

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
ORTADOĞU VE İSLAM ÜLKELERİ ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
ORTADOĞU SOSYOLOJİSİ VE ANTROPOLOJİSİ ANA BİLİM DALI

**MARDİN'DE ŞİFACILIK:
DOĞURAMAYAN KADINLIK VE “KUSUR” ANLATILARI**

Doktora Tezi

NESLİHAN AKBULUT

İSTANBUL, 2022

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
ORTADOĞU VE İSLAM ÜLKELERİ ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ
ORTADOĞU SOSYOLOJİSİ VE ANTROPOLOJİSİ ANA BİLİM DALI

**MARDİN'DE ŞİFACILIK:
DOĞURAMAYAN KADINLIK VE “KUSUR” ANLATILARI**
Doktora Tezi

NESLİHAN AKBULUT

Danışman: DR. ÖĞR. ÜYESİ FATMA ODABAŞI

İSTANBUL, 2022

ÖZET

MARDİN’DE ŞİFACILIK: DOĞURAMAYAN KADINLIK VE “KUSUR” ANLATILARI

Bu çalışma, Mardin’de doğurganlık konusunda yaşadıkları çeşitli sağlık sorunları nedeniyle çocuk sahibi olamayan kadınların, başvurdukları geleneksel şifacılık pratikleri üzerine gerçekleştirilen etnografik bir alan araştırmasıdır. Doğurganlıkları sekteye uğrayan infertil (kısır) kadınların hayat hikayelerini konu alan çalışma, infertilite sorunu yaşayan kadınlarla yüz yüze görüşmelere ve kadınların şifa uygulamalarında hazır bulunarak gerçekleştirilen gözleme dayanmaktadır. Kadınların infertilite sorunu ile mücadele ederken başvurdukları geleneksel iyileşme yöntemleri araştırmanın odak noktasıdır. Yerel şifacılık pratikleri olarak nitelenebilecek bu yöntemler, araştırma kapsamında birer geçiş ritüeli olarak ele alınmıştır. Kadınlığın doğurganlık üzerinden tanımlandığı ve infertilitenin bir kadın sorunu olarak görüldüğü yerel geleneksel üreme algısı ile paralel bir şekilde, şifacılık pratiklerinin de merkezinde kadın bedeni yer almaktadır. Bu nedenle çalışma sosyal teoride beden tartışmaları, yerel toplumsal cinsiyet algısı ve annelik algısı üzerine kuramsal değerlendirmeler içermektedir.

Doğurganlık sorunu yaşayan kadınların kendi bedenlerine yönelttikleri “kusurluluk” algısı, üremeye dair geleneksel inanışlarla da desteklenerek araştırma kapsamında gerçekleştirilen görüşmeleri birer “kusur” anlatısına dönüştürmüştür. Kadınlığın doğurganlık üzerinden tanımlandığı yerel toplumsal cinsiyet algısı ise doğuramayan bir kadınlık deneyimini dışlamaktadır. Bu çalışma, Mardin’de infertilite teşhisi almış kadınların bu sorunu daha derin bir şekilde deneyimlemelerine neden olan “kusur” algısını ve doğuramayan kadınlık nitelemesini şifacılık ekseninde odağına alan yorumsamacı etnografik bir alan araştırmasıdır.

Anahtar Kelimeler: İnfertilite, şifacılık, üreme, toplumsal cinsiyet, Mardin.

ABSTRACT

THE HEALING PRACTICES IN MARDIN: INFERTILE WOMANHOOD AND THE NARRATIVES OF “IMPERFECTION”

This study is an ethnographic field research on traditional healing practices applied by women who cannot have children due to various fertility health problems in the city of Mardin, Turkey. The study deals with the life stories of women whose fertility has been interrupted. It is based on face-to-face in-depth interviews with infertile women and participating observations during healing practices of them. The traditional healing methods that women resort to while struggling with infertility are at the focus of the research. These local healing practices are considered as rites of passage within the scope of the research. In the local traditional perception of reproduction, femininity is defined through fertility and infertility is considered as basically women's problem. As a result, the female body is at the center of healing practices. Thus, the study includes theoretical evaluations on body discussions in social theory, local gender perception and perception of motherhood.

The perception of “imperfection” directed by infertile women towards their own bodies has transformed the interviews conducted within the scope of the research into “imperfect” narratives. The local gender perception, in which femininity is defined through fertility, excludes the experience of a woman who cannot give birth. The field research here is a hermeneutic ethnographic evaluation that focuses on healing practices under these two perceptions – “imperfection” of the infertile body and infertile womanhood – that cause infertile women to experience fertility problems more deeply.

Keywords: Infertility, healing, reproduction, gender, Mardin.

İÇİNDEKİLER

Özet	i
Abstract	ii
Önsöz	v

1. GİRİŞ: ALANDA OLMAK

1.1. Mardin’de Alanda Olmak	2
1.1.1. Mardin’de Kadınlarla İnfertilite Görüşmeleri	8
1.2. Şifacılığın Etnografisi Üzerine Yöntem Tartışmaları	10
1.2.1. Etnografya Üzerine Düşünmek ya da Düşünümsel Etnografya	16
1.2.2. Feminist Etnografya Mümkün mü?	20
1.3. İnfertilite Çalışmanın İmkânı ve Sınırlılıkları	23
1.4. Literatürde İnfertilite ve Şifacılık	28
1.4.1. Alana İlişkin Literatür	32
1.4.2. Alanda Temel Kavramlar	39

2. BÖLÜM: MEZOPOTAMYA’DA ŞIFACILIK, TIP VE ÜREME

2.1. Mezopotamya’da Tıp ve Şifacılık	45
2.1.1. Antik Çağ Mezopotamya Tıbbı	46
2.1.2. Mezopotamya ve Tıbbı Nebevi	53
2.1.3. Türkiye ve Modern Batı Tıbbı	61
2.1.4. Modern Türkiye’de Şifacılık	71
2.1.4.1. Türbelerin Kapatılması Kararının Şifacılık Üzerindeki Etkisi	75
2.2. Mezopotamya’da Geleneksel Üreme Teorileri	82
2.2.1. Tohumu Besleyen Toprak	86
2.2.1.1. “Tohum ve Tarla” Metaforları Üzerine Bir Değerlendirme ...	89
2.2.2. Tohumu Sahiplenen Yumurta	94
2.2.3. Tohumu Destekleyen Döşek	96

3. BÖLÜM: MARDİN’DE KADINLIK, İNFERTİLİTE VE ŞİFA

3.1. Doğuramayan Kadınlık	100
3.1.1. Geçiş Aşaması Olarak İnfertilite	102
3.1.2. İnfertil Eşik	104
3.1.3. Tamamlanmamış Bir Performans Olarak Doğurmak	119
3.1.4. Çaresizliğin Gölgesindeki Şifacılık Ritüelleri	122
3.2. “Kusur” Anlatıları	127
3.2.1. “Kusurlu” Beden	128
3.2.2. İnfertil Kadının “Yükü”	135

4. BÖLÜM: MARDİN’DE İNFERTİL KADIN OLMAK

4.1. Kadınlığa İçkin Toplumsal Bir Rol Olarak Annelik	140
4.1.1. Türkiye’de Annelik Kurgusu	141
4.1.2. “Çocuksuz” Kadınlığın “İmkânsız” Tekamülü	146
4.2. Alandan Kadın Hikayeleri	148
4.2.1. “Çocuğu Olmayan Betül mü?”	149
4.2.2. Çocuk Gelin Perihan	155
4.2.3. Sevcan’ın İmtihanı	158
4.2.4. “Kuma Her Şeyden Zordur!”	161
4.2.5. Ezgi’nin Hikayesi	164
4.2.6. Zeynep’in “İçine Gömdüğü” Acıları	166
4.2.7. “Bunlar Oğlana Doymaz...”	172
4.2.8. “Ya Çocuğum Olmazsa!”	175
4.2.9. Şermin Ebe	176
4.2.10. Şeyh Münira	183

Sonuç	187
-------------	-----

Kaynakça	195
----------------	-----

Ek: Etik Kurul Kararı	209
-----------------------------	-----

ÖNSÖZ

Daha küçük bir kız çocuğuyken, bileklerimizi sıkarak avuç içlerimizde oluşan boğumları sayıp, ileride kaç çocuğumuz olacağını tahmin ettiğimiz kehanet oyunları oynadığımızı hatırlıyorum. Doğurganlık böylesi *doğal* ve biyolojimize kazınmış bir gerçeklikti bizim için. Her birimizin farklı farklı hayalleri, büyüdüğünde yapacağı ideal meslekleri, zevkleri, içine doğduğu değerleri ve hayattan farklı beklentileri vardı. Ama tek bir konuda hem fikirdik ki büyüdüğümüzde ne olursak olalım mutlaka *anne* olacaktık. Kadın olmanın kültürel şartlarından birinin doğurmak ve anne olmak olduğunu daha o günlerde içten içe biliyorduk. Henüz bilmediğimiz nokta ise belleğimizde bu bilgi ne kadar derine kazınmışsa, yetişkinliğimizde çocuk sahibi olamadığımızda hissedeceğimiz eksikliğin de o derece büyük olacağıydı. Ve büyüdük. Sadece eş, aile, akrabalar, konu-komşu ya da resmi makamlar değil, içimizdeki o küçük kız çocuğu da kucağına bebeğinin verildiği gün tam bir kadın olacağı inancını uzun yıllar boyunca içinde taşıdı. Ta ki içimizden bazıları beklenen bebeklerinin belki de hiç gelmeyeceğini öğrenene kadar...

Mardin’de yaşamaya başladığım ilk günlerden itibaren, ülke genelinde doğurganlığın en yüksek olduğu ve hanelerdeki ortalama çocuk sayısının beşi bulunduğu bu bölgede doğurganlık ve üremenin yeri üzerine düşünmektaydım. Kafamdaki soruları sorma fırsatı bulduğum kadın sohbetlerinde, kadınların infertilite öyküleriyle karşılaşmaya başladığımda, yukarıda yer verdiğim ve benzeri çocukluk anılarım, büyüme süreçlerim ve anneliğim gözümün önüne gelmekteydi. Farklı bir coğrafyada, farklı dillerde, farklı farklı oyunlarla büyüdüğümüz, yaşıttım bu kadınların da benzer annelik beklentilerine sahip olduğunu gördüğümde doğurganlık üzerine gerçekleştirmeyi düşündüğüm çalışmamı, doğurganlığın sekteye uğradığı infertilite sorunu üzerine evirmekte karar kıldım. İnfertilite öyküleri ise beni bölgede yaygın olan şifacılık pratiklerine ulaştırdı. Böylece Mardin’de çocuk sahibi olamayan kadınların başvurduğu şifacılık pratiklerini konu alan bu çalışma ortaya çıkmış oldu.

Çalışmanın alan görüşmelerine başladığım ilk günden itibaren iki kapak arasında toplanmasına kadar geçen süreçte, burada sayamayacağım kadar çok kişinin emeği var. Özellikle -her başarılı kadının arkasında olduğu gibi- benim arkamda da bu başarıyı mümkün kılan onlarca kadından söz etmeliyim. Bu kadınlar *ev içi* işlerdeki desteklerinden *tez içi* tartışmalardaki katkılarına kadar, gündelik ve akademik pek çok konuda bana destek vermeselerdi, çalışmam bu şekliyle nihayete eremeyecekti. Bu güzel kadınların bir kısmı ile

tez sürecinde tanışma fırsatı bulurken, bir kısmıyla yirmi yıla varan dostluğumuz mevcuttur. Burada elimden geldiğince ve alan müsaade ettiğince isimlerini zikredeceğim.

Fakat öncelikle bu çalışmayı -yıllara dayanan- alan araştırması ve yazım sürecinde ortaya çıkan türlü türlü zorlukların bir kısmını küçücük omuzları ile yüklenmek zorunda kalan oğlum Ali ve kızım Nida'ya ithaf ettiğimi belirtmeliyim. Bana annelik konusunda kitaplardan öğrenemeyeceğim kadar çok şey gösterdikleri için, yıllar içinde benimle geçirmek istedikleri çoğu zamanı tez çalışmama ayırmak zorunda kaldığımda bana içtenlikle sarıldıkları için, yaptıkları tatil ve seyahat planlarını “tezi bitireyim sonra yaparız” dediğimde hüzünlü de olsa anlayışla karşıladıkları için, ama en önemlisi varlıkları ile bu teze ilham oldukları için ikisine de çok teşekkür ederim.

Teşekkürlerime aile bireylerimden başlamışken, bana hayatımda ilk defa bir bebeği sahiplenme ve ona bakım verme duygusunu yaşatan, benden on yaş küçük kardeşim Gökhan Akbulut'a ve tüm akademik kariyerim boyunca beni hem maddi hem manevi olarak koruyup kollayan ağabeyim Erkan Akbulut'a teşekkürlerimi ifade etmeliyim. Annem Nuray ve babam Mehmet Akbulut'a bu ailenin temelini attıkları, bizi bir araya getirdikleri ve tüm eğitim hayatım boyunca desteklerini esirgemedikleri için minnettarım.

Şüphesiz ki bu çalışma tez danışmanım Dr. Öğr. Üyesi Fatma Odabaşı olmasaydı sonuca ulaşamayabilirdi. Beş yıla yayılmış alan araştırması ve tez yazım sürecimde vaz geçme noktasına geldiğimde beni devam etmem için cesaretlendiren, kendi sorularımı sormam ve kendi cevaplarımın peşine düşmem için beni sürekli destekleyen, tüm görüşmelerimizde anlattıklarımı ilgiyle dinleyerek beni çalışmam konusunda heveslendiren değerli hocam Fatma Odabaşı'ya içten bir teşekkürü borç biliyorum. Bu zorlu süreçte bana sunduğu akademik, idari ve manevi destek için kendisine çok teşekkür ederim.

Çalışma süresince tez izleme ve savunma jürilerimde yer alan hocalarım Prof. Dr. Ahmet Tabakoğlu, Prof. Dr. Halil Aydınalp, Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Güç ve Dr. Öğr. Üyesi Nurullah Çakmaktaş hocalarıma da katkılarından dolayı teşekkür ediyorum.

Değerli hocam Dr. Öğr. Üyesi Hidayet Tuksal'a öncelikle tez danışmanım Fatma Odabaşı hocam ile beni tanıştırdığı için, sonrasında Mardin'deki tanışıklıklarını kullanarak alandaki görüşmelerime sunduğu kritik katkılardan dolayı ve uzun yıllara dayanan arkadaşlığımızda tüm zor zamanlarımda yanımda olduğu gibi tez sürecinde de her başım dara düştüğünde yanımda bulunduğu için ayrıca teşekkür ediyorum.

Bu çalışmanın iki kapak arasında toplanmasındaki önemli katkılarıyla arkadaşım, akademisyen ve mimar Dr. Kamile Batur'dan bahsetmemem büyük bir eksiklik olacaktır. İkimizin de doktora tez çalışmalarımızı kaleme aldığımız paralel süreçte, kendi yoğunluğuna rağmen benim tezimle ilgili pratik ve teorik pek çok meseleyi uzun uzun dinleyen, zorlandığım konularda karşılıklı tartışma fırsatı bulduğum değerli dostuma, bana ayırdığı zaman ve enerjisi için çok teşekkür ederim. Onun da dahil olduğu, Para-akademya ismini verdiğimiz ve farklı uzmanlık alanlarından arkadaşlarımızla bir araya geldiğimiz sanal grubumuzun üyeleri Şeyma, Burcu, Ayşe, Güzin, Esra, Sümeyye, Tuba, Yüksel, Zelal ve Hatice'ye akademi, annelik, çocuklar, yazmak ve üretmek üzerine gerçekleştirdiğimiz sohbetlerimizde, alandan hikayelerimi, teorik değerlendirmelerimi, yaz(ama)ma krizlerimi gün be gün dinleyip destek oldukları, değerlendirmelerini ve önerilerini benimle paylaştıkları için yürekten teşekkür ediyorum.

Mardin Artuklu Üniversitesi Antropoloji Bölümü'nden hem bölüm hem de ofis arkadaşlarım antropolog Dr. Semra Özlem Dişli ve Arş. Gör. Çağdaş Erdem, tez yazım sürecinde ofisteki iş yükümü hafifletmekten, akademik değerlendirmeleri ile çalışmamı desteklemeye kadar pek çok konuda katkı sundular. İkisine de hem arkadaşlıkları hem de yardımları nedeniyle minnettarım.

Mardin Artuklu Üniversitesi idari personellerinden, arkadaşım Ferah Çelik, kişisel tanışıklıkları üzerinden görüşmecilerimin bir kısmına ulaşmamı sağlamakla kalmadı. Arapça ve Kürtçe olarak gerçekleştirdiğim görüşmelerde yanımda hazır bulundu ve gerektiğinde çeviri yaparak iletişimimizi kolaylaştırdı. Antropoloji Bölümü öğrencilerinden Esra Irmak ise Arapça görüşmelerimin ses kaydını deşifre etmede ve çevirilerinde gönüllü destek verdi. Her ikisine de katkılarından dolayı teşekkür ederim.

Yazmak başlı başına zorlu bir süreçken, ebeveynler için çocuklarla birlikte günlük rutini idame ettirip yazının başına oturmak, zaman zaman ciddi bir mücadeleye dönüşmektedir. Anneliğin yüklü kültürel bagajı anneler için bu süreci daha da zorlu bir hale büründürürken, yazma sürecinde maruz kaldığım pandemi şartlarında, çocuklarla evde kapalı kalmışken, benim için bu süreçte ev içi işlerimi kolaylaştıran, zaman zaman çocukları idare edip zaman zaman pişirdikleri yemekleri bizimle paylaşan, karantina aylarını birlikte atlattığımız, ellerini benim ve çocuklarımdan üzerinden hiç çekmeyen değerli arkadaşlarım ve komşularım Seyhan Bartu, Nevin Belindir, Evrim Şengül ve Hamdiye Baran olmasaydı, bu zorlu yazma sürecinin en hafif tabirle daha da uzayacağına emindim. Çalışmamın sonuca erişmesinde onların da destekleri büyük oldu. Bu nedenle onları da teşekkür listemde

anıyorum, iyi ki varlar. Yakınımda onlar varken, uzaklardan bana ulaşip araştırma sürecimde karşılaştığım türlü sıkıntılarımı ve kaygılarımı dinleyerek beni destekleyen değerli büyüğüm, ablam Sevim Onay’a ve kardeşim, eğitimci Azize Sena Bedirbor’a da özel bir teşekkür borçluyum. Tüm bu kadınların ve ismini anmakta aciz kaldığım pek çok kadın arkadaşımın destekleri olmasaydı bu çalışmayı nihayete erdirmeye enerjisini kendimde bulamayabilirdim. Hepsine çok teşekkür ederim.

Mardin’de hikayelerini benimle paylaşmaktan çekinmeyen değerli görüşmecilerime ise derin bir minnet duygusu ve içten bir teşekkür borçluyum. Onların samimi paylaşımları olmasaydı bu çalışma da meydana gelmeyecekti. Defalarca gerçekleştirdiğimiz görüşmelerimizde beni evlerinde, işyerlerinde ağırlayan, güzel sohbetleriyle araştırmamın sınırlarını aşarak gönlüme de hitap eden bu değerli kadın arkadaşlarımdan çocuk sahibi olma mücadelesine eşlik eden hüznü her daim yüreğimin bir yerinde saklayacağım. Bu hüznü sarıp sarmalayan kahkahalarımızın ve dostluğumuzun baki olması dileğiyle her birine gönülden teşekkür ediyorum.

Son olarak, İstanbul’da gerçekleştirdiğim doktora eğitimim boyunca ve tez yazım sürecinde yazılı ve elektronik kaynaklarından ve çalışma alanından bolca istifade ettiğim İslam Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi’ne de teşekkürlerimi sunuyorum.

Neslihan AKBULUT

İstanbul, 2022

*“Kundak bezlerinden fazlasıdır bebek dediğin,
Her birinde tüm bu insan memleketlerinin.*

*Gözlerden düşen her bir damla,
Bir bebek olur ebediyette.
Bu gözünden kaçmaz parlak dişilerin,
Dönüverir bir zevke kendisi için.
Sızlanma, bağırtı, feryat ve figan,
Dalgalardır cennet kıyılarına vuran.”*

William Blake

1. GİRİŞ: ALANDA OLMAK

*“Bir âlem görmek tek bir kum taneciğinde
Ve görmek yabani bir çiçekte cenneti.”*

William Blake

Bu etnografik çalışma, üremeye dair modern tıbbi yaklaşımları ve geleneksel şifacılık uygulamalarını Mardin’de çocuk sahibi olamayan kadınların hikayeleri üzerinden ele almaktadır. Konuya karar verdiğim o ilk adımdan itibaren tüm aşamalarıyla birlikte bu araştırmayı iki kapak arasına sığdırmak demek, kendime ve Mardin’e dair ortak bir hikâye anlatmak anlamına gelmekteydi. Tayfun Atay’ın *“hiçbir antropolog, alan araştırmasının sonuna, o araştırmaya başlamadan önceki düşünsel, bilişsel ve duygusal konumunda varmaz”*¹ iddiasını doğrular şekilde, ben de araştırma alanımın düşünce ve duygularımı şekillendirmesine, beni başladığım yerden çok farklı bir noktaya taşımasına şahit oldum. Bu araştırmayı kaleme alırken kendime dair böylesi bir öğrenme ve değişim deneyimini aktarmadan, alanda temas ettiğim ilişkiler ağını ve sosyal yapıyı tasvire girişmek eksik kalacaktı. Kaleme aldığım bu çalışmada, bu nedenle çoğu zaman en yakınlarına dahi anlatmadıkları kişisel deneyim, duygu, düşünce ve tecrübelerini bana emanet eden kadınların hikayelerinin yanında, kendimde deneyimlediğim değişim ve dönüşüme de değindim. Böylece, Mardin’de kadınların çocuk sahibi olma yolundaki şifa arayışlarında uğradıkları durakları anlatan bu etnografik değerlendirme, aynı duraklara uğrayan etnografin hikayesini de içermektedir.

Çalışmaya giriş niteliğindeki bu bölümde alan deneyiminin mahiyeti ve araştırmamın temel özelliklerine yer vermekteyim. Aşağıdaki başlıklarda sırasıyla araştırma konusunun detayları, görüşmecilerime dair profil bilgisi, araştırmanın yöntemi üzerine değerlendirmeler, araştırmanın önem ve sınırlılıkları ve konu ile ilgili literatür ve kaynak değerlendirmesini bulabilirsiniz.

¹ Tayfun Atay, “Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu”, Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi 4/1 (2017), 193.

1.1. Mardin’de Alanda Olmak

Bir etnograf için alan seçimi, salt sistematik, rastlantısal ya da dışarıdan bir yönlendirmeye olabilecek bir seçim değildir. Çalışılacak alanın seçimi içerisinde keyfiliği de barındırır. Burada keyfilikten kasıt çalışılacak alana bir şekilde yakınlık hissetmek ya da alanda çalışmak için gerekecek hevesi aşılayacak noktaları elde etmektir.² Alan araştırmam için Mardin’de karar kılmanın böylesi keyfi bir seçim olduğunu belirtmem gerek.

İstanbul’da doktora eğitimime başladığım yıl araştırma görevlisi olarak Mardin Artuklu Üniversitesi Antropoloji Bölümü’nde çalışmak üzere Mardin’e taşınmam gerektiğinde hiç bilmediğim bir şehirde, aşına olmadığı bir kültürde yaşayacak olmanın heyecan ve belirsizliği içinde şehre gelişimi hatırlıyorum. Mardin’e bu ilk gelişim ne akademik bir ilgi ve ne de belirli bir alan araştırması için olmadığından öncelikli olarak şehre uyum sağlamaya ve gündelik gereksinimleri karşılamaya dayalı ilişkiler kurmaya başladım. Henüz doktora çalışmamı gerçekleştireceğim bir alan seçmemiştim. Bölümde müstakbel danışmanım olarak gördüğüm öğretim üyesi hocam beni Fas’ta infertilite çalışmaya yönlendiriyordu ve okumalarımı bu doğrultuda yapmaya başlamıştım. Ancak sık sık doktora eğitimim için gittiğim İstanbul’dan Mardin’e her dönüşümde, bana yabancı olan Fas ile ilgili yaptığım okumalar, yine bana yabancı olan ve gün geçtikçe daha fazla tanımaya başladığım Mardin üzerine zihnimde çeşitli pencereler açıyordu. Ama bu arzuyu doktora eğitimim sonrası yapacağım bir çalışma olarak ertelemem gerektiğini düşünüyordum. Elimde olmayan şartlar gereği Fas çalışmasını iptal edip infertilite üzerine olan alan araştırmamı kısa bir süre sonra Mardin’de gerçekleştirebileceğim o günlerde aklıma gelmemişti.

Doktora alan çalışmam için hazırlıklar yapmaya başladığım günlerde önemli bir değişiklik oldu. Henüz ben hazırlık sürecimi bitirip tez danışmanı ataması için başvurmadan hemen önce, Fas konusunda bana danışmanlık yapacak olan hocam, doktora eğitimime devam ettiğim kurumdan ayrıldı. Fas ile ilgili olarak onun yerine enstitüde bu konuda bana rehberlik edecek, alana dair bilgisi ve ilgisiyle beni yönlendirebilecek, geçireceğim aşamalarda çalışmamı değerlendirebilecek bir danışman yoktu. Bu yeni durum Fas’ta bir çalışma yapmamın önünde engel olarak belirdi. Ayrıca ders dönemi başından beri Fas’ta araştırma yapmak üzere hocama verdiğim vicdani taahhüdün geçerliliği de bu sayede ortadan kalkmış oldu. Mardin’e karşı uyanan merakım bir yana, biri iki, diğeri dört yaşında iki çocuğumdan Fas’ta yapacağım

² Bu şartlar gerçekleşmeden girilen bir alandan elde edilen bilgi özensizlik ile önyargı arasına sıkışmış bir üretim olma riskini artırır.

çalışma için aylarca belki daha da uzun bir süre ayrı kalmanın doğuracağı zorluk da vicdani yükümün hafiflemesiyle birlikte Mardin’de karar kılmamda etkili oldu. Sonuçta önümde çalışmak için yeni bir alan olarak Mardin duruyordu. Tüm bu unsurların etkisiyle Mardin’e yöneldim. Böylece Mardin’de infertilite ve şifacılık üzerine gerçekleşen alan araştırmam başlamış oldu.

Mardin’de çalışacak bir araştırmacı olarak kendimi ne tam içeriden ve ne de dışarıdan biri olarak konumlandırabiliyordum. Böyle bir ihtiyaç da hissetmedim. Zira ilk dönem antropologların fazlaca önem atfettiği bu ikili karşıtlıklar, etnografik yöntemin bugün ulaştığı zihin dünyasında aşınmış ve aşılmış bir blok olarak yer almaktadır. Kirin Narayan’ın *yerli antropolog* kavramını eleştirel bir şekilde ele aldığı makalesinde belirttiği gibi hangi kategoride anılırsa anılsın -içeriden ya da dışarıdan olarak- bu her iki pozisyonda da araştırmacının/ antropoloğun belli zorluklarla mücadele etmesi gerekir.³ Bu zorluklar araştırmacının bu her iki pozisyonda da alana kabul edilmesi ve görüşmecileri ile anlamlı bir iletişim kurması noktasında karşısına çıkan bireysel, toplumsal ve kültürel zorluklardır. Benzer şekilde antropolog Carol Delaney de alanda her antropoloğun bilinçli ya da bilinç düzeyinde farkına varmadığı bir şekilde bazı bilgilere ulaşmasını kolaylaştıran ve diğer bazı bilgilere ulaşmasını zorlaştıran bir konumda bulunduğundan bahseder.⁴ Sahip olduğumuz bireysel, ailevi ya da kamusal hiçbir aidiyet yüksüz değildir ve bu ilk bakışta görünür ya da görünmez aidiyetler alanda araştırmacıya belirli bir bilgi akışını kolaylaştırırken diğer kısmını zorlaştırmaktadır.

Bir araştırmacının araştırdığı topluluğun içerisinden çıkmış olması ya da o topluluğa dışarıdan gelmiş biri olmasından nispeten bağımsız olarak, etnografyanın yeterliliğini sağlayacak en önemli etken -Abu Lughod’un da çağdaşı pek çok antropologla paylaştığı görüşünde ortaya koyduğu üzere- etnografin çalıştığı toplumda “kabul görmesi”dir.⁵ Bu kabul görme araştırmacının kökeninden bağımsız olarak, o alanda bulunduğu andan itibaren halk tarafından yaşanan gündelik hayat içine kabul edilmesi anlamında bir kabuldür. Akademik bir çalışma alanı olarak Mardin’de karar kılmamı sağlayan etkenlerden biri de, artık şehir halkından biri olarak burada yaşarken kurduğum komşuluk ve arkadaşlık ilişkilerinde en çok

³ Kirin Narayan, “How Native is a “Native” Anthropologist?”, *American Anthropologist* 95/3 (September 1993), 673.

⁴ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*, Çev. Aksu Bora (İstanbul: İletişim, 2014), 47.

⁵ Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986). Abu-Lughod biri Amerikan diğeri Filistinli Arap bir çiftin çocuğu olarak Amerika’da doğup büyüdüktan sonra, Mısır’a alan araştırması için gitmiş bir antropologdur. Kendi Arap köklerinin onun alandaki konumunu nasıl etkilediği üzerine değerlendirmelerde bulunur. Onun da vardığı sonuç, bir antropoloğun alana kabulünün akrabalık ya da etnisite bağı olması ya da olmaması üzerinden değerlendirilemeyeceğidir.

duyduğum cümlelerin “sen de artık buralısın” ya da “sen de bizden oldun” cümlesi olmasıydı. Mardin’in de dahil olduğu kültürel coğrafyaya bir soy bağım mevcut değildi, halen bana yabancı gelen bir yığın kültürel kodu anlamlandırmaya çalışıyordum ve burada belirli bir süre kaldığımı bilincindeydim. Buna rağmen benim için Mardin’de Mardinlilerle birlikte gündelik hayatın içine karışmak ve sonucunda “bizdensin” sözlerini duymak bir antropolog olarak alanda sağlıklı ilişkiler ağı kurabilecek potansiyeli sağlamış olmam anlamına geliyordu.

