsanın özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir ve insanın gerçek doğası, toplumsal ilişkilerin bir bütünüdür. Bu noktadan hareket eden Karl Marx, 1846’da yazdığı *Alman İdeolojisi* adlı çalışmasında üretici güçler, iş bölümü ve içsel ilişki terimlerini kavramsallaştırmak için “ideoloji” terimini kullanarak, bu temelde tüm insanlık tarihini kapsayan; *ilkel komünizm*, *antik ya da köleci toplum*, *feodalizm* ve *kapitalizm* olarak dört ayrı toplum biçimi olduğunu saptamıştır (Marshall, 2005, s.478). Toplumsal sınıfların ortaya çıkış süreçlerini toplumsal iş bölümü ve ortak mülkiyet sisteminden özel mülkiyete geçiş ve kölelik sistemlerinin oluşumuyla ilişkilendirmek

mümkündür. Marx bu geçiş ve oluşum süreçlerine ideoloji kavramını ekleyerek, mülkiyete egemen olan üretici güçlerin zamanla gelişerek dayattığı sınırlamaların ortaya çıkardığı çelişkilerin, iş bölümü örgütlenmesiyle sınıfları ortaya çıkardığını öne sürmüştür. Marksist teoride sınıf, bir üretim sisteminde belli bir yeri bulunan büyük bir gruptur ve bu grubun sistem içerisindeki yeri özellikle üretim araçlarıyla olan ilişkisine göre tayin edilmektedir. Raymond Aron, Marksist teorideki üretim araçları mülkiyeti temelli sınıf ayrımına karşı çıkmıştır. Ona göre, özellikle kapitalist sınıfları tayin etmek güçtür, çünkü yüksek burjuva sınıfı ile orta sınıf denilenler üzerinde yapılan tahliller, her biri kendine mahsus sosyo-ekonomik duruma sahip ve cemaat şuuru olan büyük toplulukların bulunduğunu açıkça göstermemektedir (Aron, 1973, s.75). Marx'ın belirttiği şekilde üretim araçlarını elinde tutan kapitalist sınıfla proleterler arasında açık bir ayrılık mevcuttur ancak bütün bir toplumda iki kutuplu bir ayrıma gitmek hem geçmişte hem de bugün daha karmaşık ve daha farklılaşmış bir durumu açıklamaya yetmemektedir. Sosyo-ekonomik şartlar, itibar hiyerarşisi ve iktidara katılma dereceleri bakımından birbirinden farklı toplumsal sınıfların oluşumu karşısında Marx'ın sınıf anlayışını koyan Aron, bu teorilerin hiçbirini ne tamamen doğru ne de tamamen yanlış olarak tanımlarken içlerinden birinin seçilmenin zor olduğunu belirtmektedir (Aron, 1973, s.312). Etkili bir sosyolog ve Annales ekolu kurucularından olan March Bloch, 1939 yılında ortaya koyduğu *Feodal Toplum* (2021) adlı çalışmasında feodalizm ve vassallık ilişkisinin özünü Marksist bir anlayıştan uzak olarak formüle etmiştir. Bloch, vassallığı “savaşçı ideali” olarak tanımlayarak, karşı karşıya olan iki insanın itaat ve koruma üzerine kendi rızalarıyla karar verdikleri biat, iki taraflı ve gerçekçi olan bir tür yarar sözleşmesi olarak tanımlamıştır (Bloch, 2021, s.655). Ona göre feodal toplumların tüm ayırt edici özellikleri bu karşılıklı yarar ilişkisinden çıkmıştır. *Fieflik*, toprağın lordlar tarafından vassallara verilmesi, böylece otoritenin parçalara ayrılması ve vergi ödemek zorunda olan ama denetim altında tutulan bir köylülükle birlikte feodalizmin önemli özellikleri arasındadır. Max Weber ise feodalizmi biraz daha farklı yorumlamaktadır. Weber'in feodalizmi, geleneksel bir tahakküm ilişkisi bağlamında *karizmanın rutinleşmesinin* bir örneğini teşkil etmektedir. Burada iktidar, fieflik sistemiyle desteklenerek patrimoniyal (baba mülkü) bir şekilde örgütleniyor ve özgür olmayan köylülerin (serflerin) toprağı işleme hakkı karşılığında lordlarına değişen oranlarda ve

genellikle çok çeşitli biçimlerde emek gücü, nakit ya da ayni olarak “rant” ödemeye zorlandıkları bir sömürü sistemine dayanmaktadır (Marshall, 2005, s.243). Ona göre, bu rant mücadeleleri sisteme iç dinamiğini kazandıran en önemli etkidir.

Tarım kabilelerinde üretim dalı olan toprak daima ortak mülkiyet olarak görülmüştür. Araç ve aletlerin ortaklaşa mülkiyeti üzerine kurulu bu düzenin üretim ilişkileri bakımından zamanla değişikliğe uğramasıyla ortaya köle, efendi ve mülk sahibi özgür gruplar ortaya çıkmıştır. Çoban kabilelerde ise sürüler artık ailelerin kendi mülkü olarak görülmeye başlamasıyla birlikte ataerkil aileler, ortak bir üretim anlayışından uzaklaşarak özel mülkiyet anlayışına geçmiştir. Özel mülkiyetle birlikte üretim alet ve araçlarına sahip olanlar ile üretim araçlarına sahip olmayanlar arasında toplum sınıflara bölünmüştür (Kerov, 2011, s.62). Bu durum eskiden eşit olan toplum üyeleri arasında özel mülkiyet ve servet eşitsizliğini ortaya çıkardığı için bu eşitsizlik, köleci toplum düzenini başlatmıştır. *İlk büyük toplumsal işbölümü* (Engels, 2019, s.198) Asya’da göçebe kavimler tarafından hayvanları evcilleştirip, hayvanların üretim modeline sokulmaları ve hayvanların korunması gerekliliğine geçilmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Üretimin dalları olan hayvancılık, tarım ve ev zanaatçılığı gibi modellerin artırılması, insan emek gücüne, lazım olandan daha fazlasını üretme yeteneği kazandırmıştır. Aynı zamanda ev topluluğu, küçük aile ve her gensin (soy) üyelerine düşen günlük iş miktarı da artmıştır. Bu durum yeni emek güçlerinin gerekliliğini ortaya çıkarınca “savaş” bu gerekliliği tutsakların köle haline dönüştürülmesiyle sağlamıştır. O günkü tarihi şartlar altında ilk büyük toplumsal işbölümü, emek üretkenliğini yani zenginliği arttırarak ve üretim alanını genişleterek, köleciliği de zorunlu olarak beraberinde getirmiştir (Engels, 2019, s.200). Böylece ilk büyük toplumsal iş bölümünden, toplumun iki sınıfını yaratan ilk büyük bölünme olan efendiler ve köleler, sömürenler ve sömürülenler ortaya çıkmıştır. Özel mülkiyetten önce savaş tutsakları genellikle öldürülürken, emek üretkenliğinin artmasıyla artık tutsaklar kendi tükettiğinden daha fazla maddi değer üretir hale geldiği için tüm haklardan yoksun köleler haline getirilmiştir. Zenginlik kaynağı haline gelen köle emeği bazı toplumalarda, ilk başlarda ataerkil aileye ya da topluluğa ait iken zamanla klan (kabile) aristokrasisinin ya da kabile reislerinin ve onların temsilcilerinin özel mülkleri haline gelmiştir.

Göçebe topluluklar zamanla yerleşik toplumlar üzerinde hakimiyet kurmaya başlayınca, hakimiyetlerini kaybetmemek için yerleşikler üzerinde egemen bir askeri sınıf olarak konumlanmışlardır. Hem düzen hem de komşu yerleşik toplumlara yapılan yağma savaşları için en tepedeki askeri liderin ve alt kademedeki komutanların gücü arttırmıştır. Bunların ardıllarının aynı aile üyeleri arasında seçilmesi ve baba hukukunun yürürlüğe girmesinden itibaren adım adım soydan geçme halefliliğine dönüşerek, soydan geçen krallığın ve soydan geçen soyluluğun temelleri atılmıştır (Engels, 2019, s.204). Ancak feodal toplumlarda her egemen sınıfın, aynı zamanda soydan gelen soylu bir sınıfı temsil etmediği görülmektedir. Bir sınıfın bu adı hak edebilmesi için iki koşulu bir araya getirmesi gerekmektedir. Bunlardan birincisi; kendine özgü bir statü sahibi olup bu statü onun iddia ettiği üstünlüğü somutlaştıran bir nitelikte olmalıdır. İkincisi ise bu statünün kan bağıyla devam etmesi gerekmektedir (Bloch, 2021, s.417). Kafkas halkları içerisinde en karışık sınıflı toplum yapısına sahip olan Kabardey toplumunda soylu sınıfı (*vork*) kendi içinde *pre*nse yakınlık derecesine göre alt gruplara ayrılmıştır. Kafkasya'nın savaşçı geleneklerinin hayat düzenine etkisi gereği, savaşta kahramanlık gösteren ya da akıl ve zekasıyla öne çıkmış insanlara *beslan-vork* ve *vork-şaotlehuso* adıyla soyluluk unvanı bizzat prens tarafından verilmiştir (Tavkul, 2015, s.260). Bu gibi örnekler toplumdan topluma değişiklik göstermekle beraber, soyluluk unvanı babadan oğula geçebileceği gibi üstün özelliklerle de kazanılabilmektedir. Ayrıca çok eski zamanlardan beri bilinen soylu kabileler olduğu gibi, Şapsığ bölgesinde sonradan yeminle soylu bir kabileye katılan ailelerle birlikte oluşturulan bu tür ittifaklara Kafkasya'da karşılaşılmaktadır (Longworth, 1996, s.136). Göçebe topluluklarının, fetih sonucunda fethedilen toplum üzerinde kurduğu denetim ve yönetim tarihinde toplumsal tabakalaşmayı yani eşitsizlikçi sınıflı toplum yapısını başlatan ilk süreç olarak kabul edilmiştir (Şenel, 1995, s.206). Göçebe toplulukların yaşam biçimlerinin birçok bakımdan askerlerin yaşam biçimlerine benzediği ve bu toplulukların kolaylıkla orduya dönüşebildiği ortadadır. Göçebe toplulukların savaş teknolojilerinde, yerleşik toplumların ise üretim teknolojilerinde ileri durumda olmaları fethi, yağmaya ve tabakalaşmaya yol açan ve uygar topluma varan gelişmelerin altında yatan temel olgudur.

Tarih boyunca toplumlar bireylerini bir hiyerarşi kapsamında sıralarken kan bağı, iktidar, askeri güç, başarı ve zenginlik gibi bazı özellikler üzerinden gerçekleştirmiş ve

her dönem bu özelliklerden hangisinin öncelik-sonralık kazandığı o dönemin toplumsal yapısına göre değişkenlik göstermiştir. Bugün kapitalist toplumlarda belirleyici olan mülkiyet ve üretim ilişkilerinden kaynaklanan iktisadi güç olurken, feodal toplumlardaki belirleyici güç daima bireylerin genellikle doğuştan ve kan bağı ile kazandığı ve asla değişmeyecek olan soyluluk, kölelik vb. gibi özellikleridir. Feodalite çağında sınıf kavramı tam olarak oluşmamış olsa da bu dönem için daha çok sosyal tabakalaşma ve katman yapılarının varlığından bahseden Bloch *Feodal Toplum* (2021)'da bu tür toplumlarda insanların, iktidarlarının ve saygınlıklarının gücü ile mesleki konumları gibi özellikleriyle farklılaşan bir hiyerarşide yer alan tabakalar içinde yer aldıklarını belirtmiştir. Ortaçağ feodal hiyerarşi de köylü ya da *serf* 'in üst kademesinde bir *lord*, lordun da bağlı olduğu bir üst lord ve *krala* kadar uzanan bir yapı vardır. *Feodal beyler* (derebeyleri), alt kademelerindeki *vasallara* (sadakat ve bağlılık yemini eden kişi) askeri, nakdi ve ayni hizmetleri karşılığında *fief* adı verilen toprakları işletme ve kullanma hakkı vermişlerdir. *Vassalite zinciri* de denilen bu hiyerarşik düzenin en altında, toprağı işlemekle yükümlü olan *serfler* (köylüler) bulunmaktadır. Soylular arasındaki bağımlılık ilişkisi, kişinin kişiye bağımlılığı iken, serf toprağı bağımlı kılınmıştır (aktaran Başaran, 2017, 220). Zaten bu sistemde serflerin kölelerden tek farkı, topraktan ayrı olarak satılamaması olmuştur.

Kimi araştırmacılar toplumsal sınıfların doğuşunu ekonomik güç ilişkilerine bağlarken kimileri de bu durumun kültür, gelenek ve yaşam biçimi gibi özelliklerden geldiğini düşünmektedir. Marx'ın toplumsal sınıflar ve sınıf çatışması kuramında olduğu gibi bir egemen sınıf ve ona bağlı bir ya da daha çok bağımlı sınıfın bulunduğu fıkırinde egemen sınıfın hâkim konumu, ekonomik üretim araçlarına sahip olmasıyla açıklanmasının yanında bu siyasi egemenliği elinde tutabilmesi için askeri güç ve fikir üretimini de gerçekleştirdiği ölçüde pekiştirebileceğini belirtmiştir. Ancak Avrupa ve diğer bölgelerde ortaya çıkan feodal toplumların, askeri önderlik gelenekleriyle büyük ölçekli toprak sahipliğinin yerleşik bir tarım toplumundaki birleşiminden ortaya çıktığı öngörüldüğünde, bu feodal sistemi esas olarak merkezi imparatorlukların parçalanmasına cevap olarak ortaya çıkan siyasi oluşumlar olarak görmek mümkündür (Tavkul, 2015, s.251). Bourdieu, toplumsal sınıf eşitsizliğini sosyal, kültürel ve ekonomik bir boyutta anlamlandırmaya çalışmıştır. Kültür araştırmalarını, toplumsal yapı ve davranışlar

arasındaki ilişkileri açıklamak adına yaparak aslında bütün kültürel simgelerin ve pratiklerin, çıkarları somutlaştırdığını ve toplumsal ayrımları pekiştirme işlevi gördüğünü söylemektedir (Swartz, 2011, s.18). Ona göre toplum içindeki seçkinleşme ve diğerlerinden üstün hale gelme mücadelesi aslında toplumsal hayatın temel bir boyutunu teşkil ettiği için tabakalaşmış toplumsal hiyerarşi ve tahakküm yapılarının güçlü bir direnişle karşılaşmaksızın kuşaklar boyu süren yeniden üretim şekillerini yeniden incelemek gerekmektedir (Swartz, 2011, s.18). Bu bağlamda toplumun yapı taşı olan bireyleri cinsiyet, ırk, yaş, meslek, sosyal ve kültürel faaliyet çerçeveleri ile maddi veya soyut sahipliklerini bir bütün şeklinde düşünerek, tek bir koşuldaki ziyade bir koşullar bütünü içerisinde bir ayrım yapabilmek daha anlamlı olmaktadır.

Kafkasya'daki feodal yapı, Altın Orda Devleti'nin 14-15. yüzyıllarda dağılmasıyla birlikte bölgedeki hakimiyetin kaybolması üzerine ortaya çıkmıştır. Siyasi iktidarsızlık bölgenin yerel güçlerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamıştır. Genel olarak sosyal tabakalaşma ve feodalizm Adige¹⁷ (Çerkes) ve Kabardey bölgelerinde 15-16. yüzyıllarda, Karaçay-Malkar'da 17. yüzyılda, Abhazya'da 18-19. yüzyıllarda gelişmeye başlamıştır. Dağıstan'da bölgesel hanlıkların (Adige prenslerine denk) varlığı, ara sınıflar ve köle sınıfının olması bu bölgede de feodalizmin hüküm sürdüğünü göstermektedir. Çeçen-İnguşlar arasındaki sosyal ilişkiler ise kısmen daha demokratik bir sistem içinde olmuştur (Takvul, 2015, s.251-307). Kafkas toplumlarını sosyal ve siyasi yapısındaki tabakalaşmaya göre iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci grup 'aristokratların yönettiği' aristokrat toplumlar; Kabardey, Besleney, Temirgeueyler, Avarlar, Karaçay-Malkarlar, Mekhoşlar, Bjeduğlar, Natuhaylar ve Janeler olurken ikinci grup ise kabile demokrasisi denilecek olan, herkesin eşit halk yönetiminin hüküm sürdüğü topluluklar; Çeçenler ile Abzehler, Şapsığlar, Natuhayların bir kısmı bu tip topluluklardır (Temizkan, 2018, s.93). Bu gruplar 1830'lu yıllarda, sosyal tabakalaşmada yaşanan çözülmenin sonucunda prenslerini kovarak sadece aristokrat sınıfını muhafaza etmişlerdir. Bölgenin yapısına bakıldığında etnik çeşitliliği tek bir siyasi iradenin etrafında birleşmenin zorluğunu ortaya koymaktadır. Bu açıdan Kafkasya'daki hayatın düzenini sağlayan siyasi yapılar geneli kapsayan bir halde olmayıp daha bölgesel ve kabilecilik anlayışıyla birlikte

¹⁷ Adigelerin on ana kabilesi mevcuttur. Bunlar; Kabardey, Besleney, Temirguey, Şapsığ, Janeler, Natuhay, Abhez, Bjeduğ, Hatukay ve Melkhoşkardır.

gelişme göstermiştir. Her boy veya kabilenin yönetim tarzı da kendine has sosyal, dini ve kültürel yapısına göre şekillenmiştir.

Savaşçı geleneklerine ek olarak Doğu Çerkesya'nın *Kabardey* halkı, Kafkasya'nın en zengin ve en güçlü topluluğu olarak özel bir konuma yerleşmiştir. Feodal ilişkiler ve sosyal tabakalaşmaya ilişkin süreçlerin ekonomik, siyasi ve kültürel açıdan Kabardeyler için elverişli olması bu yapının kendi kabilelerinde etkili bir biçimde ortaya çıkmasını sağlamış ve onların hakimiyeti altındaki komşu kabilelere de yayılmıştır. Tüm Kafkas topluluklarındaki en ayrıntılı toplumsal sınıf sistemine sahip olan Kabardeyler'de toplumsal sınıf yapıları yedi kategoriden oluşmuştur. En tepede *prensler* (pşi) sınırsız güçlerle bulunurken, *aristokrasi*, prensten köylülerini alarak ayrılma hakkı olanlar dahil olmak üzere iki büyük toprak sahibi kategorisinden oluşmaktadır. Küçük toprak sahipleri sınıfları olan *soylu* (vork)'lar kendi içinde dört kademeye ayrılmış, serf ve köleleriyle birlikte prenslere bağımlı olarak onların savaşçı birliklerini oluşturmuşlardır. Toprağa bağlı *hür köylü* (fekol), tamamen vorkların denetiminde özellikle ticaret, tarım ve zanaatla ilgilenen sınıfı oluşturmuştur. Efendisinin toprağına bağlı ve haklardan yoksun *serf* (pşıtl) adı verilen toprağa bağlı köleler ile genellikle savaş esirleri olarak ortaya çıkan hiçbir hakka sahip olmayan *köleler* (vuneut) tabakalaşmanın en alt iki basamağını oluşturmaktadır (Tavkul, 2015, s.253; Forsyth, 2013, s.240). Seyyah Ivan Golovin sosyal sınıflar arasındaki farka dikkat çekerek “*farklı sınıflar terliklerin rengiyle birbirlerinden ayrılırlar. Prensler kırmızı, soylular sarı ve köylüler siyah terlik¹⁸ giyerler*” diye not etmiştir (Golovin, 1854, s.82). Diğer Çerkes kabileleri arasındaki toplumsal tabakalaşma Kabardeylerinkinden kısmen daha az katı bir yapıdadır. Burada *Adige* Çerkeslerine ayrıca bir başlık açmak gerekli çünkü onların toplumsal yapısındaki farklılık seyyahların da dikkatini büyük ölçüde çekmiştir. Adige'deki köleler (pşıtl), köle olmaktan ziyade sahiplerinin ortakları gibi işlev görerek sahiplerinin soy ve kabile üyelerinden sayıldıklarından efendilerinin soy adlarıyla anılmışlardır. Özgür halk gibi evlere, toprağa ve hayvanlara sahip olmuş, bazı dönemler efendilerinden zengin bir konuma yükselmişlerdir. Kafkas topluluklarında alt tabakadan bir kişinin silah taşımak, savaşa veya düğüne gitmek gibi hakları yokken, Adige köleleri bunların hepsine sahip olmakla

¹⁸ Yazarın burada kullandığı “terlik” ifadesi, insanların başlarına taktıkları kalpak, takke veya başlık olarak anlaşılmalıdır.

birlikte ayrıca istediği kıyafeti giyme hakkına da sahip olmuştur (Baj, 1999, s.109). İngiliz seyyah J. S. Bell 1837’de verdiği notta “*Bizim anladığımız anlamda kölelik burada bulunmamaktadır*” ifadesini Adigeler arındayken not etmiştir (Bell, 1998, s.113). Marigny ise 1823 yılında kölelerle ilgili olarak “*Çerkesya’da köleler çok büyük bir şefkatle muamele görürler, aileden biri gibi sayılırlar. Bunların durumu Avrupa sömürgelerindeki zencilere ya da Avrupa’da, evimizdeki hizmetçilerle bile kıyaslanamayacak kadar iyidir*” diye kaydetmiştir (Marigny, 1996, s.146). Buradan hareketle Batı Kafkasya Adigey boyları Şapsığ, Abzeh ve Natuhay bölgelerinde feodal ilişkiler başlangıçta diğer Kafkas toplulukları gibi ilerlemişken, daha sonraları alt sınıfların gelişmesiyle birlikte yönetici sınıfın diğer tabakalar üzerindeki etkisi zamanla ortadan kaldırılmıştır. Ayrıca Ruslarla savaş halinde bulunan eyaletlerdeki prenslerin etkileri, iyi ya da kötü olarak oldukça zayıflamıştır. Rusya’nın bölgedeki teşvikleriyle birlikte *prens* tabakası zamanla ortadan kaldırılırken aristokrat sınıf yerinde kalmıştır. Marigny’nin aktardığına göre hür halkı oluşturan bireylerin her biri bir miktar toprağa ve hayvana sahipti ve bu mülkler üzerinde prens hiçbir zaman hak iddia edemezdi (Marigny, 1996, s.40). Zamanla zenginleşip prenslerden daha çok mal varlığa sahip insanlar da ortaya çıkmıştır. Sözü geçen kabilelerde toplumun asiller, hür halk tabakası ve köleler biçiminde ayrılmış olan sınıflar arasında katı sınırlar çizilmeden şekillendiği anlaşılmaktadır.

Kabardey kabilesinin Kafkasya’da oldukça güçlü ve etkili bir tesirinin olduğu *Karaçay-Malkarlılar*¹⁹’ın sosyal tabakalaşma sürecinde kendini göstermiştir. 1828 yılında Rusya’nın bölgeyi işgaline kadar Kabardey prenslerinin idaresi altında bulunmaları sosyal yapılarındaki değişimin nedenini açıklar niteliktedir. Klaproth seyahatnamesinde Karaçay beyleri ve onların Kabardey prensleri ile olan ilişkileri hakkında önemli bilgiler verir: “*Prensler kendi kullanımları için herhangi bir adamın atlarını alma hakkına sahip fakat onları kısa zamanda sahiplerine teslim ederler. Öte yandan Bek (bey) dedikleri Kabardey prenslerine belli vergiler ödemek zorundalardı. Tüm Karaçaylılar, prensler, soylular ya da köylüler Kabardey beylerin otoritesi altındadır ve sadece onları tek üstleri olarak görürler.*” (Klaproth, 1814, s.285). Notların

¹⁹ Kafkasya’daki Türk boylarının kalıntılarından olan Karaçay-Malkarlılar Kıpçak şivesi konuşan bir Türk kabilesidir.

devamındaki verilerde, Karaçaylıların herhangi bir felaket ya da saldırıda güvenli bir koruyucu ve uzlaştırıcı büyük bir güç olarak özellikle Abazalar ve Nogayların yağmalarına karşı korunmak için Kabardeylerin desteğini almak istedikleri anlaşılmaktadır. 19. yüzyıl öncesinde bu kabilede *biy* veya *tavbiy* (bey-prens), *özden* (soylu) ve *kul* (köle) adıyla üç sosyal tabaka görülmüştür. Ancak Karaçay-Malkar halkının çoğalması ve genişlemesi, siyasal, sosyal ve ekonomik yapısındaki değişimler sonucunda Kabardey sosyal tabakalaşmasının da etkisiyle birkaç alt bölümlere daha ayrılmıştır. Buna göre; *biy- tavbiy* (bey), *çanka* (ikinci derece bey), *özden* (soylu), *kara özden- karakişi* (ikinci derece soylu), *azat* (beyin azat ettiği köle), *çagar* (toprağa bağlı köle), *kazak-karavaş* (hiçbir özgürlüğü olmayan köylü) olmak üzere toplamda yedi sınıfa bölünmüştür (Tavkul, 2015, s.287). İki kabile arasındaki farkı denklik üzerinden vermek mümkündür. Çünkü Karaçay beyleri ile Kabardey prensleri denk olarak görülmemiş ve beyler ancak Kabardey vorkları ile denk bir konumda anılmıştır. 1807-1808 yıllarında Kafkasya’da bulunan J. Klaproth, Karaçay beylerinin Kabardey vorklarının kızlarıyla, Kabardey vorklarının ise Karaçay beylerinin kızları ile evlendiğini yazmıştır (Klaproth, 1814, s.289). Buradan hareketle Kabardey vorklarının kendilerini Abhaz ve Karaçay-Malkar beylerinden yönetici kabile ve güç olarak daha üstün gördükleri anlaşılmaktadır.

Oset toplumu ilk dönemlerde siyasi ve askeri bütünlüğe sahip birlikler, soy temeline dayalı aile ve kabile dayanışması şeklinde “yurttaşlar toplulukları” olarak örgütlenmiştir. Bu topluluk üyeleri ortak atadan geldikleri inancı doğrultusunda toprağın ortak sahibi sayılmakla birlikte her biri ayrı kısmına sahip üç klandan oluşmaktadır. Toprak sahipliği üç klandan birine mensup ayrı bir köy (komşular topluluğu) ya da bu köyde oturan sülalelerin yönetiminde olmuştur (Tavkul, 2015, s.300). Toplumun en üst tabakasındaki beylere *tavbiy* veya *aldar* adları verilirken, yurttaşlara ise ortak atadan gelen bir soyluluk, asillik anlamı katan *wazdan* (uzden) adı kullanılmıştır. Ayrıca *Nıhas* adını verdikleri halk meclisi örgütlenmesi ile toplum yönetilmiştir. Oset toplumunda feodalizmin yerleşmesiyle Doğu Osetya’daki Tagaur, Kurtat ve Alagir toplumlarında ve Batı Osetya’daki Digor toplumunda iki farklı model ortaya çıkmıştır. Doğu Osetya’da komşular topluluğu sisteminin çözülmesi üzerine bölgede feodal tabakalar ve onlara bağımlı köylü sınıfı ortaya çıkmıştır. Tagaur toplumu özelinde Oset feodal düzeni açıklayıcı bir nitelik taşımaktadır. Tagaur toplumu dört toplumsal tabakaya ayrılarak;

Wazdan (soylu), *Farsaglag* (toprağa bağlı köylü), *Kavdasard*²⁰, *Kusag* (köle) olarak adlandırılmıştır (Tavkul, 2015, s.303). Oset soyluları kanın saflığına büyük önem vermişlerdir. Bu açıdan, bir soylu ikinci sınıftan bir kızla veya hür halk tabakasından biriyle evlenirse, çocukları üçüncü sınıfa veya köle sınıfına indirilirken; kuzeydeki Oset soyluları esasen Müslüman oldukları için Çerkes soyluları ile evlilik yapmışlardır (Haxthausen, 1854, s.407). Batı Osetya'daki farklı yapıdaki Digor toplumu ise evlilik yoluyla ve atalık sistemiyle Kabardey aristokrasisine yakın ilişkiler kuran bir üst sınıfta konumlanmıştır (Forsyth, 2013, s. 242). Bu açıdan Digor toplumunda tabakalaşma olgusu farklı bir gelişme göstererek toplumun asiller ve toprak sahiplerini oluşturan sınıflar Oset kökenli değil daha çok Kabardey ve Karaçay-Malkar kökenli soylardan oluşmuştur (Tavkul, 2015, s.302). Böylece Osetlerdeki ortak atadan gelen kabile aristokrasisi Digor toplumunda değişikliğe uğramıştır. Bağımlı olan Digor topluluk üyeleri toprağı işletebilecek haklara sahipti ancak değerli olan otlaklar sadece soyluların elinde bulunmaktaydı. Bu durum ekonomik bağımlılıkla birlikte yanında kişisel bağımlılığı da getirmiş ve feodal düzene katkı sağlamıştır.