Mardin’e dışarıdan gelmiş bir araştırmacı olarak, bu şehirde yaşamaya başladığımda ilk çocuğum bir yaşına henüz basmıştı. Zaman ilerledikçe oğlumun yaşlıları ile oynaması için parklara ve yaşıt çocukları olan ailelere ev ziyaretlerine gitmeye, dolayısıyla diğer annelerle buluşmaya başlamıştık. Böylece anne olmam üzerinden bir anne ağı içine dahil olmuştum. Alanda Narayan’ın “*değişken tanımlanmalar*”⁶ olarak isimlendirdiği üzere araştırmacıya yüklenen farklı farklı roller ve bu rollerin ürettiği farklı ilişkiselliklerle karşılaşırız ve karşılarız. Ben de duruma göre üniversiteden gelen bir araştırmacı, evli bir kadın ya da çocuğu olan bir anneydim. Anne olarak şehirde kurduğum ilişkilerde burada yetişkin bir kadın için evli olmanın ne derece makbul ve beklenti dâhilinde olduğunu ve benzer şekilde evliliğin çocuk sahibi olmakla eş değer bir yanı olduğunu gördüm. İkinci çocuğum kısa süre sonra dünyaya geldiğinde ise iki çocuk annesi olmam sevinç ve takdirle karşılanıyor, bundan sonra bir daha doğurmama kararım yadırganıyordu. Çok çocukluluğun makbul görülmesi, kadınların doğurganlığı sonlanana kadar çocuk doğurmayı düşünmeleri ve insanların sözleşmiş gibi iki çocuk olmasının çok az olduğunu söylemeleri üzerine, Mardin’de bir kadın için çocuk sahibi olmanın anlamını düşünmeye başladım. Bu alana nereden başlayıp nasıl nüfuz ederim diye ön görüşme ve okumalara başladığımda ise çocuk sahibi olmanın anlamını tam da bunun olmadığı bir yerde, istemesine rağmen çocuk sahibi olamayan kadınların tecrübe ve anlatılarında bulabileceğimi gördüm.

Burada neden çocuk sahibi olmanın anlamını çocuksuzlukta aradığımı açıklamak için *istisna hâli* üzerine literatürün etkisinden bahsetmem gerekir. Doğurganlık hızının ülke genelinde en yüksek seviyelerde olduğu bölgede, kadın için çocuk doğurmanın kadınlığı tamamlayan bir şart olarak görülmesi, çocuk sahibi olamama halini de istisna durumuna dönüştürmektedir. Norm olana nüfuz etmenin en iyi yönteminin istisnaya odaklanmak olduğunu düşünmemde Giorgio Agamben’in istisna üzerine analizlerinin yönlendirici olduğunu belirtmeliyim. Agamben istisnanın kuralı tasdik etmesinin yanında kuralın da

⁶ İfadenin İngilizce orijinali “shifting identifications”tır. Kaynak: Kirin Narayan, “How Native is a “Native” Anthropologist?”, 671.

istisnaya dayanarak varlığını sürdürdüğünden bahseder.⁷ Böylece çocuk sahibi olmanın içerdiği anlamı, çocuk sahibi olamama istisna halinin kendisi kurar ve varlığını sürdürmesini mümkün kılar. Kural içindeki bireyle konuşmada -konu itibariyle çocuk sahibi olma konusunda sıkıntı yaşamamış kadınlarla görüşmelerde- resmi ve genel tüm ezber söylemler uzun uzun sıralanırken, istisna halindeki pratikler yüzeysellikten uzaklaşarak kurala ulaşmanın arzusunu tutkulu ve canlı bir şekilde ortaya koyabilmektedir. Gerçekte de doğurgan kadınlarla doğurganlık üzerine konuşmalarımız, anneliğin kutsallığı ile biyolojinin normalliği arasında bir kısır döngüde geçmekteydi. İnfertil kadınların deneyimleri ise din, dindarlık, soyu devam ettirme, aile olma ve çocuk nezdinde siyasal, sosyal ve kültürel formasyonların analizine kadar uzanan öğeler içermekteydi. Böylece görüşmecilerim olarak infertil kadınlarda karar kıldım.

Bu saikle alandaki görüşmecilerime karar verdiğimde, aklımda pek çok soru belirdi. Öncelikle infertilite sorunu yaşayan kadınların bu sorunun üstesinden gelmek için bildikleri her yöntemle çabaladıklarını gördüğümde, onlarla bunun nedeni üzerine konuşmak istedim. Neden çocuk sahibi olmayı istiyorlardı? Hatta asıl soru neden çocuk sahibi olmayı *bu kadar çok* istiyorlardı? Ya da yıllarca sağlıklarından ve maddi birikimlerinden feragat ederek büyük bir beklenti içinde çocuk sahibi olmak istemelerindeki hedef gerçekten çocuk muydu? Çocuk sahibi olmadıklarında eksik olan, eksikliğini duydukları şey tam olarak neydi? Bu soruları sorarken, çalışmamın başında alıntıladığım, William Blake'in "*kundak bezlerinden fazlasıdır bebek dediğin, her birinde tüm bu insan memleketlerinin*" mısraları kulağımda çınlamaktaydı.

Çocuk sahibi olmak istediği halde olamamış kadınlar anneliğin anlamı, doğurganlığın anlamı, doğurmamanın nelere mal olabileceği ve daha pek çok şeyi yıllar alan bir süreçte hem deneyimleme hem de üzerine düşünme fırsatı bulmuşlardı. Böylece doğurganlık kriterinin varlığını ve devamlılığını mümkün kılan bir istisna hali olarak, doğurganlık sorunu yaşayan kadınlık tecrübelerini izlemek verimli bir alan tecrübesi vadetmekteydi. Etnografik alan araştırması yöntemi ise istatistiklerden duyulamayan öznel kadın hikayelerini dinleyip, bu diyarda var olan *hayat bilgisine* ulaşmam için gerekli imkânı bana sağlayacaktı. Mardin'de infertilite üzerine çalışma fikrim böylece netleşmiş oldu. Hazırlıklarına girdiğim alan araştırmam tıp ile kültürün kesiştiği bir konu olarak infertilite üzerine medikal antropoloji alanında etnografik bir çalışma halini aldı.

İnsan soyunun biyolojik devamlılığını sağlayan doğum -ya da araştırma konum itibariyle doğuramama yani infertilite- tıp ve kültürün kesiştiği noktada tıbbın belki de en çok etik

⁷ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign and Bare Life*, (California: Stanford University Press, 1998), 15-16.

tartışmalara konu olan kısmıyla, üremeye yardımcı tekniklerle ilgiliydi. Medikal antropoloji tam da kültür ile tıbbın kesiştiği noktada ihtiyacım olan kavramsal araçları bana sağlayacak bir uzmanlık alanı olarak belirdi.⁸ Daniel Bates’in ifadesiyle “*kültür, insanları hedef alan hastalıklar yapılandırır ve bunların nasıl algılanıp karşılanacaklarını belirler. İnsanlar hastalıklara kültürün öngördüğü şekilde yakalanır.*”⁹ Benzer bir şekilde Bryan S. Turner da bir hastanın rahatsızlığını gerçek anlamda teşhis etmek için o kişinin toplumsal ve kişisel bağlamı içinde ele alınma zorunluluğundan bahseder.¹⁰ Turner’ın bu tespiti, Bates’in hastalığın muhteviyatıyla kültür arasında kurduğu doğrudan ilişkiyi mümkün kılan bir ön tespit gibi okunabilir. Evet, hastalıkların toplumsal ve bireysel bağlamları olduğu savı pek çok bilimsel alan için yadsınmayan bir tespittir. Fakat Bates bunu bir adım ileri taşıyarak kültürel örüntünün hastalık algısını belirlediğini anlatır. İnfertiliteyi bir sağlık sorunu olarak araştırmaya başladığım ilk günlerden itibaren Bates’in bu ifadesi zihnimde dönüp durmaktaydı. Çocuk sahibi olamamak bir sorundu. Eğer insanlar hastalıklara kültürün öngördüğü şekilde yakalanıyorlarsa, Mardin’de buradaki sosyal, ekonomik ve siyasal yapı içinde nasıl bir kültürel örüntü mevcuttu ki kadınlar infertiliteyi hayatlarının bu kadar merkezinde ve yakıcı bir sorun olarak yaşıyorlardı? Bu saikle mevcut kültürel kodlara odaklanan görüşmelerime başladım.

Alan araştırma konum zihnimde şekillenmeye başladıkça şehre bakışım da değişip yönlenmekteydi. Daha önce sıradan varsaydığım -hatta başlarda pek de göremediğim- önemli bir ayrıntı ise Mardin ve çevresinde yaygın olarak bulunan yerel şifacılık örüntüsünün büyük bir kısmının infertilite üzerine olduğuydu. Şehir ve çevresinde bolca bulunan türbeleri ziyaret etmek de o derece yaygındı. Türbe ziyaretleri dışında “*el almış*” şifacıların geleneksel tedavi yöntemlerini en fazla uyguladığı alan olarak infertilite karşına çıkıyordu. İnfertilite ne kadar tıbbi bir imaya sahipse halk dilindeki karşılığı olan kısırılık da o ölçüde geleneksel şifacılığa ait gibi algılanıyordu. Özellikle ileri yaşlardaki kadınlar konu doğuramama sorununa geldikçe ekseriyetle “*doktor bu işten ne anlar? Tabii ki hoca/ şeyhim anlar*” demekteydiler. Kültürel örüntü içine girmeye çalıştıkça araştırma konum tıp ile kültürün kesiştiği bir alanda geleneksel şifacılık konusunda da geniş tasvir ve derinlemesine analize ihtiyaç duymaya başladı. Yerel şifacılık pratikleri ve geleneksel tedavi yöntemleri, ulusal sekülerleşme politikaları ve Türkiye’ye özgü modernleşme projesiyle bağlantılı bir şekilde ulu orta anlatılmayan, bir kısmı

⁸ Daniel G. Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji (İnsanın Doğadaki Yeri)*, Çev. Suavi Aydın (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018), 493-494.; Catherine Panter-Brick, – Eggerman, Mark, “The Field of Medical Anthropology in Social Science and Medicine”, *Social Science & Medicine* 196 (January 2018), 233-234.; Carol Browner, –Betty Wolder Levin, “The Social Production of Health: Critical Contributions from Evolutionary, Biological, and Cultural Anthropology”, *Social Science & Medicine* 61/4 (August 2005), 745-747.

⁹ Daniel G. Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 493.

¹⁰ Bryan S. Turner, *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, Çev. Ümit Tatlıcan (Bursa: Sentez Yayınları, 2017), 14.

resmi kanunlarla yasaklanmış, bir kısmı ise dini sınırları çiğnemekle suçlanarak telin edilmiş deneyimleri barındırıyordu.¹¹ Bu mahrem alanda Mardin’li kadınların deneyim ve pratikleri üzerine benimle açıkça konuşmaları için öncelikle onları cahillikle itham etmeyeceğimi, ayıplamayacağımı, yargılamayacağımı ya da üstten bir bakışla izlemeyeceğimi hissedip benimsemeleri gerekiyordu. Bu nedenle her görüşmecimle tanışma ya da tanıştırılma şeklime, kendimi tanıtırken kullandığım ifadeler ve güven sağlamak için gerekirse bir ya da birkaç görüşme yaptıktan sonra asıl mevzular hakkında konuşmaya başlamaya azami dikkat gösterdim. Sonuçta bu güven ilişkisini kurabildiğimiz görüşmeler muazzam bir paylaşıma dönüşmekteydi. Sonuç olarak çalışmam Mardin’de intertilite ve şifacılık pratikleri etrafında şekillendi.

İnfertilite her ne kadar kadın ve erkeği eşit oranda içeren bir sorun olsa da yerel toplumsal algılanışı bunun bir “kadın sorunu” olduğu şeklindeydi. Bir evlilik birliğinde istenmesine rağmen çocuk sahibi olunamadığında öncelikle -bazen de sadece- kadının doktora/ şifacıya gitmesi ya da aile tarafından götürülmesi ya da infertilite kliniklerinin ve yatırırların/ şifacıların önünün kadınlarla dolu olması infertilitenin doğrudan kadınla ilişkili bir sorun olarak algılanmasının en iyi temsilleri olarak görülebilir. Bu nedenle bu araştırma kapsamında görüşmecilerim kadınlar oldu. İstemesine rağmen çocuk sahibi olamayan ya da bir veya iki doğum yaptıktan sonra yıllarca çocuğu olmayan kadınlarla, bu süreçte yaşadıkları deneyimler üzerine konuşmaya başlamak, benim için de dönüştürücü ve zenginleştirici bir deneyimdi. Annelik ve çocuk sahibi olmak üzerine bildiğimi sandığım ama hiç bilmediğimi, daha öncesinde hiç empati kuramadığımı gördüğüm devasa bir alan çıktı karşıma. Buradan kimseyle paylaşı(a)mayan bireysel deneyimlerle yüklü kadın hikâyelerini emanet aldım. O deneyimlerin ve duyguların dile gelmesi, hakkıyla anlatılması bu çalışmanın yazarı olarak benim boynumda en başından beri asılı durduğunun bilincinde olduğum bir borçtu. Çalışmam bu kadınların hayat hikayelerini içeren, infertilite ve şifacılık ekseninde Mardin’de çocuk sahibi olamamanın anlamı üzerine kaleme alınmış etnografik bir alan araştırmasıdır.

¹¹ Christopher Dole, Türkiye’de şifacılığın “çifte kabahatli” olduğundan bahseder. Resmiyette tanınmayan yapısıyla lisanssız bir şekilde hasta tedavi edici pratikler kanunlarla yasaklanırken, üzerine kutsallık atfedilerek şifalandıran tek otorite olan tanrıya ortak koşarcasına şifa dağıtan kişiler ve onlara başvuranlar kurumsal ya da bireysel dini bakış açısından dinin sınırlarını çiğnemekle suçlanmaktadır. Bu tespitlerine işaret etmek üzere Dole, hem resmi otoriteler hem de dini otoriteler tarafından suçlu görülen geleneksel şifacılığın durumunu “çifte kabahatli olarak açıklar. (Christopher Dole, *Seküler Yaşam ve Şifacılık: Modern Türkiye’de Kayıp ve Adanmışlık*, Çev. Barış Cezar (İstanbul: Metis Yayınları, 2015), 35.)

1.1.1. Mardin’de Kadınlarla İnfertilite Görüşmeleri

Tarih boyunca üç tek tanrılı dinin ve pek çok inanç sisteminin doğduğu yer olarak Mezopotamya, inanç nedeniyle ziyaret edilen ve kutsallardan şifa aranan bir bölge olagelmıştır. Kültürel yapı kutsal ziyaret yerleri ve türbelerin de şekillendirdiği zengin bir inanç nosyonuna sahiptir. Mardin ili bu kutsal ziyaret ve türbeler açısından zengin bir il olarak bilinmektedir.¹² Halk arasında *seyyidlik*¹³ ve Abdulkadir Geylani gibi veli olarak ünlenen kişilerin soyundan gelme söylemi oldukça yaygın ve makbul bir söylemdir.¹⁴ Soyları kutsal olarak bilinen ailelere mensup kişiler ya da bu ailelerden günümüze ulaşan silsile içinde nefesle ve tükürükle ya da çok çeşitli uygulamalarla şifa dağıtan kişilerden *el almış*¹⁵ şifacılar bugün de günlük hayatta yaygın başvurulanan tedavi, danışma ve şifa kaynaklarıdır. Bu çalışmanın konusu itibarıyla, çocuk sahibi olamayan ailelerin –özellikle kadınların- modern Batı tıbbının kurumları olan hastanelerde ve tüp bebek merkezlerinde tedavi görmelerinin yanında, bu tedavilerin öncesinde ya da tedaviyi takiben herhangi bir şifacıya başvurma eğilimleri bölgede yaygındır.¹⁶ İnfertilite sorununun kadın ve erkek olarak iki kutbu olmasına rağmen, araştırma konusunun yerelde kadın odaklı olması dikkat çekicidir. Mardin’de infertilite ile mücadele üzerine yoğun kültürel bir birikim mevcuttur ama bu yapı kadınlar arası bir ilişkisellik üzerinden yürümektedir. Doğurganlık ve sorunları üzerine halk inanışlarına dayanan tedavi uygulamalarının tamamına yakını kadınlar üzerinde gerçekleştirilen uygulamalardır. Erkek tedaviye dahil edilecekse de bahsedilen reçeteler kadınların kocalarına iletecekleri uygulamalar (şifalı-okunmuş su içirmek, şifalı karışımlar yedirmek vb.) olarak anlatılmaktadır. Ayrıca çocuk sahibi olunamadığı durumda yaşanan toplumsal etiketlenme, dışlanma ve negatif algıları ifade etmek üzere

¹² Mehmet Uğur Beşer, “İnanç ve Kültür Turizmi Noktasında Bir Örnek: “Mardin Sultan Şeyhmus Türbesi”, *Mardin Artuklu Üniversitesi 18. Ulusal Turizm Kongresi “Kültür Turizmi”*, ed. A. Akın Aksu vd. (Ankara: Detay Yayıncılık, 2017), 1028-1030.

¹³ Muhammed peygamberin soyundan gelen anlamında kullanılan, sadece bir kan bağı değil kutsallık da barındıran bir soy kategorisi olarak açıklanabilir. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi “seyyid” kelimesinin Kuran’da “toplumda seçkin bir yere sahip olan kimse” (Âl-i İmrân 3/39) anlamında kullanıldığına işaret eder. Daha sonraları İslam toplumlarında Muhammed peygamberin kızı Fatıma’dan olan torunları Hasan ve Hüseyin’den gelen soyunu tanımlamak için seyyid ve şerif kelimelerinin kullanıldığını da belirtir. Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Seyyid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/40-43.

¹⁴ Mehmet Uğur Beşer, “İnanç ve Kültür Turizmi Noktasında Bir Örnek: “Mardin Sultan Şeyhmus Türbesi”, 1030.

¹⁵ Ustası ya da aile büyüğü olan bir şifacı tarafından el almak onun tarafından manen yetkilendirilmiş olmak anlamında kullanılır.

¹⁶ Erzurum ilinde infertil kadınların infertilite ile ilgili geleneksel inanç ve uygulamaları üzerine gerçekleştirilen alan araştırmasında kadınlara bildikleri şifacılık yöntem ve uygulamaları var mı diye sorulduğunda görüşmecilerin tamamı olumlu cevap vermiştir. Bunların %56’sı ise bu yöntemleri bizzat kullandığını onaylamıştır. (Raziye Engin, Türkan Pasinlioğlu, “Erzurum Yöresinde İnfertil Kadınların İnfertilite İle İlgili Geleneksel İnanç Ve Uygulamaları”, *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/1 (Şubat 2010), 6-9.) Mardin’e dair doğrudan bu alanda veriler elimizde olmamasına rağmen Türkiye’nin doğusunda merkez illerden biri olan Erzurum’da ortaya konan bu tespiti bölge geneli için de geçerli görebiliriz.

kullandığım bir tanım olarak *infertil yük* de kadının yükü olarak belirlemektedir. İlk evliliğinde çocuk sahibi olamayan erkeklerin kendilerinde bir sorun olup olmadığını düşünmeden önce boşanıp yeniden evlenmesi ya da boşanmadan ikinci bir gayri resmi evlilik yaparak ilk eşe kuma getirmesi toplumda kabul gören hatta yer yer aile ve çevre tarafından teşvik edilen kültürel bir davranıştır. Resmi nikahlı karısından çocuk sahibi olamamış bir erkeğin, ikinci hatta üçüncü kadın ile gayri resmî evlilik yaşayarak çocuk sahibi olmaya çalışması, toplum açısından merhameti celbeden bir tavır ile karşılanır. Erkeğin çocuk sahibi olması eşi ile mutlu bir evlilik bağı içinde yaşamasının üstünde görülür. Hatta çocuksuz bir evlilik ilişkisi içinde çiftlerin mutlu olamayacağı varsayılır. Kısacası, hamileliğin gerçekleşmediği durumda erkeğin karısını boşaması, boşamak istemediği durumda ise ikinci bir evlilik yapması erkeğin hakkı hatta sorumluluğu olarak algılanır. Toplum içinde karşılığını bulan bu davranış şekli infertilitenin faturasının kadına kesildiğinin açık bir göstergesidir. Nihayetinde geleneksel şifacılık yöntemleri infertiliteyi kadın merkezli bir yaklaşımla çözmeye çalışmaktadır. Bu sorun etrafındaki kültürel birikim de kadın hikayelerinde yoğunlaşmaktadır. Bu nedenle çalışmamın odağında infertilite sorunu yaşayan kadınların hikayeleri yer almaktadır.

Bu alan araştırması Ağustos 2018 ve Eylül 2019 tarihleri arasında Mardin ilinde bir yıldan fazla süre çocuk sahibi olmak istemesine rağmen olamamış, bugün ya da hayatının bir döneminde bu sorunu yaşamış kadınlarla yapılan görüşmelere dayanmaktadır. Görüşmecilerimin yaşları infertiliteyi bugün ya da geçmişte deneyimlemelerine göre değişerek yirmi ile yetmiş arası geniş bir yelpazede yer almıştır.

Türkiye’de üremeye yardımcı kliniklerin sayısı her geçen gün artarak 150’ye yaklaşmaktayken, Mardin’de araştırmamı gerçekleştirdiğim dönemde henüz bir tüp bebek merkezi bulunmamaktadır. Bu nedenle yardımcı üreme tekniklerine başvuran kadınlara topluca ulaşabileceğim bir imkân olmadı. Ancak yakın illere ya da büyükşehirlerle tüp bebek tedavisine gittiği bilinen¹⁷ kadınlara, benimle bu bilgiyi paylaşan tanıdıkları ya da yakınları aracılığıyla ulaşmaya çalıştım. Bunların dışında türbe ve yatırlara, şifacı hocalara ve geleneksel köy ebelerine ziyaretlerde bulunarak, buralarda karşılaştığım kadınlarla görüşmeler yaptım. Ziyaretlerim sırasında ebe ve şifacılar da kendilerine başvuran kadınlarla görüşmelerimi sağladı. Şifacılar ya da doktorlara başvurduğu bilgisiyle görüştüğüm bu iki kadın grubu iç içe

¹⁷ Üremeye yardımcı teknikler kullanan aileler genellikle bu durumu aile içinde gizli tutmak istemektedirler. Bu nedenle bu çalışma kapsamında yardımcı üreme teknolojilerine başvurduğunu belirten az sayıda kadından görüşmeyi kabul edenlerle görüşmeler sağlayabildim. Bu görüşmeler sırasında görüşmecilerim de kendi çevrelerinde (halk arasında yaygın olan tabirle) tüp bebek tedavisine gittiğini bildiği ya da tahmin ettiği kişiler olduğunu ama bu kişilere sorduklarında bunu kesinlikle reddettiklerini, kendi arkadaşlarına dahi söylemek istemediklerini anlattılar.

geçmiş bir grup olarak okunmalıdır. Çünkü doktora giden kadınlardan görüşmecilerim aynı zamanda şifacıya da başvurduklarını, şifacıya gittikleri bilgisiyle bağlantı kurduğum kadınlar ise doktor tecrübelerini de anlattılar. Çok nadiren sadece doktora giden ya da hiç doktora gitmeden şifacılar aracılığı ile çocuk sahibi olmayı bekleyen görüşmecilerim oldu.

Görüşmecilerimi belirlerken kendi çevremden tanışıklıklarım yanında kartopu yöntemiyle birbirinden haberdar olan kadınlara ulaşım sağladım. Alan araştırmam süresince doksan beş kadınla görüşmeler yaptım ve bu kadınların yirmi beşi ile birden çok defa görüşerek infertilite tedavi süreçlerini takip ettim. Süreçlerini takip ettiğim beş kadının, çocuk sahibi olmak için gittikleri şifacılar da tedavi seansları sırasında katılımcı gözlemci olarak bulundum. Tüp bebek tedavisi uygulama aşamasında olan iki kadının ise tüp bebek uygulama süreçlerini, tekrar eden görüşmelerle takip edip, uygulama safhalarında görüşmeye devam ettim. Bu etnografya tüm bu hikayelerin yer aldığı şifacılık pratiklerine odaklanan bir alan araştırmasıdır.

1.2. Şifacılığın Etnografisi Üzerine Yöntem Tartışmaları

İnsana dair meseleler üzerine düşünürken, ele aldığımız herhangi bir tekil meselenin bile aslında farklı uzmanlık alanlarını ilgilendiren farklı veçheleri olduğunu görürüz. Modern öncesi dönemde bütün bu farklılıkları birbiriyle ayıramaz bir ilişki içinde gören bütüncül bir bakış açısı hakimken, modernleşme serüvenimizle birlikte her biri kendi sınırları içinde farklı kategoriler, kamplar ve insan edimlerinin yekpareliğine meydan okurcasına bölünen uzmanlık alanları ve sınıflandırmalar hayatımıza girdi. İnsan edimlerini ve hatta bedeni parçalarına ayırıp müstakil birer alan olarak incelemeyi öngören, bununla birlikte her mefhumu sayılarla ifade edilebilir hale getirdikçe anlamlı ve bilimsel kabul eden pozitivist akımlar, modern zamanlara içkin bilimsel düşünceyi işaret etmektedir. Buna göre bilimsel araştırmanın ayırt edici özelliği ampirik ve nesnel oluşudur.¹⁸

Oysa insan indirgendiği biyolojik yığından fazla, bunun ötesinde, sayılarla hesaplanabilen kısmı aşan bir sosyal, siyasal, kültürel ve psikolojik yapıya sahiptir. Bu nedenle fen bilimlerinde büyük bir heyecanla kucak açılıp kabul edilen “düzenliliklerin genel geçer yasaları”¹⁹ pozitivist bakış açısından sosyal bilimsel alanlar için de uygulanma idealine dayansa da zaman içinde bu

¹⁸ Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2005), 34.

¹⁹ Kümbetoğlu, Pozitivizm’in yükselen değer olduğu 19’uncu yüzyılda ve 20’nci yüzyılın ilk yarısında sosyal bilimcilerin araştırma yaparken “sosyal düzenlilikler hakkında genel geçer yasalar ileri sürülebileceğini” göstermeye çalıştıklarından bahseder. (Belkıs Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 34.)

eğilim sosyal bilimlerde bir tartışma ve eleştiri -hatta yer yer karşı koyuş- ile karşılanmıştır. Kendisi de modern bir bilim dalı olan Antropoloji, bu karşı koyuşta başı çeken bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Antropoloji, insanın biyolojik ve kültürel çeşitliliğini incelerken belirli alanlarda pozitivist paradigmanın bir aracı olan nicel araştırma yöntemlerini kullanmışsa da kültürel çalışmalarda nicelikten çok çalışılan alanın niteliklerini göz önünde bulundurmıştır. Antropolojinin kurucuları olarak ilk antropologlar dahi, niteliksel araştırma yöntemlerinden biri olan alan araştırmasını muteber görmüşlerdir. Daha sonraları postmodernist ve eleştirel sosyal teorilerin de etkisiyle nitel araştırma yöntemleri Antropolojide metodolojinin temelini oluşturmuştur.

Nitel araştırma yöntemlerinden biri olan etnografya antropolojinin ilk dönemlerinden itibaren sıkça başvurduğu ve alan içinde muteber görülen bir yöntem olmasına karşın alan dışında bilimselliği konusunda eleştirilere maruz kalan sosyal bilimsel bir araştırma yöntemidir. Bu bölümde nitel araştırma yöntemlerinin mahiyetinden bahsederken bunlardan biri olan etnografya yöntemini tanıtip araştırma kapsamında neden bu yöntemi en uygun yöntem olarak seçtiğime yer vereceğim. Ayrıca etnografya yazımında kullanılan iki teknik olarak derinlemesine mülakat ve katılımcı gözlem araçlarına da değineceğim. Alt başlıklarda ise ilk dönem etnografik anlayıştan farklılaşan yeni etnografya yazımını ele alıp, bu çalışmanın yönteminin şekillenmesinde etkili olan *düşünümsel/ yorumsamacı* etnografya ve feminist etnografyanın imkânı üzerine değerlendirmelerde bulunacağım. *Şifacılığın etnografisi* olarak niteleyebileceğim bu alan araştırmasında, yöntem itibarıyla temas ettiğim temel noktalar aşağıda sırasıyla yer almaktadır.

Nitel araştırma yöntemlerinden bahsederken Berg ve Lune'un kullandığı metaforik tasvir gerçekliğin akışkan yapısını düşünmek açısından anlamlıdır. Onlara göre “*nitelikler duman gibidir. Gerçektir ve onları görebiliriz ama bizim için hareketsiz durmaz ya da cetvellerimizle yakalayabileceğimiz düz çizgiler oluşturmaz.*”²⁰ Niteliklere odaklanmış bir yöntem olarak nitel süreçler, olay örüntülerini ortaya koymaya çalışır. Ancak iki olay örüntüsünü birbirine bağlarken ikisinin ortalamasını alıp ikisini de ortalamalarına indirgemez. Bu anlamda olaylar arasında benzerlik ya da eğilim aramaz. Nitel araştırma süreçlerinde asıl olan, olayı bir örüntü şeklinde sunmaktır. Bu durum aslında akışkan bir gerçekliğin belirli bir zaman ve mekândaki görüntüsünü haritalamaya benzer. Berg ve Lune nitel yöntemlerin gerçek kişilerle ilgili

²⁰ Bruce L. Berg ve Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Çev. Hasan Aydın (Konya: Eğitim Yayınevi, 2015), 20.

ölçülemeyecek bir bilgi türüne ulaşmamızı sağladığından bahsederken,²¹ Robert Aunger bu ölçülemez bilginin yani sosyal eylemin özneler-arası olduğunu anlatır.²² İnsanlar birbirleriyle kurdukları doğrudan ya da dolaylı ilişkiler yoluyla kültürel bir örüntü ortaya koyarlar. Alan araştırmalarında elde edilmek istenen birinci elden bilgiye ancak bu ilişkiler ağına bazen yakından şahit olarak²³ ya da zaman zaman doğrudan dahil olarak²⁴ ulaşılabilecektir. Tayfun Atay antropolojide ortaya konan yeni eğilime göre bu öznelerarasılığın²⁵ bir gereği olarak ortaya çıkan bilginin deneysel değil deneyimsel olduğu anlayışının öne çıktığını belirtir.²⁶ Yani ortaya çıkan bu ölçülemez bilgi, özneler arası bir muhteviyata sahiptir ve bu muhteviyata - yapısı itibarıyla- deneysel değil ama deneyimsel bir yolla vakıf olabiliriz. Etnografik bir alan araştırması da antropoloğun böyle bir deneyimsel yolla hakkında bilgi edindiği örüntüyü aktarmasına dayanır. Burada ilk dönem antropologlarının anladığı klasik etnografya yönteminden farklı bir durum, araştırmacının da içine dahil olduğu deneyimsel bir bilgi türü ortaya çıkmaktadır. Kısaca ifade etmek gerekirse, derinlemesine mülakat ve katılımcı gözleme dayalı bu yeni etnografik çalışma, ilk dönem antropologların ortaya koyduğu etnografik yöntemden bilginin mahiyetine yaklaşım açısından farklılaşmaktadır. Burada bu yeni etnografya anlayışına değinmek yazmayı taahhüt ettiğim etnografyanın mahiyetini açıklamak açısından yerinde olacaktır.

İlk dönem antropologlar etnografik alan araştırmasına bir insan topluluğuna gidip orada var olan toplumsal bilgiyi gözlemlemek ve geri dönüp *topladıkları* verileri kâğıda dökmek olarak bakıyorlardı. 20'nci yüzyılın ikinci yarısına kadar bu anlayış makbuldü. 20'nci yüzyılın ikinci yarısı Pozitivist kuramın bize öğrettiği bu anlayışı derinden sarsacak yorumsamacı yaklaşımların²⁷ ve eleştirel kuramların²⁸ ortaya koyduğu eleştirilerine sahne oldu. Bilimsel bilginin iktidar mekanizmalarına sağladığı gücün farkında olan bu eleştiriler, bilimsel bilginin mutlaklığının bir yanılsama olduğu, bilimsel yöntemlerin birer bilgi üretim araçları olduğu ve bilginin belli şartlar altında *üretilen bir ürün* olduğu tespitini yüksek sesle dillendirdiler. Eleştirel kuramların katkısıyla, sosyal bilimsel araştırmalar odaklarını *toplanan bilginin*

²¹ Bruce L. Berg ve Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 25.

²² Robert Aunger, "Etnografya Üzerine: Hikayecilik mi Yoksa Bilim mi?", *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*, Çev. Erdoğan Boz (Ankara: Dipnot Yayınları, 2015), 249.

²³ Derinlemesine mülakat tekniğinde olduğu gibi, geçmişte yaşanan olayı yaşayanın gözünden görüldüğü şekilde ayrıntıları ile dinlemek aslında -birinci elden olmasa da- şahitlik özelliği taşır.

²⁴ Katılımcı gözlem tekniğinde olduğu gibi, yaşanan olaya katılarak dahil olmak uygun şart ve konuda araştırmacıya en detaylı anlatımların dahi kazandıramayacağı bir bakış kazandırabilir.

²⁵ "Intersubjectivity"nin Türkçesi.

²⁶ Tayfun Atay, "Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu", 189-206.

²⁷ Yapısal işlevselcilik ve postmodernizm.

²⁸ Marksizm ve feminizm.

tartışılmaz ve mutlak yapısından *üretilen bilginin* dinamik ve sorgulanabilir yapısına doğru çevirdiler. Yeni şekillenen etnografyada bu eleştiriler sonrası şekillenen temel noktaları araştırmacının alandaki pozisyonunun, üretilen bilginin mahiyetinin ve elde edilen bilginin yorumu olarak etnografik metnin sorunsallaştırılması şeklinde sayabiliriz.

Yeni etnografyadan bahsederken bu temel üç noktayı ele alırsak ilk olarak, bilginin araştırmacı daha alana girmeden önce biçilecek buğday başağı gibi orada durup beklediğini varsaymak araştırmacının alandaki etkisini sıfırlamak anlamına gelmekteydi. Bugün artık sosyal bilimsel araştırmaların çoğunluğunda kabul gördüğü üzere araştırmacının cinsiyeti, kullandığı dil, dili kullanım şekli, kısacası araştırmacının kimliği ve alanda kurduğu ilişki ağları ortaya konacak çalışmanın içeriğinde doğrudan etkili olmaktadır. Araştırmacının alanda gerçekleştirdiği katılarak gözlem, mülakat, odak grup çalışması gibi yöntemler sırasında görüştüğü kişilerde farklı farklı etkiler yaratan ve görüşmelerin seyrini etkileyen yaşı, cinsiyeti, üzerindeki kıyafet, konuşurken seçtiği kelimeler gibi özelliklerinden süzülen çoklu kimlikli aidiyetleri vardır. Bu kimlikler çoğu zaman araştırmacının açıkça kendisini beyan etmesini de beklemez; onun görünüşünden, kelimelerinden ve hatta tonlamasından yayılan bir auranın görüşmeciyeye ulaşması sonucu görüşmenin seyri etkilenir. Böylece ilk eleştiri noktası, pozitivist kuramın öngördüğü şekilde araştırmacının araştırma alanında adeta görünmez kılınmasının, alana hiçbir etkisi olmadan bilgi toplayan bir ajan olarak alanda bulunmasının mümkün olmadığıdır. Bu eleştiri sonucunda araştırmacının alanda yarattığı etkinin farkına varması, bundan kaçamayacağı ve bu etkiyi sıfırlayamayacağı gerçeği ile yüzleşmesi, alan araştırma verilerine araştırmacının kendi pozisyonunu da dahil etmesi olarak sonuçlanmıştır.

İkinci olarak, araştırmacının araştırdığı toplumsal gruba dahlinin sorunsallaştırılmasının bize gösterdiği ufukta artık araştırma sonucunda ortaya konan bilgiden *olan* değil *oluşturulan* bilgi olarak bahsetmeye başlarız. Araştırmacının alana girdiği andan itibaren taşıdığı kişisel, kültürel, dini ya da sosyal özelliklerinin alanda kurduğu ilişkilere ve elde ettiği veriye etkisinin yanında, alan araştırması sonucunda ortaya konan bilginin araştırmacının alana girdiği andan itibaren oluşturulmaya başlanan bir bilgi olduğu gerçeği, pozitivism eleştirileri sonucu sosyal bilimcilerin vardığı bir noktadır. Yani pozitivist ekole göre sosyal bilimsel bilgi toplanıp ortaya konacak, araştırma öncesinde de alanda toplanmayı bekleyen bir hasat kalemi gibi değerlendirilirken, eleştirel kuramlar bilginin *alandan olan* değil *alandan üretilen* mahiyetini ortaya koydular.

Üçüncü olarak da araştırmacının ortaya koyduğu metnin kendisi araştırmacının kişisel süzgecinden geçerek oluşturulmuş ve yine araştırmacının anlatım ve dili kullanma becerilerine

bağlı olarak ortaya çıkan bir üretimin ifadesidir. Alan çalışmasını yazıya döken sosyal bilimci, sadece alanda üretilen bilgiyi kullanmakla kalmaz. Bu bilgiyi aktarırken, raporlarken ve yorumlarken kendi ifade becerilerini de ortaya koyar. Yani alan araştırması yorumun yorumu olarak karşımıza çıkar. Bu eleştiri noktaları ile yüzleşmeden etnografya yapılamayacağı gibi, geleneksel etnografya da artık yapılamaz hale gelir. Elinizdeki etnografik çalışmada bu üç temel eleştiri alanının sorgulamaları etkili olmuştur.

Etnografya yönteminin geldiği bu noktada alanda bulunan antropoloğun nasıl bir araştırmacı olduğu önem arz eder. Kümbetoğlu araştırmacıdan bahsederken, “*sosyal gerçekliği derinlemesine kavramak isteyen, sosyal dünyayı oluşturan bireylerin profilini vermeye çalışan, bu oluşturma sürecinin hem bireylerce hem araştırmacının kendisince bir yorumlama, anlamlandırma faaliyeti olduğunu kabul eden araştırmacı ...*”²⁹ ifadesini kullanmaktadır. Araştırmacı alana dahil olduğu andan itibaren sosyal gerçekliği yorumlama ve anlamlandırma yoluyla oluşturan bireylerin ilişkiler ağına dahil olur. Böylece bu yorumlama ve anlama faaliyeti, etnografin da üstlendiği iki büyük yük haline gelir. Ancak bu kaçınılabilecek bir yük olma olasılığına da sahip değildir. Aunger’ın de belirttiği gibi “*etnografin etnografik malzemeleri yorumlama yükümlülüğü vardır*”³⁰ ve bu yükümlülük etnografin etnografyanın mümkün olabilmesi için en temel şartlarından olan çalışmak istediği toplulukta kabul görmesi şartını sağladığında,³¹ ya da tabir-i caizse görüşmecilerinin güvenini kazanmaya başladığı andan itibaren ödemeyi taahhüt ettiği bir yükümlülüktür. Bir etnografya yazımı için yola çıkıldığında insanların bazen en yakınları ile paylaşmadıkları en mahrem hikayelerini ilk defa araştırmacı ile paylaşmaları bu hikayelerin adeta kutsal bir emanet gibi araştırmacıya teslim edildiği hissini verir. Ve bu paylaşım sorumluluğun had safhada olduğu büyük bir özeni hak eder. Bundan sonra etnografa düşen sorumluluk ise emaneti hakkıyla yerine ulaştırmaktır. Bir ulağın sorumluluğunu taşıyan etnografin anlatması beklenen hikâyeye özenli davranması, emaneti yerine ulaştırmanın kaçınılmaz bir ön şartı olarak görülebilir.

Etnografin etnografik malzemeyi yorumlama ve anlamlandırma faaliyetinin sonucu olarak ortaya koyduğu metin, nitel araştırma yöntemlerine şüpheyle bakan doğal bilimciler ve nicel bilimsel metotları olmazsa olmaz gören bazı sosyal bilimciler için bilimselliği her zaman muamma olan bir çalışmadır. Ancak sosyal gerçekliğin deney tüpüne sığmadığını hesaba katarsak, sayılarla konuşmanın *daha* bilimsel olduğu savı da aynı kesime ait bir inançtan öteye

²⁹ Belkis Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 35.

³⁰ Robert Aunger, “Etnografya Üzerine: Hikayecilik mi Yoksa Bilim mi?”, 247.

³¹ Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1986).

geçemedi. Clifford Geertz bu durumun yani bilimsellikten uzak olma iddiasının Antropolojik araştırmalar için olsa olsa içi boş bir tehdit olduğunu belirtir. Ona göre “*antropolojik yazıların ikincil ya da üçüncül elden bir yorum olmaları, birer kurmaca olmaları, oluşturulmuş ya da biçimlendirilmiş olmaları*” gerçeği antropolojik bilginin nesnel olma özelliğini tehdit ediyor gibi görünür ama bu gerçek bir tehdit değildir. Çünkü “*etnografin bir anlatımının önemli olan savı ... bu tür yerlerde neler olup bittiğini netleştirebilme, bilinmeyen geri planlardan ortaya çıkan aşına olunmadık eylemlerin doğal olarak meydana getirdiği şaşkınlığı azaltma düzeyine dayanır.*” Etnografin çalıştığı alanda giriştiği betimleme faaliyeti o alanda bulanık olan bilgiyi netleştirmeyi hedefler. Kişiler arası etkileşimde oluşan bilginin/ anlamlanan eylemin metinde dile dökülmesi, böylesi bir anlamlandırma faaliyeti sayesinde olur. Geertz bu tespitini nihayete erdirirken iyi bir yorumun bizleri yorumlanan şeyin merkezine götüreceğinden bahseder.³²

Mardin’de infertilite sorunu yaşayan kadınların hikayelerinin yer aldığı bu antropolojik çalışmanın -Geertz’in ifadesiyle- bizi götürdüğü merkezde karşılaşacağımız önemli noktalardan biri doğurganlık yanlısı (pronatal) bir kültürel yapıya sahip Mardin’de çocuk sahibi olmanın hiçbir zaman sadece çocuk sahibi olmak anlamına gelmemesi, yani infertilitenin biyolojik bir varlık olarak bebeğin olmadığı bir durumdan öte bir anlam dünyası kurup bundan daha fazla bir eksiklik imlemesidir. Mardin’de infertilite sorunu yaşayan kadınların hayat hikayelerine eğilen bu çalışmada kadınların infertilite sorununu algılama, deneyimleme ve sorunla mücadele yöntemlerini ele alırken, tüm anlatıların ortaklaşıp boğumlandığı böylesi bir anlam ve yorum durağına ulaşmaya çalıştım. Araştırma sırasında kullandığım yöntemsel araçlardan katılımcı gözlem ve derinlemesine mülakat yöntemleri ile kadınların infertilite ile mücadelede başvurdukları şifacılık metotlarını ve tıbbi uygulamaları takip edip kayıt altına alırken, bu çalışmanın sonucunda Mardin’de infertilite etrafında oluşan şifacılık pratiklerine dair kültürel örüntüye ulaşmayı hedefledim. Daha çalışmamın en başında, araştırma sonunda varacağım – Geertz’in tabiriyle *geçici*- merkezde biyolojik soyun devamından çok daha *fazla* ve merkezi bir arzu nesnesine ulaşmayı öngörmekteydim. Kullandığım etnografik yöntemin temel iki aracı olan katılımcı gözlem ve derinlemesine mülakat yöntemleri burada bahsi geçen “iyi yorum” için özenle uygulanması gereken iki araç olarak belirdi.

Bu iki araçtan biri olan katılımcı gözlem ile başlarsak, katılımcı gözlem tekniği antropoloğa alana doğrudan dahil olma deneyimini sağlayan bir tekniktir. Bu teknik araştırmacının alanda salt bir gözlemci olarak elde edebileceğinden fazla, tecrübi ve deneyimsel bir bilgi ağına ulaşımının önünü açar. Araştırmacı alanda gerçekleşen ritüelin ya da sosyal bir organizasyonun

³² Geertz, Clifford. *The Interpretations of Culture* (New York: Basic Books, 1973), 30-33.

bir parçası olma sorumluluğunu alarak alana girer. Belirli bir süre için gözlemlediği durumun bir parçası haline gelir. Katılımcı gözlem kavramı Atay'ın “*etnografi, bir insan topluluğunun “hayat bilgisi”ni yazmaktır ve yazmak yaşamadan olmaz*”³³ ifadelerinde kendine yer bulur. Katılımcı gözlem ya da İngilizce ifadesiyle “*participant observation*” kavramına şerh düşen Clifford Geertz bunun yerine katılma eylemine vurgu yapacak şekilde “*participating observation*” kavramını önerir. Bu kavram bir dönem Türkçe'ye “*katılımla gözlem*” olarak çevrilmiştir. Atay'ın önerdiği “*katılarak gözlem*” isimlendirmesi ise Geertz'ın *participating observation* kavramının Türkçe'de daha doğru ifadesini bulmuş şekli olarak okunabilir. Katılımın altını çizen bu kavramı ödünç alarak belirtirsem, bu çalışmada da *katılarak gözlem* tekniği kullanılmıştır. Bu süreç infertilite sorunu yaşayan kadınların sadece hikâyelerini dinlemekle yetinmeyen, onlarla tedavi süreçlerinde belli aşamaları birlikte takip edip ebe, hoca, türbe ziyaretlerine birlikte gitmeyi de kapsayan bir katılım ve gözlemi içermektedir.

Bu çalışmada kullanılan ikinci etnografik araç olarak derinlemesine mülakat tekniği ise görüşmecilerimin infertilite konusundaki her türlü anlamlandırma ve yorumlarını görmemi sağlayacak, görüşmenin başında temel demografik bilgileri talep eden, konuşmanın akışında oluşan soruları içeren, detaylı cevaplarla ilerleyen ve bu nedenle de yarı yapılandırılmış kişisel görüşmeler şeklinde açıklanabilir. Bu yöntemsel araç alan çalışmamda bana infertilite sorunu yaşayan kadınların hayat hikayelerine ayrıntılarıyla vakıf olmayı, bu hayat hikayelerinin infertilite örüntüsü içinde oluşturduğu farklı kişisel çizgileri takip edebilmeyi ve tedavi süreçlerini etkileyen kişisel, ailevi, çevresel etkenleri tespit edebilmeyi sağlamıştır.

Bu bölümü yukarıda ele aldığım yeni etnografya yönteminin şekillenmesinde etkili olan ve alan çalışmamı şekillendiren iki eleştirel yaklaşımdan bahsederek sonlandıracağım: Düşünümsellik ve feminizm. Burada, birbiriyle uzlaşıp örtüşen yanları da olan bu iki yaklaşım alan çalışmamı ne şekilde etkilemiştir, düşünümsel etnografya nedir ya da etnografyaya feminist bir yaklaşım mümkün mü sorularına değineceğim.

1.2.1. Etnografya Üzerine Düşünmek ya da Düşünümsel Etnografya

Antropoloğun etnografik araştırma sürecini gözleme dayandırarak kendi dışında konumlandığı, kendisini bilgiyi elinde bulunduran yüksüz bir otorite olarak gördüğü ilk etnografik çalışmaların üzerinden bir asırdan fazla bir zaman dilimi geçmiş bulunmaktadır. Etnografin alan tecrübesinin kendisinin bireysel ve kültürel angajmanından bağımsız olmadığı

³³ Tayfun Atay, “Sunu”, *Etnografik Hikayeler (Türkiye’de Alan Araştırması Deneyimleri)* (İstanbul: Metis Yayınları, 2018), 9.

fikri sosyo-kültürel antropoloji alanında daha en başından itibaren ele alınmış bir konu olsa da etnografin kendi üzerine düşünerek kendini alana dahil etmesinin ve geleneksel etnografyaya mesafe almasının ilk ibarelerini yirminci yüzyılın ikinci yarısına doğru etnografyaya düşününsel/ yorumsamacı farklı bir bakış açısı kazandıran eleştirel yaklaşım aracılığıyla görmekteyiz.

1950’lerden itibaren kendi pozisyonunu bilinç düzeyine taşıyarak kendi üzerine düşünme anlamında *düşününsel* bir eğilimle karşılaşırız. Bu eğilimin antropolojide yer bulması ise düşününsel etnografya nitelemesini doğurur. *Antropoloji Sözlüğü*’nde düşününsel etnografyadan araştırmacıya odaklanan etnografik bir tecrübe olarak bahsedilir.³⁴ Geleneksel etnografyanın kültürü nesnel bir gerçeklik olarak ele alan bakışı tek taraflı ve hegemonik bir özne-nesne ilişkisi içinde nesneye odaklanan gözlem yoluyla kültürel anlama nüfuz etmeyi öngörmekteydi. Delaney, algılamının simgeler yoluyla olduğundan bahsederken Boas’ın “*gören göz geleneğin aracıdır*” sözünü hatırlatır.³⁵ Bu anlamda gözleyen olarak araştırmacı alana içinde yetiştiği geleneğin aracılığıyla bakmaktadır ve araştırmacıyı görünmez kılarak araştırılana odaklanan bakışta bilgi üretimine yaklaşım açısından eksiklik belirlemektedir. Yeni düşününsel etnografya geleneksel yüke sahip olan gözlemi de sorunsallaştırarak, gözleyenin kendi pozisyonu üzerine düşünmesi gerekliliğinin altını çizer.

Düşününsel etnografya, etnografik alan araştırmasında gözlem kadar düşününselliğin de kültürel anlamla doğrudan bir ilişkisi olduğu tespitine dayanmaktadır. Geleneksel etnografyaya kritik bakan bu yeni etnografik bakışta, araştırmacı artık alanın bir parçası olarak algılanır. Çünkü alanda üretilen etnografik malzemenin bir yanında kendisi durmaktadır. Alanda üretilen bilgi etnografin kişisel bagajından, eğilim ve donanımlarından fazlaca nasibini alan bir ürün olarak görülür.³⁶ Etnografyayı bir insan topluluğunun “*hayat bilgisi*” olarak niteleyen Atay, burada yapılacak işin pozitivist bilim anlayışının öngördüğü şekilde “deneysel” değil, araştırmacı ve araştırılan topluluk arasında öznel arası ilişkinin gereği olarak “deneyimsel” olduğundan bahseder.³⁷ Çünkü araştırmacı görüşmecilerinin ona aktardığı kadarıyla sınırlı kalacak şekilde o topluluğun hayat bilgisine vakıf olabilecektir. Bu sınırı belirleyen ise, araştırmacının araştırma yaptığı topluluk ile kurduğu ilişki olacaktır.

³⁴ Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), 338.

³⁵ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*, 49.

³⁶ Bilim ve teknoloji alanındaki bilimsellik algısını postmodernist ve feminist bir pencereden yorumlayan Donna Haraway her bilginin aslında birer “konumlu bilgi” olduğunu anlatmaktadır. (Donna Haraway, *Başka Yer*, Der. Müge Gürsoy Sökmen (İstanbul: Metis Yayınları, 2010).) Düşününsel antropolojik yaklaşım bu “konumlu” olma halini baştan kabul ederek, etnografyaya araştırmacının konumunu da dahil etmektedir.

³⁷ Tayfun Atay, *Etnografik Hikayeler*, 9-13.

arası bir muhteviyata sahip olduğu sosyal bilimler için bilimsel yönteme içkin bir evreye işaret eder. Araştırmacı, alana -sadece karşısındaki araştırdığı konu ya da kişiye odaklı değil- kendine de yönelen bir bakış açısıyla dahil olduğu andan itibaren, Altuntek'in tabiriyle “ötekini kavrayarak kendini kavrama”⁴¹ eylemine girer. Etnografik metin, bu kavramanın ortaya konduğu kurgusal bir metin olarak değerlendirilir. Yorumlama bilgisi ya da yorum teorisi anlamında hermenötik yaklaşım, bu saikle metnin analizine odaklanır. Metni alandan da ayrı düşünülecek bir üretim çıktısı olarak ele alır ve nihai varış noktasını da metnin içerdiği anlam olarak belirler. Fakat düşünömsel etnografya metne odaklanan bu hermenötik bakışı da aşan bir yaklaşımı içerir. Daha metin ortaya konmadan önceki bir safha olarak araştırmacının alana girdiği andan itibaren kendi pozisyonunun farkına varmasını ve kendi üzerine düşünmesini önceleyerek, düşünömselliği tüm alan araştırmasına yayan bir yöntem oluşturur. Bu anlamda, ortaya konan etnografik metin artık geleneksel etnografyadan farklı olarak etnografin özne hikayesini de içerecektir. Yukarıda ele aldığım üzere, bu yeni etnografik yaklaşım, etnografin alanda “kabul görmesi”ni başarılı bir etnografi için temel öğelerden biri olarak sayar ve bu kabulün şartlarını -Narayan’ın ortaya koyduğu şekilde- her araştırmacının sahip olduğu kendine özgü bir özellikler kümesinin belirlediğini görürüz. Bu yeni farkındalık noktası araştırmacıyı her bilginin aslında birer konumlanmış bilgi olma özelliği içerdiği ve bunun kaçınılmaz olduğu gerçeğiyle yüzleştirir. Bu farkındalığın ışığında düşünömsel bir yaklaşımla ortaya çıkan etnografik metin ise deneyimsel bir anlatı olarak belirir.

Alan araştırmasının kabaca “araştıran özne” ve “araştırılan nesne” şeklindeki formülasyonunda, araştıran özne olarak araştırmacının pozisyonunu eleştirel bir şekilde ele almayı gerektiren düşünömsellik, postmodern ve feminist eleştirel kuramlar tarafından benimsenmiştir. Bu alan araştırmasının özelinde, feminist eleştirel kuramın tüm ikili karşıtlıkları hegemonik bir ilişki içerisinde değerlendirip sorunsallaştıran yaklaşımı alan araştırmasının araştıran ve araştırılan olarak ortaya çıkardığı özne-nesne ilişkisi üzerine de eğilir. Burada feminist eleştirinin etnografya üzerine değerlendirmeleri ya da feminist bir etnografya yazımının imkânı üzerine bir değerlendirme yapma ihtiyacı doğmaktadır.

kafalarda oluşturduğu şaşkınlığı azaltmayı, bilinmedik, aşına olunmadık kültürlerde ortaya konan eylemi anlaşılır kılmayı hedefler. (Clifford Geertz, *The Interpretations of Culture* (New York: Basic Books, 1973), 15-17.

⁴¹ N. Serpil Altuntek, *Yerli'nin Bakışı*, 133.

1.2.2. Feminist Etnografya Mümkün Mü?

Sosyal bilimlerde yöntem üzerine yukarıda ele aldığımız dşnmsellik, araştırmacının öznel konumunu araştırmaya dahil edip sorunsallaştırmakta, böylece eleştirel kuramların benimsediği bir yaklaşımı ortaya koymaktadır. Feminist teoriler de bu anlamda araştırmacı-araştırılan ikiliğini iktidar ilişkisi üzerinden sorunsallaştıran dşnmsel yaklaşımı içine alır. Feminist yöntem tartışmaları üzerine ise çeşitli yaklaşımlar mevcuttu. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu *Türkiye’de Feminist Yöntem*⁴² isimli edisyon çalışmalarında feminist yöntemlerin imkânı üzerine ortaya konan görüşlerin yöntem, yöntembilim ve epistemoloji alanlarının i içe geçtiği çok yönlü bir tartışma açtığından bahsederler. Buna göre, sosyal bilimlerde feminist yöntem üzerine bilimsel bilgi üretim süreçlerine yaklaşım şeklini de içeren hem yöntembilimsel hem de epistemolojik bir tartışma sürmektedir. Tartışmanın bir yanında, alan araştırmasının - yapısı itibariyle- araştırmacı ve araştırılan arasında yadsınamayacak bir ikiliği barındırması, araştırmacının kendi pozisyonunu sorunsallaştırmasına rağmen nihayetinde özne konumundan sıyrılamayacağı gibi eleştirel tespitler, etnografik yöntem için hiyerarşik ilişki biçimlerini sorgulayan feminist bir yaklaşımın uygulanabilir olmadığı varsayımını ortaya koymaktadır.⁴³ Burada yöntem üzerine teknik eleştiri, meselenin yöntembilim ve bilgi kuramı açısından değerlendirilmesine ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle bu kısımda feminist yöntemden bahsederken yöntem, yöntembilim ve bilgi kuramını da içeren bir değerlendirme yaparak, feminist etnografyanın imkanını etnografik bilgi üretim süreçleri üzerinden değerlendireceğim.

Klasik etnografik anlayışta bilgi, nesnel, verili ve alana ulaşılarak toplanması gereken bir veri şeklinde algılanmaktaydı. Bu klasik anlayış, alanda “gözleyen” araştırmacı ve “gözlenen” araştırılan arasında hiyerarşik bir ilişki kurarak “gözlenen”e odaklı alanda nesnel bilgiyi toplamayı hedeflemekteydi. Postmodernist eleştiriler sonucu şekillenen yeni etnografik yaklaşımda ise alan araştırmalarından elde edilen bilginin *alanda üretilen bilgi* olarak nitelendiğini görmekteyiz. Bilginin retim süreçlerinden bahsettiğimizde ise “gözleyen” ve “gözlenen” arasındaki üst-ast ilişkisinden ziyade karşılıklı anlaşılma üzerinden üretilen bilgiden ve üretim etrafında şekillenen iktidar ilişkilerinden bahsetmeye başlarız. Böylece klasik etnografyanın odağındaki “gözlenen”, dşnmsel etnografik yöntemde yerini “gözleyen”e

⁴² Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu (ed.), *Türkiye’de Feminist Yöntem* (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 17-20.

⁴³ Serpil Altuntek, etnografya üzerine kuram ve yöntem tartışmalarına yer verdiği çalışmasında etnografyanın nihayetinde bir ‘ben’ ve ‘teki’ ayrımına ihtiyaç duyduğu, bunun da kaçınılmaz olarak hiyerarşik bir ilişki biçiminde kurulduğunu belirten görüşlere yer verir. (N. Serpil Altuntek, *Yerli’nin Bakışı (Etnografya: Kuram ve Yöntem)* (Ankara: Ütopya Yayınevi, 2009), 156-158.

bırakır. Bilgi, “gözleyen” araştırmacının merkezde olduğu bir süreçte üretildiğinden, araştırmacının konumsallığı ve alan deneyimi etnografyanın merkezine taşınır. Feminist bakış açısı ise benzer şekilde bilgi üretim süreçlerini sorunsallaştırırken, hiyerarşik ilişki biçimlerine duyarlı bir yönelimi ortaya koymaktadır. Etnografyaya feminist bakış, araştırmacı ve araştırılan arasında kurulan hiyerarşik ilişkiyi sorgulayan düşünümsel yaklaşımı genişleterek kabul etmek anlamına gelmektedir. Feminist yaklaşım araştırmacının pozisyonunu sorgulamakla kalmaz, bu hiyerarşik konumlanışı toplumsal cinsiyet, etnik köken, sınıfsal konum gibi kimlik kategorileri üzerinden de değerlendirmeye tabi tutar. Gözleyen ve gözlenen arasında kurulan ikili karşıtlığı gözlenen lehine bilinç düzeyine taşıırken, araştırmacının bir ürünü olarak ortaya çıkan veri üzerinden değer hiyerarşisi kurmayı da sorunsallaştırır. Antropolog Nükhet Sirman burada ana hatlarını çizmeye çalıştığım bilimsel araştırmaya feminist yaklaşımı “iyi bilim” yapma olarak niteler. “İyi bilim” faaliyetini de “*bilgilerin kısmiliğini görmek, uzaydan konuşmamak, karşıdakini dinlemek ve anlamaya çalışmak, özdeşünümsellik pratiklerini geliştirerek araştırmayı sürekli olarak sorgulamak*”⁴⁴ şeklinde açıklar. Sirman’a göre bu kriterler tüm araştırmacıların sahip olması gereken özellikler olmasına karşın feminist yaklaşıma sahip araştırmacılar tarafından ciddiyetle benimsenmekte, bunun dışında kalan araştırmacılar tarafından ise feminist yaklaşım kadar ciddiyetle ele alınmamaktadır. Burada “iyi bilim” ifadesi, feminist bilimsel yaklaşımın evrene hükmetmek yerine, kendisinin de içinde ve ondan bir parça olduğu gerçeği ile yüzleştiği evreni anlamak için yola çıkmasına, bilimsel süreci bu şekilde en başından itibaren kurmasına işaret eder şekilde kullanılır.

Sirman’ın feminist araştırmacının özellikleri olarak saydığı kriterler *bilgi* ve *iktidar* ekseninde toplanmaktadır. Feminist yöntemde bu iki kavramın birbiriyle karşılıklılığa dayalı ilişkisi sadece kadınlar lehine değil, tüm dezavantajlı kimlikler lehine araştırmacının başından sonuna kadar sorunsallaştırılır. Öncelikle, bir ürün olarak bilginin sadece üretim şekli değil, sonucunda sağladığı iktidarın da mutlaklaştırılmasından söz edebiliriz. Araştırmacı araştırdığı konunun bilen öznesi ve araştırmayı yöneterek sonuca ulaştıracak otorite olarak pozisyonunu sorgulamadan üstlendiği andan itibaren çalışmadan üretilen bilginin de “nesnelliği tartışılmayacak bilimsel bilgi” olarak sağladığı iktidar/ güç de mutlaklaştırılır. Bilgi üretim sürecinde deneyimlerini ve konumunu sürekli sorgulayan araştırmacı, alandan üretilen bilginin kısmiliğini çalışmanın başından itibaren kabul eder ve bu mutlaklaştırmaya mesafe alır. Bilgi üretim süreçlerini kritik bir şekilde değerlendiren araştırmacının, bu andan itibaren Sirman’ın

⁴⁴ Nükhet Sirman, “Sunuş”, *Türkiye’de Feminist Yöntem*, ed. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 11.

tabiriyle “uzaydan konuşması” imkansızlaşır. Alanda kendi konumlanması üzerine sürekli bir sorgulama faaliyeti yürüten araştırmacının, artık yüksek kürsüden konuşması düşünülemez. Atay’ın araştırmacının alanda yaşayacağı değişim ve dönüşümüne işaret eden yukarıda alıntılanmış tespiti, araştırmacı için alana dahil olduğu andan itibaren bildiklerini sorgulaması ve eski kabullerinin yerine yenilerini koyması sonucu meydana gelecek bir değişime işaret etmektedir. Alana tespit ettiğini almaya çalışan bilir kişi payesi ile girmeyen araştırmacının en büyük dayanağı, karşısındakini dinlemek ve anlamaya çalışmak olmaktadır. Özdeşünümsel süreçlere tabi tutulmuş bir dinleme ve anlama çabası, araştırmacının kendisine *neyi, hangi bağlamda, nasıl* bildiği ve görüşmelerini hangi kişisel, kültürel ya da küresel süzgeçlerden geçirerek ortaya çıkan bilgiye ulaştığı sorularını defalarca sorduran bir faaliyet olarak tarif edilebilir.