Dağ topluluklarının genellikle Kabardeylerden daha az katı bir toplumsal tabakalaşma sistemleri olmuştur. *Çeçen* ve *İnguş* kabileleri Doğu Kafkasya'nın görkemli dağlarında, kısmen ağaçlık olan yamaçlarda ve ovalarda pastoral bir hayat tarzı yaşayan diğer dağlılardandır. Dağıstan'ın batı tarafı meşe ve kayın ağaçlarıyla kaplı yaşanmaz kayalardan oluşurken, ortadaki düzlük arazi, şiddetli sellerle sulanan ve verimli otlaklar üreten ovalara sahip olmakla birlikte Hazar Denizi boyunca verimsiz sarplıkları olan ve çok yararlı tuzlu gölleri içeren bir coğrafyadadır (Golovin, 1854, s.160). Çeçenler, toprağı sadece kayalık köylerin (aul) arasında sınırlı şekilde bulunduğu dağlarda ve uzak nehir yataklarındaki dik vadilerde bulunan aullarda büyük uğraşlar sonucunda teraslar oluşturarak tarım için kullanabilmişlerdir. Kayalar üzerine inşa edilen bu tarım alanları, burada yaşayanların olağanüstü azmini göstermektedir. Sözü edilen coğrafi şartların zorluğu beşerî hayatın sosyal yapılarını oldukça etkilediğini, bu açıdan dağlı kabilelerde toplumsal tabakalaşmanın katı bir şekilde gelişmemesini kanıtlayan bir niteliktedir. Bu açıdan Çeçen ve İnguşlar bireysel bağımsızlıkları ve eşitlikleriyle gurur duymuş ve

²⁰ Asillerin alt sınıflardan kadınlarla yaptıkları evlilikten doğan çocuklar ve onların ailelerinin oluşturduğu sınıftır. Bu sınıf üyeleri serf tabakasına ait değillerdir. Osetçede 'yemlikte doğanlar' anlamına gelmektedir.

aralarında toplumsal ayrımlar görmemişlerdir (Forsyth, 2013, s.244). Yine de Çeçenistan'da ataerkil klan sisteminin geçerliliğini katı olmamakla birlikte koruduğu gerçektir. Batı Kafkasya'da var olan babadan oğula aktarılan han, prens, bey gibi sınıf unvanları Çeçenlerde bulunmazken daha çok sınıf ayrılığı maddi zenginlik ile yapılmıştır. Buna göre toprak sahipleri üst tabakada yer alırken, *tavyra* denilen topraksız köylülerde alt tabakayı oluşturmuştur (Tavkul, 2015, s.308). Çeçen nüfusu *tayp* adı verilen soy birliklerine ve *tukum* adı verilen boy-klan birliklerine bölünerek, örf ve adetlere göre yönetilmiştir. 19. yüzyılda feodalizmle birlikte, klan asilliği biçimine göre şekillenen toplumda özel mülkiyet gelişmiş ayrıca tüccar sınıfının belirmesiyle Çeçen toplumu ikiye bölünmüş; dağlık kesimde ataerkil klan sistemi görülürken, ovalarda feodal bir düzenin gelişimi yerleşmiştir.

Dağıstan'da özellikle güney kısmı ve Hazar Denizi kıyılarında ileri bir feodalizm sistemi kurulmuştur. *Dağıstan*'ın yerli halkları Avar, Lak (Gazi Kumuk) ve Lezgi toplulukları güney kısımda bulunan sınıfsal yapıya sahip topluluklardandır. Kuzeydoğusunda yer alan Kumuk ve Nogay kavimleri Türk boyu olarak varlıklarını burada sürdürmüşlerdir. Bu bölgede ticaretin toplum hayatında önemli bir yer tutması üzerine mahalli mıntikalarda feodal asilzadeler, hanlar ve beyler hayvanların ve toprağın mülkiyetini ellerinde tutan, özel mülkiyete dayalı feodal hiyerarşiyi oluşturmuşlardır (Tavkul, 2015, s.308). En güçlü *Dağıstan* devletleri (Gazi Kumuk, Avar, Kaytak) kısmen merkezileşmiş soy bağı hanlıkları iken diğer birçok *Dağıstan*lının yaşadığı daha ufak topluluklar siyasi bağımsızlığın ve kişisel özgürlüğün hâkim olduğu erken dönemlere işaret etmektedir (Forsyth, 2013, s.208). *Dağıstan*'ın Kumuk beylerine *Şamhal* (şahval), Kaytak beylerine *Usumi* adı verilmiştir. Beyin ardında *Kırımşamhal* adlı ikinci derecede bey vardır. *Şamhal* ve Kumuk beylerinin alt tabakadan evlendikleri kadından doğan çocuklara da *Çanka* adı verilmiştir. Halk tabakası ise, *özden* (hür halk), *riat* (köylü) ve *kul* (köle) adıyla üçe ayrılmıştır. *Dağıstan*'daki özdenlerin diğer halkların özden sınıfından farkı, onların memleket işlerinde oy sahibi oluşu ve han soyundan gelenlerin onlara üstün bir tarafının olmayışıyla açıklanabilmektedir (Tavkul, 2015, s.310). Bu açıdan bakıldığında *Dağıstan*'daki köylülerin özgür bir komün oluşturduğu düşünülmektedir. Ancak 19. yüzyıldan önce bölgede sadece iki toplumsal sınıf olduğuna dair görüşler ön plana çıkmış olsa da tarihsel olgular bunu doğrulamamaktadır.

Kafkasya'daki sosyal tabakalaşma sisteminin analizindeki temel noktalara değinildiğinde Kabardeylerin, Karaçay-Malkar ve Dağıstan halklarının toplumsal sınıf sistemlerinin benzerliği öne çıkmaktadır. Adige ve Çeçen-İnguş kabileleri kısmen daha demokratik bir sistem ile onlardan ayrılırken yine de ortak noktaları bulunmaktadır. Kafkasya'nın uzun dönemler boyunca Hazar ve Altın Orda Devleti hakimiyetinde kalmış olması bölgedeki kabilelerin sosyal ve siyasi ilişkileri üzerinde oldukça tesirinin olduğu görülmektedir. Eski Türk göçebe toplumlarında var olan 'klan federasyonu' soyların bir araya gelerek oluşturduğu devletin veya hanlığın yapı taşıını oluşturan bir siyasi birimdir. Pastoral olmayan üretim araçlarına, özellikle ekili araziye sahip olunması, göçebe toplumda sosyal ayrışmayı ve liderlerin toplum üzerindeki gücünü arttırmıştır. Bu sebeple göçebe aristokrasisi ekili alan sahibi olmaya eğilim göstermektedir. Göçebe toplumların sosyal yapılarını asiller (yönetici grup), halk ve köleler olarak üçe ayırmak mümkündür. Kafkasya halklarının büyük ölçüde eski zamanlardan beri bölgeye gelen göçebe Türk kavimlerinden etkilendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Altın Orda Devleti'nin Kafkasya'ya bir başka etkisini de toplumun en üst seviyesinde yer alan bir bey (prens) sınıfının varlığında görülmektedir. Pastoral göçebelikte devlet oluşum süreçleri açıklanırken ortaya atılan tezin burada bir örneği ortaya çıkmaktadır. Göçebe kabileler fethedilen ve boyun eğdirilen yerleşik topluluklarla genel olarak vassal-haraç ilişkisi ya da benzeri bir sömürü ilişkisi kurmasıyla birlikte (Khazanov, 2015, s.354), hakimiyet kuran göçebe reisinin, topluluğun değişmez lideri oluşu ve sonraki yöneticilerin de onun soyundan seçilmesi geleneği özellikle Kabardey topluluğunda kendini göstermektedir. Göçebe Türk boylarının Kafkasya'daki bazı yerleşik tarımcı Çerkes kabileleri üzerinde hakimiyet kurmaları sonucunda özellikle Kabardeyler arasında yönetici tabakanın Türk kökenli soydan gelmesi buna örnek oluşturmuştur (Tavkul, 2015, s.313). Genel olarak Altın Orda'nın bozkır kültüründen etkilenen Kafkas toplumlarının sınıflı yapısının içerisindeki önemli hususlardan birini 'asabiye' teşkil ederken, bu yapı aynı zamanda sosyal ve kültürel bağlamda Kafkas toplumlarının hayatını şekillendiren önemli bir olgudur.

Kafkasya'nın Dağlı toplumları asırlar içerisinde var oldukları zorlu coğrafyanın her yapısına uyum sağlamış ve orada özgün bir kültür oluşturarak *dağlı pastoralizmi* denilen bir hayat tarzı inşa etmişlerdir. Yüksek rakımlarda yaşamaya uygun hayvan ve bitki türleri geliştirmiş, etnik çeşitliliği ile neredeyse bir *kavimler müzesini* andıran

görünümüyle adeta kutsarcasına önemseyerek kurdukları kan bağı ilişkilerine dayanan asabiye ile kendi kozmosunu oluşturmuş bir *kültürel alan*dır (Temizkan, 2018, s.42). Kafkasya'nın çeşitli etnik yapısı ve kültürler arasındaki sınırları net olmakla birlikte aynı zamanda geçirgen bir özelliğe de sahiptir. Braudel, *kültürel alan* kavramını, Kafkasya'da olduğu gibi dar bir alan içinde birçok kültürel çizgilerin bulunduğu aynı zamanda bazı kültürel çizgilerin ortaklığının egemen olduğu bir mekân anlamında kullanmıştır (Braudel, 1996, s.36). Kısacası belli bir bölgede farklı etnik kültürlerin belli bir tek kültürü paylaştığı alan olarak anlamak mümkündür. Kafkasya'nın kültürel alanı içerisindeki önemli çizgilerden birini kabilelerin kan bağı ilişkisi yani asabiyesi oluşturmaktadır. Çünkü bu bağ ilişkisi Kafkas topluluklarında siyasi ve sosyal dengeyi sağlayan ana unsurlardan birini oluşturmaktadır.

Asabiye kavramına ilk kez ilmi bir metot kazandıran İbni Haldun'un insani olanı, insanın toplumsal hayatı ve örgütlenmesindeki temel bazı olayları ve kurumları açıklamaya çalıştığı *umran bilimi* teorisi çerçevesinde karşılaşılmaktadır. İbn Haldun'un insanın toplumsal hayatını, örgütlenmesini ve bunlardan çıkan her türlü olay, faaliyet ve başarılarını ifade etmek için kullandığı *umran* terimi yanında bu toplumsal hayat ve örgütlenmenin belli başlı temel iki aşaması olan “bedevi umran” (kırsal hayat) ve “hazeri umran- hadarilik” (şehir hayatı) terimlerini kullanmaktadır. *Bedevi umran* terimi ile “kır kültürü”, *hazeri umran* terimi ile “şehir uygarlığı” kastedilmektedir²¹. Umran biliminde *asabiyet* bedevilik ve hadarilik gibi temel bir kavramdır ve onlarla sıkı sıkıya bağlılık göstermektedir. Asabiye, bedevi toplumlarının hazeri toplum seviyelerine gelmelerini sağlayan en önemli araç olarak görülmektedir. İbn Haldun asabiye kavramını Mukaddime'sinde birbirinden farklı birçok toplumsal birimde ve çeşitli olayları açıklarken kullandığı için bu kavramın manası tam olarak tarif edilememiştir (Arslan, 2019, s.95; Uludağ, 1993, s.72). Bu açıdan çeşitli araştırmacılar kavramı dayanışma ruhu,

²¹ İbn Haldun'un “umran” terimiyle hazeri ve bedevilik ekseninde nasıl yorumlanması gerektiği tartışma konusu olmuştur. *Umran* terimini “uygarlık” olarak ele almak “bedevi umran” terimine uygulandığında, bu seviyedeki toplumsal hayatın “hazeri umran” seviyesi ile karşılaştırıldığında çok daha gelişmemiş bir biçimi, ilkel ve basit olana tekabül ettiği için yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla “kültür” terimini, toplumda ortaya çıkan ve doğaya bir katkı niteliği taşıyan her türlü insani faaliyet, araçlar, kurumlar ve fikirler bütünü olarak ele almak mümkündür. Bu bağlamda ilkel topluluklar için onların “kültür”lerinden söz etmek mümkündür. Bu nedenle *kır kültürü* ve *şehir uygarlığı* ifadeleri tercih edilmektedir. Ayrıca bkz. Arslan, A. (2019). *İbni Haldun*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi; Uludağ, S. (1993). *İbni Haldun Hayatı Eserleri ve Fikirleri*, Ankara: Türk Diyanet Vakfı.

grup duygusu, cemaat ruhu, sosyal dayanışma duygusu, kabilecilik, milliyetçilik gibi anlamlarla açıklamıştır. İbn Haldun aslında *asabiye*yi ilk olarak Mukaddime’de bedevi umranda ortaya çıkan bir olay ve böyle bir toplumsal örgütlenme seviyesinde yaşayan topluluğun dıştan gelecek tehlikelere karşı kendisini korumasının ilkesi olarak ele almıştır (Arslan, 2019, s.95). İbn Haldun, şehirler söz konusu olduğunda herhangi bir düşmanlık ve saldırı durumunda kentin surları, muhafızları gibi unsurların düşmanı püskürtecek durumda olduğunu, bedevi kabilelerde ise kabilenin cesaretiyle ün salmış soylu gençlerinden oluşan muhafız gücünün devreye girdiğini ve bunların eğer ortak bir soydan geliyorsa bir kabile dayanışması ruhu ile yekvücut olarak başarı sağlayabileceklerini belirtmiştir (İbn Haldun, 2014, s.224-225). Haldun’a göre bu dayanışma duygusu onları bir arada tutmuş ve bu sayede kabile üyelerinin her biri kendi ailelerini ve kabilelerini her şeyden önde tutmuştur. Bu bağlılık karşılıklı yardımlaşmayı doğurmuş ve düşmana karşı durmayı sağlamıştır. İşte bu bedevi umran seviyesindeki toplumlarda ortaya çıkan, bu topluluk üyelerini birbirine bazı yakınlık duygusuyla birleştiren, onları dış bir tehlike karşısında topluluğu birlikte savunma ve korumaya iten ve ayrıca grup reisine kendisine karşı duyulan büyük saygıdan doğan temelde “ahlaki” diyebileceğimiz otoritesini veren şeye İbn Haldun *asabiye* adını vermiştir (Arslan, 2019, s.96). *Asabiye*yi salt bir ırkçılık olarak okumak yanlış olacaktır çünkü kan bağı esas alınmakla birlikte onun yerini tutabilecek olan aynı hayat ve çevre şartlarının paylaşımından doğan, yakın ilişkilerle birlikte ve uzun süre beraber yaşama gibi özelliklere sahip toplumsal birimlerin ortaya çıkması sonucunda topluluk üyelerinin birbirlerine duyduğu sorumluluk ve dayanışma duygusu da *asabiye*nin içindedir. Kafkasya’daki kabileler arasındaki iç çatışmaları *asabiye* çatışmaları olarak bu eksenle değerlendirmek mümkün olmakla birlikte *asabiye*nin güçlü bir direnişe dönüşmesini, Rus istilasına karşı Kafkas halklarının müridizm çatışması altında *asabiye*lerini birleştirerek yekvücut olmalarında görmek mümkündür.

Egemenlik anlayışında *asabiye*nin yerleştirildiği yer ise dikkat çekmektedir. Egemenliğin temelinde liderin kişiliği değil, kabilesinin yani *asabiye*sinin sağlam olup olmadığı önemlidir. Saygınlık ve soyluluk *asabiye*nin sağlam özelliklerini oluştururken bir evin ve ailenin asaleti doğrudan doğruya kabile ruhunun ve kabile birliğinin derecesine bağlıdır, çünkü soyluluk bunun ‘anahtarı’dır (İbn Haldun, 2014, s.232). Şeref,

bu tür toplumlarda saygınlığı ve soyluğu arttıran en önemli unsurlardan biridir. Toplumsal eşitsizliklerin bir arada bulunduğu bir düzende var olan şeref duygusu, topluma aynı zamanda eşitsizlikler içinde birtakım kurallar aracılığıyla eşit olma duygunu da getirmektedir. Şeref olgusu bir takım davranış ve adetleri çarkın içine sokarken özellikle her türden üstünlük iddialarına karşı direniş göstermektedir. Bourdieu, bu konuyu Kabiliye çalışmasında kavramsallaştırırken bu eşitliği ortaya çıkaran “şeref oyununun kuralları”ndan bahsetmektedir²². Kısaca belirtmek gerekirse bir kişi önce kabilesi, sonra ailesi ve sonrasında kendisinin şerefini düşünerek hareket etmelidir. Bu diziliş Cezayir’deki bedevi kabilelerin sosyal hayatındaki en temel ahlaki değeri oluştururken, aynı şeref olgusunu Kafkasya’nın kabile toplulukları üzerinden açıklamak yanlış olmayacaktır. İki farklı bölge toplulukları arasındaki büyük benzerliklerin varlığı bize Bourdieu’nün kavramsal çerçevesini Kafkasya üzerinden okumanın yolunu açmıştır. Buna göre, eşitsizliğin içinde bir eşitliliği meydana getiren ilk durum “meydan okuma ve karşılık verme diyalektiği”dir. Meydan okunacak kişinin “şeref olarak eşit” olması beklenirken, “kâmil adam”ın da her meydan okumaya karşılık vermeye hazır ve uyanık halde olması gerekmektedir (Bourdieu, 2018, s.11). Eğer meydan okuyan kişi dengi olmayan, bu meydan okumaya karşılık veremeyecek olan ya da bu mücadeleyi sürdürmekten aciz bir kimseye bu tavrı gösteriyorsa, kendi kendisinin şerefini lekelemiş olmaktadır. Sadece yine şeref bakımından eşit bir adamın meydan okumasına karşılık verilmektedir. Eğer denklik ortadayken bu durumdan kaçınan ya da yakışsız bir intikam yolunu seçen kişi şerefsiz olarak addedilir ve bu tüm kabileyi zora sokacak bir durum haline gelmektedir. İbn Haldun’a göre gerçek şeref ve asalet esas itibarıyla sadece asabiyet sahiplerinde bulunacağından bu şeref ve asalet erdemlerle olmaktadır. Asalet soydan gelen, asiller diye tanınan kimseleri atalar olarak sayabilmekten geçmektedir. Çünkü erdemleri sayesinde atalarına gösterilen saygı onun da sayılmasına vesile olmaktadır (Uludağ, 1993, s.81). Bahsi geçen diyalektik, Kafkasya’da uzun yıllar boyunca süren ve sürekli çatışma içerisinde olan kabilelerin “kan davası” nedenlerinden birini teşkil etmektedir. Bir kişi nezdinde tüm kabilenin şerefine halelin gelmesiyle

²² Daha ayrıntılı bilgi için Bourdieu’nün çalışmasına bkz. Bourdieu, P. (2018). *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak: Kabiliye Üzerine Üç Etnoloji Çalışması*, (Çev. Ökten, N.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, ss.7-36.

ortaya çıkan bu siyasi ve askeri karşılaşmalar toplumsal düzeni tehdit etmekten öte, rekabet ruhunun, *nif*'in, şerefe dokunan şeylerin kendilerini önceden belirlenmiş ve kurumlaşmış şekillerde (meydan okuma şekilleri) ifade etmelerine izin verilerek bu düzen korumuştur (Bourdieu, 2018, s.13). Asabiye'nin güçlü olması aynı zamanda hakimiyet kurma adımlardan birini teşkil ederken, Kafkasya örneğinde olduğu gibi soyu, güçlü asabiye'ye dayandırma meselesi bölgenin var olmayan birliğini bozan çatışmalara neden olan diğer unsurlardan biridir. Dağıstan'ın Gazi Kumuk ve Kaytak beyleri arasındaki beyler beyi çatışması bu noktadan kaynaklanmaktadır. Kaytak beyleri ellerindeki bir senete göre soylarını Hz. Hamza'ya, Gazi Kumuklar ise kendilerini Şirvan Şahlar soyuna dayandırarak en üst olduklarını iddia etmişlerdir (Takvul, 2015, s.309). Buradan anlaşılacağı üzere asabiye yalnızca toplumsallıkla ilgili bir kavram olmayıp egemenliğin (mülkün) sağlayıcı ilkesi olarak işlev görmektedir. İbn Haldun başkanlık (bedevi) ve hükümdarlığı (hazeri) birbirinden ayırırken bedevilere özgü olan başkanlığı daha demokrat bulurken, hükümdarlığı otokrat bulmaktadır. Belli bir sayıya ulaşan asabiyet sahiplerine özgü olan başkanlığın (riyaset) tek yolu yenme, üstün gelmedir ki bu da başkanlığı galibiyete, galibiyeti de asabiyete dayandırmaktadır (Uludağ, 1993, s.80). Kafkasyada karşılaşılan aristokrat toplumlar ve kabile demokrasisi şeklindeki iki tür yönetim şeklini İbn Haldun aracılığıyla hazeri ve bedevi toplumların karşılığı olarak görmek mümkündür.

Kafkasya'da asabiye'nin gelişmesini sağlayan önemli kurumlardan birini *atalık* müessesesi oluşturmaktadır. Bir ailenin çocuğunun başka bir aileye verilerek orada büyütülmesi ve yetiştirilmesi geleneğini ifade eden *atalık*, Göktürkler zamanından beri örneklerine rastlanılan bu eski Türk geleneğinin Selçuklularda da *Atabek* adıyla bulunmaktadır (Tavkul, 2015, s.237). Kafkasya halklarının etnik ve sosyo-kültürel açılardan birbirlerine bağlayan ve bütünleştiren bu gelenek, bütün Kafkasya halkları arasında geçerli bir gelenektir. Bu gelenekle süt akrabalığı Kafkasya'da kan akrabalığından daha önde gelmesini sağlamıştır. Ayrıca Kabardey, Besleney ve Bjeduğ prensleri Kırım hanlarının şehzadelerinin *atalıkları* olarak yetiştirdiklerinde, onlar için her zaman muhtemel tehdit olan Kırım Hanlığı ile yakın ve iyi ilişkiler kurabilmişlerdir. Kırım hanlarının taht mücadelelerinde de etkili olan *atalık*, han adaylarına güçlü asabiyeti verdiği için karşılıklı bir çıkar ilişkisinden söz etmek mümkündür. Çeşitli etnik

farklılıkları bulunan Kafkasya toplumlarının kültür birliğine varma sürecinde etnik açıdan onları birbirlerine yakınlaştıran ve aralarında akrabalıkla birlikte asabiyetin kurulmasına da olanak sağlayan *atalık* geleneği bu açıdan önemli bir rol oynamıştır.

Kafkasya'ya seyahat eden Batılı seyyahların birçoğu Kafkas topluluklarının üst yönetime karşı oluşturdukları sosyal bir kurumun varlığından söz etmektedir (Longworth, 1996, s.134). Bu kurum kabilelerin bir araya gelerek asabiyelerini de güçlendiren bir uygulama olarak ortaya çıkmaktadır. Bu örgütlenme şekli hem etkili hem de bölgenin yaşam şartlarına uygun bir metot olmuştur. Buldukları bu yöntem, Çerkesleri topraklarından ve köylerinden ayırarak şehir duvarları içine yerleşmeye zorlama ve hatta bir yerde toplanmayı bile gerektirmemektedir. Aradaki birliği sağlayan tek şey edilen 'yemin'dir. Seyahatnamelerde özellikle 'büyük yemin' olarak ifade edilen bu uygulama ile, aralarında yakın hiçbir ilişki bulunmayan insanlar arasındaki bu yemin, kabileleri birbirleri ile yardımlaşmak ve destek vermekle yükümlü kılmaktadır. Kabileler ile köyler arasındaki, aileler arasındaki himaye anlaşmaları şeref sözüyle mühürlenmiş ve teminat altına alınmış ateşkesler, şerefin icat ettiği ciddi oyuna, yani savaşa geçici aralar vermeyi de hüküm kılmıştır (Bourdieu, 2018, s.14). Eğer kabile üyelerinden birisi bir suça karışırsa bu tüm kabilenin üstüne yüklenir ya da kan davası başladıysa bu tüm kabile üyelerinin sorunu haline gelmektedir. Kişinin işlediği bir suçtan doğan sonuçların onun ait olduğu kabile üyelerine intikal ettirilmesinin etkileri, artık açık şekilde bu insanların milli karakterlerinde görülmeye başlanmıştır. Bundan böyle insanlar, anlık duygularına göre değil, fakat hareketlerinin doğuracağı uzun vadeli olayları düşünerek davranmışlardır.

3.3. Kadının Kafkas Toplulukları İçerisinde Sosyal Hayattaki Konumu

Çeşitli etnik yapıların ve kültürel değerlerin bir bölgede toplanmış olması toplumsal cinsiyet araştırmaları açısından birtakım sorunlara yol açmaktadır. Çünkü her etnik yapının kendine ait kültür ve toplum özelliklerini barındırması araştırmanın sorunsal haline gelmektedir. Ancak toplumsal cinsiyet rollerinin kadına ve erkeğe atfedilen kültürel normlar olduğundan yola çıkarak, Kafkasya'da bir *kültürel alanın* varlığından söz edilebildiği için, bu sorunlar büyük ölçüde ortadan kalkmaktadır. Çatı olarak düşünebileceğimiz bir kültürün özelliklerinin, tüm Kafkas coğrafyasında hâkim normları oluşturduğunu bunun yanında istisna özelliklere sahip bazı kültürlerin varlığının

söz konusu olması bu kavrama zarar vermemektedir. Kafkasya'nın *kültürel alanını* oluşturan temel ana öğeleri İslam dini ve Kafkas kültürü olarak adlandırabiliriz. Kafkasya'nın büyük bir kısmını kapsayan İslam inancı; Kuzey Kafkasya halkları arasında Adigeler, Karaçay-Malkarlar, Kabardeyler, İnguş ve Çeçenler ile Dağıstan'nın birçok topluluğu arasında, Hristiyanlık inancı ise Oset ve bir kısım Abhazlar üzerinde etkisini sürdürmüştür.

Kafkas halkları, tek tanrılı dinlerin bölgeye yayılmasından önce Şamanist inançlara, pagan adetlerine ve çok tanrılı dini inanç sistemlerine sahipti. Her kabile kendisine ait totem ve tabuya sahip olurken ayrıca tabiat kuvvetlerine ve bazı tabiat varlıklarına aşırı saygı göstermişlerdir (Temizkan, 2018, s.353). Kafkasya'da 6. yüzyıldan itibaren yayılmaya başlayan Hristiyanlık halk arasında güçlü bir etkiye sahip olamamış, bazı kabilelerde Hristiyanlık ve paganizm iç içe geçmiş bir şekilde yaşatılmıştır. 19. yüzyılda bölgede bulunan seyyahlar Kafkas halklarının yine çok tanrılı eski dinlerine bağlı kaldıklarını ve günlük hayatlarında bu inançların pratiklerine özen gösterdiklerini kaydetmişlerdir. Kafkas halkları arasında Hristiyanlığın 6. yüzyılda ilk önce Adigeler arasında, sonrasında Gürcistan üzerinden Osetya, Çeçen ve Avar bölgelerine yayıldığı görülmüştür (Tavkul, 2015, s.383). İslam dini ise Kafkaslara 8. yüzyılda Ebu-Müslim liderliğindeki Arap ordularının Hazar Türklerine saldırılarıyla girmiştir. Ancak bölgenin coğrafi yapısı, Kafkas halklarının savaşıllığı ve Hazar Kağanlığının siyasi mücadelesi İslam dininin Kuzey Kafkasya'nın her tarafına nüfuz etmesine izin vermemiştir (Temizkan, 2018, s.354). Nüfuz ettiği en etkili yer olan Dağıstan 8. yüzyıldan itibaren Müslümanlaşırken, Kuzeybatı Kafkasya halkları ancak 18-19. yüzyılları arasında İslam'ı kabul etmeye başlamıştır. Kuzeybatı Kafkasya'da bulunan Adige kabileleri, kitabi anlamda katı kurallarla çevrili ve o kurallar içerisinde yaşanan bir İslami hayatı benimsememişlerdir. Çünkü kabileler kendilerine ait kanunları ve yönetim şekilleriyle tamamen kabile geleneklerine sıkı sıkıya bağlı kalmış, hiçbir otoriteyi kabul etmemişlerdir. 8. yüzyılda bazı Müslüman Arap grupların Dağıstan'da kalmasıyla birlikte İslamiyet, bir kısım Lezgiler arasında 8. yüzyılda, Akuşa halkı arasında 13. yüzyılda, Dargılar arasında 14. yüzyılda, Çeçenlerin bir kısmı 10-11. yüzyıllarda, Ortodoks olan İnguşlar arasında ise ancak 19. yüzyıl başlarında tamamen yerleşmiştir (Tavkul, 2015, s.384). Adige kabileleri 15-17. yüzyıllar arasında İslam dinini Kırım Tatarları ve

Osmanlılar aracılığıyla benimsemişlerdir. Çerkesler arasında ilk olarak 18. yüzyılda Dağıstanlıların etkisiyle Müslüman olan Kabardeyler’de İslam dini soylular tabakası arasında benimsenmiş, alt tabakalar daha çok eski inançlarına bağlı kalmıştır. Karaçaylılar ise 18. yüzyıl sonrasında Kabardeyler aracılığıyla İslam’ı kabul etmiş ancak yarı göçebe bir yaşam sürmeleri onların bu dini benimsemelerini zorlaştırmıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde Kafkasya’da Abhazların ile Osetlerin büyük bir kısmı ve Mozdok bölgesindeki Kabardeyler Hristiyan kalırken geri kalan bölgede İslamiyet büyük ölçüde benimsenmiştir.