Feminist bir etnografya tekniğinin imkânı üzerine yukarıda yer alan değerlendirmeler, feminist metodolojinin ve epistemolojinin *neliğine* dair ortaya konmuş eğilimleri de yansıtmaktadır. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu, feminist yöntem niteliğinin yöntem, yöntembilim ve epistemoloji alanlarının iç içe geçtiği bir tartışmaya işaret ettiğinden bahsederler.⁴⁵ Erdoğan ve Gündoğdu’ya göre bu nitelime Türkçe’de yöntem kelimesinin içerdiği yol, yordam ve üslup anlamlarını da barındırdığı üzere sadece araştırma tekniğine değil, kuramsal analiz süreçlerine ve bilgi üretim süreçlerine de işaret etmektedir. Feminist etnografya yönteminden bahsederken de yöntemi bu geniş anlamıyla değerlendirebiliriz. Etnografya bir araştırma tekniği olarak araştıran “ben” ile araştırılan “öteki” arasında aşılamayacak bir ikiliği barındırmasına rağmen, feminist eleştirel yaklaşıma sahip araştırmacının bu ikiliğin mahiyetini sorgulayıp özdeşünümsel bir süreçte konumunu üstlenmesi araştırmanın içeriğine doğrudan etki etmektedir. Kümbetoğlu da benzer bir noktaya işaret ederek feminist etnografyanın otoriter, üstenci ve yönlendirici olmayan bir tutumla anlama çabası ilkesine dayandığını belirtir.⁴⁶ Sosyolog Beverly Skeggs ise tek tip bir feminizm olmadığı gibi tek tip bir etnografya da olmadığını hatırlatarak, etnografik yöntem çeşitli yaklaşımlar olabileceğini, feminist yaklaşımların da düşünümsellik ekseninde etik bir fark yaratacağını anlatır.⁴⁷ Araştırma konusunun belirlenmesinden kaynak kişilerin seçimine, alanda kurulan ilişkilerden ortaya konan temsillere kadar pek çok tercihin çalışmaya dair belirleyiciliğini göz önünde

⁴⁵ Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu (ed.), *Türkiye’de Feminist Yöntem* (İstanbul: Metis Yayınları, 2020), 17-20.

⁴⁶ Belkis Kümbetoğlu, *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, 54.

⁴⁷ Skeggs, Beverly. “Feminist Ethnography”. *Handbook of Ethnography*, ed. Paul Atkinson vd. (Londra: SAGE Publication, 2001), 426-434.

bulundurduğumuzda, feminist düşünümsel etnografya bir “iyi bilim” yapma faaliyeti olarak belirmektedir.

Bu çalışmayı mümkün kılan etnografik araştırma, araştırmacı olarak kendi pozisyonum üzerine eğildiğim, düşünümsel etnografik yöntemin öngördüğü şekilde alanda kendi pozisyonumun bilincinde olarak gerçekleştirdiğim mülakatlara ve gözleme dayanmaktadır. Kadınlarla kendi infertilite tecrübeleri üzerine görüşürken, anlattıkları hikayelerin en mahrem kısımlarını dahi açıklıkla anlatmaları, bir kadın araştırmacının huzurunda bunları paylaşmaları ile ilişkilendirilebilir. Bu görüşmeleri bu şekliyle mümkün kılan bir unsur olarak kadın araştırmacı olmam benim için bir avantaja dönüşürken, çocuk sahibi bir anne olmamın çocuk özlemi çeken kadınların gözünde nasıl bir değerlendirmeye tabi tutulduğu muamma konusudur. Onların yaşadıkları tecrübeleri anlamasını bekledikleri kişinin çocuksuzluk konusunda bir tecrübesi olmadığını bilmelerinin görüşmeleri nasıl yönlendirdiğine, bu unsuru göz önünde bulundurarak bana neleri nasıl anlatıp neleri anlatmamayı seçtiklerine dikkat kesildim. Dahası, dini öğretilerle iç içe geçmiş şifacılık pratiklerinden bahsederken, yine dini kimlikle ilişkilendirilen başörtülü görünürlüğümün kadınların kendi pozisyonlarını ortaya koyarken nasıl bir etkisi olduğu konusu da anlatıların bu yanına sürekli dikkat kesilmem konusunda önemli bir doneydi. Burada bu ve daha birçok noktayı içeren öznel araştırmacı kimliğim üzerinden çalışmanın imkân ve sınırlılıkları konusunda bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır.

1.3. İnfertilite Çalışmanın İmkânı ve Sınırlılıkları

Mardin’de infertilite ve şifacılık konulu bu alan çalışması onlarca kadınla çocuk sahibi olamama hikayeleri üzerine bir yıldan fazla bir süre boyunca yüz yüze yapılan görüşmelere dayanmaktadır. Alan araştırmam sırasında hem coğrafya ve hem de konu itibarıyla karşılaştığım belli başlı zorluklar oldu. Bu zorluk ve sınırlılıklarla yüzleşmek araştırmamı geliştirmemde önemli bir aşamaydı. Tespit ettiğim her sınırlılık çalışmama farklı bir pencere açmamı sağladı ve bunların büyük bir kısmı bu sayede dezavantajdan avantaja döndü. Tüm zorlu süreçlerin sonunda, çalışmamın elinizdeki son şekliyle kendinden önce infertilite konusunda yapılan çalışmalara benzemeyen özel ve önemli noktaları da bulunmaktadır. Bu kısımda çalışmamın öneminden ve sınırlılıklarından bahsedeceğim.

İnfertilite sorunu üzerine etnografik bir incelemeye dayalı bu çalışma, antropolojinin alt uzmanlık alanlarından medikal antropoloji alanında yer almaktadır. Medikal Antropoloji, pozitivist bilim geleneğinin ışığında gelişen modern tıbbın “hastalık tanı ve tedavi süreçlerinde

sosyal, psikolojik ve kültürel değişkenleri göz ardı ettiği” tespitiyle ortaya çıktı. Ve hastalık ve tedavi süreçlerinin tıp yanında sosyal ve kültürel koşullar açısından da ele alınması gerektiğini gösteren bir açılım yaptı. Böylece, medikal antropolojik araştırmalar farklı toplumlarda aynı hastalığın farklı deneyimlenmesini ya da farklılaşması gereken tedavi süreçlerinin nedeninin anlamlandırılmasını sağladı diyebiliriz. Bu çalışma alanı, 20’nci yüzyılın ortalarında Batıda yükselişe geçmiştir. Türkiye’de ise ilk çalışmalar 1990’larla birlikte görülmeye başlanmıştır. Fakat bu çalışmalar halen çok sınırlıdır ve gerek yasa yapıcılar gerekse sosyal bilimciler tarafından gereken ilgiyi görmemektedir. Kültür ile iyileşme arasındaki ilişkinin sorunsallaştırıldığı bu alan, ülkede uygulanan halk sağlığı politikalarının ülke tarihi boyunca uğradığı başarısızlıklara bir çıkış yolu olarak gözükmektedir. Tıp ve dinin ikisinin de üzerinde tasarrufta bulunduğu bir mesele olarak hayatın devamı meselesi, kültürel yapıdan bağımsız ele alınamayacak niteliktedir. Bu alanda modern tıp kurumlarının geliştirdiği önleyici tedbirler, iyileştirici tedaviler ve üremeye yardımcı uygulamalar halkın sahip olduğu dini ve kültürel değerlerle bir uzlaşma ya da uyum yakaladığı ölçüde hayata geçirilebilir. Bölgede halk sağlığı üzerine çeşitli araştırmalar yapılmasına karşın, geleneksel iyileşme uygulamaları ve yaygın halk inanışları bu çalışmalarda ya hiç görülmemekte ya da “batıl inanç” kategorisinde birkaç uygulamadan bahsedilerek bunun cehaletten kaynaklanan sapkın uygulamalar olduğu yorumları ile yetinilmektedir. Üreme ve soyun devamlılığı üzerine geleneksel halk inanışlarını da içeren bu alan araştırması, infertilite ve şifacılık üzerine bölgede gerçekleştirilen ilk çalışma olduğu için özel bir yere sahiptir. Bu durum, çalışmamdan elde edilecek sonuçları tüm sosyal bilimciler için de değerli kılmaktadır.

Araştırmamı benim açımdan önemli kılan nokta ise, bu alan araştırmasının bir sosyal bilimci olarak kendi fikir ve tecrübe dünyamda gerçekleştirdiği değişim ve dönüşümdür. Sosyalleşmeye başlanılan ilk çocukluk yıllarından itibaren erkeklik ve kadınlık kategorilerinin sosyo-kültürel süreçlere nasıl da içkin olduğunu deneyimlemiş ve bunun üzerine kafa yormuş bir kadın olarak, akademik çalışma hayatım boyunca kadınlık pratiklerine ilgi duydum. İki çocuk sahibi bir anne olarak bu araştırmaya gelene kadar özellikle doğum, çocuk sahibi olma ve soyun devamlılığı ile ilgili yaklaşımları kendi kişisel tecrübemin sağladığı özgüvenle kritik ettim. Bu çalışmaya başlamadan önce tez konumla ilgili de ciddi varsayımlarım mevcuttu. Fakat görüşmelere başladıktan sonra üzerinde fikir yürüttüğüm deneyim ve yargıların infertil kadınların yaşadıklarını es geçmiş varsayımlar olduğunu gördüm. Bununla her yüzleştiğimde tez çalışmama daha da derinleşen bir merak ile eğildim. Bugün geldiğim noktada bu

araştırmanın nihai kazanımının kadın çalışmaları alanıyla iştigal eden bir akademisyen olarak hiç bilmediğimi gördüğüm bir konuda bende yarattığı farkındalık olduğunu belirtmeliyim.

Araştırmanın sınırlılıklarına gelince, belli başlı birkaç sınırlılık içinde benim kişisel yeterliliğimle alakalı meseleler olduğu gibi, alandan ya da görüşmecilerden kaynaklanan nedenler de sayılabilir. Bu araştırma kapsamında başlarda Mardinli olmamam, herhangi bir aşiret mensubu olmamam, yerel etnik aidiyetlere sahip şekilde Arap ya da Kürt olmamam, üniversiteden gelen bir araştırmacı olmam birer sınırlılık olarak karşıma çıktı. Fakat zaman içinde bu sınırlılıkları çalışmamı destekleyici şekilde bir avantaja çevirebileceğimi de görmeye başladım. Bu dönüşümü de görüşmecilerimle kurduğum güven ilişkisine borçluyum. Aramızda kurulan güven ilişkisi sayesinde elinizdeki çalışmaya konu olan kadın hikayelerine ulaşabildim.

Bahsettiğim sınırlılıkları tek tek ele alırken güven ilişkisi tesis etme ihtiyacı doğuran “alanda olma”nın antropolojide ne anlama geldiği ile başlamak istiyorum. Antropoloji literatüründe “masa başı antropolog”⁴⁸ diye adlandırılan araştırmacılar üzerinde çalıştıkları alana temas etme ihtiyacı duymamışlardır. Dolayısıyla çalıştıkları insan grubunun içine karışmaya, gruba kabul edilmekle uğraşmaya ya da görüşmecilerde güven duygusu tesis etmek gibi bir konu üzerine düşünmeye ihtiyaç duymamışlardır. Fakat bu usulle yapılan araştırmalar, alana dair daha öncesinde yazılmış metinleri yani ikincil veri kaynaklarını kullandıkları için ve bu kaynakların bilinçli manipülasyon yapıp yapmadıklarının tetkiki neredeyse imkânsız olduğu için, bu tarz çalışmalar yine antropoloji içinden ciddi eleştirilere maruz kalmışlardır. Bu zorlu eleştirilerin sonucunda, bir etnograf için alanda olmak araştırmasının muteberliği açısından kaçınılmaz bir zorunluluğa dönüşmüştür. Alanda yapılan görüşmelerde ele alınan konunun samimi ve detaylı bir şekilde aktarılması için ise araştırmacı ile görüşmeci arasında güvene dayalı bir iletişim köprüsü kurulmalıdır. Güven ilişkisinin ilk bir ya da birkaç görüşmede gelişmeme ihtimaline karşı, etnograf defalarca aynı kişilerle görüşme yapma ihtiyacı hissedebilir. Bu belirsizliğe araştırma kapsamında kullandığım açık uçlu yarı yapılandırılmış soru tekniği de eklenince, bir alan araştırması için gereken süre de uzayabilmektedir. Çalışmamı planlarken, altı- sekiz aylık bir sürenin görüşmelere ayrılmasının yeterli olduğunu varsaymıştım. Ancak görüşmelerim bir buçuk yıla yakın sürdü. Çünkü infertilite tedavisinin

⁴⁸ *Armchair Anthropologists*. “Armchair” Türkçede tek kişilik koltuk manasına gelmektedir. Fakat bir kişinin çalışmasını tarif ederken bu işin masadan kalkmadan, oturulan yerde (konfor alanından uzaklaşmadan) yapılan bir iş olduğunu söylemek için Türkçede “masa başı” tabirini kullanırız. Masa başı antropologlar bu anlamda katılımcı gözlem yapmadan, yazılı, ikincil hatta üçüncül yazılı kaynaklara dayanarak bilgi üretmektedirler. Bu tarz araştırmalar kısıtlı bir dönemde askeri ya da siyasi istihbarat için işlevsel olsa da antropoloji literatüründe etik nedenlerle ciddi eleştirilere maruz kalmış ve artık tamamen terk edilmiştir. Prof. Dr. Güvenç “armchair anthropologist” tabirini Türkçeye “masa başı antropolog” olarak çevirmiştir. Bkz. Bozkurt Güvenç, *Kültür Konusu ve Sorunlarımız* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985).

kendi süreçleri ve periyodları vardı ve bu süreçler alan araştırmam için öngördüğüm süreleri aşıyordu. Bu on sekiz ay hamile kalmak için girişilen başarısız denemeleri ve sonuçlarını görüp görüşmecilerimle değerlendirmek için altı aydan daha iyi bir zaman dilimiydi. Fakat bu süre içinde görüşme yapacak kişilere ulaşmam, aramızda bir güven ilişkisi oluşması ve hikayelerine dahil olmam umduğumdan fazla vakit almaktaydı.

Araştırma öncesinde dört yıl boyunca Mardin’de yaşamış olmam daha çalışmanın başında belirli tanışıklıklara sahip olmamı sağladığı için bir avantaja dönüştü. Bu tanışıklıklar beni başka tanışıklıklara götürdü ve yeni görüşmecilerimde güven sağlamama yardımcı oldu. Fakat Mardinli olmamam, aile ve akrabalık ilişkilerinin çok güçlü referans noktası olduğu bu şehirde bir sınırlılık olarak nitelenebilir. Böyle bir soy aidiyetim olması, görüşmecilerimin bir kısmı ile baştan güven ilişkisi kurmamı sağlayabilirdi. Bir taraftan sınırlılık olan bu durum diğer taraftan başka bir sınırlılığa ket vurdu. Şehirde var olan aşiretler arasındaki gerilimli ilişki sonucu herhangi bir aşirete mensup olmamam, aileler arası husumetin farklı gruplardan görüşmecilerime ulaşmamda oluşturacağı muhtemel engeli bertaraf etti. Benzer bir şekilde Kürt ya da Arap olmamamın da -başta bazı kadınlar tarafından çekinceyle karşılanmama rağmen- böylesi yerel bir önyargıyı bertaraf ettiğini düşünüyorum. Çünkü Mardin’de aileler arası husumet çoğu zaman aşiretler üzerinden yürüse de, görüşmeler sırasında yer alan çeşitli ifadelerde belirli bir ailevi ya da kişisel husumet konusu olmaksızın Arapların Kürtlerle ilgili, Kürtlerin de Araplarla ilgili toplumsal önyargılarının mevcut olduğunu gördüm. Bu ön yargılar zaman zaman kişisel ilişki kurmayı zorlaştıracak nitelikte görünüyordu. İnfertilitenin konu itibarıyla özel hayata değdiği yerlerde, görüşmecilerimden bazıları Mardin’e dışarıdan gelmiş bir *yabancı* olarak özellerini benimle daha rahat paylaştıklarını ifade ettiler. Bu da büyük şehirden gelip ufak yerde yaşama tecrübesini edinmiş biri olarak benim açımdan başlarda sınırlılık olarak yaşadığım bir avantaja dönüştü. Küçük yerlerde arada husumet olmasa da akrabalık ve aile bağları üzerinden herkes birbirini tanıyordu ve kadınlar kimseye açmadıkları özel meselelerinin dolaylı olarak da olsa tanıdıkları ya da akrabaları tarafından bilinmesini istemiyorlardı. Bu noktada soy itibarıyla benim yerel ilişkiler ağına dahil olmamam hedef kitleme ulaşım konusunda avantaja dönüştü.

Diğer bir sınırlılık olarak, dil sınırlılığından bahsedersem, Mardin’de yerel halk Arapça ya da Kürtçe konuşmaktadır. Her iki dilde de derinlemesine mülakat için yeterli olmayacak kadar kısıtlı dil bilgisi seviyesine sahip olmam, çalışmam açısından zaman zaman görüşmelerimi kısıtlayan bir sınırlılık olarak belirdi. Fakat halkın büyük çoğunluğu için Türkçe’nin Arapça ve Kürtçe dışında ortak konuşulan dil olması, görüşmelerimi Türkçe yapmamı mümkün kıldı. Bazı

görüşmecilerim Türkçe konuşmasa da Türkçe soruları anlayabiliyorlardı. Türkçe sorduğum sorulara Kürtçe ya da Arapça cevap verdiler. Ben iki dilde de ne anlattıklarını temel hatlarıyla anlayabildiğim için görüşmemiz devam etti. Anlaşmakta zorlandığım iki görüşme oldu ve bu ikisinde de hane halkından Türkçe bilen kadınlar tercümanlık görevi üstlendi. Bu çok dilli görüşmelerde Türkçe anlatımlarında zorlandıklarını düşündüğüm kadınlara Kürtçe ya da Arapça cevap verebileceklerini belirttim ve anlatımlarını ses kaydı aldım. Ses kayıtlarını daha sonra tercüme ve deşifre ettirdim. Böylece görüşmeler sırasında kaçırmış olduğum detayları ses kayıtları sayesinde yakalayabildim.

Son olarak, Görüşme yaptığım kadınlarda -özellikle ilk görüşmelerde- üniversiteden gelen bir araştırmacıya karşı konuşuyor olmanın gerginliğini hissettim. Kadınlar, araştırma konumu öğrendiklerinde çocuk sahibi olamadıkları için gittikleri doktorları anlatmakta çok istekli davranıyorlardı. Bir hoca ya da şifacıya gidip gitmediklerini sorduğumda ise, ilk görüşmelerde ya da henüz güven ilişkisi oluşmamış yeni tanıştığımız kişilerle olan görüşmelerde, kadınlar böyle bir tecrübe yaşadıklarını reddediyorlardı. Görüşmelerimiz ilerledikçe, başta reddettikleri pratiklerden bahsetmeye başlamaları, modern bilimsel çalışmaların merkezi olarak görülen üniversiteden gelen birine karşı güven geliştirene kadar ihtiyatlı bir tutum sergilediklerini gösteriyordu. Bu stresli durumu, Türkiye'nin resmi modernleşme ve sekülerleşme projelerinin sonucu ortaya çıkan, modern ve modern öncesi arasındaki gerilimin halka yansması olarak görebiliriz.⁴⁹ Batılı seküler bilimsel bilginin ve bunun nezdinde modern Batı tıbbının yükseltilerek, geleneksel tedavi yöntemlerinin ve uygulayıcısı olan şifacıların hakir görülmesi, geleneksel bilginin yer altına inerek saklanması sonucunu doğurmuştur. Yerelde -Türkiye özelinde- halk inanışları nezdinde ise uygulamaların yaygınlığına bakarak, geçmişten günümüze resmi söylemde var olan gibi bir kopuştan çok bir süreklilikten bahsedebiliriz. Belli ki halktan geleneksel şifacılık yöntemlerine inançlarını kaybetmeyen kesim, resmi söylemle ters düşmemek adına başvurdukları şifacılık pratiklerini saklama yoluna gittiler. Görüşmecilerimin üniversiteden gelen bir araştırmacıya yaşadıklarını ve inandıklarını anlatmaları böyle bir saklama bariyerine takılmaktaydı. İlk görüşmelerde, doktor süreçleri ve medikal yöntemler dışında yaşadıklarından ya bahsetmek istemiyorlar ya da küçümseyici bir tavırla “*etraftan birkaç söylenti duydum ama ben öyle şeylere inanmam*” diyorlardı. Karşılıklı güven oluşturmak için onları evlerinde ziyaret ettim, sofralarına oturdum, evime davet ettim ve ağırladım. Böylece aramızda bir güven ilişkisi oluşmaya başladı. Benim konuya olan ilgime

⁴⁹ Dole, Türkiye özelinde “modern olmak için devletin seküler olmasının gerektiği” inancına dayalı yerel bir modernleşme ve sekülerleşme anlayışı olduğundan bahseder.

ikna oldukça kendi hikayelerini açıkça anlatmaya başladılar. Planladıkları şifacı ya da ebe ziyaretlerine birlikte gittiğimiz de oldu. Sonuçta bu sınırlılık da böylece büyük ölçüde bertaraf edildi.

Burada bir parantez açarak belirtmeliyim ki Covid-19 pandemisi küresel pek çok alanda olduğu gibi akademik çalışmalarda da belirli engel ve sınırlılıklar oluştururken, benim alan araştırması sürecimde ve sonrasında devam eden karantinalarla, araştırmayı kaleme alma safhasında karşılaştığım ciddi sınırlılıklardan biri oldu. Alanda görüşmeler yaptığım sırada Türkiye’de pandemi ilan edildi ve bir anda görüşmelerim ciddi sekteye uğradı. Yeni görüşmecilere ulaşmamın önü kapanırken, mevcut görüşmecilerimle de kısıtlı telefon görüşmeleri aracılığı ile irtibat kurmak zorunda kaldım. Ziyaret yerleri ve türbeler kapatıldı. Tüp bebek tedavileri de dahil pek çok tedavi süreci askıya alındı. Bu süreç alanda hiç beklenmedik bir durum oluşturdu. Ayrıca görüşmecilerimden bazıları ileri yaşlarda kadınlar ve onlarla yüz yüze irtibatımız bir daha mümkün olmadı. Yüz yüze irtibatın kesilmesi bazı görüşmeleri imkânsız hale getirdi. Örneğin, görüşmecilerim arasına ekleyeceğim bir şifacı olarak ismine ulaştığım bir ebe seksen yaş civarındaydı ve pandemi riski ile yüz yüze görüşmem imkansızlaşırken, işitme problemi de olduğu için telefonda da görüşme yapamadım. Bu kısıtlılıkların da etkisiyle pandemi nedeniyle alan araştırmamı birkaç ay içerisinde toparlayıp bitirmek zorunda kaldım.

Covid-19 pandemisinin tek kısıtlılığı alanda olmadı. Alan araştırması sonrası yazma sürecinde de karantinalar nedeniyle çalışma şartlarım ciddi anlamda etkilendi. Kütüphanede çalışma ve yazılı kaynaklara ulaşma imkânım oldukça kısıtlandı. Ofiste çalışma imkânım ortadan kalkarken, tüm aile fertlerinin uzun karantinalar boyunca aynı mekânı paylaşmak zorunda kaldığı evde de çalışmak neredeyse imkânsız hale geldi. Dahası, çocukların bakımı ve ev içi işler konusunda dışarıdan yardım alma olanağım ortadan kalktığı için, günlük rutin işlerim artarak yoğunlaştı. Böylece araştırmayı kaleme alma sürecim, ayrıca ele alınması gereken bir yazma mücadelesi haline büründü. Bu nedenle bu çalışmanın belli başlı sınırlılıkları arasında Covid-19 pandemisini de anmam gerekmektedir.

1.4. Literatürde İnfertilite ve Şifacılık

İnfertilite ve şifacılık, kelime itibariyle birbirinden ayrı tahayyül ettiğimiz iki farklı evrene referans veren iki kelimedir. Aslında bunlar sadece kelime itibariyle değil, içerik anlamında da duyduğumuz andan itibaren zihnimizi iki farklı alana yönlendiren kelimelerdir. Türkçeye İngilizce medikal literatürden geçmiş olan infertilite, modern Batı tıp ekolü dahilinde üremeye

yardımcı teknikleri uygulama ve araştırma merkezleri sayesinde dilimize yerleşen bir kelimedir. Bu anlamda infertilite, gündelik hayatta bu kelimeyi duyan kişinin algısını modern bilimsel alana çekmekle kalmaz, akademik bir ilgi ile konuya yaklaşan kişileri de özellikle sağlık bilimleri alanına davet eder. Literatürde infertilite kelimesiyle ekseriyetle sağlık bilimleri alanında sınıflanan akademik metinlerde karşılaşırız.

Şifacılık ise gelenekle, geçmişle, “ilkel” ve ilksel inanışlarla ilişkilendirildiği ölçüde modern zamanda aşılması gereken bir eğilimin ifadesi olmakta ve modern tıbbi bilimin zıddı olarak algılanan metafizik bir alana aidiyet belirtmektedir. Şifa kelime anlamı itibariyle iyileşme, sıhhat bulma anlamlarını taşısa da şifa ve şifacılık tıp alanıyla ilişkileneşine mâni kültürel, dini ve mistik anlamlar içermektedir. Literatürde şifacılık kavramının akademik çalışmalarda kullanım alanlarına baktığımızda ise bu kavrama sıklıkla ilahiyat metinlerinde, daha seyrek bir şekilde de sosyolojik ya da antropolojik alan araştırmalarında rastlarız. Şifacılık ve tıbbın görünürde birbiriyle uzlaşmaz, örtüşmez ve karşıt olarak kurulduğu bu söylemsel alanın arka planda nasıl bir ilişkisellik barındırdığına da sosyal bilimler alanındaki çalışmalar eğilmektedir.

İnfertilite sorunu yaşayan kadınların başvurduğu şifacılık pratiklerini çalışmaya karar verdiğimde, daha çalışmamın en başında karşıma çıkan tablo böylesi bir ikili karşıtlık kurgusunun yaygınlığı olmuştur. Bu kısımda literatürde infertilite ve şifacılığın ayrı ayrı nasıl yer aldığına değinirken, bu ikisinin birbiriyle kesiştiği şekilde *infertilitenin şifasına* odaklanan bu çalışma özelinde yararlandığım kaynaklardan ve kavramsallaştırmalardan bahsedeceğim.

İnfertilite kavramı ile başlayacak olursak, infertilite olarak nitelenen sağlık sorununun bugün uluslararası genel geçer tanımının *çiftlerin bir yıl boyunca korunmasız düzenli cinsel ilişkide bulunması sonucu hamileliğin gerçekleşmemesi* şeklinde ifade edildiğini görmekteyiz.⁵⁰ İnfertilite, genel anlamı itibariyle doğurganlığın sekteye uğraması sorunudur. Bu sorunu meydana getiren fizyolojik nedenler olduğu gibi, sebepsiz infertilite tanımlamasında görüldüğü üzere, çiftlerde hiçbir fizyolojik sorun gözlenmediği halde hamileliğin gerçekleşmediği durumda çiftler *sebepsiz infertilite* tanısı alır. Uluslararası literatürde infertilite konulu çalışmalara başlarda tıp alanında medikal bir sorun olarak yaklaşıldığını görmekteyiz. Hemen akabinde ise ele alınan medikal süreçlerin infertil çiftler üzerindeki etkisine odaklanan psikolojik çalışmalar görülmeye başlar. İnfertilitenin modern Batı tıbbının ilk kurulan uzmanlık

⁵⁰ İnfertilitenin bu tanımı genel bir kabul görerek pek çok bilimsel yayında yer almaktadır. Bu tanım Amerikan Üreme Tıbbı Topluluğu (ASRM)’nin komite raporunda da bu şekilde geçmektedir. Kaynak: American Society for Reproductive Medicine (ASRM), “Fertility Evaluation of Infertile Women: A Committee Opinion”, *Fertility and Sterility* 116/5 (November 2021), 1255.

alanlarından biri olan jinekolojinin odağında olmasının, modern zamanın birey odaklı yapısıyla ve nüfusun modern ulus-devlet formasyonunda kazandığı merkezi rolle ilişkili olduğunu belirtmek gerekmektedir. Böylece yirminci yüzyılda gelişen mikro cerrahi tetkik ve müdahale imkanlarıyla birlikte tıp alanında üremeye yardımcı teknolojilerden ve infertilite çalışmalarından bahsetmeye başlanır.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde ise medikal süreçlerin bireye odaklı psikolojik etkilerinin yanında, hastalığın sosyo-kültürel yansımalarının da ele alınmaya başlandığı çalışmalara şahit oluruz. İnfertilite üzerine tıp ve psikoloji alanında gerçekleştirilen nicel çalışmalar konu üzerine istatistiksel bilgi sağlarken, sosyolojik ve antropolojik çalışmalar ise nitel araştırma yöntemlerini kullanarak infertil çiftlerin sorunu nasıl tecrübe ettiklerine, dolayısıyla infertilite sorununun toplumsal ve kültürel bağlamına eğilirler. Sosyolog Arthur L. Greil 1990’larda Amerika’da infertil çiftler üzerine çalışmaları⁵¹ sırasında, infertilite üzerine sosyal bilimler alanında sadece psikoloji disiplininde yer alan literatürün konuyu medikal bir durumun psikolojik sonuçları şeklinde değerlendirdiği, infertilitenin toplumsal kurgulanışından bahsetmedikleri tespitinde bulunur.⁵² Bu dönemde infertilitenin sadece medikal bir tanı olarak ele alınamayacağı tespiti, akademik çalışmalarda da daha çok yer almaya başlar. İnfertilitenin toplumsal kurgulanışının sorunu tecrübe etmede merkezi rolü olduğuna dair eleştirel çalışmalar hızla artar. Böylece annelik, babalık ve üreme algılarına odaklı infertilite çalışmalarıyla karşılaşmaya başlarız. Benim alan araştırmamın şekillenmesinde de başvuru kaynaklarımdan biri olarak Marcia Inhorn’un *Cast for Conception* başlıklı eseri yine 1990’lı yıllarda yayınlanan bu çalışmaların en bilinenlerindendir.

Türkiye’de infertilite konusunda geleneksel uygulamalara odaklı çalışmalar ise 2000’li yılların sonuna doğru görülmeye başlar. Bu çalışmalar, ilk olarak hemşire ve ebelerin yerelde infertil çiftlerle temasında karşılaştığı geleneksel şifa pratiklerinin listelendiği hemşirelik ve ebelik alanlarındadır. Fakat bu çalışmaların tamamı nicel verilere dayalı istatistiksel çalışmalardır ve geleneksel pratikler *hurafe*, *batıl inanç*, *gericilik* nitelemeleriyle ele alınır. Bu çalışmalar, bu yanıyla geleneğin kültürel örüntüsünü ortaya koymaktan oldukça uzaktır.

⁵¹ Greil Amerika’da infertil çiftler üzerine çalışmalarını 1991 yılında *Not Yet Pregnant* (Henüz Hamile Değil) başlıklı kitap çalışması şeklinde yayımlar. İnfertil çiftlerin kendilerini infertil olarak tanımlamadığı, bunun yerine “henüz hamile değil” şeklinde tanımladığı, infertilitenin böyle bir bekleyiş sürecine işaret ettiği tezini kitabın adına da taşımıştır. (Alfred L. Greil, *Not Yet Pregnant: Infertile Couples in Contemporary America* (New Jersey: Rutgers University Press, 1991).)

⁵² Alfred L. Greil, “Infertility and Psychological Distress: A Critical Review of the Literature”, *Social Science Med.* 45/11 (1997), 1679-1681.

Türkiye’de infertilite konusunda sosyo-kültürel alandaki sınırlı çalışmalara baktığımızda ise, tıp ve psikoloji alanının aksine infertilite kelimesinin *kısırlık* olarak kullanıldığını görmekteyiz. Buna örnek olarak 2000’li yıllarda Elif Ekin Akşit’in “Kısırlık: Olanak ve Tahakküm”⁵³, Pınar Ezgi Burç’un “Sosyo-Kültürel Açıdan Annelik ve Kısırlık”⁵⁴ ve Oya Topdemir Koçyiğit’in “İnfertilite ve Sosyo-kültürel Etkileri”⁵⁵ başlıklı makalelerinde infertilite yerine kısırlık tanımlamasına yer verdiklerini görebiliriz. Aynı dönemde Ceren Aksoy Sugiyama tarafından çalışılmış olan “Üremeye Yardımcı Tedavi Yöntemlerinin Umutlandığı Hayatlar: Hastane Günlükleri”⁵⁶ başlıklı tezde ise infertilite kelimesinin Türkiye’de sosyo-kültürel alanda ilk kullanımlarından biri ile karşılaşıyoruz. Bugün artık İngilizce *infertility* kavramının infertilite olarak Türkçe sosyal araştırmalar literatürüne yerleşmesi, kısırlık kavramının taşıdığı pejoratif yükün bertaraf edildiği bir kavramsallaştırmayı mümkün kılmaktadır. Böylece halk arasında suçlayıcı ya da küçük düşürücü bir itham olarak da kullanılan *kısır* nitelemesi yerine konuya bilimsel bilgi üzerinden yaklaşan teknik bir kavram olarak *infertil* ikame edilmektedir.

İnfertilitenin şifasından bahsetmeye başladığımızda, şifa kavramının modern tıbbi alanda pek de yer bulamamış bir kavram olduğunu görürüz. Arapça kökenli bir kelime olan şifa Türkçe’de “*bedensel veya ruhsal bir hastalığın son bulması, hastalıktan kurtulma*”⁵⁷ anlamı taşıırken, modern tıbbi ekollerden ziyade dini ya da geleneksel iyileşme pratiklerine işaret eden bir tınıya sahiptir. Şifa bulmak mistik bir anlam içermektedir. Kurtuluş Cengiz, Önder Küçükkural ve Hande Gür *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar* başlıklı çalışmalarında şifa kavramının dini geleneklerde oldukça yüklü olarak kullanılan bir kelime olduğuna dikkat çekerler ve şifanın “*mucize, doğa, beden, hastalık, sağlık, acı, tanrı... vs. gibi*”⁵⁸ kavramlarla ilişkili tanımlanarak işlevsellik kazandığından bahsederler. Literatürde şifa kavramına ise bu anlamı pekiştirir şekilde ilahiyat alanındaki çalışmalarda ya da dini, mistik veya geleneksel materyal üzerine çalışan sosyal bilim alanlarındaki metinlerde rastlamaktayız. Türkiye’de gerçekleştirilen medikal antropoloji alanında geleneksel şifacılık uygulamalarına odaklı bir çalışma olarak antropolog Christopher Dole’un *Seküler Yaşam ve Şifacılık: Modern Türkiye’de*

⁵³ Elif Ekin Akşit, “Kısırlık: Olanak ve Tahakküm”, *Fe Dergi* 1 (2009), 43-54.

⁵⁴ Pınar Ezgi Burç, “Sosyo-Kültürel Açıdan Annelik ve Kısırlık: Yerma ve Ana Hanım Kız Hanım Tiyatro Oyunlarının İncelenmesi”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi* 19/40 (2017), 13-24.

⁵⁵ Oya Topdemir Koçyiğit, “İnfertilite ve Sosyo-kültürel Etkileri”, *İnsanbilim Dergisi* 1/1 (2012), 27-38.

⁵⁶ Ceren Aksoy Sugiyama, *Üremeye Yardımcı Tedavi Yöntemlerinin Umutlandığı Hayatlar: Hastane Günlükleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

⁵⁷ *Güncel Türkçe Sözlük*, Erişim 20 Ağustos 2020. <https://sozluk.gov.tr>

⁵⁸ Kurtuluş Cengiz vd., *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar: Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2021), 265.

Kayıp ve Adanmışlık başlıklı alan araştırması örnek gösterilebilir. Dini şifacılığın Türkiye’de bugün geldiği noktada sosyo-kültürel bir değerlendirme olarak beliren bu çalışma, geleneksel tedavi pratiklerinin hastalık ve iyileşme bağlamında toplumsal olarak algılanışına eğilmektedir. Kültürel incelemeler alanında dikkatlerin dini ve mistik şifacılık üzerine çevrildiği sosyoloji ve antropoloji alanları dışında tıp alanında geleneksel tedavi yöntemlerine değinen çalışmalar olarak geleneksel ve tamamlayıcı tıp alanından (GETAT) da ayrıca bahsetmek gerekmektedir. GETAT çalışmaları ise medikal antropolojik çalışmalara benzer nitelikte nitel araştırma yöntemlerini de kullanan çalışmalar ortaya koymaktadır.

Türkiye’de infertilite ve şifacılığın literatürdeki yerini bu şekilde belirttikten sonra aşağıda bu araştırma kapsamında infertilitenin şifası üzerine alan araştırmamı mümkün kılan uluslararası ve yerel kaynaklara değineceğim.

1.4.1. Alana İlişkin Literatür

Alan araştırma konusunu Mardin’de infertilite ve şifacılık olarak belirledikten sonra, görüşmelere başlamadan önce ve görüşmelerim sırasında başvurduğum birkaç yayın, çalışmanın ana seyrini oluşturmamda etkili oldular. Bunlar infertilite ve şifacılık konusunda başvuru niteliği taşıyan temel kaynaklar arasında yer almaktadır. Ayrıca infertilite üzerine yapılan çalışmaları tararken, bu konuyu ele alış şekli olarak eksik bulduğum çalışmalara da rastladım. Bunların da araştırma konumun seyrini belirlememde tersten bir etkiye sahip olduğunu belirtmem gerekir. Bu bölümde, araştırmanın fikrinsel arka planını oluşturmama katkı sunan temel kaynaklardan ve çalışmamı şekillendirirken alandaki boşlukları görmemi sağlayan yan kaynaklardan bahsederken, infertilite ve şifacılık üzerine literatüre dair bir çerçeve de sunmuş olacağım.

İlk olarak Marcia Inhorn’un Mısır’da infertilite üzerine 1990’ların başında gerçekleştirdiği alan araştırmasına dayanan *Quest for Conception: Gender, Infertility and Egyptian Medical Traditions*⁵⁹ başlıklı çalışması infertilite sorununun geleneksel üreme algısı ile ilişkisine odaklanan ilk çalışmalardandır. Inhorn jinekolojik yaklaşım ve uygulamaları *geleneksel tıp*⁶⁰ ve *biyolojik tıp*⁶¹ olarak temel iki alana ayırırken, bu iki alanı oluşturan süreçleri kültürel yapıyı şekillendiren tarihsel süreçler olarak ele almaktadır. Meselenin bir yanında

⁵⁹ “Gebelik arayışı (ya da gebeliğin izinde): Toplumsal Cinsiyet, Kısırlık ve Mısır’da Tıbbi Gelenekler” olarak Türkçeye çevrilebilir. (Marcia C. Inhorn, *Quest for Conception: Gender, Infertility and Egyptian Medical Tradition* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press: 1994).

⁶⁰ Ethnomedicine.

⁶¹ Biomedicine.

üremeye dair toplumsal inanış ve ön kabullerin de oluşturduğu geleneksel arka plan ve bu arka plana yaslanarak bir meşruiyet çizgisi oluşturan geleneksel şifacılık yöntemleri yer bulmaktadır. Diğer yanda ise modern bilimsel düşüncenin araçları ve keşifleri ile şekillenen modern tıp uygulamaları bulunmaktadır. Fakat infertil kadınların deneyimleri genellikle bu iki alanın kesiştiği bir noktada durmaktadır. Inhorn'un etnografik çalışması Mısır'da bu iki alanda da çeşitli tecrübeler yaşayan, ikisine de başvurmuş infertil kadın hikayeleri ve şifacılık uygulamaları yapan şifacı kadınlar üzerine gerçekleştirilmiş bir alan araştırmasına dayanmaktadır.

Inhorn, tıp alanını kadın, üreme ve infertilite ekseninde antropolojik bir değerlendirmeye tabi tutarak, tıbbi gelenekleri kültürel kodlarla etkileşimi üzerinden okumaktadır. Mardin'de gerçekleştirdiğim alan araştırmamı şekillendirirken, Inhorn'un geleneksel tedavi yöntemleri ile modern tıbbi yöntemlerden birlikte bahsederken kullandığı “tıp gelenekleri” ifadesi benim için de hareket noktası oldu. Çünkü bu ifadeye göre modern Batı tıbbi bugün anlaşıldığı anlamda tek ve yegâne tıbbi ekol değildir. Buna göre insanların hastalıkla mücadelede başvurduğu ve söylemsel üstünlüğe sahip modern Batı tıbbi tarafından tıp alanı dışına itilen yerel geleneksel şifa yöntemleri de aslında tıbbi uygulamalar olarak ele alınmalıdır. Ve etnografya açısından insanların belirli bir hastalık üzerine hangi saiklerle hangi şifa yöntemlerine başvurduğunu haritalamak, o hastalığın etrafında oluşan kültürel yapıyı kayıt altına almak anlamına gelmektedir. Inhorn'un çalışması infertilite ile tıbbın ilişkisi üzerine düşünmemi ve infertilite hikayelerine ulaşmak için bir yol haritası çıkarmamı sağladı. Böylece infertiliteyi sadece modern tıbbi uygulamalar üzerinden değil aynı zamanda geleneksel şifacılık uygulamaları üzerinden de ele aldım.

Geleneksel şifacılık uygulamaları tanımlaması yaparken, şifa kelimesi modern tıp literatüründe pek sık rastlanmayan, modern bilimsel bir alandan çok geleneksel inançlara ve dine gönderme yapan bir kelime olarak belirdi. İnfertil kadınlar tarafından başvuru alan şifacılık pratikleri ise dini nosyonlar barındırıyordu. Bu durumda din ile büyüün ilişkisini ele almak gerekmektedir. Antropolog W.H.R. Rivers'in 1900'lerin başında tıp tarihi üzerine değerlendirmelerinin yer aldığı *Tıp, Din ve Büyü*⁶² olarak Türkçeye çevrilen çalışma yazar tarafından “ilkel” diye nitelenen kültürlerde hastalığın ne anlama geldiğinden başlayarak tıbbın büyü ve dinle olan ilişkisine geliyor ve buradan büyüün ortaya çıkışına kadar uzanıyor. Rivers ölümünden sonra yayınlanan ders notlarından oluşturulmuş bu eserde bize tıbbın ve dinin bugün doğal varsaydığımız şekilde birbirinden kopuk iki alan olarak algılanmasının modern zamana

⁶² William Halse R. Rivers, *Tıp, Büyü ve Din*, Çev. İbrahim Enis Köksaldı (İstanbul: Epsilon Yayınları, 2004).

ait bir düşünce olduğunu anlatmaktadır. Antik çağlardan modern zamana kadar dini kurumlarda sürdürülen tıp eğitimi ve uygulamalar, tıbbın ve dinin ve bunlara ek olarak büyüün hastalığın tedavisinde birlikte anılan iç içe geçmiş başvuru alanları olduğundan bahsetmektedir. Rivers'ın bu değerlendirmeleri benim için geleneksel tedavi pratiklerini ele alırken karşılaştığım bitkisel tedaviler, büyüsel uygulamalar ve dini ritüellerle angaje tedavi yollarının nasıl kesiştiğini değerlendirmekte muazzam bir başvuru kaynağı oldu. Ancak ilk antropologlardan biri olarak Rivers Batı-dışı ve Batı'nın Aydınlanmacı ve teknolojik gelişmelerine uyum sağlayamayan toplumları “ilkel” olarak niteliyor ve ilkel kabilelerin davranışları üzerine çalışarak insanlığın eski çağlardaki yaşayışlarına dair bilgi toplayabileceğine inanıyordu. Bu düşünce ilerlemeci tarih anlayışının bir yansımasıydı. Toplumların lineer bir çizgide ilerleyerek geliştiği evrimsel bir süreç öngören ilerlemeci tarih anlayışı, 1900'lerin ortalarından itibaren Aydınlanma düşüncesine eleştirel yaklaşan kuramlar tarafından ciddi sorgulamalara maruz kaldı. 1900'lerin sonunda artık geçerliliğini yitiren bu anlayış yerine, farklı kültürlerin farklı değişim süreçlerine ve farklı iç dinamiklere sahip olduğu fikri kabul gördü. Böylece “ilkel toplum” tanımlaması kültürel görecelilik anlayışı sayesinde geçerliliğini yitirdi.⁶³ Bu çalışma kapsamında Rivers'ın tıp, din ve büyü üzerine tespitlerinden yararlanırken onun “ilkel” değerlendirmelerini benzer eleştirel bir bakış açısı ile değerlendirdim. Burada araştırmamda temel kaynaklar arasında saydığım bu çalışmanın eleştirel bir okumasını yaparak ele aldığımı belirtmem gerekir.

Alan araştırması boyunca karşılaştığım infertil kadınların başvurduğu geleneksel şifacılık pratikleri, ekseriyetle üfürükçü diye de adlandırılan cinci hocalara, dini ritüelleri uygulamalarına eklemleyen köy ebelerine ya da mistik güçleri sayesinde gelecekte bilgi verdiğini iddia eden falcılara uzanıyordu. Sadece seküler modern tıp bilimi tarafından değil, aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı gibi resmi ya da yaygın dini otoriteler tarafından da lanetlenen bu uygulamaların bugün hala toplumda varlığını sürdürmesi, hatta bu uygulamalara yoğun talep olması, anlaşılması görünürde zor bir tablo oluşturmaktaydı. Bu noktada Dole'un *Seküler Yaşam ve Şifacılık: Modern Türkiye'de Kayıp ve Adanmışlık*⁶⁴ başlıklı çalışması bu zor tabloyu anlamamda yardımcı oldu. Dole, Ankara'da gerçekleştirdiği medikal antropolojik alan araştırmasına dayanan çalışmasında dini şifacıların Türkiye'nin modernleşme projesinde yok

⁶³ Burada Manuel De Landa'nın son döneme damgasını vuracak nitelikte hem ilerlemeci tarihsel yaklaşıma hem de kültürel göreceli yaklaşıma kritik getiren *Çizgisel Olmayan Tarih* çalışmasını da anmak gerekir. De Landa jeolojik, biyolojik ve dilsel alandaki zaman içindeki değişimi maddenin katılaşma, hızlanma ve yavaşlamasının tarihi üzerinden okuyan bir yaklaşım sunmaktadır. Bugün artık ilerlemeci bir tarih anlayışı özellikle eleştirel kuramlar tarafından terkedilmişken, farklı toplumların farklı iç dinamikleriyle ortaya koydukları değişime odaklanan kültürel görecelilik kavramı da eleştirilere konu olmaktadır. (Manuel De Landa, *Çizgisel Olmayan Tarih (Bin Yılın Öyküsü)*, Çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Metis Yayınları, 2. Baskı, 2013).)

⁶⁴ Christopher Dole, *Seküler Yaşam ve Şifacılık*.

olması gereken bir istisna olmadığını, aksine bu projenin kurucu bir ögesi olduğunu anlatmaktadır. Modern seküler tıbbi bir yapı kendini dini şifacılık otoritelerini dışlayarak kurar. Kendini kurduğu ölçüde de karşısına aldığı dini şifacılık pratiklerini değiştirip dönüştürerek belirler. Dole'a göre seküler yaşam ve dini şifacılık, insanların hayatla kurdukları ilişkiyi düzenlemek üzerine benzer saiklere sahiptir. Farklı araçları ya da yöntemleri kullansalar da her ikisi de birey üzerinde kendi iktidarını kurmaya çalışır. Dole bu iki iktidar alanının her iki durumda da nasıl kurulduğu üzerine etnografik bir çalışma ortaya koyar. Her ne kadar Dole'un çalışması infertilite üzerine olmasa da dini şifacılık pratiklerinin halen nasıl varlıklarını sürdürdüğünü, sürdürmekle kalmayıp geniş bir uygulayıcı kitlesine sahip olduğunu anlamak açısından önemli bir bakış açısı sunmaktadır. Bu noktada çalışmamda geleneksel şifacılık pratiklerini ele alırken Dole'un tespitlerinden de fazlaca yararlandım.

Dole'un bahsettiği modernleşme projesini tıbbi alanda modernleşme adımları üzerinden okuyan ve Osmanlı'nın son döneminde ve Modern Türkiye'de ebelik üzerine gerçekleştirilen iki çalışma araştırmamın arka planında ihtiyacım olan bilgiyi bana sağlamaları açısından yararlandığım kaynaklar arasındadır. Bunlar Gülhan Erkaya Balsoy'un *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları*⁶⁵ isimli arşiv çalışması ve Gökçen Beyinli'nin *Elleri Tılsımlı: Modern Türkiye'de Ebelik*⁶⁶ isimli arşiv çalışması ve alan araştırmasıdır. Ebelik ve doğum politikaları üzerine olan bu çalışmalar, modernleşme projesiyle birlikte kadim bilginin aktarımı, doğumun tıbbileşmesi ve nüfus politikaları üzerinden inşa edilen yeni kadınlık anlayışını ele alması açısından yararlandığım kaynaklar oldu. İkisi de infertilite sorununa odaklanmasa da, üremeye dair söylemsel alanın bir ucu gelip buraya dayanıyordu. İki çalışma da bu araştırmada üremeye dair algılar üzerinden gerçekleşen değişim ve dönüşümü izlemek için birbirini takip eden iki yakın tarihsel döneme odaklanan iyi birer kaynak oldular.

Yine Gökçen Beyinli'nin *İslam ve Sair Halk: Laik Türkiye'de Hurafeler, Kadınlar, Türbeler*⁶⁷ kitabı kadınlar ile türbelerin ya da kadınlar ile hurafelerin ilişkilendirilmesinin anlamı üzerine yakın tarihe ait bir değişim dönemini ele almaktaydı. Türbeler üzerine yapılan pek çok çalışma türbeleri kadınların ibadet mekânı olarak tanımlıyordu. Ama bu tanım vakayı tespit etmekten öteye geçemiyordu. Türbelerin neden ve ne zamandan beri kadınların ibadethanesine dönüştüğünü, kadınların hurafelerle ilişkilendirilmesinin nasıl bir süreç sonucu

⁶⁵ Gülhan Erkaya Balsoy, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı: Geç Osmanlı Doğum Politikaları* (İstanbul: Can Yayınları, 2015).

⁶⁶ Gökçen Beyinli, *Elleri Tılsımlı: Modern Türkiye'de Ebelik* (Ankara: Ayizi Kitap, 2016).

⁶⁷ Gökçen Beyinli, *İslam ve Sair Halk* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2021).

bugün artık bu kadar kanıksanan bir noktaya geldiğini göstermesi açısından, Beyinli'nin bu çalışması da şifacılık konusunda alandan edindiğim bilgileri değerlendirirken sık sık başvurduğum bir kaynak oldu.

Alan araştırması projemi şekillendirirken yararlandığım bir diğer kaynak da Türkiye’de kırsal yaşam ve akrabalık ilişkileri üzerine toplumsal cinsiyete duyarlı etnografik bir alan araştırması olan antropolog Carol Delaney’in *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*⁶⁸ başlıklı çalışmasıdır. Delaney’in 1980’lerde Ankara yakınlarında bir köyde gerçekleştirdiği etnografik alan araştırmasına dayanan doktora çalışmasının başlığı olan *Tohum ve Toprak*, geleneksel üreme algıları üzerine Ortadoğu toplumlarında en bilindik benzetme olan “tohum-tarla” metaforuna dayanır. Erkeğin *tohum* spermi kadının *tarla* rahmine ekilir. Rahime ekilen tohum filizlenip çocuğu meydana getirir. Kadının ve erkeğin her ikisinin de geleneksel düşüncede üremeye katkısı olduğu düşünülse de yaygın kullanılan bu metafor da görüleceği gibi bu katkı eşit değildir. Üreme üzerine geleneksel kabuller infertilite sorununun kadın ve erkek açısından nasıl deneyimleneceği ile de yakından ilişkilidir. Delaney’in alan araştırması Mardin’e nispeten uzak bir coğrafya olan Ankara’da gerçekleştirilmiş olsa da mekândan yola çıkarak Türkiye’de cinsiyet, beden ve iktidar tartışmalarına değinen bu etnografya çalışması alan araştırmamda yararlandığım ve değerlendirdiğim tespitlerle çalışmamın şekillenmesine katkıda bulunmuştur.

Victor Turner’ın antropolojide geçiş ritüellerinin değerlendirilmesi üzerine başvuru niteliği taşıyan *Ritüeller: Yapı ve Anti-Yapı*⁶⁹ başlıklı eseri ise birer ritüel şeklinde uygulanan geleneksel infertilite tedavilerini ele alırken başvurduğum önemli bir kaynaktır. Çocuk sahibi olmanın evliliğin hemen ardından gerçekleşmesi gereken bir geçiş aşaması olduğu tespiti, alan araştırmamın sonuçlarından biridir. Çiftlerin aile olmalarının ön şartı olarak ortaya konan çocuk sahibi olma gereksinimleri üremeyi bir yerelde bir geçiş aşamasına dönüştürmektedir. Üremenin sekteye uğradığı infertilite sorununda ise başvuru geleneksel şifa pratikleri birer geçiş ritüeli özelliği barındırmaktadır. Mardin’de infertilite üzerine gerçekleştirilen şifacılık pratiklerini değerlendirirken, geçiş ritüelleri literatürüne ve Turner’ın bu ritüelleri anti- yapı oluşturur şekilde uygulanmasını içeren çalışmasına başvurdum.

Bryan S. Turner’ın *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*⁷⁰ adıyla Türkçeleştirilen çalışması ise araştırmamda temel başvuru kaynağı olarak kullandığım çalışmalar arasındadır. Turner bu

⁶⁸ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak* (İstanbul: İletişim, 5. Basım, 2014).

⁶⁹ Victor Turner, *Ritüeller: Yapı ve Anti Yapı* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018).

⁷⁰ Bryan S. Turner, *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi* (Bursa: Sentez Yayınları, 2017).

çalışmasında hastalığın son yüzyılda değişen doğasından bahseder. 1900'lerin başında akut hastalıklar insanları öldüren bir tehditken bugün artık akut hastalıklara etkin tıbbi müdahalelerle çare bulunmasıyla birlikte ortalama insan hayatı uzamış ve karşı karşıya kaldığımız ölümcül hastalıklar (kalp-damar hastalıkları, tümörler vb.) yaşlanmayla ilişkilendirilebilecek hastalıklar olmuştur. Turner, hastalığın içeriğindeki bu değişimin sosyolojide ve klinik tıpta holistik (bütüncül) yaklaşımları ortaya çıkardığını belirtir. Bu holistik yaklaşım hastanın rahatsızlığının kişinin tarihsel, toplumsal ve kültürel ortamı içinde değerlendirilmesi anlamını taşır. Hastalığın salt fizyolojik ve biyolojik olarak değerlendirilmesinin bugün artık işe yaramayacağını anlatan bu çalışma alan araştırmam kapsamında infertil kadının tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamı içinde ele alınması gerekliliğini göstermesi açısından araştırmama yön veren bir kaynaktır. Hastalığın değişen doğası üzerine katkıları yanında zihin-beden ayırımına dayalı kuramları eleştiren çalışma, bedenlilik⁷¹ kavramı açısından da infertiliteyi kadının bedenliliği üzerinden okumak konusunda araştırma değerlendirmelerime katkı sağlamıştır.

Sıkça başvurduğum yukarıdaki kaynakların dışında araştırma konumu üzerinde ele aldığım kritiklerle şekillendiren son dönem infertilite konulu çalışmalardan da bahsetmek gerekir. İnfertiliteyi şifacılık pratikleri ekseninde kültürel bir okumaya tabi tutan bu çalışma, benzer alanlarda sürdürülen pek çok akademik araştırma arasında farklılaşmaktadır. İnfertilite ve geleneksel şifacılık pratiklerinin son yıllarda çokça çalışılan araştırma başlıkları arasında yer almasına rağmen, sosyal bilimlerden ziyade hemşirelik ve ebelik bölümleri öğrencileri ya da akademisyenler tarafından ele alınan bu konu nicel araştırma yöntemleriyle çalışılmıştır. Bu çalışmalarda kültürel bir tasvire rastlanmadığı gibi görüşmecilerin başvurduğu şifacılık pratikleri de maddeler halinde listelenmekle yetinilmiş,⁷² bu uygulamalarla ilgili hiçbir detaylı açıklama yapılmamıştır. Böylece bu araştırmaların sonuçları okuyucuya infertil kadınların yaş, eğitim, ekonomik durum gibi numerik bilgilerini sağlarken başvurdukları şifacılık pratikleriyle nasıl, neden ve ne şekilde ilişkilendiklerini anlatmamaktadır. Bu çalışmalarda çocuk sahibi olamayan kadınların çaresizce şifa arayan sesleri duyulmaz. Bu sesler duyulmadığı gibi şifacılık uygulamalarına dair elde edilmek istenen istatistiksel veriler de çoğu zaman ölçülmek istenen değişken açısından anlamlı bir sonuç ortaya koymamıştır.⁷³ Bu çalışmalar infertilite ve şifacılık

⁷¹ Embodiment.

⁷² Örneğin; Raziye Engin ve Türkan Pasinlioğlu, "Erzurum Yöresinde İnfertil Kadınların İnfertilite İle İlgili Geleneksel İnanç Ve Uygulamaları", 1-10; Mehmet Ali Kurçer, Mücahit Eğri vd., "İnfertil Kadınların Geleneksel Halk Kısırlık Tedavileri Konusundaki Davranışları ve Etkileyen Faktörler", *Turgut Özal Tıp Merkezi Dergisi* 6/4 (1999), 329-332; Özgür Kan, Ayşegül Alkılıç vd., "Açıklanamayan İnfertilitede Yönetim", *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 23/3 (Ekim 2014), 506-518.

⁷³ Buna örnek olarak Dr. Mehmet Ali Kurçer ve diğerlerinin "İnfertil Kadınların Geleneksel Halk Kısırlık Tedavileri Konusundaki Davranışları ve Etkileyen Faktörler" başlıklı makalesi ele alınabilir. İnfertil kadınlarla

konusunun nitel bir alan araştırmasına ihtiyaç duyduğunu göstererek araştırmamın yöntemini belirlerken nicel araştırma tekniklerini bu konu özelinde birincil yöntem olarak ele almaktan kaçınmamı sağlamışlardır.

Nicel çalışmaların dışında sosyal bilimlerde niteliksel yöntemleri kullanarak infertilite konusunu ele alan çalışmalara değinmek gerekirse, bunlar da genellikle şifacılık konusuna değinmeden infertiliteyi yeni üreme teknolojileri ve modern Batı tıbbına dayanan uygulamalar üzerinden ele almışlardır. Bunlar arasında en sık rastlanan çalışmalar ise tüp bebek tedavisine başvuran çiftlerin yaşadıkları psikolojik ya da psikiyatrik sorunlar üzerine gerçekleştirilmiş, sosyo-kültürel yönü değerlendirmeye almayan araştırmalardır. Burada bir parantez açarak Ceren Aksoy Sugiyama'nın doktora tez çalışmasından bahsetmeliyim. Şifacılık konusuna değinmemesine rağmen tüp bebek tedavisine başvuran infertil kadınların hikayelerine dayanan bir çalışma olarak Sugiyama'nın *Üremeye Yardımcı Tedavi Yöntemlerinin Umutlandırıdığı Hayatlar: Hastane Günlükleri*⁷⁴ başlıklı yayınlanmamış doktora tez çalışması ve bu tez çalışmasından ürettiği "Antropolojide Beden Sorunsalına Bedenlileşme Teorisinin Katkısı"⁷⁵ başlıklı makalesi araştırma konumu şekillendirirken yararlandığım kaynaklar arasında sayabileceğim Türkiye'de gerçekleştirilmiş etnografik bir alan araştırması ve araştırmanın arka planını oluşturan teorik metinlerden biridir. Sugiyama'nın alan çalışması etnografya yazım yöntemi ve infertilite üzerine oluşturduğu kuramsal çerçeve açısından yararlandığım kaynaklar arasındadır. Bedenlileşme teorisine infertilite bağlamında yaklaşımı ise çalışmamın teorik temelini kurarken yol gösterici olmuştur.

yapılan anketlerin istatistikî değerlendirmesi sonrası araştırmacılar geleneksel yöntemlere başvuru ile eğitim seviyesi ilişkisi arasında anlamlı bir ilişki kurulamadığından bahsetmişlerdir. Buradan anlaşıldığına göre her eğitim seviyesinden katılımcı geleneksel yöntemlere başvurduğunu belirtmiştir. Araştırmacılar bu anlamsız ilişkiyi *çocuk sahibi olma arzusunun güçlülüğüne ve çocuğun evliliğin devamı için ne kadar gerekli görüldüğünün eğitimin önüne geçtiğine* dair bir işaret olarak okumuşlardır. Bu çalışmanın alt metninde hastalık ve sağlığın salt biyolojik süreçler olarak değerlendirildiğini görürüz. Bu anlayıştaki araştırmacılara göre eğitim seviyesi artıkça rasyonel aklı dayalı bilimsel bilgiye olan güvenin artacağı tezi test edilmek istenmiş ancak istenilen sonuç ortaya çıkmamıştır. Anlamlı bir veri yakalanamamasını çocuk arzusunun güçlülüğü ile açıklamak bu tespitin kullanılan yöntemden elde edilen hiçbir veriye dayandırılmadan ortaya konan tahmini bir sonuç olduğunu düşündürmektedir. İnsanların yaşadıkları bir sağlık sorunu karşısında iyileşmek için başvurdukları yöntemleri nelerin etkilediğine bakan bu çalışma istatistiksel olarak anlamsız çıkan sonuçları dışarıdan insanlara atfedilen değer, duygu ve düşüncelerle yorumlamıştır. Benzer pek çok istatistikî çalışma mevcuttur. Bunun yerine, insanları düşünen, eyleyen ve eylemleri üzerine tefekkür eden bireyler olarak değerlendirip, bu soruları kendilerini ifade etmeye alan açacak şekilde bu bireylere yöneltmek, böylece eylemlerinin içeriğini birinci elden sunan insan hikayelerine odaklanmak karşı karşıya olunan tabloya dair daha isabetli ve etik açıdan daha uygun sonuçlar ortaya koyabilecektir.