İslamiyet geniş bir alana yayılmış gibi görünse de Kafkas halklarının eski inanç sistemleri üzerinde fazla etkili olamamıştır. İslamiyet 19. yüzyılda Rus yayılcılığı karşısında bölgedeki halkları birleştiren ve kabileler arasındaki anlaşmazlıklara son veren bir din görünümünde olmuştur. Ancak Kuzey Kafkasya halklarının hemen hepsinin sosyo-kültürel yapılarında çok tanrılı dinler, Şamanist ve Hristiyanlık döneminden kalma izler Müslüman kimliği altında yaşamaya devam etmiştir.

Binlerce yıllık bir geçmişe sahip olan Kafkas kültürü, kendine has özellikleriyle komşuları olan güney Kafkasya devletlerini ve düşmanları olan Rusları, bölgeye yerleştirdikleri Rus Kozakları aracılığıyla etkilemişlerdir. Dağlı toplumlarının kendine özgü folklorik öğelerinin bahsi geçen bölgelerde benimsenmesinin yolunu açan bir etkileşim gerçekleşmiştir. Seyyahların metinlerinde, bir Kozak köyü ve insanların tasviri yapılırken herhangi bir dağlı köyüne benzer betimlemelerle karşılaşılmamasının temel nedeni, sözü edilen etkileşimin gerçekleşmiş olmasıdır. 19. yüzyılda bölgeye gelen seyyahların geliş amaçları genel olarak kendi ülkelerinin siyasi ve ekonomik amaçlarına yönelik bir ivmeye sahip olsa da Kafkasya’nın, Batı’da yeteri kadar tanınmayan halklar hakkında bilgi toplama ve bu renkli folklorik yapının birinci ağızdan anlatılmak istenmesi göz ardı edilmemelidir. İngiltere’nin siyasi amaçları doğrultusunda, özellikle Çerkesleri kendi kamuoyuna tanıtmak amacıyla bölgeye D. Urquhart, J. S. Bell ve J. Longworth’u özel görevli olarak göndermesi dikkat çekmektedir. Adı geçen seyyahların bölgeye geliş amaçları aslında Ruslara karşı Çerkes direnişine destek vermektir. Ancak, seyahatnamelerinde Kafkas kültürüne ait ele aldıkları evlik, düğün, yeme-içme, dans, cenaze, giyim-kuşamları, dini gelenekleri, tarihleri ve müzikleri gibi folklorik unsurları aktararak adeta bir kültür araştırmacısı gibi hareket etmişlerdir. Bu tarz araştırmaların

yoğunluğunda, batıda yeni gelişme içerisinde olan antropoloji disiplininin de etkisi bulunmaktadır (Kuş, 2019, s.152).

Kafkas toplumlarındaki sosyal yapılarında dini öğretilerin etkisi her toplumda olduğu gibi onlarda da yadsınamayacak kadar fazladır. Ayrıca tarihin eski çağlarından beri özellikle coğrafi şartlar sebebiyle devam ettirdikleri kapalı toplum yapıları sayesinde gelenek ve göreneklerini de 19. yüzyıla kadar taşımayı başarmışlardır. Longworth, seyahatnamesinde Çerkeslerin gelenekleri ve sosyal kurumlarının dayanıklılığını, yüksek dağlar ve ormanlar sayesinde dış etkilerden zarar görmemesiyle açıklayarak, bölgeyi gelenek ve göreneklerin bozulmadan sürdürüldüğü bir yaşam sahnesi olarak tanımlamıştır (Longworth, 1996, s.35). Seyahatnamelerde aranan toplumsal cinsiyete dair bulgular, bu iki etken üzerinden yani din ve kültür üzerinden şekillenen toplumsal normlar içerisinde açığa çıkmaktadır. 19. yüzyılda bölgeye gelen seyyahların halklar üzerindeki gözlemlerinin ortak noktalarından birini, bu *kültürel alanın* çatısı olan Çerkes kültürünün (Kafkas kültürü) tüm coğrafya insanlarında yerleşik bir kültür olarak yer alması oluşturmaktadır. Hristiyan Osetleri anlatırken de Çerkeslerin kültürel özelliklerine göre bir kıyaslama yaparak aktarmışlar ve yine onlara göre yorumlamışlardır. İncelenen seyahatnamelerin büyük bir kısmı ulaşım açısından daha kolay olan Batı Kafkasya üzerine olurken, Doğu Kafkasya'ya ait seyahatnamelerin görece daha az olduğunu söylemek mümkündür. Doğu Kafkasya, en öncelikli olarak geçit vermez coğrafya yapısıyla birlikte bölgede Ruslarla şiddetli çatışmalarının sürdüğü bir alan olması bakımından bu bölgeye seyahat eden yazarların eksikliği söz konusudur.

19. yüzyılda Kafkasya'yı ziyaret eden seyyahların anlatılarında, Kafkas kadınının sosyal konumunu anlamaya çalışırken özellikle Osmanlı kadınları ile dolayısıyla İslam dinine göre yorumlayıp karşılaştırmaları bu metinlerin en önemli özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat burada dikkat edilmesi gereken kritik noktalardan birisi Kafkas halklarının İslam dinine olan bağlılıkları ile kendi örf ve adetlerine olan bağlılıkları arasındaki farklardır. Marigny, seyahatnamesine *"itiraf etmeliyim ki bu din (İslam), şimdiye kadar Çerkesya'da başarılı olmuş tek tanrılı dindir. Hristiyanlık Rus saldırganlarının dini olmakla başarı şansını kaybetmiş ve halk arasında tepki görmüştür. Çerkesler kesinlikle din yobazı değildirler. Çerkes Müslümanlarının dinlerini pek o kadar ciddiye almadıklarını da saptadım"* (Marigny, 1996, s.57) şeklinde not etmiştir. İslam

inancı Kafkasya'ya çok geç tarihlerde yerleşmiş olduğundan ve ayrıca bölge halkının farklı etnik yapısını da göz önünde bulundurduğunda, İslam inancının yer yer köksüz ve üstün körü uygulandığı buna karşın halkların kendi örf ve adetlerinin sosyal hayatta daha işlevsel olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir önemli husus ise Osmanlı İmparatorluğu kadınları ile kıyaslandığında özellikle Çerkes halkının bazı noktalara nazaran benzerlik gösterse de kadına bakış ve davranış açısından aralarında oldukça önemli farklılıklar bulunmasıdır. Osmanlı'dan farklı olarak, Çerkes toplumlarında genel itibariyle, kadına karşı saygı içeren ve kendilerine has incelik taşıyan adetler vardır (Özcan, 2010, s.600). Bu adetler istisnasız toplum kuralları olarak geçmekte ve uyulmadığı takdirde olumsuz sonuçlar doğurmaktadır.

Osmanlı kadınları özelinde tüm Doğu kadınlarına mal edilen *peçe*, Kafkasya'yı ziyaret eden oryantalistleri şaşırtan durumlardan biridir. Özellikle Çerkesler üzerinden verdikleri örneklerde bu metayı sadece evli kadınların kullandığını bildirirken bunun genç kızlar tarafından kullanılmamasını onların özgürlükleri olarak tanımlamaktadırlar. Evli kadınların örtülü, genç kızların ise daha açık olmaları, bütün Kafkasya'da rastlanılan bir durumdur. Longworth bunun sebebini, İslamiyet'in tam anlamıyla kabul edilerek uygulanmamasından mı yoksa, erkeklerin ancak kadınlara hâkim olduktan sonra onların değerli olduklarına inanmaya başlamalarından mı kaynaklandığını sorgulamıştır (Longworth, 1996, s.42). Birinci bölümde açıklandığı gibi Meyda Yeğenoğlu oryantalist söylemde kültürel fark ve cinsel farkı anlatırken özellikle bu *peçe* retoriği üzerinde durmuştur. Ona göre kısaca *peçeyi*, Batılının Doğu'nun gizemlerinin içine sızması ve *ötekinin* iç dünyasına girebilmesini fantazmatik düzeyde sağlayan figürlerden biri olarak açıklamaktadır (Yeğenoğlu, 2017, s.53). Kadının görülemeyen ve ulaşılamayan bir sır olması sömürgeci aygıtın 'öteki'nden korkmasına ve ona nüfuz edebilmek amacıyla bu sırrı bir saplantıya dönüştürebilmektedir. Fransızların, Cezayir direnişini kırabilmek ve toplum yapısını bozmak için öncelikle kadınların saklandıkları peçeleri açmayı, sonrasında da evlerine girebilmeyi amaçlaması örneği gibi bu politik doktrini ortaya koymaktadır. Bazı anlatılarda Şark'ın *peçesi* Batı'nın *maskeli balosu*²³ ile

²³ 18. yüzyılda İngilizlerin sosyal ve kültürel alanlarında özel bir anlama sahiptir. Doğrudan sosyal ve geleneksel yapıları alt üst eden "karnavalesk" uygulamalarla ilişkili olarak sosyal açıdan onaylanan kılık

benzeştirilmektedir. Montagu'ya göre Osmanlı kadınının peçesine “maskeli balo” demek, bu özel İngiliz çağrışımlarını Türk kadın toplumuna aktarmak, Türk bağlamını ideolojik olarak İngiliz sınıflandırması aracılığıyla yorumlamak ve Türk kadınına geleneksel olarak var olan kültürel sınıf ilişkileri ve cinsellik sistemlerini yıkmak için atfedilmiştir (Lowe, 2018, s.44). Oryantalistlerde ve romantiklerdeki Doğu'nun “gizemli” imgesi büyük olasılıkla, *peçenin* örttüğü varsayılan gizemden kaynaklanmıştır.

İngiliz gezginler Kafkasya'nın batısını ziyaret etmiş, Fransız ve Alman turistler Gürcistan'ı aşmış, Rusya'ya tabi ülkeleri anlatmışlar ancak savaş alanı olan Dağıstan, Avrupa tarafından hem çatışma alanı hem de coğrafi yapısının zorluğundan dolayı tanınmamaktadır. Tanınmaya başladığı dönemden itibaren bölgeye gelen birden fazla seyyahın varlığından söz edilebilse dahi daha çok savaş ve siyasi olaylar kaleme alınmıştır. Seyyahlar Dağlı savaşçıların özellikleri ve stratejileri üzerinde ayrıntılı bilgiler verirken sosyal hayat ve kültürel açıdan kadını konu edinen çok az sayıda seyahatnamenin varlığından söz edebiliriz. Bu nedenle Dağıstan'daki kadınların sosyal konumuna ait bilgilere sadece H. J. Abercromby, L. Moser ve İ. Golovin'in seyahatnamelerinden ulaşılmıştır. Batı Kafkasya üzerine ise oldukça çeşitli ve farklı görüş açıları sunabileceğimiz seyyahların varlığı ile bölgeye ait genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır.

3.3.1. Kafkas Toplumunda Kadın ve Giyim-Kuşamı

Seyyahların seyahatnamelerinden yola çıkarak evli kadınlar üzerinde İslam inancı, genç kızlar üzerinde ise daha çok Çerkes adetleri ve İslam öğretilerinin karışımının etkili olduğu söylenebilir. Evli bir kadının evi yabancı erkeklere kapalı ve evine sadece akraba erkeklerin girişine izin olduğu seyahatnamelerde belirtilmiştir. Ancak birçok Batılı seyyah örneğinde olduğu gibi, konuğu oldukları ev sahiplerinin aracılığıyla evin kadınları ile tanışılabilindiği ve misafir olarak ağırlanabilindiği ortadadır. Evli kadınlar dışarı çıkarken tüm vücutlarını örten bir elbise (ferace) ve peçe takarken, genç kızlar için ise bu zorunlu bir uygulama değildir. Evli bir kadın, dışarda herhangi bir erkekle karşılaşmamaya çalışmalı, eğer bu gerçekleşirse bu bir köle erkek olsa bile onun geçmesi için yan tarafta saygı ile beklemeleri gerekmektedir. Bell'e göre “*evli kadınların*

değiştirmelerin, toplumsal ve sınıfsal hiyerarşilere meydan okuması ve cinsel serbestliği çağrıştıran bir nitelendirmedir.

güzelliklerini toplumdan saklamalarına rağmen o cinsin en önemli karakteristiklerinden birisi olan ve çok da hoş olan, beğenilmek duygusunun törpülediği kesinlikle düşünülmemelidir. Çünkü kadınların peçeleri genellikle kar beyazı bir kumaştan, çoğunlukla muslinden yapılmış veya alabildikleri en nefis kumaşlardan yapılıyor ve bol yenlere sahip bulunuyor. Feraceleri ise, Çerkeslerin giydikleri elbiselerin en pahalısını oluşturuyordu” (Bell, 1998, s.266). Anlaşıldığı kadarıyla Çerkesler, genç kızları kapatmayıp, evli kadınları evlendikten sonra sorumluluk sahibi oldukları gerekçesiyle kapatarak aslında örtünme konusunda oldukça rahat bir tavır sergilemişlerdir.

Seyyahlar, Çerkes kızlarının güzelliklerine dair yer verdikleri anlatımlarda onların güzelliklerinin ortağı olarak gördükleri kılık kıyafetleri hakkında oldukça ayrıntılı bilgiler vermişlerdir. En geniş tasviriyle belli bir çizim yapılabilecek anlatıyı Fonvill bize sunmaktadır. Aktardığına göre genç bir Çerkes kızının kıyafeti şöyledir:

“Belden başlayarak, üst bölgede göğüs üzerinde plakalarla iliklenerek kapanan mavi renkli elbiseler altına ön tarafı açık geniş bir etek ve ayak bileklerine kadar inen geniş, renkli Türk pantolonu giyerler. Kırmızı veya sarı ipekten yapılmış gömleğin yenleriyle kapanan elleri, elbise yenlerinin boşluğuna geçmektedir. Bu elbise yenleri ise kol boyu uzunluğuna göre kesilmişti ve vücudun yanında boşlukta sallanmaktadır. Elbise, pantolon, gömlek, bütün kostüm gümüşten alacalı bulacalı arabesk desenlerle süslenmiştir. Kızlar başlarına uzun ve sivri başlıklar takıyorlardı. Saçları üç örgü halinde örülmüş, bunların biri arkaya, sırta salınmıştır. Diğer ikisi ise ön tarafa, değişik gümüş plakalarla ve diğer süslerle bezenmiş kırmızı sahtiyandan (deri) kemere kadar inmiştir. Son olarak da ayaklarında çeşitli renklerde yarım çizmeler vardır (Fonvill, 2010, ss.42-43).

Prens ve soylu ailelerin genç kadınları başlıklarındaki tüllerin altına siyah saten bantla çevrelenmiş, gümüş düğmelerle süslenmiş kırmızı bir şapka takarlar ve kırmızı sahtiyan ayakkabı giyerken, sıradan kadınlar kırmızı hariç her renkte şapka takar ve ayakkabı yerine tahta takunya giymektedirler (Blaramberg, 2017, s.116). Çerkes kadınları arasında boyanma, Klaproth tarafından oldukça yaygın bir uygulama olarak aktarılmıştır (Klaproth, 1814, s.85). Gözlemlerine göre, daha çok orta yaşlı kadınlar yüz çizgilerini kapatmak için kullanırken, genç kadınlar ve kızlar daha temiz bir görünümde idirler ve doğal güzelliklerini geliştirmek için çok az yapay araç kullanmışlardır.

Blaramberg, Oset kadınlarının dış görünüşleri itibariyle komşularından ayrıldıklarını ve Avrupalılara benzediklerini bildirmektedir. Oset kadınlarını genelde ufak ve çirkin olarak tanımlarken, onların çok güçlü olduklarının altını çizmiştir. Oset kabilelerinden Tagaur boyunun kadınları için ise ayrı bir tanımlamaya giderek, onların güzellikleri ve kusursuz endamlarıyla Gürcü kadınlarına benzetmekte ve vücutlarındaki orantılılığı atalarının Gürcü kızlarıyla yaptıkları evliliklerle açıklamıştır (Blaramberg, 2017, s.186). Kafkasya'nın toplumsal yapısını anlatırken belirttiğimiz üzere bölgenin bir *kültürel alan* olması dolayısıyla çatı bir kültürel kimlik olarak, Kafkas kılık kıyafetinin tüm Kafkasya'da hakimiyeti gereği, korse özellikle tüm Kafkas topluluklarının genç kızlarının ortak özelliğidir. Seyyahların da bildirdiği gibi Oset kadınlarının giyimi de Çerkes kadınlarının kıyafetine benzemekte, korse takmakta ve sadece saç tarzlarının değişikliği ile onlardan ayrıldığı yönündedir. Kadınlar saçlarına beyaz bir kumaş bağlar, saçları dağınık ya da örülmüştür ve bu saç şekline arkadan “bagtak” adı verilmiştir. Kadınlar bu saç tarama şekliyle Kabardey, Çerkes ve Tatar kızlarından ayrılmaktadırlar (Blaramberg, 2017, s.187).

Vaynahların (Çeçen-İnguş) geleneksel kıyafetleri halkın yüzyıllardır ekonomik faaliyetlerini, sanatsal zevklerini, dünya görüşlerini ve diğer halklarla olan ilişkilerini yansıtan en önemli maddi kültür elementleridir (akt. Çatalkılıç, 2016, s.67). *İnguş* kadınları ayaklarına kadar uzanan kemerle tutturulmuş bir gömlek ve altına giydikleri şalvarın renginden medeni durumlarını öğrenmek mümkündür. Evli kadınlar kırmızı, yaşlı ve dul kadınlar mavi, genç kızlar ise beyaz şalvar giymektedirler. Kış aylarında kadınlar bot giyerken, yaz aylarında genellikle yalın ayak gezilmektedir (Klaproth, 1817, s.346). Pantolonlar renkli ipliklerle işlenerek, ayak bileği hizasında siyah bir kurdele aracılığıyla çevrelenmiştir. İnguş kadınları, ufak, güçlü ve güzel olarak tanımlanırken, genç kızlar şen şakrak, nezaketli ve canlı olarak Blaramberg tarafından tasvir edilmiştir. Saç kesimindeki farklılık ile diğer kadınlar arasında kendilerini belli etmektedirler. İnguş kadınlarında kakül modadır ve kızların alınlarının yarısını bu kakül kapatır, kalan saçlar örülür ve omuz ya da arkalarına bırakılmaktadır. Evli kadınların ise saçları farklıdır, saçlar ikiye ayırarak kuyruk yapılır ve bu kuyrukları ipek, yün veya pamuklu kumaşlardan kesilmiş parmak kalınlığındaki şeritlerle sarıp başlarının çevresinde dolandırarak şeritlerin uçlarıyla bağlama şeklinde yapmaktadırlar (Klaproth, 1817, s.346; Blaramberg,

2017, s.246). Abercromby'in *Çeçen* insanlarına ait ilk izlenimleri, onların Avarlardan ve Lezgilerden daha güzel görünümlü bir ırk oldukları ve kesinlikle iyi giyindikleri yönündedir. Etrafta dolaşan çok az sayıda kadının kırmızı elbiseleriyle göze çarptığını belirtse de onları gözlemlene imkânı yakalayacak kadar yaklaşmamıştır. (Abercromby, 1889, s.123). Ancak başka bir anlatımında misafir olduğu *Çeçen* evinin sahibesinin, beyaz giyindiğini ve ayakkabılarının sivri uçlu olduğunu kaydetmiştir.

“Dağlılar, Çerkes kadınlarına göre daha az zarif ve kendilerine daha az dikkat ediyorlar. Lezgi kadınları o kadar güzel değil ve Adige kadınları kadar sık abdest almıyorlar” (Golovin, 1854, s.162). Golovin'nin bu gözlemiyle Lezgilerin dini ritüellerinde eksik kaldıkları hususu akla getirilebilir. Ancak Lezgi halkının yaşadığı coğrafya ve hayat tarzları düşünüldüğünde bu tarz toplulukların sosyal hayat düzeninde dini ritüellerin her zaman arka planda kaldığı unutulmamalıdır. On iki yaşından itibaren örtünmeye başlayan Lezgiler'in aslında o yaşta yüzlerini gizlemeye başladıklarını düşünen Golovin, bu durumu anlamakta zorlanmış. Dağıstan'daki kadınların örtüsü, o bölgeye giden seyyahların kaleminden çıkan değişik betimlemelerle aktarılmaya devam edilmiştir. Örneğin Hell, yolda karşılaştığı dağlı bir grup içinde gördüğü kadını şöyle tarif etmiştir: *“onu örten siyah burkanın altında bir cesede benziyordu”* (Hell, 1860, s.284). Bu tarz bir benzetmenin bir değişimini Ditson, doğallığın en güzeli olarak gördüğü *Çerkes* kadınları için yapmıştır. Ditson'un, tatil günü olarak tanımladığı bir günde birçok etnik topluluktan insanların bir arada görüldüğü meydana kadınları *“çok fazla canlı renkler giymelerine rağmen, ipekler içinde birkaç hanımla karşılaştım. Yine sokağa çıktıklarında, uzun düz beyaz çarşafı etraflarına sardılar, Türk kadınları gibi tepeden tırnağa örtündüler ve dünyevi hac çağımızın güzel ve büyüleyici arkadaşlarından çok mezarlık tebaası gibi göründüler.”* (Ditson, 1850, s.282). Dağıstan'da kadınların başörtüsü dışında giyimleri erkeklerinkinden pek farklı değildir. Bazen bol, bazen nispeten dar ve rengarenk kumaştan pantolon giymişlerdir. Dış giysisi, tıpkı erkeğin kıyafeti gibi neredeyse dizine kadar uzanan koyun derisi bir paltodur (Abercromby, 1889, s.46).

3.3.2. Kafkas Topluluklarında Kadın ve Sosyal İlişkiler

Kafkas toplumları içerisinde ayrıcalıklı bir konumda bulunan *Çerkes* kızlarına, dünyanın hiçbir yerinde rastlanmayan bir hareket özgürlüğü tanınmış ve nazik bir tutum gösterilmiştir. Bu tutumun nedeni *Çerkesler*'de genç kızın evin misafiri ve ziyneti olarak

görülmesiyle açıklanmaktadır. Karşı cinsle sadece konuşmaları değil, aynı zamanda düğünlere birlikte katılmaları ve oynamaları, birbirlerine samimi davranabilmeleri gibi özgürlüklere de sahiplerdir. Seyyahlar genel olarak bu özgürlüğü vurgularken şaşkınlıklarını da dile getirmişlerdir. Ancak bu özgürlüğü anlatırken Çerkeslerin ahlaki yapılarına zarar vermemek adına Longworth, bu durumu, bir genç kızın iffetinin oldukça ağır sayılacak bir ceza ile korunduğunu belirtmiştir (Longworth, 1996, s.127). Wagner, konuk olduğu bir evde kızların peçesiz ve diğer Müslüman kadınların tersine, hareketlerinde en küçük bir kısıtlama olmaması karşısında şaşkınlığını dile getirmektedir. Ayrıca ailesinin tüm erkeklerinin seferde olduğu Arti Molla'nın evine konuk olduğu sırada, erkeklerin evde olmayışına karşın kadınlar ve kızların onu içten ve konuksever bir şekilde karşıladıklarını aktarmıştır (Wagner, 1999, s.107). Buradan hareketle Kafkasya'da misafir konumundaki yabancıların aslında her şeyin üstünde tutulduğunu görmek mümkündür. Bell, Kafkasya'da evlenmemiş genç kızların dışarıdaki gösterişli ve vakur tavırlarıyla birlikte onları ailenin erkek akrabaları ile rahat bir şekilde birbirlerine dokunabilmelerinin bir tezat oluşturduğunu düşünmekte ve bu ortamın sınırları olduğunu vurgulayarak herhangi ileri sevideki bir yaklaşmanın bu terbiyeli ortama zarar vereceği düşüncesindedir (Bell, 1998, s.181). Çerkes kadınları ve kızları çok fazla sayıya ulaşabilen kabile üyelerine rağmen, akrabalık kurulan tüm erkek aile üyeleri ile kardeş sayılmakta ve asla bu üyeler arasındaki evliliklere izin verilmemektedir. Seyyahların bazı evlerde karşılaştıkları kalabalık erkek gruplarının içinde dolaşan kadın ve kızların serbestliğini bu anlayış ile açıklamak mümkündür.

Genç kızlar genç erkeklerle özellikle kaşenleriyle²⁴ birlikte düğünlerde aynı ortamda bulunabilir, dans edebilir, iletişim halinde olabilir hatta çoğu seyyahın şaşırdığı gibi kızlı erkekli aynı alanda kalabilirlerdi. Ancak Çerkes toplumundaki en katı ahlak beklentisi genç kızlar içindi ve bunun kontrolü, ebeveynlerini de kapsayacak şekilde kız tarafına düşmektedir (Dubrovin, 2017, s.119). Marigny'e göre, bu ülkede kadınlar çok çalışmaları gerektiği halde, hiçbir zaman Osmanlı ülkelerindeki gibi yalnızlığa mahkûm, haremde veya baskı altında değiller ve özellikle genç kızlar erkek arkadaşlarıyla

²⁴ Çerkes topluluklarında kadın ve erkeklerin evlenecekleri kişiyi seçebilecekleri, karşılıklı iletişim kurarak tanışabilecekleri diğer bir ifadeyle karşı cinsle oluşturdukları arkadaşlık müessesine "kaşenlik" denilmektedir.

Avrupa'daki gibi eğlencelere katılabilir ve gönüllerini eğlendirebilirlerdi (Marigny, 1996, s.31). Çatışmalarda yaralanan bir Kafkas savaşçısının evine kız ve erkek arkadaşlarından oluşan gruplar gece gelerek müzik, hikayeler ve oyunlarla onu eğlendirebiliyorlardı. Kadınların yaralı ziyareti adeti her yerde geçerli ve bu durum bu insanların ne kadar nazik ve iyi niyetli olduklarını göstermektedir. *“Parlak gözlü genç kızların genç yaralıları ziyaret etmesi onların cesaretlerini kamçılayıcı bir etki yapmalıdır. Bu kızlardan birini yaralının her türlü ihtiyacını yerine getirdiklerini gördüm. Bunlar arasında, genellikle genç erkeklerin başlarının tepesinde bıraktıkları bir saç tutamını temizlemek veya yıkamak da vardır”* (Bell, 1998, s.259). Bell, konuyla ilişkin başka bir aktarımında Batılı algısıyla Çerkes kızını şöyle tasvir etmektedir: *“Yaralı savaşçıyı görmek için sık, erkeklerle dolu misafir evine giren uzun boylu ve güzel genç kıızı gördüğümde, birden çok defa, silah arkadaşlarına karşı askeri görevlerini yerine getiren “Orleanslı Kız”²⁵’ı düşündüm”* (Bell, 1998, s.265).

John Longworth, seyahati sırasında davetli olduğu eve giderken Çerkes kadınlarını yakından görebilme imkânı yakalayınca, onların güzellikleri hakkında çok yaygın olan kanaatlerin gerçek mi yoksa büyük ölçüde abartılı mı oluştuğunu anlayabilmesi için önemli bir fırsat elde etmiştir. Bu misafirlik sırasında aldığı notlardaki ayrıntılar dikkat çekicidir:

“Oraya davet edilirken kullanılan üslup ‘bayanları ziyaret etmek’ten ziyade, ‘oraya gitmek ve bakmak’ şeklinde olduğu için bu durum, onların sosyal durumları hakkında bir takım farklı tahminlerde bulunmama yol açmıştı ve misafir odasından kadınların bölümüne geçerken, ev sahibimin onlar hakkındaki

²⁵ Fransa tarihinde dinsel ve askeri yönden oldukça önemli bir karakter olan Jaenne d’Arc’ın nesnelliği şüpheli görülen hayat hikayesi tarihsel bir figür olarak birçok oyun yazarı tarafından kullanılmıştır. J. S. Bell’in burada kullandığı atıf Schiller’in Orleans’lı Bakire adlı oyununa aittir. Doğaüstü güçleri olduğu bilinen ve bu yüzden kilise tarafından yargılanan ve yakılarak öldürülen Jeanne’in gerçek hikayesi inanılmaz olaylara sahne olmuştur. Jeanne kendisine Tanrı tarafından Fransa’yı kurtarması için birtakım sesler ve hayaller iletildiğine inanmaktadır. Fransa veliahdını ikna ederek ondan at, zırh ve asker olarak işgal altındaki Orleans’ı İngilizlerin elinden kurtararak veliahta tacı giydirir ve Charles Fransa kralı olur. Savaş sırasında gösterdiği askeri üstünlük ve beceri onun halktan destek almasını sağlamıştır. Yüzyıl savaşları boyunca İngiltere’ye karşı üstün başarılarla ülkesini savunmuştur. Ancak yenilgiyi kabullenemeyen İngilizler, onun büyücü olduğunu iddia ederek engizisyon mahkemesine başvurmuşlardır. Yargı sonunda yakılarak öldürülen Jeanne, ölümünden 490 yıl sonra azize olarak ilan edilmiştir. Daha fazlası için bkz. Pelister, T. G. (2014). Tarihsel Gerçeklik ve Dram İlişkisi: Gerçek ya da Yapıntı Karakter Olarak Jeanne d’Arc, *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, S.11, ss.27-38.

konuşmalarından, neredeyse hareminden ziyade atlarını göreceğimizi düşünmeye başlamıştım. Kadınlar hakkında konuşurken onların kaç kese değerinde olduğunu duymak, doğal olarak insanın aklına ev hayvanlarını getirmektedir. Çerkeslerin bu konuda gerçekten garip fikirleri vardır. Kafkasya’da her kadın ve erkeğin bir bedel karşılığı olarak değeri biçilebilir. Biraz güzelliği olan bir kadının bedelinin erkeklerinkinden on katına kadar çıkması, belki de kadınlara bir dereceye kadar teselli olacaktı” (Longworth, 1996, s.41).

Ancak anlatımın devamında belirttiği üzere, gördüğü kadınları sadece ev sahibinin kızı Hafize ve karısı olarak tanıtmıştır. Longworth’un yazısındaki ‘harem’ ifadesi, aslında Batılı seyyahın doğulu bir erkeğin evindeki beklentisini yansıtmaktan öteye geçmemektedir. Beklentisi gereği ev sahibinin haremını anlatırken, ailesi dışında birçok kadından bahsetmesi gerekirken o bunu yapmamıştır. Çünkü harem dediği şey aslında ev sahibinin kızı ve karısıyla yaşadığı ailesinin oturduğu evi yani hanesidir. Harem ifadesi aslen ilk başlarda kişinin hanesini temsil ederken zamanla oryantalist bir anlam kazanarak Batı’nın hayalindeki “harem” imgesine dönüşmüştür. Diğer dikkat çekici husus ise ev sahibinin, karısı ve kızı için biçmiş olduğu değerdir. Özellikle evli kadınların herhangi bir suç işlemeyen (zina gibi) satışı söz konusu olmadığı gibi böyle bir uygulamanın Kafkasya’da yer almadığı bilinmektedir. Longworth, eğer bu değer biçme meselesini kızı için direkt olarak not alsaydı bunu kızını evlendirirken alacağı ‘kan parası’ olarak değerlendirmek mümkün olabilirdi. Kısacası Batılı kulakları sayesinde duyduğu ‘kan parası’nı biçilen bir değer olarak algılayıp kadınları hayvan zannetmesi, oryantalist bir önyargının neticesini göstermektedir. Longworth seyahatnamesinin devamında aslında kendi hayal dünyasındaki Kafkasya’yı merak ettiğini itiraf etmektedir. Ev sahibinin genç kızı Hafize için “*bizim hayallerimizde oluşturduğumuz ‘ideal güzel’den oldukça uzak olmasına rağmen, yine de yöresel değerlendirmelere göre bir Çerkes güzeli olmaya adaydı” (Longworth, 1996, s.41)* diyerek hayallerindeki “Çerkes güzeli” imgesini açığa vurmuştur. Ditson’un “Çerkes güzeli” imgesi ise oryantalist bir olgu olarak, Çerkesler arasındaki gözlemlerine eklediği gibi “*Yoksulluk, cehalet ve pek çok şeyi mazur gösteren doğal güzellik buradaydı. En azından, böyle bir yaratığın kaderinin böylesine vahşi bir yerde olması beni üzdü” (Ditson, 1850, s.253)* ifadeleriyle karşımıza çıkmaktadır. Fonvill, seyahati sırasında ilk kez bir Çerkes kızını görme fırsatı yakaladığında

Longworth'tan farklı bir düşünce içinde olmuştur. *“İtiraf etmeliyim ki eskiden beri haklarında okuduğum ve duyduğum her şeyi onlarda tamamıyla buldum”* (Fonvill, 2010, s.42). Kafkas kadınlarının güzelliğine ek olarak Klaproth, notlarında *“Karaçaylılar Kafkasya'nın en güzel milletlerindendirler. Beyaz tenleri, siyah gözleri, belirgin güzel hatları ve mükemmel bir vücut yapıları vardır. Göçebe Tatar ve Nogaylarda görülen basık suratlar, çekik gözler onlarda görülmez. Moğol ırkı ile karışımları yoktur. Gürcülere benzerler”* (Klaproth, 1814, s.286) ifadelerine yer vererek Karaçay kadınlarının güzelliklerini üstün görmüştür.

Longworth, Çerkes kadınlarının mal varlığı olarak küçültücü bir konuma sahip olmalarına, başka bir isim vererek örneğin, hazine olarak değiştirildiğinde olayın tamamen değişebileceği de ifade etmektedir. Çünkü kadınlara Kafkasya'da erkekler tarafından o kadar büyük bir saygı ve ihtimam gösterilmektedir ki, onların değiştirilebilir bir değer olarak kabul edilmelerine rağmen, asla değişmediğinin de altını çizmiştir. Çerkeslere göre kadın, erkeğin ona ulaşabilmek için her türlü fedakarlığa göğüs gerdiği birisidir. Ancak böylesine el üstünde tutulan kadının, sosyal yaşamda, sadece erkeğin arkasında kalmakla yetinmeyip, geleneklerin de etkisiyle sürekli olarak arka planda kalmalarının gerekliliğinin vurgulanması şaşırtıcı bir durumdur. Soylu bir kabileden gelen kadından da ev içinde aşağı tabakadan bile olsa karşılaştığı erkeğin karşısında saygı göstermesi beklenmektedir. Dışarıda karşılaşan karşı cinsler arasında daima kadın başını öne eğip erkeğin geçmesini beklemesi gerekmektedir. Longworth bu davranışın kendinde uyandırdığı hissiyatı Collnis'i alıntılararak romantik bir tavırla şöyle tasvir etmektedir: *“Collins'in güzelliği tanımlamak amacıyla onlar için söylediği ve özellikle Çerkes kadınlara çok uygun düşen gözleri mavi acısı ve altın saçlardan oluşan bu güzelliklerin karakterlerine, onların en alçakgönüllü oldukları anda, hayran olmuştum”* (Longworth, 1996, s.163). Bir düğüne katılan Bell, yemek yemek için eve gittikleri esnada kadınlar için yazdığı notlar Lonworth'a eş değerdir: *“onların yavaş ve vakur hareketlerle evler arasında gidip gelmeleri, gözlerim için oluşturdukları en narin manzaraydı”* (Bell, 1998, s.120).

Oset geleneklerinde kadınlarla alakalı farklı bir özellik olarak, kadınların bu toplum içinde karşı cinsle olan ilişkilerinin Çerkeslere nispeten daha özgürce olduğudur. Osetlerin toplumsal hayatında, bir kızın talipleri ne kadar çok ise o kadar saygı görmekte

ve bedeli artmaktadır. Fakat bir dul, herkesin önünde tükürülecek kadar hor görülmüştür (Haxthausen, 1854, s.404). Evli bir kadın genellikle evinde her şeyin üstündedir. Diğer taraftan Oset kadınları toplumunda karşı cinsiyle rahatça konuşabilir ve ondan kaçmasına gerek yoktur. Ancak kocaları ile sadece geceleri görüşebilmektedirler.

İncelenen tüm seyyahların anlatılarının, Kafkasya halklarının misafirperverliği konusunda mütemadiyen onlardan memnun ve emsalsiz oldukları üzerine yorumlar yaptıklarını söylemek mümkündür. Öyle ki kapalı bir toplum özelliği gösteren bu kabilelerde kadının yerinin arka planda tecrit edilerek anlatıldığı düşünüldüğünde seyyahların misafir oldukları evlerde kaleme aldıkları anlatımlarının karşılaştırılması bazı çelişkileri ortaya koymaktadır. Ev ziyaretleri mümkün olan tüm seyyahlar evin hanımı ve kızını görüp onlarla konuşup, onlarla hediyeleşebilmiş ve hatta X. H. Hell, konuk olduğu bir prensin evinde prensesin suretini ve evini çizmek için izin bile alabilmiştir (Hell, 1860, s.309). Çünkü Kafkasya’da misafire kutsallık atfedilmiştir. Bu açıdan bakıldığında misafirleri ağırlamak ve onların gönüllerini hoş tutmak her ailedeki bireyin vazifesi haline gelmektedir. Longworth misafir olduğu ev sahibinin evinde, eşi ve kızlarının oturduğu odaya girdiğinde hepsinin ayağa kalktığını ve misafir oturmadan da oturmadıklarını kaydetmiştir. Ayrıca kadınların ayağa kalkmalarının, onların endamını bozduğunu düşünmüştür. Dahası bu davranış şeklinin, bütün Kafkasya’da kadınların erkeklere gösterdiği saygının kesin göstergesi olarak üzerinde durmuştur (Longworth, 1996, s.41). Ancak Longworth’un düşüncesinin aksine, kadınların ayağa kalmasını, eve gelen herhangi bir misafire gösterilen saygıdan geldiğini belirtmek daha yüksek bir ihtimaldir.

İnguşlar, fazilet olarak yaşamı küçümsemeyi bir erdem, korkunun en ufak belirtisini ise kusurların en büyüğü olarak saymışlardır. Bu nedenle bir başkasının iradesine boyun eğmektense ölümü tercih etmektedirler. Kadınların da aynı kahramanca metaneti gösterdiğini Klaproth seyahatnamesinde Hat’ta konakladığı sırada Kont John Potocki tarafından aktarılan bir bilgi ile örneklendirmiştir. Buna göre,

“Bir İnguş kendi ülkesinden bir kadını Endery’e satmak için götürdü. Şirvanlı bir Yahudi kadın için 250 rublelik İran mallarından teklif etti ve alıcı ile satıcı mallara bakmak için uzaklaştı. Bunun üzerine kız çevrede bulunanlara şöyle seslendi: “Ben, istismar edenlerin cezasız kalacağı fakir bir yetimim. Bu adam bana evlenme sözü verdi ve şimdi beni ipek kıyafetleri olsun diye satıyor. Ama ben o ipek

kıyafetleri asla giyemeyeceğinden emin olacağım. Bu sözleri söyleyen kadın bahçeye çıktı ve kendini bir ağaca astı” (Klaproth, 1817, s.344).

3.3.3. Kafkas Toplumlarında Kadın ve İşbölümü

Seyahatnamelere göre Kafkas toplumunda bir genç kızda aranan en önemli özellik o meşhur güzelliğinden öte işleme ve dikişteki kabiliyetidir. Kalpaktan çizmelere kadar (kamçı, eyer yastıkları, ketenliler, ceketler, ayakkabıları, dantel, kılıç, tüfek ve tabanca kılıfları) her türlü giyim eşyasına olan ilgi ve becerisi onun sanatsal zevkini ortaya çıkardığı gibi bu kabiliyetlerinden kazandıkları ün, cesur Kafkas savaşçıların savaş alanlarında kazandıkları ile aynıdır (Longworth, 1996, s.122). Çerkes kadınlarında bu gibi işleri başarıyla yapmak, soylu kadınları hizmetkârlardan ayıran bir ayrıcalık olarak görülmüştür (Marigny, 1996, s.64; Blaramberg, 2017, s.138). Prensesler, bütün gününü kaytan dokumak ve dikişle geçirmektedir. Ayrıca evi, yönetimi altında çalışan kadın ve kızlarla dolu olmuştur. Hizmetinde olan kadınlar ciddi şekilde terbiye kurallarına riayet ederler ve herhangi bir yakışsız davranışta süratle disiplin cezasına çarptırılmışlardır. Bell’in aktardıklarına göre Şapsığ bölgesinde birçok kız, erkek çocuklarla birlikte camilerdeki okullarda okuma yazma öğrenebilmektedir (Bell, 1998, s.179). Atalığa genellikle erkek çocuklarının yetiştirilmesi için gönderilirken sıklıkla olmasa da kız çocukların da atalığa gönderildiği bilinmektedir. Soyluların eşleri kızların eğitimi ile en ince detaylarına kadar titizlikle ilgilenerek, eğittikleri kızlara son derece itinalı olmayı, altın ve gümüş sırmalarla nakış yapmayı ve başka el işlerini öğretmektedirler.

Kafkas kadınları sosyal hayattaki faaliyetler arasında kumaş ve dikiş alanında oldukça marifetli olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca aileyle ilgili tüm sorumluluk diğer birçok bölgede olduğu gibi Kafkasya’da da kadının üzerinde bulunmaktadır. Bunun yanında koyun yününden aile üyeleri için kumaş, aynı şekilde keçe örtüler ve kaftanlar ile derisinden kürk yapmaktadırlar. Yapılan bu ürünlerle Ruslar ve Gürcülerden ihtiyaçları olan metaları (tuz, keten, sülfür, demir, pamuk ve ipek, bakır mutfak gereçleri) takas usulüyle temin etmişlerdir (Klaproth, 2021, s.415). Kadınların evin dışında tarım alanlarda çalıştıklarından söz eden Bell, *“genç ve yaşlı, kadın ve erkeklerden oluşan grupların orak veya çapa ile yapancı otları temizlerken, yüklerini azaltmak için genellikle hareketli şarkılar söyleyerek eğlendiklerini”* ifade etmektedir (Bell, 1998, s.284). Aslında Doğu Kafkasya’ya kıyasla, batıda Çerkes boylarının kadınları çok ağır işlerde

çalıştırılmamaktadır. Çerkes kadınlarını diğer dağlı toplumlardan ayıran başka bir özellik olarak işbölümündeki konumları gösterilebilir. Çerkeslerde kadınların ağır bir işte çalıştırılması ayıp karşılanmış ve ağır işleri yaptığı görülen bir kadınla karşılaşıldığında derhal elinden iş alınır ve ona yardım edilmektedir. Toplumsal yapıda sınıfsal bir ayırım olmasına rağmen, ağır işte çalışan bir köle kadın olması durumunda bile yardım edilmesi nezaketen gerekli görülmüştür (Özcan, 2010, s.601). Kadınlar daha çok süt işleri, yemek pişirme, bahçe işleri ve elbiseler için yün, keten ve kenevir hazırlama işleriyle uğraşırken; genç kızlar ise dikiş, temizlik işleri, iğ eğirme ve örme ile ilgilenmiştir (Bell, 1998, s.308). Blaramberg, uygarlığın ilk kademesinde yer alan halklarda olduğu gibi Kafkasya’da da zanaatın pek gelişmediğini söylese de (Blaramberg, 2017, s.59) Kafkas kadınlarının ürettikleri kumaş ve dikiş ürünlerini zanaat faaliyetleri içinde açıklayabiliriz. Ayrıca Dağıstan’daki Kubaçililer ve Çerkeslerin nam salmış silah ustaları, zırh gömlekleri, tüfekleri, kamaları ve kılıçlarının üstün kalitede oldukları ve altın ile gümüş kuyumcu ustalarının bu metaller üzerine yaptıkları işlemler ve resimlerin kusursuz olduğu bilinmektedir.

Oset kadınları dikkat çekecek derecede çalışkan olarak aktarılmıştır. Buna göre, ormandan odun taşıma, değirmende tahıl öğütme, saban sürme ve tüm toprağı işleme gibi ağır işleri yaptıkları görülmüştür. Çerkes kadınların farklı olarak İnguş kadınları ev işlerinin yanında, uzak alandaki ormana oduna gider, değirmenlerde ve tarlalarda çalışır, kilim dokur ve keçeden battaniyeler yapmaktadırlar (Klaproth, 1817, s.341; Blaramberg, 2017, s.248).

Dağıstan’da tüm zor işleri kadınlar yapmak zorunda kalmakta ve Abercromby’n karşılaştığı olay bunu kanıtlar niteliktedir. “Burada bir adam, üç kadın ve sürülmesi gereken bir tarlaya doğru ağır ağır ilerleyen bir öküz vardı. Sabanın çeşitli parçaları kadınlara dağıtıldı. Öküz, belki de gelecekteki işlerini göz önünde bulundurarak hiçbir şey taşımadı” (Abercromby, 1889, s.45). Çünkü Dağıstan’da kendine saygısı olan bir adam silahtan başka bir şey taşımamalı, çok eski geleneklerin yazılı olmayan yasaları böyle çalışmaktadır. Ayrıca güçlü olmak ve iyi bir işçi olarak tanımlanmak iyi bir tavsiye olduğu için kızlar evlenmeden önce çalışmaya başlamaktadır (Abercromby, 1889, s.101).

Lezgi kadınları seyyah Moser tarafından, Kafkasya’nın en güzel kadınları ve güzelliklerinin yanı sıra ev içi alışkanlıkları, örgü ve dokumadaki becerileri ile ünlü

oldukları aktarılmıştır. Lezgi kadınlarının, bir muhabere yaşanırken, yurttaşlarının çabalarını teşvik etmek, başarısız ve bitkin olanı yeniden canlandırmak ve yaralılara gerekli yardımı sağlamak için savaş alanında bulundukları ve kendilerinin düşman tarafından ele geçirilmeye boyun eğmek yerine, kaybedilmiş bir savaş alanında intihar ettikleri aktarılmaktadır (Moser, 1856, s.71).

3.3.4. Kafkas Toplumlarında Kadın ve Evlilik Gelenekleri

Kafkas toplumunda sınıfsal ayrımın varlığından dolayı çoğunlukla denk evlilikler yaşanmıştır. Özellikle kendi sınıfından olmak şartıyla kızlarını evlendiren soylu-asilzadeler, böylelikle asaletlerini ve kendilerine has güzelliklerini koruyabildiklerine inanmışlardır (Wagner, 1999, s.88). Genç bir kız, soyca ailesine denk birisi tarafından isteniyor ve kan parasını ödeyebiliyorsa ayrıca kız da o erkekle evlenmek istiyorsa, ailesi böyle bir evliliğe kesinlikle karşı çıkmamakta ve kız, bu seçimde serbest bırakılmaktadır (Longworth, 1996, s.165). Marigny'in aktardığına göre Çerkesya'da ayrıca insanların sevdikleri kızları kaçırma adetleri de vardır (Marigny, 1996, s.31). Sınıfsal bir ayrımın söz konusu olduğu bu toplumlarda evlilikteki en önemli husus kızın bir "paye" kazanmasının önünü açabilmektir. Bunu sağlamanın en temel yolu her zaman, üst tabakadan bir Çerkes aileye kız vermekle mümkün olmuştur. Bu sayede kadın, kendisinden daha soylu ve varlıklı bir ailenin mensubu olarak kendine pay kazandırmaktadır. Ayrıca bu anlayış başka milletlerden kız alma ve kız verme konusunda da kendini göstermiştir ancak burada Çerkesler başka milletlere kız verme konusunda taassup gösterirken, başka milletlerden kız alma konusunda tereddüt gösterir ve bu durumu hoş görmemektedirler (Baj, 1999, s.48). Bu tutumun nedeni olarak, kendi kızlarına her konuda güven duyarken, başka milletlerin kızlarına aynı ölçüde güven duymadıkları gösterilmektedir. Bourdieu'nün çalışmasında yer verdiği kabiliyenin evlilik stratejilerinde de aynı uygulamaların var olduğu göze çarpmaktadır. Bourdieu bu iki evlilik stratejisini, bir yanda asgari birliğin ve güvenliğin bütünleşmesi, diğer yanda ittifak ve itibar, yani dışarıya, yabancı olana açılış (Bourdieu, 2018, s.112) olarak analiz etmiştir.

Genelde tek eşli evlilikler yapılırken, kadına şiddet pek nadir görülen vakalar arasındadır. Evlilik sürecinde bir müddet nişanlı olarak kalma, istenilen "kan parasının" ödenmesi ve sonrasında evlenme genel adetlerinin başında gelir. Başlık parası olarak da

adlandırılan, Kafkasya’da “Vase” adı verilen bu uygulama, farklı din ve topluluklarda kadının “satış bedeli” olarak algılanırken, bu kavrama Çerkes toplumunda pozitif bir anlam yüklenmiştir. Vase olarak ortaya koyulan meblağ ne kadar büyükse, kızın ailesinin kendi kızlarına ne kadar önem verip vermediği de ölçülmektedir. Kızı alabilmek için öncelikle erkek cesaretini kızın ailesine gösterebilmek adına çeşitli adetleri yerine getirir ve sonrasında vaseyi gözden çıkarmak durumunda kalmaktadır. Bazen büyük meblağlar tutan vase, birçok Batılı gezgin ve araştırmacı tarafından, Çerkeslerin kızlarını sattıkları yönündeki bir anlayışla ele alınarak yanlış değerlendirmelerle sonuçlanmıştır. Bu konunun en önemli hususu, vase için alınan meblağının kızın babası tarafından, düğünden sonra kızın baba evine yaptığı ilk ziyarette, yine kıza babası tarafından, kullanılsın diye verilmesidir (Özcan, 2010, s.603). Vase baba ve kardeşler tarafından kullanılamaz aksine, bu çok büyük bir saygısızlık, görgüsüzlük ve ayıp olarak değerlendirilmektedir (Baj, 1999, s.52). Aslında bu uygulama İslam dininde *mehir* başlığı altında evlilik öncesinde kadın için verilen para veya malı ifade eden uygulamayla örtüşmektedir. Ancak bunun suistimal edilerek yanlış yorumlandığı veya yorumlanmak istendiği akılda tutulmalıdır.

Kız kaçırma yöntemi, Kafkas halklarının kültürlerinde yaygın olan bir olaydır. Bunu iki nedenle açıklamak mümkündür; birincisi, bu olay halk tarafından desteklenen ve devam ettirilmesi gereken bir mertlik, delikanlılık ve cesurluk sembolüdür. Kafkasya’ya özgü hırsızlık anlayışıyla şekillenen “çalmadığı eti yerse, kurdun dişi kamaşır” atasözünden yola çıkarak, bu tür evlenmelerin normal evlenmelere neden tercih edildiği anlaşılmaktadır (Dubrovin, 2017, s.84). İkincisi ise kan parası adı altında istenen hediye veya isteklerin damadı ve ailesini güç duruma düşürmesi olarak açıklanabilir. Çünkü kaçırmanın evinde kızın bir gün kalması, onun yasal olarak evli olduğu durumunu yaratır, o zaman kız kimse alamaz ve sonuçta kızın ailesine başlık parası verilmesine karar verilirdi. Başlık miktarı burada önemli bir etki ki, bu miktar erkeğin maddi durumuna göre belirlenip, genellikle normal evlilik-nişan miktarından çok daha az olmaktadır.

Kafkas kültüründe evlilik ritüeli belli adetlere göre şekillenmiş ve seyyahların birçoğu tarafından ayrıntılı olarak bu gelenek günümüze aktarılmıştır.

“Delikanlı öncelikle kızı babasından ister, belli hediyeler karşılığında kızı alır. Bu hediyeler çoğu zaman bir zırh, kılıç, tüfek, at veya öküzler vererek

gerçekleşmektedir. Evlilik süreci karşılıklı rızaya göre yapılırsa da kız kaçırma şeklinde gerçekleşir. Damat bir arkadaşıyla kızın evine gelir ve genç kızı babasının evine atının üzerine alarak götürür. Kızın eve kaçırılmasından sonra, genellikle on gün, iki hafta ve hatta bir ay sonra yapılan düğün merasimine kadar gelinin evinden dışarı çıkmaması gerekmektedir. Devamlı olarak odasında oturan gelin, kendisine ziyarete gelen kadınları kabul eder ve bu uzun zamanlar sırasında fazla konuşması ayıp sayılacağından yanında bir büyüğünün kendi yerine misafirlere uygun cevaplar vermesi gerekmektedir. Damat evlilik törenine kadar anne ve babasının bulunduğu çevreden de sürgün edilmiş bir haldedir. Damat ziyafet için boğa, koyun ve keçi sunarak ailesinin elini öper (Bell, 1998, s.368).

“Nikâhları yapıldıktan sonra genç kız ocakta ateş yakarak kocasını bekler. Gelin odasına giren damat kamasını çıkartarak, genç kızın beş veya altı yaşlarından itibaren takmakta olduğu korsesini kesip atar. Bu korse maroken deriden olup göğüs kısımlarına bastırılan iki tahtası vardır; bu göğüslerin fazla büyümesini önlemektedir. Bu korse bazen köprücük kemiklerine kadar uzanır ve deri kordonla gümüş halkalardan geçip sıkılabilir. Çerkeslerde kadının göğüsleri analık simgesi olarak kabul edildiğinden, genç kızlarda büyük göğüslü olmak ayıp sayılmıştır (Marigny, 1996, s.32; Blaramberg, 2017, s.116).

Damadın korseyi kızın vücuduna ve ipeğe zarar vermeden kesip atması gerekmektedir. Eğer bu konuda bir becerisizlik ya da hata yaşarsa, genç erkek çok kötü bir nam kazanmaktaydı (Dubrovin, 2017, s.77). Seyyahlar Çerkes kızlarını tasvir ederken onların alışılmışın dışında bir inceliğe sahip olmasını bu korseye bağlı olarak aktarmış ve buna dikkat çekmişlerdir. Ancak Longworth bu korsenin, kızları dik durmaya zorladığını ve bunun yürüyüşlerinde onlara katı bir görünüm verdiğini düşünerek, bu durumun onların endamını bozduğunu ileri sürmüştür (Longworth, 1996, s.42; Dubrovin, 2017, s.77). Bell'in notlarına göre zaten çocuk büyüdükçe değiştirilen korse, çok akıllı bir hareketle korsenin sıkılığı da zamanla oldukça azaltılmıştır. *Pşeşe kaftan* (yani kız kaftanı) denilen bu korse, deriden ya da ketenden yapılmış önden bağcıklı iki esnek tahta parçasıyla göğüslere baskı yapan bir yapıdadır. Dubrovin, bu korsenin Kafkasya'daki algısına, küçük göğüsler ve ince belin kız güzelliğinin ilk şartı olmasını eklemiş ve bu korsenin sadece göğüslerin büyümesini engellemekle kalmayıp, onları iyice düzleştirdiğini ve en önemlisi kızın hareketlerini kısıtladığını aktarmıştır (Dubrovin,

2017, s.77). Ayrıca Dubrovin'e göre, Abhez ve Şapsığ ailelerindeki kızlar korse takmadıkları için daha güzel ve daha işveli bir tavır sergilemektedir.

Düğünler Kafkas sosyal yaşamında önemli bir yere sahiptir. Gençler buralarda birbiriyle vakit geçirir hatta evlenilecek adayları burada bulmaktadırlar. Örneğin düğün eğlencelerinde, bir gencin bir boza bardağını evleneceği kıza adadığında tabancasını veya tüfeğini ateşlemektedir. Bu gibi yerlerde yaygın olarak gençlerin, bazı kızların elinden birincilik ödülü kapabilmek için kıyasıya mücadele ettikleri aktarılmaktadır. Büyük bir itina ile işlenmiş tabanca kılıfı veya eşarp olan bu ödülü ilk olarak alan binici, atını sürerek tüm hünerlerini gösterir ve peşindekileri atlatmaya çalışarak ödülü kaçıır. İlk atluya yetişerek onun elinden bu ödülü almayı başaran atlının, bu defa kendisi peşindekileri atlatmaya çalışır ve bu ödülü alarak kimseye yakalanmadan bitiş yerine götüren kişi ödülün sahibi olmaktadır (Longworth, 1996, s.165). Genç kızların kalbini kazanmak isteyen bir Kafkas erkeği düğün sırasında düzenlenen eğlenceler, şarkılar, oyunlar, at yarışları, hedefe ateş etmeler ve sopa oyunlarında gösterdiği beceri ve cesareti sergilemesi gerekir çünkü buralarda kızlar zenginlikten çok, cesarete önem vermiştir (Bell, 1998, s.108). Düğünlerde evli kadınlar oyunlara katılmayarak, daha çok eğlenceyi sadece onlar için ayrılmış özel yerlerinden gıpta ve neşe içinde izlediklerini aktaran Fonvill, ayrıca aynı genç kızlar gibi giyindiklerini sadece tek farklarının gözleri dışında bütün vücutlarını örten beyaz bir örtünün varlığı üzerinde durmuştur (Fonvill, 2010, s.43).

Bir Çerkes düğününe katılan Bell, gençlerin oynadığı Kafkas dansını ve gösterileri pek beğenmese de bu kızlı erkekli oyunların, Çerkes gençleri üzerindeki etkisini, İngiltere'de ilk dansını yapan gençlerin bundan duydukları etkiye benzetmektedir (Bell, 1998, s.119). *“Kızların danslarının bütün özelliği, dans ederken vücutlarının bütün güzelliğini ve muntazam bellerinin olağanüstü kıvraklığını sergilemelerindeydi. Kızların hepsi çok güzeldi, bazıları ise mükemmelliğin zirvesindeydi. Doğu tarzında boyanmış iri gözlerinin pırıltısına gelince, bunun gücünü kalemle ifade etmek imkânsız...”* (Fonvill, 2010, s.42). Abercromby, Çeçenler arasında bulunduğu sırada konuk olduğu ev sahiplerinin eğlencesinde Çeçen dansını izleme fırsatı bulmuş ve bunu ayrıntılı bir şekilde nakletmesinden dolayı bu danstan oldukça etkilendiğini söylemek mümkündür. Dansa ilişkin kadınlarla ilgili görüşleri ise dikkat çekicidir: *“Erkek akordeonu kadının baş hizasında yüksek bir noktada tuttu ve büyük bir*

hünerle akordeonu çaldı. Kadının adımları kısa ve hareketleri ise oldukça zarifti. Muhteşem ötesi bir esneklik ve rahatlıkla, dans etmekten ziyade süzülüyordu. Adeta zarafetin kendisinde kişileşmiş hali gibi gözüküyordu. Ancak sürekli olarak yere doğru bakıyor ve yüzünde tek bir kas bile hareket etmiyordu” (Abercromby, 1856, s.133). Moser, dansın cesur ve savaşçı özellikleri üzerine değinirken aynı zamanda insanlar arasında genellikle oldukça serbest bir sosyal ilişkinin olduğunu ve bu tür dans ile eğlencelerde kadınların dışlanmadığını belirtmiştir (Moser, 1856, s.43). Ancak Henderson, Klaproth gibi İnguşlar’ın dans etmeyi çok sevdiklerini ama cinslerin asla birlikte dans etmemelerinin yerleşik bir adet olduğundan söz etmektedir (Henderson, 1826, s.486). Dans, genellikle kolektif bir etkinlik olarak gerçekleştirilmesi nedeniyle, danslara dair bilgiler, kadın ve erkek arasındaki ilişkilere yönelik bazı bilgileri vermektedir. Buradan hareketle Çerkeslerin kadınlı erkekli ele ele dans edebilmelerine karşın İnguşlarda kadın ve erkek arasında böyle bir ilişkinin olmaması dikkat çekicidir. Burada yeniden Çerkeslerin din konusunda esnek oluşları ve katı bir fanatik olmayışları karşımıza çıkmaktadır.