⁷⁴ Ceren Aksoy Sugiyama, *Üremeye Yardımcı Tedavi Yöntemlerinin Umutlandırıdığı Hayatlar: Hastane Günlükleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

⁷⁵ Ceren Aksoy Sugiyama, "Antropolojide Beden Sorunsalına Bedenlileşme Teorisinin Katkısı", *Antropoloji Dergisi* 24 (Ağustos 2010), 69-93.

Sonuç olarak, infertilite sorununu başvuru geleneksel şifacılık pratikleri üzerinden, insan hikayeleri merkezinde, niteliksel yöntemlerle ele alan etnografik bir alan araştırması şeklindeki bu çalışma alandaki boşluğun tespiti üzerine doğdu. İnfertilite sorunu yaşayan kadınların başvurdukları şifacılık pratikleri üzerine odaklanan araştırmam kadınları birer sayıya indirgmeden kültürel örüntüye odaklanması açısından Türkiye’de gerçekleştirilen ilk çalışmalardan biridir. İnfertil kadınların bireysel hayat hikayeleri içindeki toplumsal örüntüyü görmeye odaklanan bu araştırma infertilite üzerine oluşan literatürdeki bu boşluğu doldurması açısından önemli bir yere sahiptir. Üreme alanındaki çalışmalara yeni bir bakış açısı kazandırmasını umduğum bu çalışmada faydalandığım kaynakların yanında kullandığım belli başlı kavramların da çalışma özelinde ne anlama geldiğine ya da burada kullanırken vurgulamak istediğim anlamlarına yer vererek bu bölümü sonlandıracağım.

1.4.2. Alanda Temel Kavramlar

Bu çalışmada literatürde yer alan pek çok kavramı konu özelinde belirli bir tespitin ifadesi olarak kullandım. Her bir kullanım bazen kelimenin kavramsal özelliklerini zorlayacak derecede bir tespite işaret ettiği için, sıklıkla kullandığım belli başlı kavramları metnin kastından farklı anlaşılmaması için açıklama ihtiyacı doğdu. Anlamda oluşabilecek muğlaklıkları gidermek ve kullanılan kavramların alanını nasıl izdiğimi ortaya koymak üzere metinde kullandığım temel kavramların kısa bir açıklamasına bu bölümde yer verdim.

Araştırma konumun merkezinde olan bir kavram olarak *infertilite* ile başlayacak olursam, doğurganlık sorunu yaşayan kadınlar üzerine gerçekleştirdiğim bu alan araştırmasında İngilizce bir kelime olan “infertility” kelimesini Türkçe’ye doğrudan alarak kullandım. *Fertility* yani doğurganlık ifadesinden türetilmiş bu kavramı sorunun isimlendirilmesinde ve kadınların tanımlanmasında “doğurganlık sorunu yaşama ve ocuk sahibi olamama” anlamlarını içerecek şekilde infertilite olarak kullanmayı tercih ettim. Türkçede “doğurgan olmayan” anlamında yaygın kullanılan bir kelime olan kısırlık kelimesini içerdiği pejoratif yk nedeniyle ne alandaki görüşmelerde ve ne de yazım aşamasında kullanmamaya zen gösterdim. Kısır ya da kısırlık kelimesi görüşmecilerin ifadelerini doğrudan aktardığım ya da toplumsal yargılardan söz ettiğim kısımlar dışında metinde yer almamaktadır. Kısırlık yerine zaman zaman “istemesine rağmen ocuk sahibi olamayan”, “doğurganlık sorunu yaşayan” gibi uzun tanımlamalar kullanmayı tercih ettim. Bu uzun açıklamaların anlatımı zorlayacağı yerlerde ise infertilite kelimesini kullandım. İnfertilite, ncelikle Türkçe tıp literatüründe kullanılmaya başlanmış, sonrasında yardımcı üreme teknolojilerinin gelişip çeşitlenerek yaygınlaştığı günümüzde artık

halkın da yabancı olmadığı, halk arasında kullanılan bir kavram olmuştur. Çocuk sahibi olamayan kadınlar için benim de kullanmayı tercih ettiğim bir kavram olarak infertilite kısırlığın aksine barındırdığı “fertile” (doğurgan) kelimesi ile doğurganlığa doğrudan gönderme yapan bir kelimedir. Türkçe tıp literatüründe de kullanımı bu şekildedir ve sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalarda da bu şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Nihayetinde, Türkçede çocuğu ol(a)mayan anlamını karşılayacak “kısır”dan başka, daha yüksüz, durum tespiti yapan ve doğurganlığa işaret eden bir tanımlama olmadığı için ben de bu çalışmada infertilite kavramını kullanmayı uygun gördüm. Bu yanıyla kısırlık yerine infertilite kelimesini kullanma tercihim burada hem etik bir tercih hem de uygun yere vurgu yapması açısından anlamı önceleyen bir tercihtir.

İnfertilite’nin kullanım amacını bu şekilde açıkladıktan sonra kavramsal açılımına değinmek gerekirse, pek çok tıbbi ya da sosyal bilimsel araştırma metninde infertilite kavramının “çiftlerin bir yıl süren korunmasız cinsel ilişkiye rağmen çocuk sahibi olamaması, hamileliğin bu süre sonunda gerçekleşmemesi”⁷⁶ olarak tanımlandığını görmekteyiz. Bu tanımla alan araştırmasının başlarında ilk görüşmelerim sırasında görüşmecilerimi belirlerken bir kriter olarak kullandım. Görüşmecilerimde en az bir yıl istemelerine ve denemelerine rağmen çocuk sahibi olamama şartı aradım. Fakat Mardin’de yerel infertilite tanımının bu tanımla pek de örtüşmediği gerçeğini alandan edindiğim önemli bir tespit olarak burada paylaşmam gerekir. Çiftler genellikle düğünden hemen sonra ilk birkaç hafta içinde yakın aile bireyleri tarafından hamileliğin gerçekleşip gerçekleşmediği sorusuna muhatap olurlar. Bir aydan uzun bir süre hamilelik gerçekleşmediği durumda infertiliteden bahsedilmeye başlanır. Görüşmecilerimin hemen hepsi düğünleri gerçekleştikten sonra ilk iki ay içinde hamilelik gerçekleşmediği için, bir üreme sorunu olup olmadığını anlamak üzere köy ebelerine ya da doktora gittiklerini anlattılar. Bu kadınların neredeyse hiçbiri kendi rızasıyla ya da kendi ihtiyaç duyduğu için doktora başvurmamıştı. Özellikle çocuk yaşta gerçekleştirilen evliliklerde kayınvalideler bu konuda inisiyatif alarak gelinlerini doktora ya da ebeye götürmüşlerdi. Geçen yirmi yılda demografik yapıdaki değişime bakıldığında, bugün Mardin şehrinde de genç çiftler için evliliğin hemen ertesinde çocuk sahibi olma durumunun azalma eğiliminde olduğundan söz edilebilir.⁷⁷ Buna rağmen evliliğin ilk birkaç ayından sonra hamilelik gerçekleşmezse, yakın aile bireyleri ve çevreden kişiler, çiftlere hamileliğin neden gerçekleşmediğini sormaktadır. Bu

⁷⁶ American Society for Reproductive Medicine (ASRM), “Fertility Evaluation of Infertile Women: A Committee Opinion”, *Fertility and Sterility* 116/5 (November 2021), 1255.

⁷⁷ İlk evlilik yaşının yükselmesiyle beraber ilk doğum yaşının evliliğin üzerinde olması bu tespiti destekleyen bir veri olarak okunabilir. Kaynak: T.C. İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, “Doğum İstatistikleri, 2020”, 37229 (Mayıs 2021).

durum Mardin’de infertilitenin yerel tanımını süre bakımından farklılaştırmaktadır. Bölgede cinsel ilişki sonrası hamileliğin gerçekleşmemesi süreden bağımsız olarak infertilite işareti olarak görmektedir. Bekleme süresi ise yaklaşık iki aydır. Araştırmamın temel kavramlarından biri olan infertilite, alanda bu şekilde tanımlanmaktadır. Görüşmecilerimin infertilite hikayeleri, bu tanımları içerecek şekilde cinsel ilişki sonrası hamileliğin gerçekleşmemesinin hemen ardından başvurdukları şifa pratiklerini içermektedir.

İkinci olarak *şifacılık* kavramı bu çalışmanın temel kavramlarından biri olarak metinde sıklıkla yer almaktadır. Şifacılık kelimesi metinde seküler ve pozitivist bilim anlayışına dayanan modern Batı tıbbi uygulamalarının dışında halk tarafından tedavi amaçlı uygulanan her türlü pratiği tarif etmek için kullanılmıştır. Antik çağdan modern zamana kadar geçen yüzyıllar boyunca alanda hâkim tıbbi gelenek olarak Mezopotamya tıp geleneği empirik uygulamaların, dini öğretilere dayanan iyileşme pratiklerinin ve üfürükçülük diye tabir edilen büyüsel pratiklerin bir arada bulunduğu bir yapı ortaya koymuştur. Modernleşme sonrası tıbbın ampirik yanı modern bilimsel bilgi üretim süreçlerine belli ölçüde dahil edilirken dini öğretilere dayalı şifacılık pratikleri ve büyüsel uygulamalar tıp alanından dışlanmışlardır. Bugün literatürde de yaygın olarak kullanılan şifacılık kavramı, bu araştırma kapsamında bugün Türkiye’de de hâkim modern Batı tıp ekolünün dışında kalan tüm yerel ve geleneksel iyileşme pratiklerini kapsamak için kullanılmıştır. Türbe ziyaretleri, muska taşıma, hacamat gibi peygamber tıbbına ait uygulamalar, çeşitli bitkisel karışımlar ve nefes yoluyla iyileşme pratiklerinin hepsini içine alan bir tanımlama olarak şifacılık uluslararası literatürde var olan İngilizce “healing” kelimesinin karşılığı olarak bu çalışmada yer almaktadır.

İlerleyen bölümlerde görüleceği üzere araştırmamı kaleme alırken modern tıp kavramının yerine *modern Batı tıbbi* nitelemesini kullandım. Burada batı kelimesi aydınlanma düşüncesinin doğup geliştiği ve bir paradigma değişimi sonucu seküler pozitivist bilim anlayışının yükseldiği merkez olarak kıta Avrupası merkezli oluşan tıp ekolünün yerelliğine işaret etmektedir. Bugün Batı aydınlanmasının ortaya koyduğu ilkeler üzerinden gelişip ilerleyen yeni tıbbi geleneğin evrensellik iddiası hâkim paradigma içinden oluşturulmuş ve güç dengelerine dayalı bir iddiadır. Siyasi ve coğrafi olduğu kadar kültürel bir örgütlenme olarak da Batı söylemsel üstünlüğünü kurarken Batı-dışı toplumların kendine has değişim ve dönüşümlerini dışlayarak kendini var eder. Kendi dışındakini dışlayarak kendini kuran Batı, siyasi, ekonomik ve bilimsel gelişmeler sonucunda sahip olduğu söylemsel güçle evrensellik iddiasında bulunur. Modern tıp kavramı bu evrensellik iddiasını ortaya koyacak şekilde genel bir ifadedir. Bunun yerine modern Batı tıbbi ifadesi bahsettiğimiz tıp ekolünü tarihselliği içinde ortaya koyması açısından

önemlidir. Ancak bu sayede Batı’da gelişen modern tıbbi yaklaşımın Batı-dışı yerel tıp ekolleri ile kurduğu ilişkinin mahiyeti üzerine anlamlı çıkarımlara varılabilir. Dahası, bugün Batı dışı toplumların modern düşünce ile temasa geçtiği andan itibaren sahip oldukları mevcut yapının da modernleşmesine şahit oluruz. Yani artık modern tek bir tıp geleneğinden bahsetmek mümkün değildir. Modern düşünce ile temasa geçen mevcut tıbbi gelenekler eski haliyle kalmayarak değişime uğramış, bu anlamda da modernleşmeden nasiplerini almışlardır. Böylece tıplar arasından bir tıp geleneği olarak Batı’da gelişen modern tıbbi yapının *modern Batı tıbbi* olarak nitelenmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak modern tıp kavramı tarihsel bağlamı görünmez kılarak evrensellik iddiasının mutlak kabul edildiği bir düşünce dünyası için mümkünken, bu ikisinin de sorgulanmaya başlandığı eleştirel kuramların ışığında gelişen yeni sosyal bilimsel düşünce dünyası için muğlak bir kavrama dönüşmüştür. Anlamı netleştirmek ve modern tıp kavramının görünmez kıldığı siyasal konumlanışı görünür kılmak için bu çalışmada modern tıp yerine modern Batı tıbbi kavramını kullandım.

Alan araştırması üzerine değerlendirmelerin yer aldığı üçüncü bölümde ise *doğuramayan kadınlık* şeklinde bir tanımlama üreterek kullanmayı uygun gördüm. Yukarıda da bahsettiğim üzere Mardin’de çocuk sahibi olamayan kadınlarla ilgili bir çalışma yapma fikri bu şehirde doğurganlığın toplumsal kadın rolleri ile nasıl iç içe geçtiğini görmemle ortaya çıkmıştı. Topluma hâkim olan kadınlık imajı doğurgan olmayı kadınlığın olmazsa olmazı olarak görüyordu ve hatta doğurgan kadın olmak çoklu doğum yapmakla eş değerde algılanıyordu. Erkek çocuk doğurmak ise prestijli bir durum olma özelliğini korumaktaydı. Burada doğuramayan kadının “eksik” görülmesi ve doğurarak “tamamlanmış” kadının da doğurganlığının sürdüğünü ispatlamak için birden çok sayıda doğum yapması gerekliliği algısından bahsediyorum. Bu algının mümkün kıldığı ortamda, kadınların modern Batı tıbbının riskli gördüğü yaşlarda, kendi gelinleri ya da kızları ile aynı zamanlarda doğum yapmaları bölgeye ait sık rastlanan bir durum olma özelliğini halen korumaktadır. Doğurganlığın ve doğurmanın toplumsal kadınlık rollerine bu kadar içkin olduğu bir alanda doğuramayan kadınlık diye bir kategorinin adını koymak, eksik hissettirilerek yok sayılmış bir kadınlık halini görünür kılma ve kadınlığın doğurganlıkla tamamlanması algısının baskılayıcı yetersizliğine işaret etme girişimi olarak nitelenebilir. Ayrıca bu tanımlamayı metin içinde kullanmakla kalmayıp bu çalışmadaki ana sorunsalı betimlediği için başlığa da taşıma ihtiyacı duydum. Böylece doğuramayan kadınlık reelde var olan ama yok sayılıp eksik hissettirilen bir kadınlık deneyimi şeklinde araştırmamda kullandığım bir kavramsallaştırma olarak yerini aldı.

Çalışmamda yer alan doğuramayan kadınlık nitelemesiyle benzer şekilde oluşturulmuş ama ondan farklı olarak sosyoloji literatüründe yer alan diğer bir tanımlama *kusurlu beden* tanımıdır. Kusurlu beden, normun dışına itilmiş her türlü beden algısını değerlendirmek için sosyokültürel çalışmalarda yer alan bir tanımlamadır. Bu çalışma özelinde “kusurlu beden” ise toplumsal kadınlık algısının dışına itilerek “kusurlu” olarak işaretlenen infertil kadın bedenine gönderme yapmaktadır. Üstelik bu işaretleme sadece infertil kadınların dışında onlar için kullanılan bir tanımlama olmayıp, yaşadıkları süreçte kadınların kendi kendilerini de kusurlu hissetmelerine yol açan bir durum ortaya çıkarmıştır. İnfertilite sorunu yaşayan kadınlar deneyimlerini anlatırken zaman zaman kendilerini nasıl “kusurlu” kadın olarak hissettiklerinden, kocalarına çocuk veremedikleri için suçluluk duyduklarından ve toplumun onlara yönelen benzer bakışlarından bahsettiler. Bu anlatılar alan araştırmam boyunca ardı ardına gelerek zihnimde birer “kusur anlatıları” şekline büründü. İnfertil kadınların hikayelerinde “kusur” çok merkezi bir yerde duruyordu. Böylece kadınların toplumdan ödünç alıp kendilerine yönelttikleri “kusurlu beden” algısı araştırmanın merkezine oturdu. Araştırma alanımı tasvir etmek için kullandığım doğuramayan kadınlık tespiti yanında kusurlu beden algısına ve bunun aktarımı şekline bürünen “kusur anlatıları” tanımlamasına bu nedenle araştırmamda yer verdim.

2. BÖLÜM:

MEZOPOTAMYA'DA ŞİFACILIK, TIP VE ÜREME

İnsanın dünyadaki varlığını sorgulayan, onun nereden geldiğini ve ne amaçla burada olduğunu soran sorulara verilen yanıtlar, sadece felsefi bir sorgulama düzeyinde kalmayıp toplumun kültürel yapısını da kuran ve belirleyen bir alt yapı oluşturur. İnsanın nereden geldiğine, var oluş amacına ve hayatın anlamına dair varoluşsal bir sorgulamanın kendisi evrenseldir. Bu sorgulamaya verilen cevapların ise farklı sosyo-kültürel sistemler içinde farklılıklar arz ettiğini, soruların evrenselliğine karşın cevapların evrensel olmadığını görürüz. Tarihin farklı dönemlerinde, farklı insan toplulukları, varoluşa dair kendi cevaplarını üretmişlerdir. Bu cevaplar doğrultusunda ortaya koydukları evren tasavvurları ise yaşayışlarını şekillendirmiştir. Varlık sorusuna verilen cevapların yerel ve kültürel olması, kültürel olanın kendini en basit ve en sık haliyle ortaya koyduğu gündelik hayat pratiklerinde bu varoluşa dair sorgulamanın izlerine rastlayabileceğimiz anlamına da gelmektedir. Benzer bir yaklaşıma sahip olan antropolog Carol Delaney cinsiyet, iktidar ve beden tartışmaları ekseninde Türkiye’de gündelik hayat üzerine ortaya koyduğu tezinde, varlık sorusuna verilen yanıtların “*gündelik hayatı güdüleyen ve yönlendiren ve ayrıca bu hayata belirli bir tarz kazandıran değerler, tutumlar, yapılar ve pratikler içinde*”⁷⁸ kök saldıgına dikkat çeker. Delaney, belirli bir toplumda varlık sorusuna verilen yanıtların izini sürmek için o toplumun genel geçer değerlerini, gündelik olaylar karşısındaki tutumlarını, toplumsal yapısını ve gündelik hayat pratiklerini adres göstermektedir. Ona göre, bu noktalarda kurulan bağlantılar ve ortaya konan pratikler varlık sorusuna verilen yerel yanıtın izlerini taşır. Gündelik hayatı güdüleyen bugünkü değer ve tutumlar ise bölgenin yaşadığı tarihsel tecrübe ve kırılma anlarının bir birikimidir. Bu nedenle bugünkü toplumsal yapıyı ele alırken, öncelikle günümüzdeki değer ve tutumların şekillenmesinde etkili olan tarihsel arka planı değerlendirmek önemli bir başlangıç noktası olmaktadır. İnfertilite sorununun bugün toplumda algılanışını ve sorunun tecrübe ediliş şeklini ele alırken, bu algının hangi tarihsel süreçlerden geçerek günümüze geldiğine bakmak, bugün çelişki olarak görülebilecek yaklaşım ve deneyimlerin arka plan bilgisini vermesi açısından önemlidir.

⁷⁸ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*, 18-19.

Medikal antropolojinin öncü isimlerinden Daniel Bates, “*insanlar hastalıklara kültürün öngördüğü şekilde yakalanır*”⁷⁹ derken hastalığın sırtında taşıdığı kültürel birikime dikkat çekmekte, tarihsel süreçlerin birikimi olarak da görülebilecek bir yapının hastalık algısını belirlediğini iddia etmektedir. Bryan S. Turner da Bates’in bu tespitini destekler nitelikte bir çıkarımda bulunarak toplumların kendilerine özgü hastalıklara kendilerine özgü tedavi yaklaşımları geliştirdiğinin kesinlikle doğru olduğunu, bu çeşitliliğin “ilgili kültür ve toplumsal düzenin ürünü”⁸⁰ olduğunu belirtir. Madem hastalık algısı mevcut kültür ile bu kadar iç içe geçerek hayatımızda yer buluyor, Mardin’in de içinde bulunduğu Mezopotamya coğrafyasının hastalık, şifa ve iyileşme yolunda geçirdiği tarihsel süreçlerle birlikte üremeye dair geleneksel inanışlara bakmak, bugün bir hastalık kategorisi olarak infertilitenin alanda nasıl yer edindiğini anlamlandırmak açısından bize gereken zemini sağlayacaktır.

Bu nedenle, kaleme aldığım bu bölümün ilk kısmında, Mardin’de gündelik hayatı güdüleyen ve yönlendiren değer ve tutumların hangi tarihsel süreçlerden geçtiğini görmek için antik çağdan günümüze tıp ve şifacılık tarihindeki değişim ve kırılmaları içeren bir tarihsel arka plan bilgisine yer vereceğim. İkinci kısımda da bölgede yaygın geleneksel üreme teorilerini ele alarak, ilk kısımda bahsettiğim zeminde şekillenerek günümüze kadar ulaşan üremeye dair inanışları ortaya koyacağım. Böylece iki kısımdan oluşan bu bölüm, bölgede infertilite sorununun tarihsel ve kültürel zeminini temel hatlarıyla ortaya koyacak nitelikte, araştırmamın gerçekleştiği alanın geniş bir kültürel birikim haritasını sunacaktır.

2.1. Mezopotamya’da Tıp ve Şifacılık

Inhorn, Ortadoğu tıp tarihinden bahsederken bu tarihi sağlık ideolojilerinin yazılı olduğu bin yıllık karşılaşmalar ve teorilere dayanan bir hikâye olarak tanımlar.⁸¹ Mezopotamya özelinde ise bu bin yıllık karşılaşmaların en çok kesiştiği, savaştığı, bir arada yaşadığı ve birbirini etkilediği bir merkezden bahsetmekteyiz. Mezopotamya’da tıbbi yapıyı etkileyen temel olarak dört gelenekten bahsedebiliriz. Bunları Antik dönem Mezopotamya tıbbı, Yunan tıbbı, Tıbb-ı Nebevî diye bilinen İslam’ın yayılma döneminde Mezopotamya’yı da etkileyen Arap yarımadası menşeli Peygamber tıbbı ve son olarak da Modern Batı tıbbı şeklinde sıralayabiliriz.

⁷⁹ Daniel G. Bates, *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji*, 493.

⁸⁰ Bryan S. Turner, *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, 28.

⁸¹ Marcia C. Inhorn, *Quest for Conception* (Pennsylvania: University of Pennsylvania Press: 1994).

2.1.1. Antik Çağ Mezopotamya Tıbbı

Modern öncesi dönemde Mısır'da olduğu gibi yakın ve ilişkili bir coğrafya olan Mezopotamya'da da hastalık, şifa ve iyileşmeye dair olan tıp alanında ortaya çıkarılan yazılı tabletler antik dönemde tıbbın dinden ayrı düşünülebilecek bir alan olmadığını gösterir. Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda tıp üzerine olan çalışmasında Aydın Sayılı da tıbbın, büyüünün ve dinin bu iki coğrafyada da ayrı alanlar olarak görülmeyip “müstakil bir statü” kazanmadığından bahseder. Fakat bu “biraradalık” Sayılı'ya göre birbirinden ayrılmaz durumda da değildir. Bu üçünün ilişkisini “*adeta tabip tıbbın ampirik yanını, üfürükçü ve rahip ise teorik yönünü paylaşmış durumdadır*”⁸² ifadeleriyle anlatır. Bu alan bölüşümüne rağmen din ve tıbbın iç içe olmasının temel nedeninin şifa ve iyileşmeye dair bilgi aktarımı ve eğitim kanallarının dini kurumlar içinde yerleştiği şeklinde bir açıklama mevcut ama yetersizdir. Modern öncesi dönemde hastalık ve iyileşmenin nasıl algılandığına baktığımızda din ve tıbbın bu iç içeliğini açıklamada daha aydınlatıcı bir cevaba ulaşabiliriz.

Bugün artık birbiri ile yan yana dahi anılmayan tıp, din ve büyüünün modern öncesi dönemde yollarının kesişmesi üzerine nispeten güncel başka bir yorumu da 1900'lerin başında İngiliz Antropolog W.H.R. Rivers'da bulmaktayız. Rivers 2000 yıl ve öncesine dayanan tıp alanına dair yazılı tabletlerin ilkinin bulunmasından yaklaşık altmış yıl önce, “ilkel” kültürlerde hastalığın ne anlama geldiği üzerine yaptığı alan araştırmalarının sonucunda, tıbbın büyü ve din ile olan ilişkisinin eski kültürlerin harmanlanması sonucu kurulduğu düşüncesinden⁸³ vazgeçer. Ancak bu üç alan arasındaki ilişkinin mahiyetine dair fikirlerine vefatından sonra *Tıp, Büyü ve Din* adıyla yayınlanan kitaptaki seminer notlarından yola çıkarak ulaşırız. 1924 yılında yayınlanan *Tıp, Büyü ve Din*⁸⁴ kitabına yazdığı önsözde Smith, dinin amacının yaşamı korumak olduğu, tıpla aynı amacı paylaştığı ve ikisinin de “çoğu zaman yanlış öncüllere dayanmakla birlikte rasyonel çıkarımlar üzerinde kurulu olan belirli, basit, mekanik usuller” kullanarak bu

⁸² Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1991), 432.

⁸³ Bu düşüncenin temel tezi “ilkel” topluluklardaki din algısının anlamsız hatta mesnetsiz inançlar bütünü oluşturduğudur. Turner, Pritchard'ın “daha basit halklar” nitelemesine muhalefet ederken, “*sanat konularında olduğu gibi dinsel konularda da “daha basit halklar” diye bir şey yoktur, sadece bizimkinden daha basit teknolojilere sahip bazı halklar vardır. İnsanın hayali ve duygusal hayatı her zaman ve her yerde zengin ve karmaşıktır*” der. (Victor Turner, *Ritüeller: Yapı ve Anti Yapı* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 13.) Ona göre “biz”den farklı zihin yapılarından söz etmek de tam anlamıyla doğru olmaz. Burada kendi bulunduğu noktayı evrensel ve en gelişmiş nokta olarak görmeye bir eleştiri vardır ve din antropolojisi alanında son dönemde ortaya konan çalışmalara baktığımızda bu eleştirilerin boş değerlendirmeler olmadığını görürüz.

⁸⁴G. Ellioth Smith, W.H.R. Rivers'in *Tıp, Büyü ve Din* isimli kitabına yazdığı önsözde ilkel tıbbın ve dinin aynı amaçları güderek çözümler üretirken aynı araçları kullandığına işaret eder. Buna dayanarak da “...başlangıçta din ve tıp, aynı disiplinin parçalarını oluşturmuş ve büyü de bu disiplinin yalnızca özel bir bölümü olmuştur” der. Rivers'ın da hayatının son dört yılında eski görüşlerinden uzaklaştığını, bu görüşe yaklaştığını anlatır.

işi başardığı görüşünü Rivers’ın da paylaştığını belirtir.⁸⁵ Her ne kadar Rivers’ın çabası -19uncu yüzyıla hakim antropolojik düşünce kaygısıyla- kendi zamanındaki “ilkel”⁸⁶ toplumlarda bu kurumları inceleyerek modern öncesi zamanın bilgisine ulaşmak olsa da⁸⁷, çalışmasında elde ettiği verilerle bu üç alanın içiçeliğini açıklaması bakımından kayda değerdir.

Mezopotamya’da tıbbın tapınaklara bağlı okullarda öğretilmesi, dinden ve büyüden müstakil bir statü kazanmamasını açıklar gibi gözükmektedir. Ama Rivers’ın daha 1900’lerin başındaki çalışmalarında izlerine rastlanacağı üzere bu yeterli ve uygun bir açıklama olamaz. Çünkü Rivers dinin ve tıbbın (ve tabii ki büyüsel metotların) “yaşamı korumak” gibi bir ortak amacı olduğu tespitiyle bugün dahi bu üç alanın bir yerlerde kesişeceğini fark eder.⁸⁸ Dahası modern öncesi dönemde yaratıcının insanın varlık tasavvurunun merkezinde olduğu zamanlarda, bundan ayrı ve müstakil bir alan olarak tıba rastlamamak doğal görülmektedir. Bilimin uzmanlık bölümlerine ayrılması ve her uzmanlık alanının kendi disiplini içinde kendi kurallarıyla eyleyip hayatın diğer veçhelerini alan dışı olarak ilgi alanından uzaklaştırması için modern bilimin doğuşunu beklemek gerekecektir. Ama bunun öncesinde pre-modern döneme bakmak, bugün Mezopotamya’da modernite ile kurulan ilişkiyi anlamak ve Mardin’de süregelen şifacılık yollarını değerlendirmek açısından kaçınılmazdır.

⁸⁵ William Halse R. Rivers, *Tıp, Büyü ve Din*, 8.

⁸⁶ Antropologların üzerine çalıştıkları grup ve topluluklarla ilişkisini eleştirel bir şekilde ele alan Johannes Fabian, özellikle zaman algısına vurgu yapar. Antropologların ele aldıkları topluluklarla ilgili zamansallık algısında kendilerini bugüne konumlandırıp yöneldikleri kişileri “ilkel” üzerinden geçmişe ve başka bir dönemsellığe ait görmelerini eleştirir. Antropoloji tarihindeki bu *aynı zamanda bulunmamayı* ifade eden algı bugün artık ciddi eleştirilere muhatap olmaktadır. Rivers’ın “ilkel” algısı da benzer bir durumu varsayarak Fabian’ın eleştirilerine konu niteliği taşır. Fabian bu “ilkel” tespitinin iktidar (power) ve eşitsizliklere dayandığını ortaya koyan bir analiz yapmaktadır. (Johannes Fabian, *Time and the Other (How Anthropology Makes Its Object)* (New York: Columbia University Press). Burada “öteki”yi araştırmacı pozisyonundaki kendisi ile aynı zaman diliminde görmeyen, onu başka bir zaman dilimine ait olarak gören antropologun ortaya koyduğu ilkel nitelemesi iştirak ettiği bu eleştirilere işaret etmek amacıyla tırnak içinde kullanıldı.