Bu barışçıl eğlence havasının içinde, Çerkeslerin yaratılışlarına uygun olarak dansın içinde var olan savaşçıl birtakım öğelerin altını çizen Bell, bu öğelerin genç veya yaşlı kadınları asla korkutmadığını belirterek böyle bir olayın Batı’da meydana gelmesi durumunda kadınların çılgınlık atarak en büyük korku ifadeleri içinde kaçacağını ifade etmektedir (Bell, 1988, s.119). Başka bir anlatısında ev sahibinin, tepelerde nöbet tutarken hastalanan kardeşinin yerine savaş alanına gitmek için hazırlıklarını yaparken, onun öldürücü top ve tüfek sesleri ile savaş alanına yapacağı sefere hazırlıklarına yardım eden karısının ve kızının takındıkları *soğukkanlı* tavır Bell’i oldukça etkilemiştir (Bell, 1998, s.337).

Çerkeslerde düğünün ertesi günü damat, karısını kendi toprağı üzerine inşa ettiği bir eve yerleştirir. Karısını tekrar sadece geceleyin ve gizli olarak görmek zorundadır çünkü ortalık yerde karısı ile görünmek ayıp sayılmaktadır (Marigny, 1996, s.33). Kafkasya’da damat büyük ihtimalle düğünden sonra yaklaşık bir yıllık Kuban ve Terek’in ötesine Ruslar üzerine sefere çıkar ve dönüşte ganimetlerle evine geri dönmektedir. Bu geleneği “kendini ispat etme” eylemi olarak anlayacağımız gibi ekonomik gelir elde etmek amacı da taşıdığı unutulmamalıdır. Çünkü Kafkasya’da bir ailenin en büyük ve en

önemli geçim kaynağı yaptıkları baskınlardan elde ettikleri ganimetlerdir. Kendini kanıtlamayı başarabilen damat ailesinin yanına dönmeyi hak eder ve gizlice de olsa ailesiyle rahatça görüşebilmektedir. Kadın ev işlerin sorumlu olarak, anne babadan sonra evin hükmedeni konumdadır. Eğer baba, kadının ev işlerine karışiyorsa bu anneye yapılmış büyük bir saygısızlık olarak kabul edilmiştir.

Evlenen çiftler asla gündüzleri bir arada olmazlardı çünkü bu Kafkas toplumunda özellikle Adigeler’de (Çerkesler) ayıplanacak bir davranış ya da zayıflık olarak görülmektedir. Bu durumu hayretle karşılayan seyyahlarımızın konu hakkında çeşitli açıklamaları mevcuttur. Longworth’a göre, Çerkeslerin yaşamlarının devamlılığı savaşçı ruhlarına bağlı olduğu için, yumuşak yapılı olan karşı cinsin kendi üzerlerinde kurabilecekleri etkileri püskürtmek için böyle bir yola başvurarak, aynı Spartalıları gibi eşlerini sadece geceleri gizlice ziyaret edebilmişlerdir (Longworth, 1996, s.164). Blaramberg eşlerin ayrı yaşamlarına romantik bir bakış açısıyla bakmakla yetinir. Ona göre bu sayede eşler arasındaki sevgi devam edecek ve sevgililerin birbirlerine kavuşmak için tüm zorluklara katlanmaları gibi, onlar için hayalleri konusunda da teşvik edici olmuştur (Blaramberg, 2017, s.131). Sadece sıradan insanlar yaşlanınca eşleri ile yaşamaktadırlar. *“Karısı ile devamlı beraber olmamak Çerkeslerde kadına karşı olan bir huy veya adetten dolayı değildir. Tam aksine bu evliliğin devamını sağlayacak, aşk ve arzuyu sona erdirmeyecek bir yöntemdir. Bu evlilikte bile evlilik öncesi gizli bir aşk devam ediyormuş gibi sürer. Bu yüzden Çerkes evlilikleri genellikle çok mutlu bir şekilde devam eder”* (Marigny, 1996, s.33). Marigny’de Spartalıları ile Çerkesler arasında bu gelenek üzerinden kuvvetli bir bağ kurarak aralarındaki büyük benzerliğe dikkat çekmiştir. Eğer Çerkes erkekleri gündüzleri tesadüfen eşleri ile karşılaşırlarsa birbirlerinden kaçmaktadırlar. Tüm Kafkas Dağlılarından farklı olarak Karaçaylılar, eşlerine karşı çok bağlı olarak anlatılmıştır. Blaramberg’in deyimiyle onların eşleri kendilerine bir yoldaştır, kocasının kölesi değildir. Erkeğin sadece geceleri eşleriyle görüşebilme geleneği Karaçaylılar arasında sadece prens tabakasına ait olup sıradan insanların karısıyla vakit geçirebilme hatta eşlerinin yabancılarla görüşebilme ve konuşabilme özgürlüğü vardır (Blaramberg, 2017, s.232).

Bir Çerkes erkeği ailesine karşı herkesin önünde sevgi gösterisi yapmamaktadır. Karısı ve çocuklarına olan duygularını hiçbir zaman belli etmeyerek zevk ve sefaya

düşkünlük gösterisi yapmamaktadır. Çünkü bunlar zayıflık ve küçüklük sayılacak ayıp şeyler olarak görülmüştür. Küçük çocuklarını kesinlikle şımartmazlar ve bu şımartma ile çocukların şikâyet etmesi ayıp sayılmıştır. Marigny konuk olduğu evde küçük çocuğu sevdiği için ev sahiplerinin bu davranışından dolayı utandığını kaydetmiştir (Marigny, 1996, s.87). Kafkas coğrafyasında genel olarak çocuklar atalıklara gönderildiği için o vakte kadar gösterilmesi gereken sevgi zaten ayıp sayılmış, atalıktan dönen genç çocuğun da ailesine uzak kalması aradaki mesafeyi korumakla birlikte bu aynı zamanda karşılıklı saygı duymayı getirmiştir. Çerkesler atalığa gönderdikleri küçük çocukları hakkında konuşmayı, çocuklarıyla alakalı sevinçleri paylaşmayı istemezler çünkü bunu bir zaaf olarak görmüşlerdir (Blaramberg, 2017, s.143). Zamanla aile büyüğü yaşlanıp değer kazandıkça ve çocukları büyüyünce, çocuklarına sevgisini gösterir ve yaşlı adam karısıyla gezebilmektedir. Buradan anlaşılabileceği üzere Kafkas toplumlarında aile gelenekleri de bir askeri düzen şeklinde düzenlenmiştir. Disiplin, saygı ve itaat Kafkas toplumlarında değişmeyen kurallar olarak bu düzende yerini alırken, gaddarlık ve eziyete aynı düzende rastlanılmamaktadır. Ayrıca herhangi bir kişiye karısı veya kızlarının sağlığını sormak ayıp hatta hakaret sayılmaktadır (Blaramberg, 2017, s.133). Buna hakkı olanlar sadece kadının yakın akrabalarıdır ve bu tür sorular yabancılar önünde sorulmamaktadır.

Osetler'in evlilik geleneklerine göre, talip olanın babası ya da yaşlı bir akrabası kızın ailesine gider ve delikanlının bu isteğini onlara bildirir. İzin verirlerse kıza sorulur, razı olmazsa bu iş gerçekleşmez ama cevabı olumlu olursa, damat kızın babasının yanına gelir ve bir anlaşma sağlanır. Genellikle büyükbaş hayvanlardan ve silahlardan oluşan bedel gelinin babası veya erkek kardeşine teslim edilir. Düğün günü damat bir akraba ve arkadaş kabileyle gelinin evinde hazırlanan ziyafete gelir, ertesi gün ziyafete komşunun evinde devam edilir. Bu tören bitene kadar damat gelini eve götürmemektedir. Gelin ancak akrabaları tarafından eve götürülür ve kapıya gelindiğinde köyün bütün erkekleri gelini çimdikler ve iterler buna karşılık kendini savunmadan, ses çıkarmadan bekler. Bu arada daha önceden eve giden damat, gelini kapıda elinde bir meşale ile bekler ve gelini üç kez ocağın etrafında dolaştırarak yüksek bir koltuğa oturtur. Daha sonra köyün kadınları etrafında toplanır ve şarkılar söylenir. Bütün bu süre boyunca gelin tek kelime etmez. Horozun ilk ötüşünde, özellikle bu görev için davet edilmiş bir erkek çocuğu, gelinin yanına giderek duvağını yüzünden çeker ve ikiye yırtarak parçalarını ıhlamur

ağacından bir asaya asarak elinde taşır. Bu sırada “dokuz erkek bir kız” değişiyile gelin artık evin hanımı ilan edilir (Haxthausen, 1854, s.401). Osetler’in diğer Kafkasyalılar gibi genellikle tek eşli olarak yaşamalarına karşın, istisnai durumlar da görülmektedir. Diğer tüm Kafkas halklarından, cinsiyetler arasındaki sosyal ilişkilere herhangi bir kısıtlama getirmedikleri söylenmişti ancak yeni evli bir kadın, birkaç ay hatta çocuğu olana kadar kocası dışında kimseyle konuşamamakta ancak bir çocuk doğurur ya da çocuksuz kalması muhtemel durumlarda dört yıl sonra tamamen özgürleşmektedir (Haxthausen, 1854, s.402). Henderson’un aktardığı notlarda, Kabardeyler de Osetlere benzer nitelikte olarak ilk çocuğun doğumuna kadar gelinin kimse tarafından görülmemesi onların geleneklerinde de mevcut olduğu yönündedir (Henderson, 1826, s.455). Osetler için evlilikte doğan her çocuk, ensest veya zina yoluyla olsun, miras açısından meşru bir çocuk olarak kabul edilmektedir. Çocuk doğuran bir kadın, kocasının ölümünden sonra aile dışından biriyle evlenmemektedir. Çünkü satın alınmış ve o aileye ait olarak görülmüştür. Ölen kişinin babası ya da erkek kardeşi onunla evlenebilir, ki bu Osetler için bir görev ve onur meselesidir. Bunu bozulmaz olan ilk evliliğin devamı olarak görmüşlerdir. İkinci evliliğin çocukları birinci evliliğin çocukları sayılır ve aynı şekilde isim ve mülkü miras almıştır. Ölen kocanın hayatta kalan erkek kardeşi veya babası yoksa, bu nedenle dul kadın bekar kalmak zorunda ise başka erkeklerle yaşamasına engel olunmamaktadır. Bu tür bağlardan doğabilecek çocuklar, ilk evliliğin meşru çocukları olarak kabul edilmiştir (Haxthausen, 1854, s.403). Dul kadının çocuğu yok ve kocasından ayrıldıysa eğer, yeniden evlenebilir ancak koca, kendisi için ödenen bedelin yarısını ayırdığı aileye vermelidir. İlk kocasının ölümünden sonra bir yıl içinde çocuk olursa, o çocuk onun ailesine aittir. Karısı başka bir adam tarafından kaçırılırsa ve koca kadını alacak güçte değilse, kaçırın kişi kocaya satın alma bedelinin tamamını ödemek zorundadır (Haxthausen, 1854, s.404). Oset toplumunda evlilik kurallarının diğer Kafkas toplumlara göre daha ayrıntılı ve katı olduğunu söylemek mümkündür.

İnguş halkında çok eşlilik görülebildiği gibi kadınların durumu diğer Müslüman komşuları kadar baskıcı olmaktan uzak, sıradan ilişkilerde de herhangi bir kısıtlama altında değillerdir. Evlilik geleneklerine ilişkin dikkat çekici bir adeti aktaran Klaproth, İnguşlarda bir adamın oğlu öldüğünde, yanına kızını kaybeden bir adam gelerek, ona onun oğlunun öteki dünyada bir şey isteyeceğini ve eğer başlık bedelini öderse kızını

oğluna vereceğini söylediğini aktarmıştır (Klaproth, 1814, s.345). Yine başka bir tuhaf geleneğe göre ise, baba öldüğünde en büyük erkek çocuk kendi annesi hariç babasının tüm eşleriyle evlenebilir. Bu gelenek kınandığında ise, erkek çocuk, babasının annesiyle birlikte olduğunu ve bu nedenle kendisinin de onun eşiyle birlikte olmasında bir sakınca olmadığı yönünde kendini savunmaktadır (Klaproth, 1814, s.345). İnguşlarda görülen çok evliliğin Müslümanlıkla birlikte ortaya çıktığı düşüncesi yanıltıcıdır. Çünkü İnguşların Müslüman olmalarından yüz yıl önce bölgede bulunan Güldenstadt, tıpkı Müslümanlarda olduğu gibi, İnguşların da çok sayıda kadınla evlilik yaptığını ve Müslümanlarla aralarındaki tek farkın domuz eti yemek olduğunu bildirmiştir (Kuş, 2019, s.173). Zina büyük bir şiddetle cezalandırılır ve her iki tarafta idam edilmektedir.

Lezgilerin düğün gelenekleri hemen hemen diğer Kafkas toplumlarında olduğu gibidir. Genç kız için taleplerin yerine getirilmesinden sonra düğün gerçekleşmektedir. Ancak Golovin bu uygulamayı, bir tür alım satım olarak görmektedir (Golovin, 1854, s.162). Ayrıca Lezgilerde evlilik öncesi ödenen başlık bedelinin diğer Kafkas topluluklarına nazaran oldukça düşük olduğu dikkat çekicidir. Aynı uygulama Avar ve diğer Dağıstan topluluklarında var olması doğu Kafkasya'nın, batı Kafkasya'ya göre bazı farklılıkları içinde barındırdığını göstermektedir. Ancak buradan elde edilecek sonuç kadının sosyal statüsünün başlık parasına göre düşüp, yükseldiğinden çok yine dini bir etki olarak, İslam hukukunun Doğu Kafkasya toplulukları üzerinde etkili ve köklü bir yer edinmesiyle açıklanabilmektedir. Lezgiler, düğün arifesinde diğer topluluklardan farklı olarak, iki tarafın da hamama gitmesi ve yemeklerini ayrı ayrı yemeleri adetleriyle diğerlerinden ayrılmaktadır. *Dağıstan*'da çok eşlilik kabilelerin sadece birkaçında bulunur ve onları kuraldan ziyade istisna olarak görmek gerekmektedir. Genel itibariyle Kafkasya'nın sınıflı bir toplum yapısına sahip olması nedeniyle, soyluların oğullarına eşleri onlar için seçilirken, halk tabakasında erkekler kendi istedikleri evlilikleri gerçekleştirmektedir.

Osetlerde kocanın ölümü üzerine, erkek çocuk büyüyene kadar evin tüm yönetimi kadına aittir. Eğer çocuğu yoksa ve yeniden evlenmemişse, mülk onun şahsında kalmakta ve öldüğünde kocasının erkek koluna geçmektedir. Mülk büyük küçük olarak erkek çocuklar arasında bölüştürülürken, kız çocukları mirastan hiçbir şekilde yararlanamadığı gibi evin yararı için satılmaktadır (Haxthausen, 1854, s.405). Avar halkında ise bir kadın

hem toprağı hem de parayı miras alabilmektedir. Ayrıca bir adam öldüğünde kızları onun mallarından oğulları kadar olmasa da pay almaktadır (Abercromby, 1889, s.97). Kafkasya'nın genelinde hâkim olan mirastan pay alma hususunda kız çocuklarına hiçbir şekilde herhangi mülkün verilmediğı düşüldüğünde Avar kadınlarının bu konuda şanslı olduğunu söyleyebiliriz.

3.3.5. Kafkas Toplumlarında Kadın ve Boşanma

Bell'in aktardığına göre Kafkasya'da boşanma oldukça kolay bir şekilde gerçekleşmektedir.

“Aradaki sevginin bitmesinden sonra boşanma önündeki tek engel, kadının kocası tarafından gönderilmesi durumunda daha önce onun için ödediğı başlık parasının yarısından vazgeçmek zorunda kalmasıdır. Eğer kadın kendi isteğıyle gider ve kendi ailesi tarafından da geri kabul edilirse; kocasının evinde en kötü zulümlere maruz kalmış olsa bile, kocası tarafından istendiğinde iade edilir veya kadının kendisi için ödenen başlık parası ve hatta daha fazlası kocasına ailesi tarafından geri ödenir” (Bell, 1998, s.365).

Sebepsiz yere ve geçerli bir mazeret yokken gelini reddetmek de Kafkasya'da belli cezalara tabidir. Bu durumda başlığın bir kısmı, genellikle damadın önceden ödediğı kısım geri verilmez hatta reddetme cezası olarak damat, tespit edilen başlığın yarısı kadar olan kısmı tamamlamak zorunda kalmaktadır (Fonvill, 2010, s.96). Çünkü bu durum geline ve ailesine karşı yapılmış bir hakaret demektir ve ağır bir cezayı gerektirmektedir. Boşanmalar ise iki şekilde olur, ilk olarak erkek şahitlerin huzurunda, verdiği kan parasını geri almamak kaydıyla boşanabilir böylece kadın başka bir evlilik yapabildi. İkinci olarak, koca karısından ayrılmak istediğini söyler ancak bir yıl içinde dönerse bu süre zarfında kadın hür olamaz ve bu tarz boşanma girişiminde en az iki yıl sonra kadın boşanmış hür sayıldığı için yeniden evlenebilirdi. Marigny bir Çerkes erkeğinin sadece geceleri eve gelip karısını görmesinin kendisinde bir merak uyandırdığını söyleyerek, bu geleneğin evliliklerde “genellikle kadınlarda” bir sadakatsizliğe yol açıp açmadığını sormuştur. Aldığı cevaba göre, *aldatılan kocaya bir tazminat ödenir ve aldatan kadın veya öteki adam öldürülmezmiş. Çünkü cinayetin bedeli çok daha pahalıya mal olmaktadır. Kadının cezası ise büyük bir dayak veya dışarı satılmak olurmuş. Bazı öfkeli kocaların, kadınların burun ve kulaklarını kestiğı de olurmuş, fakat bu gibi şiddet olayları*

çok seyrek olurmuş (Marigny, 1996, s.62). Fonvill'in aktardığına göre zina suçu işleyen kadınlar ve kızlar, en sık olarak gayri meşru çocuklarıyla birlikte Türklere satılmaktadır çünkü bu akrabalara yansıyan utancın izini silmek ve bu kadınların artık kendi yörelerinde hiçbir şekilde evlenme şansının kalmadığını göstermek için yapılmıştır (Fonvill, 2010, s.94). Kabile üyelerinden birisinin ölmesi durumunda karısı, kabile üyelerinden bir başkasıyla ödeme yapılmadan evlendirilmektedir. Eğer kadının ilk evliliğinden olan çocukları varsa ikinci koca, bu çocukları yetiştirmekle yükümlüdür ve eğer kadın tekrar evlenemeyecek kadar yaşlı ise kabile onun geçimini sağlamak zorundadır. Ayrıca kadının başka bir kabile üyesi ile evlenmesine izin verilirse çocuklarından vazgeçerek onları ilk kocasının kabilesine bırakmaktadır (Bell, 1998, s.113). Dul kadınların, ahlak sınırını aşmadıkları sürece arzu ettiği şekilde yaşayabilme, işlerine kimsenin müdahalede bulunmaması gibi hakları mevcuttur. Eğer ün salmış, zengin, güzel ve genç bir kadınsa, çok sayıda kendisi gibi dul kaşenleri olabilir ve aralarından birini evlenmek için seçebilme hakkına sahiptir (Dubrovin, 2017, s.119). Bilindiği gibi halk geleneklerine göre dul kadın, ölen eşinin kardeşlerinden biriyle evlenebilirdi ancak bunun kararını iki taraf vererek, mecburiyete tabi tutulmamaktadır. Bu durumda dul kadına da genç kızlar gibi seçim hakkı tanınmıştır.

3.3.6. Kafkas Toplumlarında Kadınların Etki Alanları

Savaşçı toplum özelliklerine dair başka bir toplumsal olgu olarak karşımıza çıkan kan davası konusunun ayrıntılarına girmeden bu olgu içerisinde kadının yerine dair bazı bilgileri aktarmak gerekmektedir. Bu tarz pastoral ve savaşçı toplumlarda insan hayatı oldukça önemli bir değeri oluşturmaktadır. Dahası savaşçı bir toplumda erkek cinsinin ölümü toplum düzeninde oldukça büyük bir etkiye sahip olmaktadır. Toplumsal roller dağıtılırken kadına ve erkeğe ayrılan rollerin Kafkas toplumu içerisinde neler olduğu ortadadır. Örneğin, Çeçen kızları, akınlara katılmayan veya herhangi bir savaşta korkaklık gösteren bir erkekle asla evlenmemektedirler. Burada dikkat çekilecek husus şu ki, seyyahların da sürekli ortaya koyduğu gibi kadınlar arka planda tutulsa dahi onlara çok büyük değer ve önem verilmesidir. Kan davası bu toplumlarda yerleşik bir gelenektir ve kan davası güden kabile üyeleri bu davayı uzun yıllar sürdürürken toplumun huzurunu bozmamak için, davalılar çoğu zaman karşılaştıklarında birbirlerini görmezden bile gelebilmişlerdir. Ancak *“Çerkes ruhunu isyan ettiren ve gözünü döndüren en ağır*

hakaret, akrabası bir kadının veya kızın öldürülmesidir. Bu, o akraba kadının ya da bütün ailenin şerefine kastedilerek yapılmış bir harekettir” (Fonvill, 2010, s.88). Bu tür olaylar süratle kan davasına dönüşür ve hemen hemen hiçbir zaman, bu utanç suçlunun veya akrabalarından birinin kanıyla temizlenmeden barışla bitmemektedir. Çerkeslerde kadına verilen değere bir örnek olarak Ubıhlar’ın da dahil olduğu bazı Çerkes kabilelerin ipek yetiştiriciliği yapmasını ekleyebiliriz (Blaramberg, 2017, s.121). Bu bölgede dut ağacına sık rastlanılmasından dolayı ipek yetiştiriciliği yapılmaktadır ancak az miktarda elde edilen ipek ancak Çerkes kadınlarının ihtiyacını karşılayacak mahiyette üretilmiştir. Seyyahlara ek olarak, Çerkes töresi içerisinde, kadının olduğu ortamda yüksek sesle konuşulmaması ve kötü söz söylenmemesini ekleyebiliriz. Bunun yanında kadın geldiğinde erkekler ayağa kalkıp yer gösterir, kadının bulunduğu her ortamda hal ve hareketlere dikkat etmesi gereken erkek, kadının göreceği şekilde hayvanlara kamçıyla vuramaz, silah kullanılmaması gerektiği bilinciyle hareket eden ederek silahını gizleyen erkek, kadının yanında değil hiddet ve şiddet göstermek, münakaşaya dahi girmemektedir (Özcan, 2010, s.600). Toplumun katı çizgilerle çizilmiş, belli kurallar çerçevesinde şekillenen insan davranışlarının, bölgeye gelen yabancıları şaşırtmasına ek olarak bu gibi kuralların toplum düzenini hizaya sokması ve ilişkileri düzenlemesi açısından devlet aygıtının olmadığı bir yerde önemli bir etkiye sahip olduğu açıktır.

Blaramberg Çerkes toplumunda kadınların toplumsal normlar gereği birtakım kısıtlamalara maruz kalarak arka planda olmasına rağmen, Çerkes kadının toplum içerisinde var olan büyük bir etkisinden söz etmektedir. Çerkes kadınının toplumsal yaşam içerisindeki etkisini şöyle aktarmıştır:

“Çerkes kadınları fevkalade güzel ve örnek olacak kadar sadık olmalarının yanı sıra bu haklın ahlaki kurallarından kaynaklanan bir ayrıcalıktan yararlanmaktadırlar. Çerkesler kadınlara sadece saygı göstermezler, korur ve taparlar. Eğer bir kadın başörtüsünü çıkarıp saçlarını salarak kavga eden kalabalığın arasına girerse kavga hemen kesilir. Düşmanları tarafından takip edilen bir erkek herhangi bir kadının evine gizlenir ve kadına dokunursa, o artık dokunulmaz zırhına bürünmüş demektir. Kısaca intikam alma, cezalandırma veya öldürme hiçbir şekilde kadınların önünde yapılmaz, başka bir zamana ertelenirdi” (Blaramberg, 2017, s.133).

Longworth, bu etkiye rağmen kadınların sosyal konumlarına ilişkin neden daima arka planda kaldıklarını, kadınların kendi özelliklerinden dolayı kaynaklandığını ileri sürmektedir. Ona göre, kadınların duygusallıkları ve yufka yürekleri, savaşçılardan oluşan bir toplumda onları geri plana itmekte ve Çerkesler gibi yaşamları tamamen savaşçı ruhlarının devamına bağlı olan bir millet, daha yumuşak yapılı olan karşı cinsin kendi üzerinde kurabilecekleri etkileri püskürtmek için mücadele etmektedir. (Longworth, 1996, s.163). Zaten onun düşüncesine göre, bu yüzden evli erkekler eşlerini sadece geceleri görmektedir. Kafkas kadının toplum içerisinde arka planda yer almasının nedenini dini öğretilere bağlayan Dubrovin, bu sebeple sadece kapalı bir hayattan ziyade kadınların, haklarını bile talep edemediklerini vurgulamaktadır. Kadının toplumdaki yeri genel olarak eve konumlandırıldığı için, kapalı bir hayat yaşayan kadınların psikolojik ve biyolojik olarak bedenlerinde bir takım kötü sonuçların ortaya çıkması muhtemeldir. Bell'in, kadınların kapalı bir hayat yaşamalarının sağlıklarını ne derece etkilediğini anlatan bir olayı da notlarına eklemiş olması bu açıdan önemlidir.

“İndaryiko Kaspolet'in çok genç ve güzelliği ile ün salan karısı, birçok aydan beri şiddetli histerikler şeklinde gelen hastalıklar ve diğer kadınlara has şikayetlere maruz bulunuyordu. Onun hastalıklarının sebebini tamamen kapalı bir hayat yaşamamasından ve burada onun konumundaki diğer kadınların yaptıkları küçük gezintilere katılarak birtakım egzersizler yapmamasından kaynaklandığını düşündüm. Benim ilaçlarımı birkaç gün denedikten sonra, onlara güvenmediği ve onların son derece acı olmalarının kendi soyunu devam ettirme konusundaki umutlarını öldüreceğini söyledi.” (Bell, 1998, s.326).

Bell'in anlattığı olay kadınların *soyutlanma sendromu* geçirdiklerini akla getirmektedir. Bilindiği üzere tek başına kalınan ortamlarda diğer insanlardan soyutlanan ya da çevreden gelen bilgi çeşitliliğinden daha da önemlisi sosyalleşmeden yoksun kalan insan histerik tutumlar içerisine girmeye meyilli olmaktadır (Gençtan, 1997, s.26). Histerik tutumlarla ilerleyen bu süreç zamanla huzursuzluğu hırçınlığa, hırçınlığı düşmanlığa, düşmanlığı çocuklaşmaya, çocuklaşmayı ise benmerkezcil bir tutuma bir tür kendini kutsama boyutuna çıkarmaktadır. Kültür yapıları içerisindeki kadın erkek ilişkilerinden giyim kuşama kadar birçok alanda üretilen söylem aslında bu soyutlanmış

bireylere atıf yapmaktadır. Günlük hayatın daraltılması beraberinde, Bell'in anlattığı olaydaki gibi kompleksli durumları ortaya çıkarmaktadır.

Edebiyat ve sömürgecilik arasındaki ilişkide Batılı seyyahlar karşılaştıkları dış dünyaları, kendi kültürleri ve toplumları tarafından üretilen ideolojik algılar ve görme biçimleri üzerinden yorumlamışlardır. Ancak bu topraklarla ticaret yapma, yağmalama ve fethetme dürtüsü, aynı zamanda diğer toprakları ve halkları yorumlamak için yeni ve önemli bir çerçeve ortaya koymuştur (Amarawat, 2016, s.646). Seyyahların bölgedeki erkekleri en çok kınadığı ve vurguladığı şey, onların kadınları köleleştirdikleri iddiasıdır. Kadının köleleştirilmesine ilişkin temsil, kadınları tabi kılan toplumsal veya kültürel kurumların bir eleştirisi olmaktan çok, Kafkasya'nın "uygarlaşmamış" uygulamaların bir imgesi işlevini görmüştür. Burada kadının köleleştirilmesi Doğu barbarlığının bir işareti olarak inşa edilirken, karşıt olarak Avrupa'daki evlilikleri ve Batı kadınına "uygar" kültürün temsili haline getirmektedirler. Haxthausen' göre, "*Müslüman halklar arasında kadın, yalnızca yarı insan bir yaratık olarak değerlendirilir, o insanın doğuştan kölesidir. Şimdi inanıyorum ki, Avrupa'da medeniyetin ilerlemesi için en iyi umutlar, esas olarak kadının saygı ve onur konusundaki haklı taleplerinin tanınmasına bağlıdır*" (Haxthausen, 1854, s.223). Ancak Avrupa medeniyetinin temelini oluşturan Yunan filozoflarından Aristoteles ve Platon'un kadın anlayışını birinci bölümde ayrıntılı bir şekilde aktarmıştık. Buna göre Haxthausen'nin İslam'a atfettiği "insani bir yaratık" ifadesini tartışılabilir olarak değerlendirerek, bunun yalnızca İslam diniyle ilişkili olmadığını aslında mizojinin tarihinin eski çağlarından beri özellikle dinler aracılığıyla 19. yüzyıla hatta günümüze kadar taşındığını belirtmek gerekmektedir. Kadına ilişkin bu tarz bakışların tüm tek tanrılı dinlerde yaygın ve ortak olduğunu görmek mümkündür.

3.4. Köleden "Çerkes Güzeli" İmgesine

Dünya literatüründe var olan "Çerkes güzeli" kavramı bölgeyi ziyaret eden tüm seyyahların merakla kurcaladığı bir mesele olmuştur. Batı'daki Çerkes ve Gürcü kadın imgesi olağanüstü güzellik, cinsel hüner ve bembeyaz bir ten kavramlarıyla açıklanmaktadır. Bu güzellik imgesi kölelik kavramı ile iç içe geçmiş olduğu için bu bağlantı üzerinde durmak daha doğru olacaktır. Çünkü Çerkesler arasındaki kölelik, Afrika topluluklarında mevcut olan sömürgeci kölelik anlayışından tamamen farklı bir sisteme dayanmaktadır. Çerkesya'da kölelik bölgenin büyük sorunlarından olan kan

davaları ve savaşlardan kaynaklanmak yerine, barışçıl bir süreçten kaynaklanmaktadır, daha doğrusu böyle olmuştur. Çerkeslerin köleliği kabul etme şevki ve bazılarının yakaladığı şans, bu koşullar altında köleliğin bir lanet olmaktan çok uzak olduğu inancına yol açmıştır. Hatta bir nimet ve lütuf olarak görülmüştür.

“Kafkas kadınlarının büyük ünü, onların cazibesine büyük hayran olan Türklerin halâ aşırı bir hevesle onları sorguladıkları İstanbul pazarlarından geldiği aşikardır. Ancak güzellik anlayışları bizimkinden oldukça farklı olduğundan, Türklerin görüşlerinin gezginleri yanıltması şaşırtıcı değildir. Avrupalıların hayalini kurduğu ideal tipi tam olarak gerçekleştirme de kadınların doğanın onlara bahsettiği parlak nitelikleri inkâr edilmemelidir. Yabancılar karşı ilgili, çekici, kibar ve cana yakın davranışlar, büyüleyici konuk severlikleri onlara pek çok ateşli hayran kazandırdığını çok iyi anlayabiliriz” (Hell, 1860, s.307).

Kafkasya’nın tarih öncesinden beri köle ticareti ile kız ve erkek çocuklarının satılması bölge halkı için oldukça geçerli ve normal bir ekonomi biçimi olurken, bölgeyi ziyarete gelen seyyahlar için mensup oldukları emperyal güçlerin sömürge topraklarındaki köle ticaretini görmezden gelerek bu olguyu bir hayli ilginç karşılamaları seyahat yazılarına yansımaktadır. J. S. Bell’in Britanyalı midesini bulandıracak olan 12-13 yaşındaki iki kız çocuğunun İstanbul’a giden bir tüccara satılması olayı, o dönem anlatılarına bakıldığında bu durumun hem aile hem de satılan çocuklar için oldukça olumlu bir anlam taşıdığı görülmektedir:

“Bu ülkede güzel kızlar kendileri gönüllü olarak Türk haremine satılmak istemektedirler. Çerkes kızları Türkiye’den gelenlerin getirdikleri haberleri duyunca oraya gitmeye pek gönüllü olmaktadırlar. Güzel, akıllı, zeki ve kişilik sahibi Çerkes kızı girdiği haremde veya evde üstün yetenekleri ve kişiliği ile kısa sürede oranın hâkimi ve yöneticisi olmaktadır. Sonra birçoğunun büyük servetlerle Çerkesya’ya döndükleri çok rastlanan olaylardandır. Bunların çoğu zengin evlere veya paşa konaklarına gitmekte ve Çerkesya’da mümkün olmayan bir saltanat sürmektedirler (Marigny, 1996, s.41)

Marigny, karşılaştığı başka bir olayı ise şöyle anlatmaktadır:

“Türkiye ve Mısır’a gönderilmek üzere hazırlanmış erkek ve kadın köleler gördüm. Bunların çok azı üzgün ve kederliydi. Sanırım çok azı kaçmayı denemişti. Dağlardan getirilmiş genç kızlar depoya kapatılıyordu. Dışarıdan bunların ağlayıp bağrıışmalarını duymayı beklerken şarkılar söyleyip gülüştüklerini duyuyorduk. Ben onları üzüntü içinde seyrederken, onlar hiçbir üzüntü emaresi göstermiyorlardı” (Marigny, 1996, s.146).

Marigny, Çerkeslerin çocuklarını satmamaları gerektiği konusunda onlara uyarılarda bulunmuş olsa da onlara göre çocuklarını iyi bakılacak, zengin ve rahat olacakları, savaştan uzak güvenli bir ortamda yaşamalarını sürdürecekleri bir fırsatı yakaladıkları için bu uygulamanın halkın gözünde kötü bir durum olmadığı anlaşılmaktadır. Bell ise seyahatnamesinde karşılaştığı köle ticareti olayını şöyle aktarmaktadır:

“...Yaklaşık on iki, on üç yaşındaki iki köle kız İstanbul’a giden bir tüccara satıldı. Onların fiyatı olarak on iki at yükü eşya getirildi. Benim Britanyalı midemi bulandıran bir manzara, buralarda normal olarak karşılanıyor. Kızlar veda etmek için el öpmeye geldiklerinde kızların kalbinin çok şiddetli çarptığı görüldü. Kırmızı saçlara sahip biri, göz yaşlarını akıttı ve neredeyse beni de ağlattı. Ayrılık her zaman acı vericidir. Fakat buradaki genç kızlar arasında oldukça yaygın olan, İstanbul’da zengin birisiyle evlenmek arzusu, bu genç kızların kederini hafifletecektir” (Bell, 1998, s.273).

Bell’in aksine bölgeyi ziyaret eden Fonvill, bu durumu oldukça anlayışla karşılamaktadır. Hatta kadın köle ticaretinin neden bu kadar köklü bir gelenek olduğunu da bize aktarmıştır. Tuapse’de dolaşırken karşılaştığı köle kızların, fakir durumlarına rağmen güzel ve neşeli görünmelerinin sebebini, kızların Türkiye’ye gönderilecek olmalarına bağlamıştır. Ardından bunun anlaşılır bir şey olduğunu ekleyerek şöyle devam etmiştir:

“Küçük yaşlardan itibaren zor, eziyetli işlerde çalışmaya mahkûm olan ve genellikle erkekler tarafından ezilen bu talihsizler belki Türkiye’de kendi vatanlarından daha iyi bir muamele görme umuduyla teselli bulmaktaydılar. Çerkes kızları sahibinin kulübesinden çıkıp Türkiye’de bir paşanın, belki de bir sultanın

haremine düşebilirdi ve bu sık sık, özellikle Çerkes kızlarının başına gelmekteydi”
(Fonvill, 2010, s.72).

Kafkasya’da kadınların köle statüsünde olması bu halklarda utanılacak veya bayağı bir şey olarak görülmemiştir. Fonvill’e göre bu ticaretin nedeni, özellikle Çerkeslerin anlayışına göre kadını kocaya vermek demektir ve kadın tüccarları sadece evlilik birliğini sağlayan ve bundan maddi çıkar sağlayan vasiler olarak sayılmaktadır. Nasıl ki Müslüman ülkelerde başlık parası geleneği herhangi birinin, örneğin İstanbul’daki bir Türk’ün kızını görücü gelen erkeğe satması demek bu da aynı şekilde Tuapse’deki Çerkes kızları içinde geçerli olmaktadır (Fonvill, 2010, s.72). Wagner’in notlarına göre, genellikle köleler ve hür halkın kızları Türklere satılırken bir vorkun (soylu) kızı ya da oğlunu parlak paralar için değiştirdiği çok nadirdir (Wagner, 1999, s.41). Blaramberg ve Klaprtoth’un aktardığı bilgiler Çerkes kızlarının köle olarak satılmasına ilişkin diğer seyyahlarla tezatlık oluşturmaktadır. Verdikleri bilgilere göre, Çerkesler kendi halklarından olan insanları çok nadir olarak Türklere satmakta ve satılan insanların aslında gasp edilen esirler olduğunu söylemektedirler. Türkiye’deki çok sayıda Çerkes güzelinin İmeretya ve Megrelya’dan getirildiğini ve Çerkeslerin genellikle erkek köleler sattığını bildirmişlerdir (Klaproth, 1817, s.321; Blaramberg, 2017, s.113). Ancak Memlükler’in düşüşünden sonra, daha önce sürdürülen erkek çocuk ticaretinin de neredeyse tamamen durduğu söylenmektedir (Haxthausen, 1854, s.10).

Hell de diğer seyyahlar gibi Kafkas kadınlarının İstanbul’a giderken kendilerini şanslı gördüklerini gözlemlemiştir. Diğerlerinden farklı ve Fonvill’e aynı olarak bu konuda oldukça nesnel bir yorum yaparak Avrupalı okuyucularını, diğerlerinin aksine, bölgedeki insanlarla bir empatiye davet etmektedir. *“Kafkasya’daki kabilelerin bizim Avrupalı görüşlerimizin standartlarına göre adil ve sağlıklı bir şekilde yargılanamayacağı, sosyal durumlarını, tavırlarını ve geleneklerini dikkate almamız gerektiği unutulmamalıdır”* (Hell, 1860, s.305). Nesnel bir bakış açısıyla durumu değerlendiren Hell’e ek olarak, unutulmamalıdır ki; Çerkesya’da kadın ticareti, Doğu’da her evlilikten önce gelen zorunlu bir ön hazırlığın farklı bir biçimi ve eşdeğeri olduğudur. Rusya’nın bu kadın ticaretini önleme çabaları tamamen etkisiz kalmıştır. *“Çünkü yasaklama yalnızca kötülüğü arttırma eğilimindedir. Ticaret Rusların denizde olmadığı kış ayları boyunca gerçekleştirilerek, yılda yirmi beş ile otuz beş sefer yapıldığı ve beş ile*

altı yüz kişinin taşındığı söylenmektedir” (Haxthausen, 1854, s.10). Kadınların alım satımı, Kafkasya’nın geleneklerine derinden kök saldığı tarihin önceki devirlerinden beri Cenevizlerle başlayıp Osmanlı ile devam eden süreçte oldukça revaçta olan bir ticaret olarak karşımıza çıkmaktadır. Bilindiği üzere Kafkasya’da her erkek karısını babasından veya ailesinden belirli birtakım istekler karşılığında almaktadır. Kadınlar açısından bu uygulama bir utanma duygusu yaratmayıp aksine bir namus duygusu taşımaktadır. Kendi ülkesinde bir Çerkes kızı ne kadar özgür tavırlar sergilese de babasının ve erkek kardeşlerinin koruması ve tahakkümü altında diyebileceğimiz bir konumdadır. Bu nedenle, bir erkek onunla evlenmek istediğinde ve onu elde etmek için servetini öne koyarak, onu ailesinin baskısından kurtardığında konumunu yükseltmektedir. Ancak burada şunu unutmamak gerekir ki, evlilik Çerkesya’da kadına belli başlı sorumlulukları yüklediği için genç kız iken elinde olan kısmi özgürlüğü evlenince elinden alınmaktadır. Bu sebeple Batı Kafkasya’da kızlar, doğuya kıyasla daha geç yaşlarda evlenmektedir. Ama soylu bir sınıfa mensup kişiye evlenip statüsünün artması her genç kızın hayalindeki planlardan birini oluşturmuştur.

Başlık parası (vase) adetinde doğulu kız satın alma fiyatında kendi değerini görür, teklif ne kadar yüksekse değeri de o kadar artmaktadır (Haxthausen, 1854, s.9). Kısaca köle ticaretinde de nasıl ki bir erkek bir Kafkas kadını ile evlenmek istediğinde onun için istenilen hediyeleri karşılamak zorunda kalıyorsa bu uygulama da aynı şekildedir. Yalnız tek bir farkla; Kafkasya uzaklığı nedeniyle, bu geleneğin uygulanması için parasal kısmı üstlenen ve kızın akrabaları ile isteyen (damat) arasında aracı görevi gören bir vekilin olmasıdır. Ayrıca para karşılığında bu ticareti asla yapmadıkları gibi, Kafkasyalılar para mefhumuyla oldukça geç tanışmış ve kullanmaya başlamışlardır. Kafkas halklarının paraya ihtiyaç duymamalarını Ditson, ilgi çekici bir şekilde vurgulayarak, *“paraların onlara sağlayabileceği rahatlıktan vahşiler kadar cahil ve görünüşe göre tamamen onlara kayıtsızlar”* ifadeleriyle not etmiştir (Ditson, 1850, s.375). Bu ifadelere karşılık Kafkasyalılar, parayı aşağılık ruhlu, rüşvetçilerin kullandıklarını, kendilerinin parayı Tanrı’nın suretinde yaratılmış bir adamın onuruna tercih etmedikleriyle övünmüşlerdir. Kısaca belirtmek gerekirse, Çerkeslerin çocuklarının satışını bir ticaret olarak görmediklerini ve kültürlerinde bu “satışın” hiçbir

şekilde aile sevgisi ve onur duygusuyla bağdaşmayacağı düşüncesinde olduklarını söylemek mümkündür.

Ailelerin çocuklarını gönderdikten sonra onlarla iletişim halinde olduğunu, sık sık mektuplaştıklarını ve hatta Rusların yakaladığı hemen hemen her Çerkes teknesinde, çocukları için İstanbul'a giden ve dönen kadın ile erkeklerin bulunduğu seyyahların notlarından anlaşılmaktadır. Bu konuya ek olarak, Kafkasya'da üst tabakalar da dahil olmak üzere tüm aileler çocuklarını Türkiye'ye yerleştirmeyi büyük bir onur olarak görmüş oldukları aktarılmıştır. Çerkesler ve Türkler arasındaki tüm bu ilişkileri ve ittifakları, Türklerin Kafkasya kabileleri üzerindeki büyük manevi etkisiyle açıklamak mümkündür.

Seyyahlar özellikle Şark ülkelerinde karşılaştığı Çerkes güzellerinin köleliğini farklı bir kölelik olarak görmüşler, yeni dünyadaki kölelere benzememesi üzerinde durmuşlardır.

“İnsanların ticari mal olarak alınıp satıldığı bu nefret dolu ticareti onaylamaktan çok uzağız, ama Asya halklarına adalet olarak şunu da söylemekle yükümlüyüz: Doğu köleliği ile Rusya'da, Fransız sömürgelerinde ve Amerika'da var olan kölelik arasında büyük bir fark vardır. Doğu'da kölelik, genel olarak bireyin hem ahlaki hem de fiziksel refahı üzerinde olumlu bir etkiye sahip olan fiilen bir evlat edinme halindedir. Bu hiçbir şekilde herhangi bir aşağılamayı ima etmemektedir ve köle ile özgür insanlar sınıfı arasında, diğer her yerde bulunan, gurur ve önyargıyla kuşatılmış o sınır çizgisi hiçbir zaman var olmamıştır.” (Hell, 1860, s.305).

Aslen köle olan Osmanlı İmparatorluğu'nun birçok ileri gelenleri arasında Osmanlı sarayında ve bürokrasisinde önemli mevkilerde yer almış isimleri²⁶ saymak mümkünken, az ya da çok fazla seçkinliğe yükselmemiş bir Kafkas gencinin adını vermek zor olmaktadır. Çerkes kızlarının İstanbul'da çok tutulmasının sebebi Longworth'a göre, *“onların Kafkasya'da iyi bir ev kadını olmak için çok güzel bir şekilde yetiştirilmiş olmalarıdır. Bu özellikleri, bir Türk hatununun sahip olduğu zarafet ve icra gücüyle de tamamlandığında ortaya çıkan kişilik, tembel ve halsiz görünen Gürcü kızlarına üstün tutulmaktadır”* (Longworth, 1996, s.162). 15. yüzyılda Osmanlı ordusu ve sarayına

²⁶ Bu isimler arasında en ünlü harem sultanları, “Mahidevran ve Hümaşa Haseki” ve yöneticiler arasında “Çerkes Mehmet Ali Paşa, Özdemiroğlu Osman Paşa ve Cezayirli Gazi Hasan Paşa” sayılabilir.

girmeye başlayan Çerkesler özelinde Kafkasyalılar zamanla Osmanlı İmparatorluğu'ndaki harem ve Enderun'un en kalabalık unsuru haline gelmişlerdir.

Edmund Spencer, İstanbul'dan Kafkasya'ya uzanan seyahatinin başlangıcında İstanbul'da gördüğü zengin bir Frank'a ait olduğunu söylediği ancak Türk davranışlarını sergilediğini belirttiği bir kişinin haremینی uzunca anlatarak dikkat çekici yorumlamalarda bulunmuştur.

“Haremine daha doğrusu kabul salonuna ilk girdiğimde, havanın sıcak olması nedeniyle onu, onayını almak için birbiriyle yarışan kadınların başında bulunduğu bir divanda uzanmış buldum. Biri sakalına gül kokulu kokular sürüyor, biri sinekleri kovalıyor, üçüncüsü yumuşak elleriyle ayaklarını şampuanlıyordu. Burada güzel bir Çerkes bir tür ud çalıyordu, orada bir başkası dansın şehvetli labirentlerinde zarif şeklini sergiliyordu. Birkaçı uzaktan nakış işlerken ve son olarak kendine güvenen havası ve muhteşem güzelliği ile gözdesi olduğunun bilincinde görünen cesur görünümlü bir Gürcü, bir İran halısına yaslanırken iyi kıvrık kollarını sergiledi. Dairede en aromatik parfümler yanıyordu ve merkezdeki mermer bir çeşmeden gelen suyun şırıltısı, havayı hemen serinletip tazelemek, tembelleri uyutmak ve boş zihne düşünce sağlamak için hesaplanmıştı. Kısacası duyuları herhangi bir şekilde rahatlatabilecek her türlü yardıma başvurulmuştur” (Spencer, 1837, s. 169).

Spencer, romantik tavırlarla anlattığı bu harem sahnesini, sinir bozucu tembellik ve sarhoş edici lüks olarak tanımlayarak, bazı zihinlere ne kadar cana yakın gelse de hayatın yararsız aylaklık ve aldatıcı şehvet içinde tüketilmektense daha iyi amaçlar için verildiğini düşünen bir adam için tiksindirici olduğunu düşünmektedir (Spencer, 1837, s.170). Hatta Türklerin kadınlarını hapsedtiklerini vurgularken bu konuyla ilgili örf ve adetlerin kınanmasının belki de yanlış olacağını, çünkü onların beklenilenden daha mutlu olduklarını notlarına ekleyerek, bu konuda oryantalist ön yargılarına engel olamamaktadır:

“Türklerin akıllarının hiçbir zaman eğitilmediğini ve başka herhangi bir yaşam tarzından tamamen cahil olduklarını unutmamalıyım. İnaniyorum ki çoğu ülke sakinleri tavırlarını ve geleneklerini iklim ve diğer koşullara uyarlıyor, sonuç olarak, aksini bildiğimiz halde, doğulu kadınlarla kendini sınırlamaya başvurmak gerekli bulunmuş olabilir” (Spencer, 1837, s.171).

Spencer'in bu uzun seyahate hiç çıkmadığı ve başkalarının yazdıkları üzerine kendi yorumunu katmış olabileceği şüphesinin söz konusu olduğunu burada hatırlatmakta fayda vardır. Çünkü Spencer, siyasi sebepler gereği Çerkeslere destek olmak için bu yazıyı kaleme almıştır; hayali ya da hayali olmayan bir seyahat neticesinde. Bu amacı doğrultusunda ilerlerken Türkler için, oryantalist Doğu'nun "tembel", "hantal", "akılsız", "doğulu" vb. algısından vazgeçmediği görülmektedir. Ek olarak Spencer'ın romantik harem tasvirleri, Avrupalı okurun duymak istediği hatta oryantalist kaygılarla oluşturulan harem fantezisine bir atıf niteliği taşıdığı görülmektedir.

Çerkes güzeli imgesi, Batılı seyyahların ve araştırmacıların doğuya yaptıkları ziyaretleri ile daha çok hareme dayalı hayal güçlerinin ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Spencer örneğindeki gibi harem anlatılarında karşımıza çıkan en güzel kadının Gürcü ya da çoğu ihtimalle Çerkes olması ve onlara atfedilen özellikler bu imgenin temellerini oluşturmuştur. Ortaçağ Arap devletlerinin orduları ve sultanlarının haremleri, erkek ve kadın Çerkes kölelerle doldurulmuştu. Ayrıca 1250-1517 yılları arasında hüküm süren, Bahri (Kıpçak) ve Burci (Çerkes) Memlukler olarak iki dönemde incelenen Memluk Devleti'nin kurucuları ve birçok sultanı Çerkes kökenlidir. Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa üzerindeki ilerleyişi 18. yüzyıldan sonra gerilemeye başlayınca köle ihtiyacını Doğu Afrika ve Kafkasya üzerinden karşılamıştır. Getirilen Afrika kökenliler daha çok ağır işlerde kullanılırken, Çerkes kölelerin daha çok ev içi işlere verilmesi ve haremlerden çoğunluğu oluşturmaları, Batı'yı cezbeden harem masallarında özleştirdikleri kadınların Çerkesler olarak tanınmasına neden olmuştur. Bu masallar seyahat metinlerinde, romanlarda ve resimlerde gösterilerek doğuya ait egzotik bir imge oluşturulmuştur. Çalışmada incelenen seyahat metinlerinin de gösterdiği gibi Çerkes kadını, öncelikle beyaz ten üzerindeki güzelliği ile ön planda tutulmuş, ince beli düzgün vücut, fiziki mükemmelliğinin yanında hareketliliği, neşesi, zarafeti ve baştan çıkarıcı tavırlarıyla nakledilmiştir. Ayrıca daha önce de bahsedildiği üzere çocukların ve ailelerin bu satış işine razı olmaları Batılılar için hem büyüleyici hem de dehşet verici bir olgu olarak karşılanmış ve işlenmiştir.

Şarkiyatçılığın diğer yönleri gibi, Batılı seyyah, yazar ve sanatçıların Çerkes kadınlarına duydukları saplantı düzeyindeki ilginin kökünde, bu kadınların temsil ettiği zannedilen "Şark"ın toplumsal gerçekliği kadar, Avrupa'nın kültürel ve siyasi ihtiyaçları

da yatmaktadır (Schick, 2004, s.13). Bu açıdan Çerkes güzeli imgesi oryantalizmin ikirciliğini zorlamıştır. İlk olarak bu ikircikliğin görüldüğü yer, Çerkes kadınlarının “doğulu” olması ama “öteki” olmaması ve “köle” olmasına karşın “beyaz ırka” mensup olmasıdır. Bilindiği üzere Batı düşüncesinin ırk temelinde ten ırkçılığı ilk safhada gelirken, *beyaz ırkın* üstünlüğü hâkim bir anlayıştır. Bu açıdan bakıldığında Batı, beyaz ırka mensup olan Çerkeslerin, köle olarak adlandırılmasına izin verse de mensup olduğu ırk nedeniyle “öteki” olarak asla konumlandırılmamıştır. Diğer bir ikircilik ise 19. yüzyıl Avrupası’nda kadınların, açık seçik cinsellik çağrıştıran her türlü imgeden ve işaretten uzak kalmaları için büyük caba harcanırken, Çerkes kadınları, itaatkâr cinsel nesneler olarak algılara yerleştirilmiştir.

Çerkes kadınından bahseden ilk Batılı yapıtlardan Prospero Bonorelli’nin 1620’de *II Solimano* adlı oyunu, Osmanlı padişahı Sultan Süleyman’ın hasekisi Hürrem Sultan ve veziri Rüstem Paşa’nın entrikaları sonucu, Şehzade Mustafa’nın katlini konu almıştır. Bu oyunda Mustafa’nın annesi Mahidevran “*la Circassa*” yani “Çerkes kadını” olarak tanıtılmıştır (Schick, 2004, s.16). Buradaki önemli husus, o dönemde her ulusa özgü bir takım ahlaki niteliklerin yakıştırılması söz konusu iken; bir Yunanlı hain, bir Afrikalı sadakatsiz, bir İranlı dindar, bir Asyalı çekingen, bir Fransız uygar olarak imgelenmiş, Çerkesler ise bu önyargılardan nasibini almayarak sadece fiziki güzellikle özdeşleştirilerek, bir süre sonra cinsellikte ustalık buna eklenmiştir. Bonorelli’den yaklaşık yüz yıl sonra Montesquie’nun 1721 yılında yayımlanan İran Mektupları (*Letters Persanes*)’nda Özbek’e yazdığı satırlarla erotik eser ve aşk romanlarının reçetesini oluştuğu (Montesquie, 2017, s.135) ve Çerkes kadınlarının güzel ve cinsel açıdan ulaşılabilir olduğunun artık Batı düşüncesinde kesinkes yer edindiğini görmek mümkündür. İlerleyen süreçte Avrupa ve Amerika’da sanatın her dalında kullanılan Çerkes güzeli imgesi çeşitli güdülerle romanlara, oyunlara, hikâyelere, müziğe ve resme konu olmuştur. Konu olduğu her metinde mütemadiyen köle pazarlarında teşhir edilme hikâyesiyle başlayan yazılar, şiddetle bu durum kınanarak yazar tarafından hikâyeye devam edilmiştir. Ancak 1865’te Phineas Taylor Barnum’un Kıbrıs’tan satın alarak Amerika müzesinde görücüye çıkardığı “Çerkes güzeli” popüler bir ün kazanmıştır. Müzedeki sergide, Çerkes güzellerinin, Türklerin hareminden kurtulup, Amerika’da özgürlüğü yakalaması teması işlenerek, onların saflığın ve temizliğin simgesi olan

insanlar olduğu vurgulanmıştır (Özcan, 2010, s.608). Batı'nın alışkın olduğu *insanat bahçeleri*'nin bir devamı olarak görebileceğimiz bu müze ve sirk gösterileri yine Batı'nın “kölelik”ten kurtarıp “özgürleştirdiğı” Çerkes kızlarının Batı'nın *Çerkes güzeli* imgesinin altında yatan akıl almaz çarpıklığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, köleliğı meşru kılmak için ırkçı fikirlerin yükselmesi sürecinde beyazların köleleştirilmesi hesaplaşılan bir sorun olmuştur (Schick, 2004, s.61). Seyahat anlatıları, *beyaz* kavramının inşa edildiğı 19. yüzyılda Çerkes kadınlarını, Batı düşüncesindeki “Kafkasyalı²⁷”nın yani beyaz ırkın atasını tanımlamak için kullanmıştır. *The fair²⁸ Circassian* (Çerkes güzeli) kavramı, beyaz olmanın toplumsal ve kültürel olarak hâkim konumu ile bir iktidar aracı oluşturmasıyla yakından bağlantılıdır. Bu durum *beyaz olmayanı* ehlileştirilecek ve sömürülecek bir “öteki” olarak inşa ederken, *beyazlık* merkezi ve normal olması gereken olarak konumlandırılmıştır. Tüm bunlara rağmen Batı'nın düşünce sisteminde Çerkesler *beyazdı* ama köleydi çünkü Avrupalı değerlere sahip değillerdi. Cinselliğın imgesi olmalarının sebebi de ruhlarının Hristiyanlık tarafından kurtarılamamış olmasıyla açıklanmıştır. Kısacası saplantı düzeyindeki *Çerkes güzeli* imgesi Batı'nın siyasi ve kültürel ihtiyaçlarına göre ikircikli bir şekilde gelişme kaydetmiştir.

²⁷ 1795 yılında Alman antropolog Johann Friedrich Blumenbach tarafından *De genesis Humani Varietate Nativa* (İnsan Cinsindeki Doğal Farklılıklar Üzerine) adlı eserinde, insanlığın tek tür olmakla birlikte başlıca “beş cins”ten oluştuğunu iddia etmiştir. Bu türler; Moğol, Habeşi, Amerikan, Malezyalı ve Kafkasyalı'dır. Beyaz ırkı temsil etmek için “Kafkasyalı” kelimesi ilk kez burada kullanılmıştır. Ayrıca bkz. Barnard, A. and Spencer, J. (Ed) (2010). *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and New York: Routledge; Eminoğlu, K. ve Aydın, S. (Ed) (2003). *Antropoloji Sözlüğü*, Ankara: Bilim ve Sanat.

²⁸ İlk başlarda “güzel” anlamında kullanılırken zamanla “açık ten”i ifade eden bir anlam olarak kullanılmıştır.