⁸⁷ 19’uncu yüzyılda gelişen Antropoloji alanında Batı medeniyeti dışında modern toplumsal hayatla teması olmamış topluluklara giderek alan araştırması yapma fikri benimsendi. Bu “ilkel” toplulukların bilim adamına tarihin eski dönemlerine dair birinci elden bilgi vereceği inancı hakimdi. Çünkü toplumların farklı gelişim aşamalarında olduğu, toplumsal gelişimin ise lineer ilerlemeci bir çizgi izlediği varsayılıyordu. Çizginin gerisindeki toplumlar “ilkel” olarak niteleniyor, gelişim basamaklarında gelişmiş toplumların önceki formlarında oldukları düşünülüyordu. Oysa gözden kaçan konu, Fabian’ın da bahsettiği üzere, bugün hangi modern araçları kullandıklarına (ya da kullanmadıklarına) bakılmaksızın yaşayan tüm insan topluluklarının aynı çağa ait yani çağdaş olduklarıydı. Lineer gelişim çizgisinin eleştirilmesi ve toplumsal farklılıkların gerilik-ilerilik kıskacından kurtarılacak ilmi bir bakışla değerlendirilmesi için Antropolog Franz Boas’ın 1920’lerde ortaya koyduğu kültürel görecelik (cultural relativism) yaklaşımının kabul görüp yaygınlaşması gerekecektir. Victor Turner da 1960’larda bu ilerlemecilik algısının on dokuzuncu yüzyılın pozitivist bilim anlayışının evrimleştiği bir bilincin ürünü olduğunu anlatmaktadır. (Johannes Fabian, *Time and the Other*. ; Victor Turner, *Ritüeller*.)

⁸⁸ Christopher Dole, bugün Türkiye’de dini şifacılığın ve seküler kurumların birbirini kuran yapısına dikkat çeker. Dole dinî şifacılığı yok olacak bir istisna değil aksine bir iktidar alanı olarak görünürken yöntemlerinin ve kullandıkları araçların farklı olmasına rağmen şifacılık ve sekülerizmin benzer saiklere sahip olduğunu anlatır. (Christopher Dole, *Seküler Yaşam ve Şifacılık (Modern Türkiye’de Kayıp ve Adanmışlık)* (İstanbul: Metis Yayınları, 2015). Dole’un bu tespiti Rivers’ın neredeyse bir yüzyıl önce yaklaştığı bu noktayla örtüşmektedir.

Tarihin bilinen en eski dönemlerinde Mezopotamya’da insanın hayata dair algısı, varlık ve yaratılış düşüncesi nasıldır? Bu durum hastalık, şifa ve iyileşme süreçlerine nasıl yansımıştır? Bu çalışmanın konusu özelinde ise tıbbın belirgin bir alanı olarak üreme olgusu bu örüntü içinde nasıl açıklanmıştır? Ve nihayetinde tüm bu tarihsel arka plan bugüne ne şekilde taşınmış, nasıl kopuşlara sahne olmuştur? Bu sorularla alana dönüp baktığımızda, bugün Mardin’de hala varlığını sürdüren geleneksel şifacılığın izlerini modern öncesi dönemlerde görmekteyiz. Mezopotamya, tarihin bilinen en eski dönemlerinden itibaren insan topluluklarının görüldüğü ilk yerleşim yerlerindendir. Tarihsel olarak Dicle ve Fırat nehirleri arasında kalan bölge olarak tanımlanan Mezopotamya’da kurulan siyasi yapıların çizdiği sınırlara baktığımızda bu iki nehrin arası ve çevresinin Mezopotamya medeniyetine dahil edildiğini görebiliriz. Mezopotamya’nın çeperindeki kadim şehirlerden biri olan Mardin korunaklı bir kale olarak görüldüğünden, belirli tarihi dönemlerde pek çok ilim insanını barındırmış bir şehirdir.⁸⁹ Fakat Mezopotamya medeniyetinden bahsederken buranın sürekli değişen bir güç ve iktidar merkezi olduğunu unutmamak gerekir.⁹⁰ Mezopotamya’ya yakın olan Mısır medeniyeti Makedonyalı İskender’e kadar bin yıllarca dış müdahalelere maruz kalmadan devam etmesine karşın, Mezopotamya bölgesi için böyle uzun süreli bir istikrar hiç mümkün olmamıştır. Mezopotamya, maruz kaldığı bu karşılaşma ve iktidar mücadelelerinin de etkisiyle Mısır’dan farklı bir kültürel birikim ortaya koymaktadır.

Mezopotamya mitolojisine baktığımızda çok tanrılı bir yapı ile karşılaşırız. Bu, hayatın her evresinin, farklı doğa olaylarının farklı tanrılarının ve kişiyi dış tehlikelerden koruyan bireysel tanrıların olduğu çoklu bir yapıdır. Mezopotamya tıbbının kökeninde yaratılış düşüncesi vardır. Tanrılar insanı yaratmıştır. İnsan tanrıların rızasını almaya çalışmalıdır. Onları kızdırırsa hastalıkla cezalandırılır. Tıbbın temel konusu olan hastalık Mezopotamya’da sadece dini sebeplere bağlı olarak açıklanır. Tanrılar yaratır, cezalandırarak ya da korumasını o kişi üzerinden kaldırıp onu dış tehlikelere karşı korumasız bırakarak hasta eder ama aynı

⁸⁹ Özellikle Artuklu Hükümdarlığı döneminde (1095-1421) Mardin’de bilginlerin ağırlanıp, korunduğunu görmekteyiz. 1954’te vefat eden ve tüm hayatı boyunca Mardin’de yaşamış olan Ermeni Katolik Piskopos İshak Armale’nin Mardin üzerine yazdığı anılarında tarihsel bir bilgi olarak Artuklu Devleti (1095-1421) için “güçlü oldukları için her taraftan gelen bilginleri misafir ederlerdi ve ödüllendirirlerdi” ifadelerine yer vermektedir. (İshak Armale, *Türkiye Mezopotamyası’nda Mardin (Mêrde, Marde)* (Södertälje: Bet-Froso Nsibin Yayınevi, 1993). Buradaki güçten kasıt elbette siyasi güçtür. Fakat bu kısa bilgi Mardin’in bir dönem ilim merkezi olarak görüldüğüne dair ip ucu verebilir.

⁹⁰ Sırasıyla Sümer, Akad (Sami), (yeniden) Sümer, Babil, Kas, Asur, Yeni Babil, Pers, Roma, Selokid ve Sasanilerin iktidarlarından, 7’nci yüzyıl sonrası ise İslam medeniyetinden söz edebiliriz. Farklı dönemlerde Türkmen boylarının, Perslerin, Romalıların ve Arap toplulukların iktidarı, istilası ve yönetimi altına giren bölgede bu toplulukların etkisi görülürken Hint ve Çin etkisi çok geç dönemlere kadar görülmemiştir.

zamanda şifayı da tanrılar verir.⁹¹ Şifanın tanrı ile olan bu sıkı bağına şifacılığın tapınakla olan ilişkisi üzerinden de değerlendirebiliriz. Mezopotamya’da tıbbın tapınaklara bağlı okullarda öğretildiğini ve tıbbi bilginin muhtemelen mesleki bir sır olarak saklandığını ele geçen kil tabletler vasıtasıyla biliyoruz. Tedaviler için *uygun* ya da *uğursuz* günler olduğu inancı da yaygın bir inançtır. Hastalığın bir ceza olarak görülmesi ise zaman içinde yerleşmiş bir düşünce olarak görülüyor. Dünya’da tıp tarihine ait en eski bilgi kaynağı olarak elimizde Mezopotamya’da ortaya çıkarılan milattan önce 3000 tarihli bir Sümer tableti bulunmaktadır. Bu tableten yola çıkarak denebilir ki Sümerlilerde hastalık tanrılarının verdiği bir ceza olarak değil de kaderde yazılı bir durum olarak görülüyordu. Ceza olarak algılanması Sümerlerin son dönemine ve sonrasına denk düşer. Ama bu ceza aynı zamanda halkın merhametini kazanan bir ceza olarak görülür. Sayılı, hastalık nedenleri arasında kanunun suç saydığı konuların da olduğunu belirtirken, hastanın aynı zamanda bir suçlu olarak düşünüldüğünü ama hakkında hüküm verilmediğini belirterek bunun hastaya karşı duyulan “merhamet” duygusu olarak değerlendirilebileceğini savunur.⁹² Yani hastanın kanunun suç saydığı fiillerden birini işlediği için hasta olduğu düşünülse bile hakkında cezai bir kovuşturma yürütülmemesi, bugüne kadar ele geçen resmi yazışmalarda böyle kayıtlara rastlanmamış olması önemli bir veridir. Hatta bazı devlet yazışmalarında hasta olan memurun işe gelmeme hakkı olduğuna da rastlanmıştır. Bütün bunları bir arada düşünürsek hastalığın tanrılarının verdiği bir ceza olarak görüldüğü⁹³ ama hastanın halk içinde mağdur olarak görülüp merhamet duyulduğundan bahsedilebilir.⁹⁴

Mezopotamya’da tıp geleneğinin din ile kesişiminde önemli bir durum olarak tıbbın rahipler tarafından çalışılan bir alan olması dikkate değerdir. Burada tıp antik dönemde rahiplerin elindedir. Şifa üzerine çalışan rahipler üç kısma ayrılmıştır: Kahinler (bârû), üfürükçüler-efsuncular (aşipu) ve tabip (â-su). Büyüye “aşutu” denirken tıba “aşiputu” denmesi büyü ile tıbbın yakınlığının dilde ifade bulmuş şekli olarak okunabilir.⁹⁵ Mısır tıp

⁹¹ Ayşegül Demirhan, *Kısa Tıp Tarihi* (Bursa: Bursa Üniversitesi Basımevi, 1992), 17; Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1991), 415-416.

⁹² Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp*, 418.

⁹³ Ayşegül Demirhan, *Kısa Tıp Tarihi*, 17-18.

⁹⁴ Hastanın kendi edimleri dolayısıyla hastalığı “hak ettiği” ama aynı zamanda ona merhamet duyulduğu tespiti bugün de Mezopotamya’da hastaya bakışı tarif eder niteliktedir. Özellikle infertilite sorunu yaşayan kadınlara bakışı net olarak ifade ettiğini gördüğüm bu algının izleri alandan kadınların anlattığı kendi hikayelerinde de bir sonraki bölümde daha ayrıntılı şekilde bulunmaktadır.

⁹⁵ Marcia Inhorn’un şifacılık alanında şifacılar, bitkisel tedaviler ve kutsal kişiler (healers, herbalists and holy ones) olarak nitelediği üç şifa kaynağının özellikle antik çağda bir arada bulunduğunu görmekteyiz. Marcia C. Inhorn, *Quest for Conception*, 81. Bu birlikteliğin modern tıp geleneğinde ayrılmasına ve tıbbın ampirik yanının bugün artık modern tıp kurumlarında icra edilmesine rağmen şifa arayışlarında bunların her birine başvurulduğunu da görüyoruz. Doktorun hastası olan kişinin şifa arayışında inancı doğrultusunda türbe ziyareti yapması ve aynı kişinin yerel şifacılar da başvurması eğitim, sınıfsal aidiyet ve ekonomik göstergelerini de anlamsız kılacak şekilde ortaya koyduğu bu pratik dikkat çekicidir.

uygulamalarının kalbe merkezi bir yer çizdiği biliniyor. Mısır tıbbından farklı olarak Mezopotamya tıbbında kalbin yanında kan ve karaciğer de merkezi roldedir. Bölgedeki arkeolojik kazılarda çamurdan karaciğer heykellerine bolca rastlanması karaciğere merkezi bir rol biçildiği teorilerini destekler niteliktedir. Arkeolojik kazılarda çok sayıda karaciğer heykelciği bulunması neden bu kadar çok sayıda karaciğer modeli yapıldığı konusunu bunun bir şifa yöntemi olarak kullanıldığı şeklinde bir yorumlamaya açık gözükmemektedir. Sayılı, Mezopotamya’da tedavi yöntemlerini anlatırken hastanın karaciğerinin tanrının karaciğeri ile özdeşleşmesi düşüncesinden söz eder. Mezopotamya’da gök ve yer ayna gibi birbirine paralel gerçeklik düzlemleri şeklinde algılanmaktadır. Yerdeki hastanın durumu gökteki tanrılar tarafından kurban aracılığı ile görülür. Hasta tanrıya bir kurban sunar. Tanrı bir sunuyu kabul ettiğinde bu sununun sahibinin karaciğerinin tanrınıninkiyle özdeşleşip sorunların orada ayna gibi okunacağı, böylece tanrının hastalığa şifa göndereceği inancı hakimdir. Bu ritüellerde karaciğer heykelciklerinin de kullanıldığı düşünülür.⁹⁶

Mısır ve Mezopotamya’nın bir sentezi gibi görülecek şekilde Antik Yunan Tıbbında ise kalp ve karaciğer merkezdedir. Bu üç Antik medeniyetin birbirinden etkilenme noktaları halen çok açık değildir ama birbirlerinden etkilendikleri konusunda şüpheye yer bırakmayacak ortaklıklar mevcuttur. Hipokrat’ın (M.Ö. 460-370) modern Batı tıbbının temelleri olarak görülecek nitelikte vücut sıvıları üzerine geliştirdiği teori buna örnektir. Hipokrat’tan önceki döneme ait Sümer tıp tabletinde vücut sıvıları etraflıca ele alınmıştır ama henüz Hipokrat’ın teorisini geliştirirken Mezopotamya tıbbıyla temasa geçtiğine dair tarihsel açık bir kanıt ele geçmemiştir.⁹⁷ Hipokrat’ın Sümer dönemi tıp gelişmelerinden etkilendiği bir muamma olmasına karşın ortaya koyduğu jinekolojik tespitler ve üreme teorisi İbni Sina üzerinden İslam coğrafyasına ulaşır.⁹⁸ İbni Sina’yla birlikte üreme teorilerini anmadan önce Hipokrat’ın sıvılara verdiği önemin antik çağ Mezopotamya tıbbında da paylaşıldığını belirtmek gerekir. Vücut

⁹⁶ Ayşegül Demirhan, *Kısa Tıp Tarihi*, 17-18; Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp*, 429. Mardin’de bugün şifacılık yöntemleri arasında “heykel” hala çok kullanılan bir yöntemdir. Şifacıya baş vuran hasta için yapılan muskaya da heykel denir. Dini inanış şeklinde görülen farklılaşmaya rağmen heykel kullanımı devam etmektedir. Çocuk isteyen kadınların çamurdan çocuğa benzer heykeller yaparak türbelerin korkuluklarına ya da kutsal olarak bilinen yerlere asması, bu sayede şifa beledikleri konunun betimlenme ihtiyacı da benzer bir algının izlerini taşır.

⁹⁷ Hipokrat’ın öğretilerinin Mısır’a nasıl ulaştığına dair İslam Ansiklopedisi’nde “Hippokrat” maddesinde M.Ö. 3’üncü yüzyılda Kos Tıp Okulu kütüphanesinden eserlerin İskenderiye’ye taşınmasından bahseder. (Esin Kahya, “Hipokrat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 18* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 120.) Bu tarihsel olay Hipokrat’ın öğretilerinin Mısır ve oradan Mezopotamya’ya yayılmasını açıklayabilir. Ancak Hipokrat’ın teorisini oluştururken Mezopotamya ve Mısır’dan nasıl etkilendiğine dair net bir kaynak bulunmamaktadır.

⁹⁸ Hipokrat’ın öğretilerinin Mezopotamya’ya ulaştığı şekliyle çift kaynaklı (duogenetic) ve tek kaynaklı (monogenetic) üreme teorileri bir alt başlıkta daha detaylı bir şekilde yer almaktadır.

sıvıları üzerine bulunan tafsilatlı yazıların yanında Sümerce bir kelime olan â-su'nun (doktor) “suları tanıyan adam” anlamına gelmesi bu görüşü desteklemektedir.

Mezopotamya tıbbi konusunda bilinmesi gereken önemli bir nokta da büyüün mahiyetidir. Hastalığın şifası olarak uygulanan büyü “beyaz” olarak nitelenir. Siyah (ya da kara) büyü ise doğaüstü güçlerle insanları etkilemek, yoldan çıkarmak, hasta etmek için yapılan uygulamalar olarak bilinir.⁹⁹ Ve kara büyü Mezopotamya’da cezalandırılacak bir fiil niteliğindedir ve “kesin olarak yasak”tır.¹⁰⁰ İnsanları hastalandırdığı düşünülen kara büyüün yasaklanması hastalığın ahlaki ve sosyal sebeplerinin dışında bilinmeyen bir sebebi olduğuna inanıldığını da göstermesi açısından manidardır. Bu bilinmeyen sebepler arasında kara büyüün yanında cin çarpması, rahatsız edilen eski ruhların musallat olması gibi dışsal güçlerin etkisi de sayılabilir. Bu dışsal gerekçeleri bugünkü mikrop kavramına benzer bir algının modern öncesi dönemdeki öncülü olarak gören görüşler de mevcuttur.

Mezopotamya tıbbının ayırt edici bir diğer özelliği de liste yapılmasıdır.¹⁰¹ Mezopotamya tıp metinlerinde uzun ve detaylı listeler yer alırken, reçetelerde miktar belirtilmemesi ise ilginç bir özellik olarak görülür.¹⁰² Neyin ne kadar katılacağı belirtilmemesine karşın bitkisel, hayvansal ve madensel materyaller; tahıl, sebze, ağaç, baharat, sakız, yabani bitki, kök ve kabukların birada, sütte, yağda ya da şarapta eritilerek kullanıldığını belirten listeler mevcuttur. M.Ö. 3000 yılına ait Sümer tabletinde diagnoz¹⁰³ fazlaca yer almıştır. Hastalığın nedenleri uzun uzun anlatılır, hastalık semptomlarıyla belirlenir, adları verilir ve listelenir. Prognoz¹⁰⁴ yapılır, hastalığın seyri tahmin edilir. Bazen prognoz açıklamaları “fala bakmaya” benzer; “prognoz, kehanet ve fal iç içe geçmiş”¹⁰⁵ gibi görülür. Reçetelerin bu kadar detaylı olması ama miktar belirtilmemesi ve fal ve kehanetle iç içe geçmiş

⁹⁹ *Kısa Tıp Tarihi*’nde Ayşegül Demirhan bir sihirbazın istediği kişiye şeytanlarla eziyet verebileceğine ve böylece büyüün olumsuz durumlar için de kullanılma ihtimaline inanıldığını bahseder. (Ayşegül Demirhan, *Kısa Tıp Tarihi*, 17.)

¹⁰⁰ Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp*, 419.

¹⁰¹ Aydın Sayılı, 29.

¹⁰² Reçetelerde miktar belirtilmemesi tıbbi bilginin hekimden hekime şifahen aktarılan sır bilgi olması gerçeğiyle uyumlu gözükmemektedir. Reçeteler not edilmiştir ama bu reçeteleri uygulamak için gereken bilginin bir kısmı hekimde saklı olarak sadece belirli bir kısmı yazıya aktarılmıştır.

¹⁰³ Hastalığın belirtilerine bakarak (gözlem yaparak) teşhis koyma. (*Güncel Türkçe Sözlük*, “Diagnoz” (Erişim 20 Ağustos 2020).

¹⁰⁴ Öngörü, hastalığın semptomlarına bakarak hastalığın gidişatı hakkında öngöründe bulunmak, iyileşme şansı olup olmadığını tahmin etmek. (*Güncel Türkçe Sözlük*, “Prognoz” (Erişim 20 Ağustos 2020).

¹⁰⁵ Aydın Sayılı, 421.

bir prognoz bu bilginin doktor dışında herhangi bir okuyucu tarafından uygulanmasını imkânsız hale getirir. Böylece tıbbi bilgi sır özelliğini de korur.¹⁰⁶

Mısır'da olduğu gibi Mezopotamya'da da cerrahi müdahalelerin çok kısıtlı da olsa (cilt rahatsızlıkları, yaralanma ya da hastalık durumunda basit amputasyonlar vs.) yapıldığı bilinmektedir. Fakat tıbbın cerrahi kısmı modern zamanlara kadar -orta çağ tıbbı da dahil- hekimlerin yapmadığı, berberler gibi daha aşağı statüde görülen meslek gruplarının yaptığı bir uygulama olarak devam eder. Tıbbın diagnoz ve prognoz kısmı ile cerrahi dışındaki müdahaleleri hekimlere ait görülürken cerrahi müdahaleler hekimlerin görevlerinin dışındadır. Cerrahi müdahalenin başarısız olduğu durumlarda cerrahın elinin kesilmesi¹⁰⁷ ya da kan davası başlaması¹⁰⁸ gibi yaptırımların uygulanması böylesine riskli bir alanı ruhban sınıfının dışına taşımak için yeterli bir gerekçe gibi gözükebilir. Demirhan (1982: 18) Hammurabi Kanunlarında başarısız cerrahın alacağı cezanın ve başarılı operasyonun ücretinin düzenlendiğini bunun da cerrahi müdahalelerin kısıtlı da olsa yaygın olduğunu gösterdiğini belirtir. Yaygın olarak uygulanan cerrahi müdahaleler böyle zorlu yaptırımlar ile denetlenmeye çalışılmış, gelişi güzel uygulamalara cesaret edilmesinin önüne geçilmek istenmiş gibi gözükmektedir.¹⁰⁹

Son olarak, Mezopotamya tıbbının modern Batı tıbbının öncülü olarak kabul edilen Yunan tıbbından en belirgin ayırt edici özelliği olarak Yunan tıbbının aksine Mezopotamya'da teorik tıbbın çok zayıf olarak gözükmesi gösterilebilir. Listeler yapılmış, hastalıklar adlandırılmış, semptomlar listelenmiş ve detaylı prognoz yapılmış olmasına rağmen hastalığa neden olan unsurlar ve hastalığın mahiyetine dair teorik açıklamalara Mezopotamya tıp metinlerinde rastlanmaz. Bugün şifacıların infertilite ile ilgili tedavi yöntemlerine baktığımızda benzer bir prognoz ile karşılaşırız. Tedavi sürecinde hastanın detaylı hikayesi dinlendikten

¹⁰⁶ Liste yapma, reçetelerde liste olmasına rağmen miktar belirtmeme, detaylı diaagnoz ve fallı iç içe bir prognoz yapılması özellikleri Mezopotamya ve çevresinde bölgeye özgü bugünkü şifacılık pratiklerini de tasvir eder niteliktedir. Bugün de bölgede şifa listeleri bolca mevcuttur. Yerel şifacıların hangi bitkinin ya da hayvansal gıdanın hangi hastalığa iyi geldiği konusunda uzun anlatılarda bulmasının yanında bu anlatılar ekseriyetle miktar belirtmez. Bunun nedeni miktarın kişiye ve hastalığın geldiği noktaya göre belirlenmesidir. Şifalı reçeteyi hangi miktarlarda ve ne şekilde kullanacağını bilgisi kişinin başvurduğu şifacı tarafından düzenlenir. Hatta bazen reçetelerin hammaddeleri hasta tarafından tedarik edilip şifacıya iletilir. Şifacı ilacı kendisi hazırlar, bazı durumlarda kendisi uygular, bazı durumlarda ise hastaya vererek kendi kendine uygulama şeklini öğretir.

¹⁰⁷ Demirhan, p.18. Demirhan, başarısız cerrahi müdahalede bulunan kişi köleyse ve ölürse yerine köle verildiğinden, özgür biri ise cerrahın elinin kesildiğinden bahsetmektedir. (Ayşegül Demirhan Erdemir, Tıp Tarihi (İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 2014), 18.)

¹⁰⁸ Aydın Sayılı, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp*, 423.

¹⁰⁹ Bugün cerrahi müdahale modern tıbbın mekanları olarak hastanelerde gerçekleşmekte fakat cerrahın zorlu yükü sadece tıp ya da günümüz hukuk otoritelerince değerlendirilmemektedir. Doktora yönelen şiddet vakaları binlerce yıl önceden gelen elin kesilmesi ya da ailesinden kan bedeli alınması gibi tedavinin olumsuz sonuçlandığı durumda doktorun sorumlu görülerek böyle ciddi yaptırımlar uygulanması algısıyla birlikte okunmaya muhtaçtır. Bu durum bu çalışmanın kapsamı dışında kaldığı için detaylı bir değerlendirme yapılmayacaktır.

sonra genellikle karın ve sırt bölgesi, rahim, yumurtalıklar ve göbek kısmı dışarıdan elle muayene edilir. Muayeneden elde edilen bulgulara göre daha önce tecrübe edilmiş benzer örnekler üzerinden tedavinin seyri konuşulur. Geçmiş ifertilite örneklerinin seyri ve tedavi süreci detaylı bir şekilde aktarılır. Hastanın geçireceği süreç detaylıca anlatılır. Şifacılar bugün bunları tıbbi bir deneyimin parçası gibi değil, dini bir hikâye anlatıyormuş gibi anlatırlar. Bu nedenle araya çokça doğaüstü deneyimler de katılır. Bu detaylı örneklendirme ve anlatımlar açıkça hastaya eğer iş birliği yaparsa (uygulanacak tedaviyi eksiksiz yapıp başarıya ulaşacağına tam olarak inanırsa) tedavinin yolunda gideceği mesajını verirken, başarıya ulaşmış örnekleri anarak alttan alta da hastanın tedavi sürecine inancını pekiştirir. Bu anlatımlar bugün itibariyle halk geleneklerinin nasıl uygulandığı konusunu da içeren sözlü kaynaklardır. Antik döneme ait bu tıbbi metinler de bu özellikleriyle tıbbi anlatımların yanında o günün geleneklerini barındırması açısından ele alınır. Demirhan antik Mezopotamya tıp metinleri için “Mısır’a ait yazmalardan daha az düzenli olmalarına rağmen halk geleneklerini anlatan sade bilgilerdir”¹¹⁰ der. Bu iki medeniyetin tıpta en benzer olduğu konu ise prognozda tedavinin geriye itilip, hastalığın seyrinin öne çıkarılmasıdır. Mezopotamya’nın prognoz anlayışının Antik Yunan üzerinden günümüze kadar ulaştığı düşünülmektedir.

Mezopotamya tıp tarihi günümüzde Mardin’de devam eden şifacılık geleneğinin tarihsel seyri açısından önemli ipuçları vermektedir. İslamlaşma sonrası dönemde İslam öğretileriyle de harmanlanan şifacılık pratiklerinin bir kısmı aynen, bir kısmı ise İslami öğretilerle iç içe geçerek modern zamana kadar ulaşmıştır. Burada Mezopotamya’da bugün de hâkim olan bir söylem olarak “Peygamber Tıbbı” ya da Tıbb-ı Nebevi diye anılan İslam öğretilerinin tıbbın geçirdiği süreçlere etkisi hakkında temel noktaları değerlendirmek gerekmektedir. Tıbb-ı Nebevi öğretileriyle birlikte Mezopotamya’da şifacılık konusunda hâkim kültürel yapının belirli değişikliklere uğramasına rağmen genel yapısı itibariyle korunarak devam ettiğini görmekteyiz. Dini şifacılığın bugün kendini dayandırdığı en büyük meşruiyet kaynağı olarak peygamber tıbbı söylemi de bu dönemin ele alınmasını gerekli kılmaktadır.

2.1.2. Mezopotamya ve Tıbbı Nebevi

İlk kez 9.yüzyıl’da kullanılan tıbb-ı nebevi kavramı bugün de sıklıkla kullanılan, içinde çeşitli göndermeler barındıran ve bu göndermelerin bir kısmının diğerleri ile çeliştiği görece muğlak bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde hastalıkların şifası için manevi

¹¹⁰ Ayşegül Demirhan, *Kısa Tıp Tarihi* (Bursa: Bursa Üniversitesi Basımevi, 1992), 17.

ya da bitkisel tedaviler uygulayan ve “alternatif tıp” başlığı altında toplanan pek çok şahıs veya grup uyguladığı teknikleri tıbb-ı nebevi kavramı üzerinden açıklamakta, böylece vazettikleri yöntemlerin Muhammed peygamberden bu yana uygulanan iyileşme metotları olduğunu belirterek kendilerine dini ve asırlara dayanan ilmi bir çizgi atfetmektedirler. Bu tanımlamada inananlar için hikmeti sorgulanmayacak şekilde *dinî* ve asırlara dayanan tecrübelerden devşirilmiş bir bilgi kaynağı olduğu vurgusuyla *tecrübî* göndermeler vardır. Bu göndermelerin çeliştiği nokta ise bir görüş tıbb-ı nebeviyi ilahi bir iyileşme öğretisi şeklinde hadislerle günümüze kadar ulaşan ve olduğu gibi biat edilmesi gereken imanî bir mesele¹¹¹ olarak açıklarken, başka bir grup da yine Muhammed peygamber tarafından ortaya konan belli başlı iyileşme metotlarının asırlar boyu tecrübe edilerek bugüne ulaşması¹¹² olarak açıklamaktadır. Bu her iki görüş de Muhammed peygamberin uygulayıp tavsiye ettiği tıbbi uygulamaları vahye dayandırarak bu yöntemlerin nübüvvet ile başladığı varsayımına dayanır. Ayrıca her iki grup da tarihsel dönemleri ve hadis rivayetleri ile günümüze ulaşan Muhammed peygamberin uygulamalarını anakronik bir okumayla değerlendirmektedir.¹¹³ Bu çalışma kapsamında bahsedeceğim tarihsel bir olgu olarak “peygamber tıbbı” kavramı ise bugün anlaşıldığından farklı olarak Arap yarımadasında İslamî öğretilerden de etkilenecek şekilde şekillenen, 600-800 yılları arasını kapsayan, 700’lü yıllarda Mezopotamya’ya ulaşarak oradaki tıbbi yapıyı da etkileyen tıbbi yaklaşımdır. Tıbb-ı nebevi İslam coğrafyasında ve Mezopotamya’da da bugün hala çok güçlü bir gelenek olarak varlığını sürdürmektedir. Bu araştırma kapsamında ulaştığım Mardin ve çevresindeki yerel şifacıların bugün dahi ekseriyetle kendilerini Muhammed peygamberin soyundan gelmekle yani seyyid olarak nitelemeleri ya da yaptıkları uygulamalara tıbb-ı nebeviden kaynaklar göstermeleri -iddialarının ispatlanabilir olmaması bir yana- baskın ve makbul bir gelenek olarak tıbb-ı nebeviye aidiyet üzerinden kendilerine meşruiyet alanı oluşturmaları anlamına gelmektedir. İslam tıbbı da diyebileceğimiz bu tıp geleneğini sadece

¹¹¹ İbn Kayyim El-Cevziyye, *Peygamber Efendimizin Sağlık Öğütleri: Tıbb’un-Nebevî* (İstanbul: Millî Gazete Yayınları, 1997). Kitabın bu basımına önsöz yazan ve El-Ehzer Üniversitesi’nde fıkıh profesörü olan Abdül Gani Abdülhalık, “Bu tıbbın sahibi Peygamber s.a.v. onu semavi vahye dayandırdığı, derdi de devayı da yaratan, hastalığı da çaresini de önceden takdir eden Allah’tan aldığı halde bunu inkâr nasıl mümkün olabilir?!... ..Bu hüküm olgun bir Mü’min, akıllı bir Müslüman için tereddütsüz ve kuşkusuz inanmaktan ve kabul etmekten başka yolu olmayan bir hükümdür” ifadelerini kullanır. Bu görüş Cevziyye ve takipçilerini yansıtan bir görüştür.