SONUÇ

Her toplumun kendi kültürel kodlarına ve buna bağlı olarak oluşan yaptırımlar sonucunda toplumsal cinsiyet farklılıkları şekillenmekte ve cinsiyetçi kurallara dönüşmektedir. Bu kurallar toplumda yaygın olan inançlara evrilerek sosyal düzeni biçimlendirmektedir. Cinsiyet rollerinin ayrımında, aile sisteminin sürdürülmesine yönelik içe dönük bir kadın rolünün inşa edilmesi, Kafkasya örneğinde açığa çıkmaktadır. Yukarıda da bahsedildiği gibi, Kafkas kadını aile içinde büyük bir saygıya ve değere sahip iken toplum içinde birçok konuda sınırlandırılmıştır. Bu roller, büyük oranda kültürel ve dini yapıların da içinde olduğu sosyal pratiklerin attığı roller olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan Bourdieu, bedeni toplumsal yapıların odağına yerleştirerek, toplumsal yapı kavramının bedenlerde cisimleşen yönüne dikkat çekmek istemiştir. Bu çalışmada da toplumsal bir olgu olarak ele aldığımız “Doğulu kadın” imajının tüm yaptırımlarını, seyyahların kaleminde cisimleşmiş halde “Kafkas kadını” özelinde bulmaktayız. Doğu toplum yapısına atfedilen “kölelik”, “geri kalmışlık”, “egzotiklik”, “erotizm” gibi kavramlar üzerinden Kafkas kadını belli bir kalıba sokularak anlatılmıştır.

Seyyahlar Kafkas kadını “ötekilik” düzleminde, eril tahakküm bakışıyla kendisi tarafından çizilen bir öz tasviri benimseyerek ele almışlardır. Foucault, “öteki” olarak kadının ele alınışını beden üzerinden okuyarak, kadının bedenine nüfuz eden iktidar aygıtının yıkıcılığına dair saptamayı biyo-politika terimiyle açıklığa kavuşturmuştur. Burada beden, toplumsal iktidar ve denetim sağlanacağı nesnel bir alan olarak yeniden üretilmektedir. Oryantalist seyyahların ortaya koydukları sosyal konumlarına dair Kafkas kadını imajı hem Doğu’nun imgesine katkı sağlamış hem de Doğu’nun nesnelleştirilmesine aracılık ederek iktidara ve denetime hizmet etmiştir.

Çalışmaya konu olan seyyahların Kafkasya’ya geliş amaçları genel olarak kendi ülkelerinin siyasi ve ekonomik amaçlarına yönelik bir nitelik taşıyorsa da Batı’da yeteri kadar tanınmayan halklar hakkında bilgi toplama ve renkli folklorik yapının birinci ağızdan anlatılmak istenmesi göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan dönemin Kafkasya’sında yazılı bir geleneğin olmaması bölgeye dair araştırmaları kısırlaştırırken, seyahatnameler ürettikleri malzemelerle aynı zamanda bölgenin tarihine ait muazzam bilgileri günümüze ulaştırmaktadır. Buradan hareketle seyahat metinlerinde, Kafkasya’da kölelik kavramı üzerinden yapılan tartışmalar, evlilik kurumu, kılık kıyafet, gelenek görenek gibi tüm

unsurlar için bölge halkının ve gözlemcilerin farklı tutum ve davranışlarını görmek mümkün olmuştur. Sosyal yapı içerisinde Kafkas kadınının kültürel ve dini etkiler altında şekillenen konumu, seyyahlar tarafından bazen birbirine zıt bazen de birbirini teyit edici bir şekilde ortaya koyulmuştur.

Kafkasya'ya gelen 19. yüzyıl seyyahlarının Kafkas kadınına olan eril bakışı, Osmanlı kadınları ile karşılaştırma üzerinden olmuştur. Osmanlı kadınının baskıcı bir tahakküm altında yaşadığını, Kafkasya'da ise bu baskının daha az olduğu birçok seyyah tarafından aktarılmıştır. Bunun yanında Osmanlı kadınına ait özellikler üzerinden bir Kafkas kadını tanımı da yapmışlardır. Bu durumu seyyahların algılarında oluşan Doğulu kadın imgesinin Kafkas kadınına yansımaları olarak okumak mümkündür. Peçe Osmanlı kadının beden pratiklerinde vazgeçilmez bir öge olarak yerini alırken Kafkasya'da bu retorik aktarıldığı kadar baskın değildir. Peçenin varlığı kesindir ancak anlatılardan anlaşıldığı kadarıyla şeffaf bir bez parçasından oluşan bir örtü olarak sadece evli kadınlar tarafından kullanılmaktadır. Ayrıca seyyahlar, kadın kıyafetlerini tanımlarken yine Osmanlı ve İslam coğrafyasına ait örtünme isimleriyle “burka, çarşaf” gibi ifadelerle Kafkas kadınının “saye, kiyim” olarak adlandırılan giyimlerini tasvir etmişlerdir. Dağıstan'daki kadınların başörtüleri hariç giysilerinin erkeklere benzediği, rengarenk pantolonlar giydiği göz önünde bulundurulduğunda seyyahların belli kalıplarda karşılaştırma yaptıkları ortaya çıkmaktadır. Peçe kullanımı üzerinden giriştikleri din sorgulaması önemli bir noktayı aydınlatmaktadır. Seyyahların anlatılarında özellikle Batı Kafkasya'da genç kızların peçe takmayıışı ve özgür bir hayat yaşamalarını İslam dinin bu bölgede oldukça etkisiz kaldığını düşündürmüştür. Ancak bilindiği üzere Batı Kafkasya'da İslam dinine büyük bir saygı gösteriliyor olsa da kabile gelenekleri hayatlarının büyük bir bölümünü kapsadığı için kültürel yapıları da organize etmiştir. Osmanlı'da İslam dini köklü ve yerleşik bir etkiye sahip olduğu için Kafkas kadınları ve Osmanlı kadınları arasında toplumsal cinsiyet rolleri bakımından farklılıklar bulunmaktadır. Yine Kafkas kadının yaşadığı coğrafyanın zorlukları nedeniyle iş yükünün oldukça fazla olduğu seyahat anlatılarında karşımıza çıkmaktadır. Bu işbölümünde kadınların iş yükünün Doğu Kafkasya'da batıda olduğundan daha çok olduğu anlaşılmaktadır. Genel olarak Kafkas kadını toplumda kendine saygı gösterilen, büyük değerler biçilen ve önem atfedilen bir konuma sahiptir. Ailede genç kızken el

üstünde tutulan, evlenince saygı gösterilmesi zorunda olunan bir toplum yapısı içinde konumlanmıştır.

Kadının toplumdaki yeri hususunda Kafkas halkları arasında sosyal ve kültürel yönlerden bir benzerlik ve bütünleşme olduğu yine seyahat yazılarından ortaya çıkmaktadır. Kafkas kültürünü oluşturan Adige, Karaçay-Malkar, Abhaz, Oset, Çeçen-İnguş ve Dağıstan halklarını sosyo-kültürel açıdan kesin çizgilerle birbirinden ayırmak mümkün olmadığı gibi sosyal yapı ve kültürlerinde küçük farklılıkların varlığı da açıktır. Binlerce yıllık bir tarihi ilerleme ve süreç içerisinde, Kafkasya’da yaşayan topluluklar etnik olarak birbirleriyle karışarak akraba milletler haline gelmiş ve ortak bir sosyo-kültürel yapı etrafında birleşerek *Kafkas Kültürünü* yaratmışlardır.

KAYNAKLAR DİZİNİ

“Henderson, Ebezener”, The Encyclopedia Britannica Eleventh Edition (2010). C.13, Newyork: Encyclopedia Britannica Company.

“Wagner, Mortiz”, The Encyclopedia Americana XXVIII. (1920), Newyork.

Abercromby, H. J. (1889). *A Trip Through the Eastern Caucasus*. London: Edward Stanford.

Althusser, L. (2000). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları* (Çev. Alp, Y.- Özışık, M.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Akan, M. (2019). *Bilinmeyenden Öteki'ye: Rusya'nın Kafkasya'yı İşgalinde Oryantalizm*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.

Akan, M. (2016). XVIII. ve XIX. Yüzyıl Batılı Seyyahlara göre Karaçay-Malkar Etnogenezi. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, 16(1), 22-30.

Aksakal, H. (2021). Moderniteden Kaçış: 19. Yüzyılın İlk Yarısında Romantizm ve Oryantalizm. Sandal, F. S. & Aldemir, U. B. (Eds.), *Romantizm* (s. 403-411). İstanbul:Pinhan Yayıncılık.

Amarawat, V. S. (2016). Cultural Imperialism and Travel Writing: Glimpses of Richard Burton's Travelogue *Proceeding of the Indian History Congress*, (77), 644-650.

Aron, R. (1973). *Sınıf Mücadelesi* (Çev. Güngör, E.). İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayıncılık.

Arpacı, M. (2020). Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisinde Beden, Cinsiyet ve Cinsellik, *İMGELEM*, 4(6), 245-263.

Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi III: Aristoteles*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Arslan, A. (2019). *İbni Haldun*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Asiltürk, B. (2008-2009/Kış). Kültürlerin Tanınması ve Seyahatnameler. *Kültür Dergisi*, 13, 4-7.

Aughton, P. (2019). *Dünyanın Çehresini Değiştiren Seyahatnameler* (Çev. Berktaş, D.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Avcı R. (2020). Seyahat Notları ve Oryantalist Bilgi Üretimi: Edward Sachau (1845-1930) Örneği. *Diyalog Interkulturelle Zeitschrift für Germanistik*, 8(1), 29-47.

Aydar, F. B. (2021). *Klasik Okumalar I “Kahramanlar Çağı”*. İstanbul: Sel Yayınları.

Baj, J. (1999). *Çerkesler, Kökleri, Sosyal Yaşamları, Gelenekleri*. Ankara: İtalik Yayınları.

Barthold, V.V. (2004). *Rusya ve Avrupa’da Oryantalizm* (Çev. Bayraktar, K.-Meral, A.). İstanbul: Küre Yayınları.

Başaran, A. (2017). Sınıf Kavramının Kökeni ve Politik Ekonomik Bir Mukayese, *Politik Ekonomik Kavram Dergisi (Pek)*, 1(1), 214-237.

Baydar, V. (2013). Popüler Kültürde Mizojini, *Turkish Studies*, 8(151), 151-165.

Beauvoir, S. (1956). *The Second Sex*, (Çev. Parshlet, H.M.). London: Jonathan Cape.

Behramoğlu, A. (2013). *Rus Edebiyatında Puşkin Gerçekçiliği*. İstanbul: Tekin Yayınevi.

Bell, J. S. (1998). *Çerkesya’dan Savaş Mektupları (1837- 1839)* (Çev. Özden, S.). İstanbul: Kafkas Vakfı.

Bentley, J. (2021) *Travel Narratives*.

<https://chnm.gmu.edu/worldhistorysources/unpacking/travelmain.html>

adresinden elde edildi.

Berkok, İ. (1998). *Tarihte Kafkasya*, İstanbul: İstanbul Matbaası.

Bernard, A. & Spencer, J. (Ed) (2010). *The Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London and Newyork: Routledge.

Bitel, L. (2006) Gender in History. In Schaos, M. (Ed.). *Women and Gender in Medieval Europe an Encyclopedia* (313-314). New York and London: Routledge.

Blaramberg, Y. E. (2017). *Kafkasya Tarihi, Topografik, İstatistik, Etnografik ve Askeri Tasviri* (Çev. Eren, H.). Ankara: Kafdav Yayıncılık.

Bloch, M. (2021). *Feodal Toplum* (Çev. Kılıçbay, M. A.). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.

Bock, G. (2004). *Avrupa Tarihinde Kadınlar* (Çev. Aksu Yılmaz, Z.). İstanbul: Literatür Yayınları.

Borm, John (2016). Defining Travel: On the Travel Book, Travel Writing and Terminology. In Hopper, G. and Youngs, T. (Eds.). *Perspectives on Travel Writing* (13-27). New York: Routledge.

Bourdieu, P. (2014a). *Varisler, Öğrenciler ve Kültür*. (Çev. Ünsaldı, L.- Sümer A.). Ankara: Heretik Yayınları.

Boudieu, P. & Wacquant L. (2014b). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. (Çev. Ökten, N.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (2015a). *Ayrım; Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. (Çev. Fırat, D.- Berkkut, G.). Ankara: Heretik Yayınları.

Bourdieu, P. (2015b). *Devlet Üzerine*. (Çev. Sümer, A.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bourdieu, P. (2018). *Bir Pratik Teorisi İçin Taslak* (Çev. Ökten N.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Bourdieu, P. (2019). *Eril Tahakküm* (Çev. Yılmaz, B.). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Braudel, F. (1996). *Uygarlıkların Grameri* (Çev. Kılıçbay, M. A.). Ankara: İmge Yayınları.

Brisson, U. (2013). Discovering Scheherazade: Representations of Oriental Woman in the Travel Writing of Nineteenth Century German Woman. *Women in German Yearbook*, 29, 97-117.

Bulut, N. (2016). *19. Yüzyıl Seyahat Yazımında Oryantalist Etkiler: Lady Hornby'nin İstanbul Mektupları* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 434488).

Bulut, Y. (2009). Oryantalizm, Seyyahlar ve Batı'nın Doğu İmgesi. *Din ve Hayat Dergisi*, (2), 64-69.

Bulut, Y. (2014). *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları.

Burke, P. (2011). *Tarih ve Toplumsal Kuram* (Çev. Tuncay, M.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Burney, S. (2012). Orientalism: The Making of the Other, Pedagogy of the Other: Edward Said. *Postcolonial Theory and Strategies for Critique*, 417, 23-39.

Butler, J. (1999). *Gender Trouble*. Newyork and London: Routledge.

Buzard, J. (2005). *Disorienting Fiction*. New Jersey: Princeton University Press.

Byrne, A. (2020). The Scientific Traveller. In Pettinger, A. & Youns, T. (Eds.). *The Routledge Research Companion to Travel Writing* (pp. 17-30). London and New York: Routledge.

Campell, M. B. (1991). *The Witness and the Other World: Exotic European Travel Writing, 400-1600*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Chatterjee, P. (2012). Gender and Travel Writing in India (1650-1700). *Social Scientist*, 40 (314), 59-80.

Chilvers, I. & Osborne, H. & Farr, D. (1988). *The Oxford Dictionary of Art*, Newyork: Oxford University Press.

Coleman, J. A. (2007). *The Dictionary of Mythology*. London: Arcturus.

Cotterell, A. (1997). *A Dictionary of Word Mythology*. New York: Oxford University Press.

Çağrııcı, M. (2009). Seyahat. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt.37, ss.7-9). İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çakaş, C. Ö. (2018). Batının Bir Hegemonya Kurma Aracı Olarak Oryantalist Bilgi ve Söylem Üretim Sürecinin Analizi. *Research Studies Anatolia Journal*, 1(2), 95-112.

Çatalkılıç, D. (2016). İngiliz ve Alman Seyyahlarının Gözünden Çeçenler ve İnguşlar. *Karadeniz Araştırmaları Dergisi*, 50, 65-94.

Dante Alighieri, (2021). *İlahi Komedyâ* (Çev. Elpida Kara, S.). İstanbul: Alfa Yayınları.

Darwin, C. (2022). *Majestelerinin Gemisi Beagle Günlüğü 1831-1836* (Çev. Bozkurt, Ö.). İstanbul: Yapı Kredi Kültür Yayınları.

Das, N. & Youngs, T. (Ed.). (2019). *Travel Writing*. Cambridge: Cambridge University Press.

Davis, N. Z. (1975). *Society and Culture in Early Modern France*. California: Stanford University Press.

Demirci, M. (2008-2009). Orta Çağ İslam Dünyasında Coğrafya ve Seyahat. *Kültür*, 13, 8-13.

Ditson, G. L. (1850). *Circassia; A Tour to the Caucasus*. Newyork and London.

Dorion, N. & Lane-Mercier, G. (2013). Travel Essays. In Speake, J. (Ed.). *Literature of Travel and Exploration an Encyclopedia I* (1192-1193). New York: Routledge.

Dökmen, Z. Y. (2009). *Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Dubrovin, N.F. (2017). *Çerkesler* (Çev. Eren, H.- Tümer, V.). Ankara: Kafdav Yayıncılık.

Durukan, K. (2004). *Doğu-Batı İkilemine Dört Bakış: Montesquieu, Faron, Galeno, Said*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Eco, U. (2012). *Felsefe Tarihi I* (Çev. Tonguç Basmacı, L.). İstanbul: Alfa Yayınları.

Eminoğlu, K. ve Aydın, S. (Ed) (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Engels, F. (2019). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (Çev. Özalp, E.). İstanbul: Yordam Yayınları.

Erhat, A. (2014). *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Febvre, L. (1995). *Uygarlık, Kapitalizm Kapitalistler* (Çev. Kılıçbay, M. A.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Fonvill, A. (2010). *Çerkesya Bağımsızlık Savaşı* (Çev. Papşu, M.). İstanbul: Chivi Yayınları.

Forsyth, J. (2013). *Kafkasya* (Çev. Binder, T.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu* (Çev. Kılıçbay, M. A.). Ankara: İmge Yayınları.

Foucault, M. (2002). *Kliniğin Doğuşu* (Çev. Ünsaldı, Ş.). Ankara: Epos Yayınları.

Foucault, M. (2012). *Seçme Yazılar-4: İktidarın Gözü* (Çev. Ergüden, I.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2021a). *Özne ve İktidar* (Çev. Ergüden, I.- Akınhay, O.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Foucault, M. (2021b). *Söylem ve Hakikat* (Çev. Eksen, K.- Erşen, M.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Fussell, P. (1987). *The Norton Book of Travel*. New York and London: W. W. Norton&Company.

Gazi, A. (2021). Orta Çağ'da Arap Seyyahlar: Edebiyat ve Filoloji. İçinde Avcı, R. ve Şanlı, S. (Eds). *Seyahat, Oryantalizm ve Bilgi Üretimi* (356-374). İstanbul: Hiper Yayın.

Gençtan, E. (1997). *Psikodinamik Psikiyatri ve Normaldışı Davranışlar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Godolier, M. (1966). *Asya Tipi Üretim Tarzı* (Çev. Tokatlı, A.). İstanbul: Sosyal Yayıncılık.

Goldziher, I. (1966). *Muslim Studies I-II*. (Çev. Studien, M.). London: George Allen & Unwin Ltd.

Golovin, I. (1854). *The Caucasus*. London: Trübner & Co.

Gramsci, A. (1992). *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.

Grimal, P. (1990). *The Concise Dictionary of Classical Mythology*, Cambridge: Basil Blackwell.

Haxthausen, B. (1854). *Transcaucasia: Sketches of the Nations and Races Between the Black Sea and the Caspian*. London: Chapman and Hall.

Heffernan, T. (2016). *Veiled Figures: Women, Modernity and the Spectres of Orientalism*. London: University of Toronto Press.

Hell, X. H (1860). *Travels in the Steppes of the Caspian Sea, the Crimea, the Caucasus, etc.*, Londra: Chapman and Hall.

Helmets, M. & Mazzeo T. J. (2005). Travel and Body. *Journal of Narrative Theory*, 35(3), 267-276.

Helms, M. W. (1991). *Ulysses' Sail*, New Jersey: Princeton University Press.

Henderson, E. (1826). *Biblical Researches and Travels in Russia Including a Tour in the Crimea, and the Passage of the Caucasus*, London.

Hentsch, T. (2016). *Hayali Doğu*. (A. Bora, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.

Hokanson, K. (1994). Literary Imperialism, 'Narodnost' and Pushkin's Invention of the Caucasus. *The Russian Review*, 53(3), 336-352.

Holland, J. (2019). *Mizojini: Dünyanın En Eski Önyargısı* (Çev. Okyay, E.). Ankara: İmge Yayınları.

Homer, (2019). *Odessa* (Çev. Erhat, A.- Kadir, A.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Hopkirk, P. (2015). *Büyük Oyun: Orta Asya'da Gizli Savaş* (Çev. Akman, R.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Hopper, G. & Youngs, T. (Eds.). (2016). *Perspectives on Travel Writing*. New York: Routledge.

Hulme, P. (1986). *Colonial Encounters*. New York and London: Methuen.

Işık, S. (2014). *19. Yüzyıl Seyahatnamelerinde Kafkasya* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi. (Tez No: 380025).

İbn Battuta. (2020). *İbni Battuta Seyahatnamesi* (10. Basım). (Çev. Aykut, A. S.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

İbn Haldun (2014) *Mukaddime I-II* (Çev. Belli, S.). Ankara: Onur Yayıncılık.

İldem, A. E. (2000). *Fransız Gezginlerin Gözüyle Türkler ve Yunanlılar*. İstanbul: Boyut Yayıncılık.

Jarmakari, A. (2011). Intimate Outsiders: The Harem in Ottoman and Orientalist Art and Travel Literature by Mary Roberts. *Journal of the History of Sexuality*, 20(1), 195-198.

Joyce, J. (2019). *Ulyses* (Çev. Erkmen, N.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kandemir, M. Y. (2004). Mevzû. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 29, ss.493-496). İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kapıcı, Ö. (2016). Çarlık Otokrasisinin Hizmetinde Bir Şarkiyat ve Türkoloji Mektebi: XIX. yüzyılda Ermeni Lazarev Şark Dilleri Enstitüsünün Kuruluşu ve Faaliyetlerine Genel Bir Bakış. *Türkbilig* (31), 1-32.

Karaaslan, E. (2021). *Oryantalizmin Zihin Dünyası*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.

Karais, B. & William, J.M. (2000). The Gender Relationship in Bourdieu's Sociology. *Substance*, 29(3), 53-67.

Kaya, B. (2018). *Beğeni Tercihleri Üzerinden Kültürel ve Sınıfsal Farklılıklara Pierre Bourdieu Perspektifinden Bakmak: Denizli Kentinde Orta Sınıflarda Kültürel*

Farklılıkların Yansıması (Yayımlanmamış Yüksek Lisan Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi.

Kerov, Z. M. (2011). *İlkel, Kölecî ve Feodal Toplum* (Çev. Belli, S.). Ankara: Sol Yayınları.

Keşbî Haşim Mehmet Efendi (2012). *Ahvâl-i Anapa ve Çerkes; Anapa ve Çerkesya Hatıraları*. (Haz. Özсарay, M.). İstanbul: Kafkas Vakfı.

Keyman, F. & Mutman, M. & Yeğenoğlu, M. (Ed.) (1999). *Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark* (2. Basım). İstanbul: İletişim Yayınları.

Khazanov, A. M. (2015). *Göçebe ve Dış Dünya* (Çev. Suveren, Ö.). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Kiraz, S. ve Kestel, S. (2017). Kadınların Madun Sorunsalı ve Bir Alternatif Olarak Yeni Medyada Dijital Aktivizm: Change. Org. *İstanbul İletişim Fakültesi Dergisi*, 53, 139-163.

Klaproth, J. (1814). *Travels in the Caucasus and Georgia* (Çev. Shoberl, F.). London.

Klapsich- Zuber C. (2005). *Kadınları Dahil Etmek. Kadınların Tarihi III*. (Ed. G. Duby- M. Perrot) (Çev. Fethi, A.), İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Köse, H. (2016). Bourdieu Düşüncesinde Tahakküm-İtaat İlişkisi ve Sosyo-politik Beden, *İlef Dergisi*, 3(2), 173-199.

Köse, M. ve Küçük, M. (2015). Oryantalizm ve “Öteki” Algısı. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 107-127.

Kreiten, I. (2009). *Rus Modernleşmesi; Oryantalizm ve Rusların Sömürge Savaşı*, Avrasya Konferansları, İstanbul Üniversitesi Avrasya Enstitüsü (Yayımlanmamış Bildiri), 1-18.

Kuhn, T. S. (2017). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (Çev. Kuyaş, N.). İstanbul Kırmızı Yayınları.

Kula, O. B. (2011). *Batı Edebiyatında Oryantalizm ve Türk İmgesi- II*. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Kuş, A. (2019). *Batılı Seyyah ve Araştırmacıların Gözüyle 19. Yüzyılda Kafkasya*. Trabzon: Serander Yayınevi.

Kütükoğlu, M. (2020). *Tarih Araştırmalarında Usul*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Lacoste, Y. (2014). *Coğrafya: Her şeyden Önce Savaş Yapmaya Yarar* (Sezer, S.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Layton, S. (1986). The Creation of an Imaginative Caucasian Geography. *Slavic Autumn*, 45(3), 470-485.

Layton, S. (2005). *Russian Literature and Empire: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lermontov, M (2019). *Zamanımızın Kahramanı*. (N. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Yordam Yayınları.

Lewis, R. (2006). *Oryantalizmi Yeniden Düşünmek: Kadınlar, Seyahat ve Osmanlı Haremi*. (Çev. Beyhan Uygun- Aytemiz Şeyda Başlı). İstanbul: Kapı Yayınları.

Lilla, M. (2016). *The Reckless Mind Intellectuals in Politics*. New York: Review of Books.

Longworth, J. (1996). *Kafkas Halklarının Özgürlük Savaşı (1837-1838)*. (S. Özden, Çev.). Kayseri: Rey Yayıncılık.

Lowe, L. (2018). *Critical Terrains: French and British Orientalism*. Ithaca and London: Cornell University Press.

Löschburg, W. (1998). *Seyahatin Kültür Tarihi*. (Çev. Traub, J.). Ankara: Dost Kitabevi.

Löwy, M. (2018). *Demir Kafes*. (N. Çetinkaya, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.

Luxembourg, N. (1998). *Rusların Kafkasya 'yı İşgalinde İngiliz Politikası ve İmam Şamil*. (Çev. Sedat Özden). İstanbul: Kayıhan Yayıncılık.

- Lyall, R (1825). *Travels in Russia, the Krimea, the Caucasus and Georgia II*. London.
- Lyulye, L. (1998). *Çerkesya* (Çev. Papşu, M.). İstanbul: Chivi Yayınları.
- Marigny, S. T. (1996). *Çerkesya Seyahatnamesi* (Çev. Erkan, A. O.). İstanbul: Nart Yayıncılık.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. Akınhay, O- Kömürcü, D.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Marx, K. & Engels, F. (1976). *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi* (Çev. Samer, K.). Ankara: Sol Yayınları.
- Melman, B. (1992). *Women's Orient's: English Women and the Middle East 1718-1918*. London: Macmillan.
- Mills, S. (1991). *Discourses of Difference*. London: Routledge.
- Montagu, M. W. (2012). *The Turkish Embassy Letters* (Ed. Heffman, T. and O'Quinn, D.). Broadview Editions.
- Montesquieu (2017). *İran Mektupları* (Çev. Güner, N.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Moser, L. (1856). *The Caucasus and Its People*. London.
- Nahya, Z. Nilüfer. (2011). İmgeler ve Ötekileştirme: Cadılar, Yerliler ve Avrupalılar. *Atılım Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(1), 27-38.
- Northrop, D. (2003). *Veiled Empire: Gender and Power in Stalinist Central Asia*. Ithaca: Cornell University Press.
- Oakley, A. (1985). *Sex, Gender and Society*. England: Gower Publishing.
- Olçay, T. (2008). 19. Yüzyıl Rus Edebiyatında Romantizm Üzerine. *KKEFD*, (17), 367-381.
- Özbaş, M. (2020). *Seyahatnamelerin Aynasında Orta Asya ve Sibirya: 19. Yüzyıl İngiliz Seyahatnamelerinde Türk Boylarının İnanç Unsurları*. (Yayımlanmamış doktora tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi. (Tez no: 632828).

Özcan, U. (2010). 19. Yüzyılda Çerkeslerde Kadın Algısı ve Çerkes Kadının Toplumdaki Yeri. Uluslararası Multidisipliner Kadın Kongresi (13-16 Ekim 2009), Bildiriler Kitabı, 4, 599-613.

Parla, J. (2018). *Efendilik, Şarkiyatçılık, Kölelik*. İstanbul: İletişim.

Pelister, T. G. (2014). Tarihsel Gerçeklik ve Dram İlişkisi: Gerçek ya da Yapıntı Karakter Olarak Jeanne d'Arc. *Yedi Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, 11, 27-38.

Platon (2010). *Devlet* (20. Basım). (Çev. Eyüpoğlu, S.-Cimcoz, M. A.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Pratt, M. L. (2008). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.

Puşkin, A. S. (2020). *Poemalar* (2. Basım). (Çev. Yükseler, K.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Puşkin, A. S. (2019). *Erzurum Yolculuğu* (8. Basım). (Çev. Behramoğlu, A.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Rose, S. O. (2018). *Toplumsal Cinsiyet Tarihçiliği Nedir?* (Çev. Aydar, F. B.). İstanbul: Can Yayınları.

Ross, W. D. (2011). *Aristoteles*. (Çev. Arslan, A.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Sağlam, R. (2020). Yapı Bozumu Kimlik Okuması: Spivak ve Madun Kadının Kollektif Özne Statüsü. *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar IX. Sempozyumu*, 1-27.

Said, E. W. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Said, E. W. (1991). *Oryantalizm* (3. Basım). (Çev. Ayaz, S.). İstanbul: Pınar Yayınları.

Said, E. W. (2013). *Şarkiyatçılık-Batının Şark Anlayışları* (12. Basım). (Çev. Ülner, B.). İstanbul: Metis Yayınları.

Saygılıgil, F. (2016). *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Scott, W. J. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review*, 91(5), 105-1075.

Scotto, P. (1992). Prisoners of the Caucasus: Ideologies of Imperialism in Lermontov's "Bela". *PMLA*, 107(2), 246-260.

Shcick, I. C. (2004). *Çerkes Güzeli, Bir Şarkiyatçı İmgenin Serüveni*. (Çev. Anadol, A.). İstanbul: Oğlak Yayınları.

Sözen, M. ve Tanyeli, U. (1992). *Sanat Kavramı ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Speake, J. (2013). *Literature of Travel and Exploration an Encyclopedia I*. New York: Routledge.

Spencer, E. (1837). *Travels in Circassia, Krim Tartary (I-II)*. London.

Spivak, G. C. (2016). *Madun Konuşabilir Mi?* (Çev. Koyuncu, E.). Ankara: Dipnot Yayınları.

Strassberg, R. E. (2013). China. Speake, J. (Ed), In *Literature of Travel and Exploration an Encyclopedia I* (pp. 244-148). New York: Routledge.

Swartz, D. (2011). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nun Sosyolojisi*. (Çev. Gen, E.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Şenel, A. (1995). *İlkel Toplumdan Uygar Topluma*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Şeşen, R. (2022). *İbn Fadlan Seyahatnamesi ve Ekleri*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Şirin, İ. (2012). Seyahatnamelerin Sosyo-Ekonomik, Sosyo-Kültür ve Düşünce Tarihi Yazımındaki Yeri ve Önemi. *Türk-İslam Medeniyeti Akademik Araştırma Dergisi*, 7(14), 101-111.

Tavkul, U. (2015). *Kafkasya Gerçeği*. İstanbul: Selenge Yayınları.

Tellioğlu, İ. (2015). İngilizlerin Kafkasya ile ilgili ilk Gözlemleri. *Turkish Studies*, 10(9), 445-456.

Temizkan, A. (2018). *Araftaki Kafkasya*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.

Thompson, C. (2019). Nineteenth Century Travel Writing. In Das, N. & Youngs, T. (Eds.). *The Cambridge History of Travel Writing* (108-125). New York: Cambridge University Press.

Tian, X. (2019). Chinese Travel Writing. In Das, N & Youngs, T. (Eds), *Travel Writing* (pp.175-191). Cambridge: Cambridge University Press.

Tolz, V. (2005). Orientalism, Nationalism and Ethnic Diversity in Late Imperial Russia. *The Historical Journal*, 48(1), 127-150.

Topçu, M. (2016). 19. Yüzyıl Rus Edebiyatında Kafkasya İmgesi. [Yayımlanmamış doktora tezi]. YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi (Tez no: 2502090051).

Touati, H. (2021). *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat*. (Çev. Berkay, A.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Towner, J. (2000). Grand Tour. In Jafari, J. (Ed.). *Encyclopedia of Tourism* (259-261). New York and London: Routledge.

Türköne, M. (1995). *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*. Ankara: Ark Yayınları.

Uçar, B. (2021). *Julianus Von Klaproth'un Kafkaslar ve Gürcistan Seyahatnamesi (Tercüme – Tahlil)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi. (Tez No: 695192).

Ulağı, S. (2013). *Ötekinin Bilimine Giriş: İmgebilim*. İstanbul: Motto Yayınları.

Uludağ, S. (1993). *İbni Haldun Hayatı, Eserleri ve Fikirleri*. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yayınları.

Ümer, F. (2018). Lacancı Bakış ve İmgenin Bakışı. *Yıldız Journal of Art and Design*, 5(2), 47-66.

Veinstein, G. (2016). *Osmanlılar ve Ölüm*. (Çev. Güntekin, E.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Vural, S. G. (2022). *Kafkasya Hakkında Bilgi Veren Seyyahlar ve Seyahatnameleri* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). YÖK Ulusal Tez Merkezi veri tabanından elde edildi. (Tez no: 766896).

Waganer, P. B. (2003). Precolonial Intellectuals and Production of Colonial Knowledge. *Comparative Studies in Society and History*, 45(4), 783-814.

Wagner, M. (1999). *Kafkas Rus Savaşında Çerkesler- Çeçenler- Kazaklar ve Gürcüler* (Çev. Özden, S.). İstanbul: Kayıhan Yayıncılık.

Wall, G. (2013). Gustave Flaubert. In Speake, J. (Ed.). *Literature of Travel and Exploration an Encyclopedia I* (438-439). New York: Routledge.

Weber, M. (2020). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. M. Köktürk, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Wiesner Hanks, M. E. (2020). *Tarihte Toplumsal Cinsiyet* (Çev. Çıyan Şenerdi, M.). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Winfriend, L. (1998). *Seyahatin Kültür Tarihi* (Çev. Traub, J.). Ankara: Dost Kitabevi.

Yazıcı, H. (2009). Seyahatname. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (Cilt. 37, ss.9-11). İstanbul Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yeğenoğlu, M. (2017). *Sömürgeci Fantaziler* (2. Basım). İstanbul: Metis Yayınları.

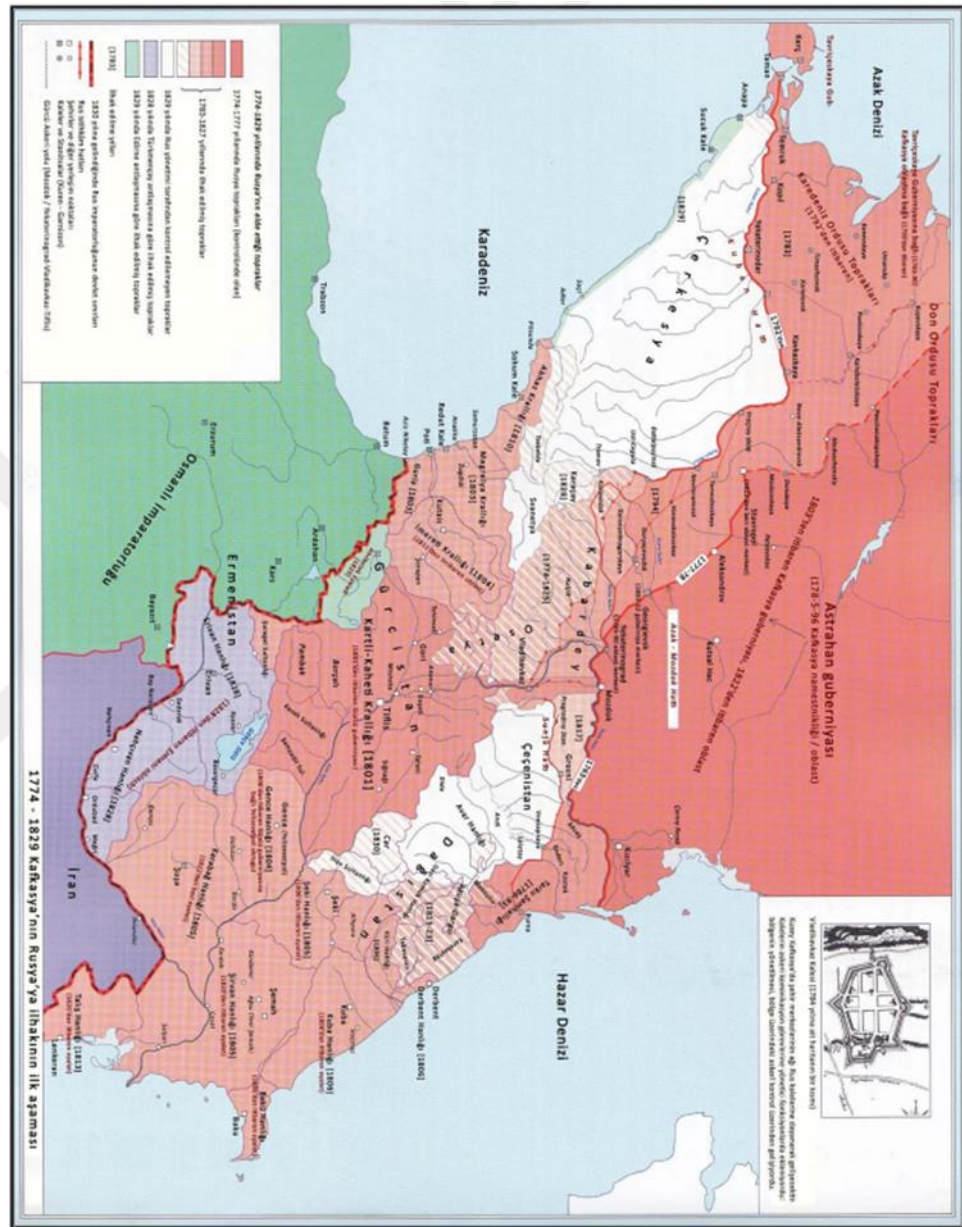
Yetişkin, E. (2013). *Postkolonyal Düşünce ve Madun Çalışmalarından Neler Öğrenebiliriz?* 13. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi, Ankara, 1-10.

Youngs, T. & Pettinger A. (Ed.). (2020). *The Routledge Research Companion to Travel Writing*. London and New York: Routledge.

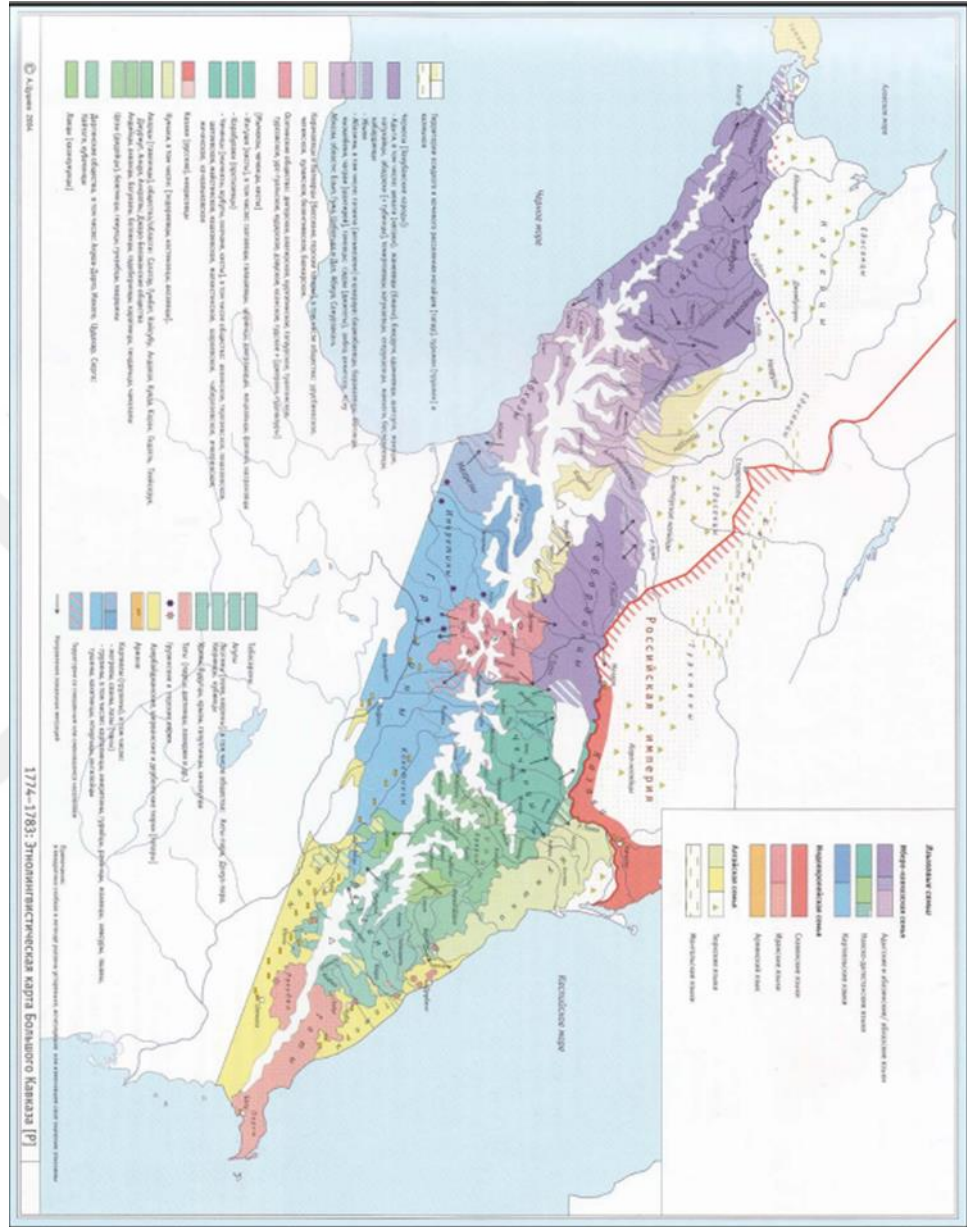
Yücel, H. (2013). *İmgeden Yoruma*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Zirpolo, L. H. (2008). *Historical Dictionary of Renaissance Art*. Toronto: The Scarecrow Press.

EKLER



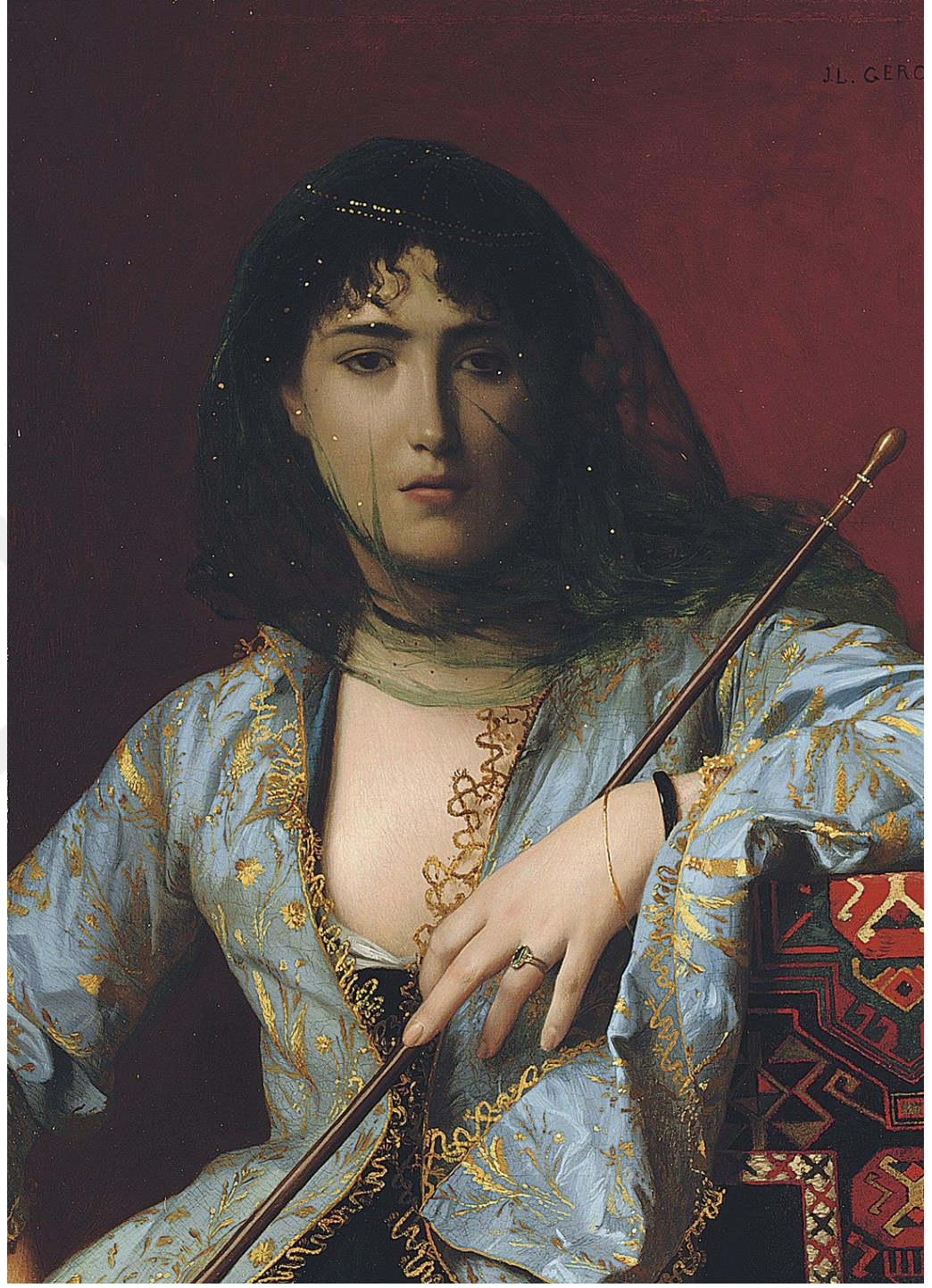
Ek 1: Akan, M. (2019). *Bilinmeyenden Öteki'ye*, s.213. 1774-1829 yılları arasında Kafkasya'nın Rusya'ya ilhakının ilk aşamalarını gösteren harita



Ek 2: Akan, M. (2019). *Bilinmeyenden Öteki*'ye, s.212.
Kafkasya'da etnik çeşitliliği gösteren harita.



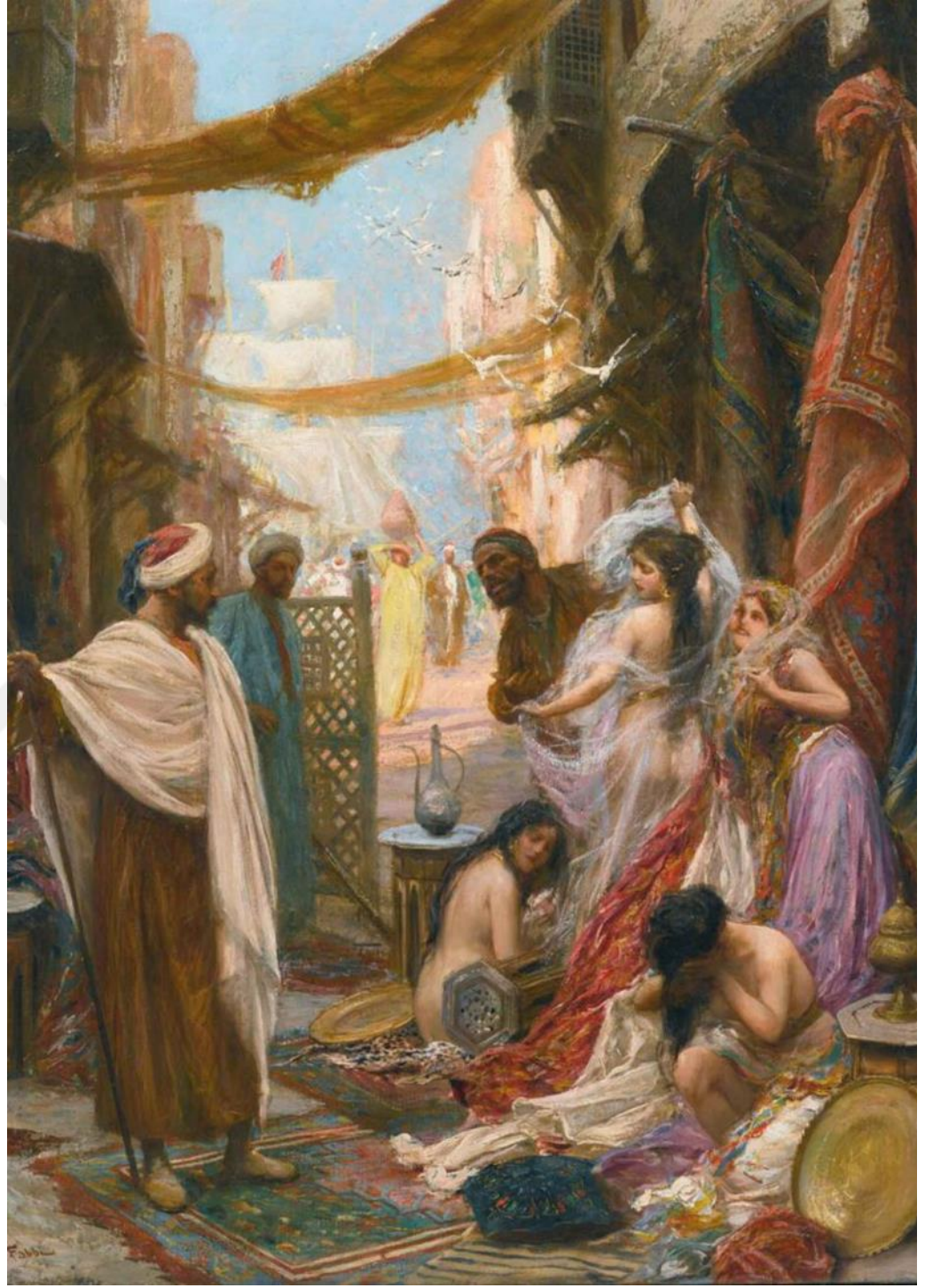
Ek 3: T  odore Ralli, 1880, "Peçeli Kadın".
<https://www.gzt.com/gztmzt/thodore-ralli-peceli-kadin-1880-3425848>



Ek 4: Schick, İ. C. (2004). *Çerkes Güzeli*, s. 137. Jean-Léon Gérôme'nun (1824-1904) *Dame Circassienne voilée* (1876 civarı; Peçeli Çerkes Hanım) adlı tablosu. Siyah peçenin kararttığı tenin gerçekte ne kadar beyaz olduğu, hanımın göğsünden belli oluyor.



Ek 5: Kafkas kadının geleneksel kıyafetini gösteren bir çizim.
<https://pin.it/6sfaBU>



Ek 6: Fabio Fabbi, 1910, “Köle pazarı”.
<https://www.istanbulsanatevi.com/teknikler/resim/fabio-fabbi-kole-pazari/>



Ek 7: J. S. Bell (1840). *Journal of a Residence in Circassia during the Years 1837-1838 and 1839*. Kitap kapağındaki Kafkas kadını çizimi



Ek 8: George Leighton Ditson (1850). *A Tour to the Caucasus*. “Çerkes kadını”

TRAVELS
IN
C I R C A S S I A,
KRIM TARTARY, &c.

INCLUDING
A STEAM VOYAGE DOWN THE DANUBE, FROM VIENNA TO
CONSTANTINOPLE AND ROUND THE BLACK SEA,
IN 1836.

By EDMUND SPENCER, Esq.
Author of "Sketches of Germany and the Germans," &c.



CIRCASSIAN CHIEFTAIN AND FAMILY.

Second Edition.
IN TWO VOLUMES.
VOL. II.

LONDON:
HENRY COLBURN, GREAT MARLBOROUGH STREET.
1838.

Ek 9: Edmund Spencer (1838). *Travels in Circassia, Krim Tartary*.
Kapaktaki Kafkas ailesi çizimi



Ek 10: Schick, İ. C. (2004). *Çerkes Güzeli*, s.93. *The Slave and Her Slave* (Köle ve Kölesi). Augues-Dominiquie Ingres'in (1780-1867) bir resmine dayanarak W. H. Mote tarafından yapılmış gravür. Bu resmin yapıldığı dönemde "üst" rütbeli beyaz kölenin Çerkes olduğu ortadadır.



Ek 11: Schick, İ. C. (2004). *Çerkes Güzeli*, s.70. (Amand Freiherr von Schweiger-Lerchenfeld, *Das Ftrauenleben der Erde*. Leipzig: A. Hartleben's Verlag, 1881). Çerkesler'de düğünden önce damadın gelini kaırması.



Ek 12: Schick, İ. C. (2004). *Çerkes Güzeli*, s.37. H.C. Baildon'ın *Fragrant Circassian cream* (Kokulu Çerkes Kremi) ve A.L. Scoville & Co'nin *Circassian Hair oil* (Çerkes Briyantini) adlarıyla piyasaya sürdükleri kozmetik ürünleri.

35

Sweet Maid
A favorite Song,
SUNG BY MRS BLAND,
(with an Accompaniment for the *HARP*.)
at the late Theatre Royal Drury Lane, in the Opera of the
(*Circassian Bride*)
COMPOSED BY H. R. BISHOP Part 1/6
Ent. at Sta. Hill.
London Printed & Sold by L. Lavenue Music Seller 26 New Bond Street.

Andantino
Grazioso

Wherefore Sweet Maid sigh you so, Why does your soft cheek fade,

Is it for Love, Is it for Woe, Love is not Joy Sweet Maid.

Circassian Bride

Ek 13: Schick, İ. C. (2004). *Çerkes Güzeli*, s.33. Sir Henry Bishop'ın (1786-1855) *The Circassian* (1809; Çerkes Gelini) operasından bir şarkı.

ALL NATURE'S WONDERS COME WHEN BARNUM CALLS. 11

AMERICAN MUSEUM
OF
LIVING CURIOSITIES

A Marvelous Assemblage of Strangest Human Beings
A WONDROUS STUDY OF NATURE'S WILDEST VAGARIES
A WORLD OF ODDEST, MOST AMAZING
PHYSICAL EXCEPTIONS.

LAST OF THE MYSTERIOUS AZTECS
WONDROUS LONG-HAIRED WOMEN
FAMOUS AND ONLY SKELETON DUDE
CELEBRATED BEAUTIES OF CIRCASSIA
Amazing Armless Writers, Carvers and Artistic Workmen
LEGLESS AERIAL GYMNASTS AND PERCH POLE MARVELS
NOTED COLOSSAL TEXAS RANCHMEN

PRODIGES OF RAREST INTEREST, AND WITHOUT PARALLEL
THE MOST PECULIAR CREATURES IN ALL WONDERLAND
THE TALLEST AND BULKIEST GIANTS
THE TINIEST AND PRETTIEST DWARFS
PHANTOM-LIKE, LIVING SKELETONS
MOST ENORMOUS FAT FOLK
THE ONLY FULL-BEARDED LADY

LITTLEST, LOVELIEST LADIES IN THE WORLD
LIVING GALLERIES OF TATTOOING ART
People clothed from head to foot in many-colored, punctured pictures as in a garment.
HUMAN OBELISKS; ELFIN PIGMIES
The Atlases and Armons of Humanity.
Incredible Eccentricities in Form and Action
NOVELTIES NEVER BEFORE EXHIBITED
ALL WITHOUT ANY EXTRA CHARGE
POSITIVELY SHOWN IN LONDON ONLY

Ek 14: Schick, İ. C. (2004). *Çerkes Güzeli*, s.111. P. T. Barnum'un *American Museum of Living Curiosities*'inin (Amerikan Canlı Acayıplıklar Müzesi) 11 Kasım 1889 tarihinde Londra'da, Kensington'daki Olympia'da yer alacak olan gösterisini haber veren broşürünün bir sayfası. Resimde arkada solda bir "Çerkes Güzelleri" sergisi, arkada sağda ise "Albinolar" sergisi var. Bu iki sergideki kadınların görünüşü aynı.

TEŞEKKÜR

Yüksek lisansa başlamamla birlikte Türk tarihi alanında gelişmemi sağlayan, ders döneminden itibaren tez sürecine kadar desteğini benden esirgemeyen, akademik alanda kendimi geliştirmem için tüm olanakları sunan, farklı bakmama ve kendi yolumu çizmemde yardımcı olmaya çalışan tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi *Mertcan Akan*'a, hem ders döneminde hem de sonraki süreçte hiçbir mecburiyeti olmadığı halde benim sorularıma cevap bulan, bakış açımı değiştiren ve bu süreçteki aydınlatıcı yol göstericiliğiyle sonuca ulaşmama aracı olan değerli hocam Prof. *Abdullah Temizkan*'a, tüm hayatım boyunca her daim yanımda olan, bana dik durmayı ve ideallerim uğruna savaşmayı öğreten sevgili annem *Birgül Bulut* ve canım babam *Turan Bulut*'a, İzmir'e geldiğim 2010 yılından beri benim buradaki ailem olan, varlığıyla beni mutlu kılan *Mehtap Örük*'e, hem manevi hem de maddi desteğiyle beni hiç yalnız bırakmayan ve en büyük destekçilerimden biri olan *Cabir Bardakçı*'ya ve hayatımda tek tek önemli yerlere sahip olan dostlarım; *S. Cansu Küncü, Elif Akıntı, Selime Turgut, Elif A. Gökgöz ve Şevval Sakin*'e bana kattıklarından dolayı ayrı ayrı teşekkür ederim.

Ve son teşekkürüm, hayatımın büyük bir bölümünde yanımda olan, attığım her adımda beni cesaretlendiren, sevgisi, sabrı ve vermiş olduğu destekle tüm zorlukları aşmama yardımcı olan hayat arkadaşım *Mehmet Bardakçı*'ya, “iyi ki varsın”..

ÖZGEÇMİŞ

İlk ve orta öğrenimini 1997- 2005 yılları arasında Trabzon Mareşal Fevzi Çakmak İlköğretim okulunda, lise öğrenimini ise 2005-2009 yılları arasında Trabzon Ahmet Can Bali Lisesi'nde tamamlayan Melek Bulut Bardakçı, lisans eğitimini Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü'nde 2010-2017 yılları arasında bitirdi. Mezun olduğu yıl 2016-2017 döneminde aynı üniversitede pedagojik formasyon eğitimi de tamamladı. 2020 yılında ise Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dünyası Araştırmaları Türk Tarihi Anabilim dalında yüksek lisans programına başladı.