¹¹² Ayhan Tekineş’in “Tıbb-ı Nebevi’de Tıbbî Etik” başlıklı makalesi bu görüşün bir temsili olarak okunabilir. (Ayhan Tekineş, “Tıbb-ı Nebevi’de Tıbbî Etik”, *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi* 11/2 (Mayıs 2003). Levent Öztürk “İslam Tıp Tarihi” isimli kitap çalışmasında Tekineş’in bu makalesini kavramsal yapı ve tarihsel bağlam üzerinden analiz etmektedir. (Levent Öztürk, *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 141-162). Mehmet Silay ise *İslam Medeniyetinde Tıp Kültürü* başlıklı kitap çalışmasında Tıbb-ı Nebevi’nin iki kaynağından bahseder. Bunlardan birini Hz. Muhammed’in hadis ve uygulamaları, diğerini ise o dönemde Arap yarımadasında yaşayan ve Hz. Muhammed ile tanışmış olan hekimler olarak gösterir. (Mehmet Silay, *İslam Medeniyetinde Tıp Kültürü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 61.)

¹¹³ Levent Öztürk, *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*, 143.

tarihsel bir dönem olarak değerlendirmek yetersiz kalmaktadır. İslam'ın hâkim olduğu toplumlarda söylemsel alanı yüzyıllar boyu domine eden ve halk arasında muteber görülen yönü itibariyle tıbb-ı nebevi burada tarihsel süreci ve bugün Mezopotamya'da şifacılık alanına yansımaları üzerinden değerlendirmeye alınmaktadır.

Mezopotamya'da İslam'ın yayılması sonrası tıbbi alanda nasıl bir etkileşim ve değişim mümkün oldu sorusunun izini sürmek için öncelikle İslam'ın Arap yarımadasında hastalık, şifa ve iyileşme konularında nasıl bir etki doğurduğuna bakmak gerekmektedir. Mısır ve Mezopotamya tıbbı antik dönemden itibaren gelişmiş bir tıbbi yapı ortaya koyarken Arap yarımadasında bu kadar ileri bir tıbbi yaklaşıma rastlamıyoruz. Inhorn peygamber tıbbı'nı "helenistik yaklaşımlardan etkilenen İslam tıbbı"¹¹⁴ olarak nitelemektedir. Üstelik İslam tıbbı tanımlaması Muhammed peygamberin kendi nitelemesiyle ortaya konmuş bir tanımlama değildir. Peygamberin vefatının ardından hadis alimlerinden El-Suyuti onun hijyen, alkol, hastalıklar ve tedavi yolları, emzirme, doğum, sünnet ve kadınlara ait haller ile ilgili sözlerini ve bu konudaki olayları tıbb-ul nebi adı altında toplamıştır. Bu sözler ve uygulamalar içinde doğrudan vahye dayanan bilgiler çok az ve kısıtlı olmasının yanında, Manfred Ullman'ın da belirttiği üzere Muhammed peygambere atfedilen bu sözlerin büyük kısmının ona ait olduğuna dair de şüpheler vardır.¹¹⁵

Inhorn, peygamber tıbbının Helenistik yaklaşımlardan etkilendiğini söylerken, bu tıp ekolünü Yahudi tıbbi uygulamalarından, öğrencileri arasında Muhammed peygamberin akrabalarından kişilerin de olduğu Gondeşapur tıp okulunda öğretilen İran tıp geleneğinden, kendi zamanındaki Arap halk tıbbından ve Hipokratik-Galenik Yunan tıbbından uygulamalar içeren bir tıp geleneği olarak anlatır.¹¹⁶ Bu tanımlamaya göre Yahudi, İran, Arap ve Yunan tıp uygulamalarının her birinin belli ölçüde etkili olduğu bir tıp geleneğinden bahsetmektedir. Modern dönemde yaygın olan ve yukarıda değindiğim tıbb-ı nebevi anlayışından farklı olarak Inhorn'un bu ifadesi tarihsel bulgulara uygun gözükmemektedir.¹¹⁷

Muhammed peygamberin kendi zamanında kullandığı yarayı emerek temizleme, hacamat, sülük tedavisi, kupa terapi gibi yöntemlerin ya da şifalı bitkilerle (çörek otu, arpa,

¹¹⁴ "... hellenistically inspired islamic medicine" (Marcia C. Inhorn, *Quest for Conception*, 61).

¹¹⁵ Manfred Ullmann, *Islamic Medicine* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978).

¹¹⁶ Marcia C. Inhorn, "Healing and Medicine: Popular Healing Practices in Middle Eastern Cultures", *Encyclopedia of Religion* (2005), 3834-3837.

¹¹⁷ Edward G. Browne de 1900'lerin başında verdiği derslere dayanan *İslam Tıbbı* isimli çalışmasında "...İslam Tıbbı dediğimizde tam olarak kastımız, Arap dilinde yazılmış bilim ve tıp kitaplarında yer alan, birçoğu Yunan asıllı olmakla beraber Hind, İran ve Suriye katkıları da taşıyan ilmî ve tıbbî bilgi birikimidir" tanımlamasında bulunur. (Edward G. Browne, *İslâm Tıbbı*, Çev. Enise Anaş (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2012), 12.

üzüm, incir gibi) tedavi reçetelerinin İslam öncesinde de toplumda uygulanan geleneksel iyileşme pratiklerinden olduğunu görmekteyiz. Arap yarımadasında özellikle Yahudi ve Hristiyan bilginlerin öğretip uyguladığı bu teknikler İslamlaşma sürecinde Muhammed peygamberin tavsiyesiyle uygulanmaya devam etmiştir. Belli ki Muhammed peygamberin vefatından sonra mevcut uygulamalara eklenen tıbbi yenilikler de Muhammed peygambere atfedilen hadisler üzerinden peygamber tıbbı literatürüne eklenmiştir.

Yukarıda bahsi geçen ve Tıbb-ı Nebevi'ye kutsallık atfeden görüşlerin aksine Muhammed peygamber döneminde Arap yarımadasında yeni bir tıp geleneği oluşmamıştır. Fakat tıbbi alanda bir hareketlenme söz konusudur. Ve Muhammed peygamberin vefatından sonra oluşturulan tıbb-ı nebevi geleneği İslam toplumlarında günümüze kadar ulaşmış hatırı sayılır bir etkiye sahiptir. Arap yarımadasında İslam öncesi durgun seyreden tıbbın hareketlenip gelişmesine İslam'ın en büyük katkısı toplumda var olan tıp geleneğini reddetmemesinin yanında bu yöntemlerin geliştirilmesi konusunda kendi toplumu dışındaki ilmi kanallara ulaşımı sağlamasıdır. İslam'ın ilk yıllarında Medine şehir devletinde görevlendirilen gayrimüslim tabiplerden bahsedilir. Daha sonra Emevi sarayında tercüme faaliyetleri başlatılır, Yunan'dan İskenderiye'ye getirilen Latince tıp, astronomi, felsefe gibi alanlarındaki kaynakların çevirisi yapılmaya başlanır ve Abbasiler döneminde çeviri faaliyetleri kurumsallaştırılır. Farklı dillerden ve dini geleneklerden yararlanmayı teşvik edici bu döneme bakarak İslam sonrası Arap yarımadasında da tıbbi anlamda dinamik bir dönem yaşandığı söylenebilir.¹¹⁸

İslam Tıbbı antik dönem tıp gelenekleri gibi sağlığı insanın bütünlüğü içinde ele almaktadır. Bütünlükten kasıt ise sadece beden değil, manevî, psikolojik ve ahlaki yönden tam bir iyilik hali içinde bulunmasıdır. Fazlur Rahman tıbb-ı nebevinin mesajının özünde bu

¹¹⁸ Ayşegül Demirhan Erdemir, İslam tıbbının İslam çeviri ekolü sayesinde zenginleştiğinden bahsederken, ilk hastanenin Abbasi Halifeleri döneminde kurulduğu, 931 yılında Bağdat'ta her 300 kişiye 1 hekim düştüğü gibi bilgilere yer verir. (Ayşegül Demirhan Erdemir (ed.), *Orta Çağ'da Tıp* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2019), 7-11.) Bu örnekler de dinamik bir dönemin yansıması olarak kabul edilebilir. Benzer bir çeviri faaliyetinden Charles Greene Cumston da bahsetmektedir. Yunancadan Arapçaya ünlü çevirmenlerden biri olan Huneyn İbn-İshak'ın Yunan topraklarına gidip iki yıl dil öğrendikten sonra Bağdat'a döndüğünü yazar. Cumston ayrıca Abbasi hükümdarlığı döneminde Arap dünyasında çeviri faaliyetlerinin yoğunlaştığı dönemde Yunan fizikçilerin Hipokrat ve Galen'in rasyonel ilkelerini unutmaya başladığından, mistisizme ve garip hurafelere (superstitions) daldıklarından da bahsetmektedir. (Charles Greene Cumston, *An Introduction to the History of Medicine* (London: Routledge, 2018), 185-211.) Bu iki farklı coğrafyadaki iki durum tespitinden yola çıkarak denebilir ki İslam geleneği etkisindeki tıbbi gelenek Antik Yunan'dan gelen çeviri metinlerle zenginleşip yükselirken, Batı'da Orta çağ skolastik düşüncesi ekseninde tıp geleneği Hipokrat dönemindeki gelişim ivmesini kaybeder.

bütünlüğün yattığından bahseder.¹¹⁹ Sağlığa holistik (bütüncül) yaklaşım¹²⁰ antik dönem tıp geleneklerine de benzemektedir. İnsan vücudunun parçalara ayrılarak, bu kısımlar üzerinden uzmanlık alanlarının oluşup geliştiği bir tıp yaklaşımı için modern dönem Batı tıbbını beklemek gerekecektir. Bu anlamda tıbb-ı nebevî zamanının “sağlık” algısıyla uyumlu bir yapı sergilemektedir.

İslam’ın ilk çağlarındaki hastalık algısında antik çağda görülen “tanrıya karşı işlenen suçların cezası olarak hastalık” algısı böyle keskin bir şekilde vurgulanmasa da “şifalandıran tanrı” inancına benzer bir inanç görülmektedir. Hastalığı tanrının bir günaha karşılık gönderdiği ceza olarak gören antik tıbbi geleneklerin aksine İslam’da baskın olan görüş hastalığın insanlar için bir “imtihan” sebebi olmasıdır.¹²¹ Allah insanları bedenî ve manevî hastalıklarla imtihana tabi tutar. İnsanlar bu hastalık süresince sabrettiklerinde daha önce işledikleri günahları “dökülür.” Böylece “günahın cezası olarak hastalık” algısı “işlenmiş günahlardan arınmak için bir fırsat olarak hastalık” algısıyla yer değiştirmiştir. “Şifalandıran tanrı” imgesinde de antik dönemle İslam tıbbi arasında bir benzerlik kurulabilir. Antik dönemdeki gibi hastalık her ne kadar sonucunda Allah’a yaklaştıran bir “imtihan” ise de o hastalığın şifası yine Allah’ın dilemesiyle insana ulaşır. Yani hastalığın farklı sebepleri olduğu düşünülse de “şifa veren tanrı” imgesi hakimdir.

Bu benzerliklerin yanında İslam’ın gerçekleştirdiği en radikal değişiklik ise çoklu tanrı inancının kesinlikle reddedilerek tek bir tanrıya inancın kabul edilmesi olarak görülebilir. Antik dönem tıbbi geleneklerinde çoklu tanrı inancı şifa arayışlarında farklı tanrılar arasındaki dengeyi kurma, belirli bir ihtiyaç için belirli bir tanrıya başvurma ya da tanrıların birinin cezalandırmasından diğerinin yardımına sığınma gibi yöntemler doğurmuştur. Farklı hastalıklara şifa veren farklı tanrıların mevcut olması ritüellerin de buna göre farklı ve çeşitli olmalarına yol açmıştır. Bu doğrultuda Kuran’da net bir şekilde ifade bulan tek şifa kaynağı olarak Allah’a dua ve şifayı ondan istemek¹²² hem Arap yarımadası ve hem de Mezopotamya için radikal bir yenilik olarak görülebilir.

¹¹⁹ Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp: Değişim ve Kimlik* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997), 66.

¹²⁰ *Tıbbi Sosyoloji Sözlüğü*’nde holistik tıp kavramı “hastaları kendi ortamlarının bütünlüğü içinde fiziksel varlıklar kadar zihinsel, duygusal, toplumsal ve manevî varlıklar olarak da ele alan tıbbi paradigma” olarak tanımlanır. (William C. Cockerham –Ferris J. Ritchey, *Dictionary of Medical Sociology* (Westport: Greenwood Press, 1997), aktaran, Bryan S. Turner, *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, 18.)

¹²¹ Fazlur Rahman, hastalığa sabretmenin günahları döküp insanı temizlediğinden bahseder. Fazlur Rahman, *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, 54.

¹²² Kur’an Yolu (Erişim 10 Nisan 2020), El-Fatiha 1/5; El-Bakara 2/255.

Antik dönemde büyüünün tıbbı içkin bir alan olarak var olmasına karşın bu konuda İslam'ın kesin yasakları ve büyüünün lanetlenmesi söz konusudur. Tek tanrı inancına paralel olarak Allah'ın otoritesinin dışında insan üzerinde etkili insan üstü güç arayışları olarak görülebilecek büyü uğraşları İslam sonrası dönemde kesin yasaklarla karşılaşmıştır. Antik dönemde siyah ve beyaz büyü ayrımı yapıp siyah (kara) büyü kanunlar aracılığı ile de yasaklanırken, İslam sonrası dönemde büyü konusunda kat'i bir yasaktan söz edebiliriz. Daha önce bir uzmanlık ve itibar alanı olarak görülen ölümlerin ruhları, yıldızlar, ölü hayvan ya da kan ile yapılan büyüye dayalı uygulamalar İslam'ın kutsal metninde açıkça yasaklanarak uygulayanlar lanetlenir.¹²³ İslam'ın, yayıldığı coğrafyalardaki teorik ve pratik iyileşme metotlarına olan ilgisinin yanında büyüsel uygulamalar günah olarak değerlendirilen eylemler arasındadır.

Modern Ortadoğu ve İslam tarihi üzerine çalışmaları ile tanınan Peter Gran, İslam sonrası dönemde büyüünün makbul görülmemesine rağmen gözden uzak uygulamalarla halk arasında devamlılığını koruduğunu belirtir ve bu uygulamaların 16'ncı Yüzyıl'da ortaya çıkan Sufi gelenek içinde görünür olmaya başladığını ifade eder.¹²⁴ Gran'a göre Sufi gelenek, türbe ziyaretlerini ve geleneksel yapıdan gelen “*doğüstü güçleri kullanarak iyileşme*” yöntemlerini İslam geleneği içinde koruyarak bu yolu açık tutmuştur. 16'ncı yüzyıla gelene kadar büyüye dayalı uygulamaların halk arasında gizlenerek sürdürüldüğünü, büyüsel evrenin bir parçası olarak görülen kutsal sayılan kişilerin mezarlarının ziyaret edilmesinin ise açıktan açığa devam ettiğini görüyoruz. Belli ki bu ziyaret ve şifa ritüelleri Sufi gelenek öncesinde de toplumda varlığını çeşitli bağlamlarda sürdürmüş, Sufi aidiyetin görünürlük kazanması sonrasında ise gün yüzüne çıkarak kendine temsil alanı bulmuştur.

Mezopotamya 7.yüzyılın ikinci yarısında İslamlaşmaya başlamıştır. İslam'ın ilmi gelişmeler karşısındaki tavrını ele aldığımızda -oluşturulan çeviri hareketi, şifahaneler kurularak bu ilmi yöntemlerin tatbiki ve gayrimüslim tabiplerin görevlendirilmesi gibi

¹²³ “...fal oklarıyla kısmet aramanız size haram kılındı. İşte bütün bunlar fisk (Allah'a itaatten kopmak)tır.” (El Maide 5/3); “Gerçek şu ki Süleyman kâfir olmadı, fakat şeytanlar kâfir oldular; çünkü insanlara sihri, Bâbil’de iki meleğe, Hârût’la Mârût’a indirileni öğretiyorlardı. ...onlar bu iki melekten, karı ile koca arasını açacak şeyleri öğreniyorlardı. Oysa Allah’ın izni olmadıkça onunla hiç kimseye zarar veremezlerdi. Yine de kendilerine fayda sağlayan değil zarar veren öğreniyorlardı. Andolsun onlar, bunu (sihri) satın alan kimsenin âhiretten nasibi olmadığını çok iyi biliyorlardı.” (El-Bakara 2/102); “Ne güneşe, ne de aya secde edin. Yalnızca onları yaratan Allah’a secde edin.” (El-Fussilet 41/37); “De ki: “yarattığı şeylerden gelebilecek kötülüklerden, karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden, düğümlere üfölenlerin şerrinden, bir de kıskandığı vakit kıskanç kişinin şerrinden sabahın rabbine sığınırım.” (El-Felak 113/1-5); De ki: “Cinlerden olsun insanlardan olsun, insanların kalplerine vesvese sokan sinsi şeytanın şerrinden insanların rabbine, insanların mâlik ve hâkimine, insanların mâbuduna sığınırım.” (El-Nas 114/ 1-6).

¹²⁴ Peter Gran, *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840* (Austin, TX: University of Texas Press, 1979). Aktaran, Marcia C. Inhorn, “Healing and medicine”, *Encyclopedia of Religion*, 3834.

durumları göz önünde bulundursak- tıp uygulamalarında bilgi kaynağının dini, dili ya da menşei konusunda bir çekince bulunmadığını görebiliriz. Böylece antik dönem Mezopotamya ve Mısır tıbbının yanında Yunan tıbbından da etkilenen tıbbi bir geleneğin İslamlaşma sonrası Mezopotamya’da devam ederek yaygınlaştığı söylenebilir. İslam sonrası Mezopotamya’da din dışı görülerek yasaklanan büyü uygulamalarını parantez içine alırsak,¹²⁵ var olan teorik tıp geleneğinin ve cerrahi uygulamaların devam ettiğini, peygamber tıbbının buna katkısının olduğunu görürüz. Peygamber tıbbının tıbbi yöntemleri uygulama konusunda sağladığı söylemsel üstünlüğün bölgede tıp geleneğinin yerleşip gelişmesi için bir ivme oluşturmaları söz konusudur.

Mezopotamya’nın İslamlaşması ile 18’inci yüzyılın başlarına kadar sürecek olan dönemde İslam tıp geleneğinin bölgedeki söylemsel üstünlüğünden bahsedebiliriz. Bölgede 11’inci yüzyıla kadar süren Arap etkisi sonrası Büyük Selçuklu, Anadolu Selçuklu ve sonrasında Osmanlı İmparatorluklarının hakimiyeti boyunca Türk-İran etkisi görülmektedir.¹²⁶ İslam’ın hakimiyeti altında olan yerlerde tıbbın modernleşme öncesi dönemde medrese usulü bir eğitim yapısına sahip olması ve usta çırak ilişkisi içinde aktarılan tıbbi bilgi ve uygulamalar yerelde çok çeşitli bir yapı meydana getirmiştir.¹²⁷ Medreseler kendi oluşturdıkları eğitim müfredatları ile her biri kendilerine has eğitim verirken, hekimler eğitim aldıkları medresede hâkim olan ekole göre hasta tedavi etmekte, böylece hekimlik mesleğinde bir standartlaşma oluşmamaktadır.

Dönemin bir diğer özelliği ise 11’inci yüzyıl Büyük Selçuklu İmparatorluğu ile başlayan bir devlet geleneği olarak hükümdarların gittikleri yerlerde darüşşifalar, bakımevleri ve hamamlar yaptırmalarıdır.¹²⁸ Devletin varlığını ve gücünü hissettirmeye yarayan bu gelenek Osmanlı’nın son dönemine kadar devam etmiştir. Genellikle bir vakıf etrafında kurulan darüşşifalar devlete ağır bir yük oluşturmada vakfın gelirleri ile idare edilip yerel halkın tedavisiyle ilgilenmişlerdir. Belli başlı şehir ve merkezlerde faaliyet gösteren bu hastane yapıları medreseden yetişen tabiplerin hizmet alanlarıdır. Buralara erişimi önemli vakalarla sınırlı olan hatta hiç olmayan yerleşim yerlerinde halk yaygın sağlık sorunlarını gidermek için belirli bir ünü ve tecrübesi olan halk şifacılarına, geleneksel halk tıbbi uygulamalarına, büyü

¹²⁵ Mezopotamya’da doğa üstü güçlerle irtibat kurarak ya da belirli tılsımlar kullanarak şifa arama konusu bir sonraki bölümde daha detaylı olarak yer almaktadır.

¹²⁶ Ali Haydar Bayat, “klasik dönem Osmanlı tıbbı, Anadolu Selçuklu tıbbi gelenekleri ile dönemin kültür merkezi olan Mısır, Suriye, İran ve Türkistan’dan gelen bilim adamları sayesinde gelişmiştir” der. (Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi* (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2010), 295.)

¹²⁷ Tıbbi uygulamalara da yansıyan bu çeşitliliğin izlerini bugün farklı bölgelerde uygulanan farklı şifa yöntemleri üzerinden de izlememiz mümkündür.

¹²⁸ Ayşegül Demirhan Erdemir, *Tıp Tarihi*, 113; Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, 262.

merkezli iyileşme yöntemlerine, türbelere, şifalı sular gibi doğal kaynaklara başvurmaktadırlar.¹²⁹ Bu da medreselerde öğretilen ampirik tıbbi bilginin yanında geleneksel halk tıbbının ve şifacılık yöntemlerinin de varlığını sürdürmesine imkân vermiştir.

Osmanlı İmparatorluğu döneminde tıbbın gelişimine baktığımızda 1450'lerden başlayarak 18'inci yüzyılın başına kadar süren dönemi Bayat "*İslam Tıbbının devamı olan klasik dönem*" olarak nitelemektedir.¹³⁰ Bu dönemde medreselerde devam eden tıp eğitiminden geçmiş tabipler icazet alarak gittikleri yerlerde görev yapmaktadırlar. Ancak merkezi bir eğitim yapısı olmayan ve denetimin de yapılmadığı bir alan olarak hekimlik icra etmek çeşitli sıkıntılar da doğurmaktadır. Hekimlerin hekimlik mesleğini icra ederken gösterdikleri zafiyetleri ve yeterliliklerini değerlendirmek için 15'inci yüzyılda "hekimbaşılık" makamı kurulur. Böylece hekimler hekimbaşılık tarafından belli dönemlerde sınava tabi tutularak icazetleri yenilenir ya da hekimlikten el çektilirler. Bu da Osmanlı'da modern öncesi dönemde medrese merkezli sürdürülen hekimliğin resmi bir statü olarak tanındığını ve önemsendiğini göstermektedir. Osmanlı arşivlerinde hekimlik icrası ile ilgili yer alan belgelerden bu alanla ilgili bilgilere ulaşmak belli bir oranda mümkünken, halk arasında yaygın olan geleneksel tıbbi uygulamaların izini sürmek o kadar kolay olmamaktadır. Şifahaneler dışındaki şifa uygulamalarının izini seyyahların aktarımlarından¹³¹, halk arasında dilden dile gelen anlatılarından ve yerel şifacıların sözlü aktarımlarından günümüze ulaşanlar aracılığıyla sürebilmekteyiz.

18'inci yüzyılın başında Batı'da tıp alanındaki gelişmeler Osmanlı İmparatorluğunun dikkatini çekmeye başlar.¹³² Bu tarihe kadar devam eden İslam tıbbı eski gücünü yitirir, İmparatorluk için Batı tıbbını tanıma ve ortaya koydukları eserleri çeviri dönemi başlar. Bayat bu dönemin 1827'ye kadar devam ettiğini, 1827 sonrasının ise tam anlamıyla "*Batiya açılma ve modernleşme dönemi*" olarak nitelenebileceğini anlatır.¹³³ Aydınlanma sonrası modern Batı tıbbıyla birlikte tıp dinden bağımsız bir bilim alanı halini alırken, 1923'de kurulan Türkiye Cumhuriyeti sonrası dini eğitim veren medreseler kapatılır. İslam tıbbının sürdürülüp temsil edileceği resmi kanalların kapanması ve modern tıbbi ekolün geleneksel uygulamalarla

¹²⁹ Bayat, Anadolu Selçukluları'nda bilimsel tıbbın dışında halk hekimliği uygulamalarının da olduğundan bahseder. Bu alan dinsel, büyüsel ve basit cerrahi uygulamaların da içinde olduğu bir alandır. (Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, 264.)

¹³⁰ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, 296.

¹³¹ Bu seyahatnamelerden günümüze ulaşan ve bilindik örneklerinden biri İbni Battuta'nın on dördüncü yüzyılda kaleme aldığı *Seyahatname'sidir*. İbni Battuta seyahatnamesinde bulunduğu şehirlerdeki şifahanelerden, halkın uyguladığı pratiklerden ve tarihsel olaylardan bahsetmektedir. (İbn Battuta, *İbn Battuta Seyahatnamesi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019).)

¹³² Osmanlı'nın yüzünü Batıya dönmesinin 17'nci yüzyılda başladığından bahseden çalışmalar da mevcuttur. Bkz. Ayşegül Demirhan Erdemir, *Tıp Tarihi*, 113-114.

¹³³ Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi*, 296.

mücadeleye girerek bunu açık bir savaşa dönüştürmesi ile geleneksel halk tıbbı yanında tıbb-ı nebevi öğretileri de meşru ve sürdürülebilir zeminini kaybeder. Bu durum geleneksel şifacılık uygulamalarının halk arasında gizli saklı uygulanması sürecini başlatır.

Günümüzde Mardin ve civarında devam eden şifacılık pratiklerine baktığımızda büyüye dayalı halk tıbbı uygulamalarının yanında tıbb-ı nebevi uygulamaları da görmekteyiz. Büyüye dayalı uygulamalar varlığını korumakla beraber dine referans veren kesimler için “günah” olarak değerlendirilirken, peygamber tıbbı iddiasındaki uygulamalar ise seküler referansları olanlar için birer cehalet örneği olarak anılmaktadır. Dini aidiyetleri olan kişiler arasında ise geleneksel tıp uygulamalarına baş vurma konusunda farklı yaklaşımlarla karşılaşmaktadır. Bir kısım bu uygulamaları “batıl inanç” ve cehalet olarak değerlendirip sadece modern tıp uygulamalarına güvendiklerini ifade ederken, diğer bir kısım ise büyüye dayanan uygulamalara şüpheyile yaklaşırken bunlar dışındaki şifa metotlarını denemek gerektiğini düşünmektedir.

2.1.3. Türkiye ve Modern Batı Tıbbı

Ortadoğu’da modernleşme ve modern Batı tıbbının gelişimine kadar var olan tıbbi geleneğin modernleşme ile karşılaşmasını ele almak için öncelikle modernleşmenin genel hatlarıyla nasıl bir değişim ve dönüşüm olduğundan kısaca bahsetmek gerekir. Sonrasında ise modern tıp tarihi içinden Osmanlı’da ve Türkiye’de tıbbın gelişmesini ele alarak Mardin’in de içinde bulunduğu Güneydoğu Anadolu Bölgesinde tıbbi durumun izlediği gelişim sürecini değerlendirebiliriz.

Modernleşmenin sağladığı değişim ve dönüşümden bahsederken aslında resmi söylemde bir paradigma¹³⁴ değişiminden bahsetmekteyim. Hayat tasavvurunda tanrının merkezi rolü modern zamana kadar tıbbi gelenekleri şekillendirmiştir. Hastalık ve tedavi yollarına odaklanan tıp alanı 18’inci yüzyıla kadar dini kurumlarda usta çırak ilişkisi içinde öğretilen ve öğrenilen ilmi bir alandır. Doktor (ya da tabip) dini rütbeye sahip bir ilim insanıdır. Batı’da gerçekleşen Rönesans ve Reform hareketleri ile insanın hayat tasavvurunda tanrının merkezi rolü sorgulanmış, buradan doğan Aydınlanma düşüncesi modern bilimsel bilgiyi din dışı bir alan olarak tasavvur etmiştir. Modernleşmenin temel argümanı, hayatın merkezinde olan tanrıyı o merkezden çepere taşıyarak denklemin merkezine insanı yerleştirmesidir. Modern bilimin doğuşu, bu merkez değişim hareketi sonucu merkeze yerleşen insanın dış dünyayı bir tanrıya ihtiyacı olmadan salt rasyonel akılla bilebileceği, dahası ölçüp değerlendirebileceği ve

¹³⁴ Burada Thomas Kuhn’un ortaya koyduğu anlamda bütüncül bir paradigma değişiminden bahsetmekteyim. (Thomas Kuhn, “Scientific Revolutions”, *The Philosophy of Science* (London: The MIT Press, 1991).)

akla dayalı bir toplumsal düzende tüm muğlak alanları bilinir kılabilceği iddiasına dayanmaktadır.¹³⁵ Pozitivizmin temel tezi budur. Nietzsche'nin "tanrı öldü" nitelemesi, tanrının hayat tasavvurumuzdaki merkezi konumunu yitirmesini anlatan bir ifade olarak bu modern paradigma değişimine işaret etmektedir. Hayat algısına dair temel denklem değiştiğinde artık hiçbir şey eskisi gibi kalmaz ve kalmadı da.

Batı Aydınlanması sonrası Batı'da din ve tıp birbiriyle alakasız iki alana bölünürken, artık tıbbın odağındaki insan aynı zamanda onun tek öznesi haline gelmiştir. Bilim adamı hedefine koyduğu hastalıklara saf aklın süzgecinden geçmiş, mistisizmden tamamen arındırılarak mekanikleştirilmiş, laboratuvarlarda üretilen iyileşme yöntemleri ve tekniklerle müdahale edecektir. Modern öncesi dönemde kullanılan ve ampirik bilgileri de barındıran iyileşme yöntemleri dahi tıbbın alanı dışında, şaibeli ve ilkel (ya da gerici) olarak etiketlenip bilimsel alanın dışında bırakılmıştır. Ruhi Ersoy'un ifadelerinde de yer bulduğu şekilde, "*salt pozitif bilimlere dayanan bir yaklaşımla Batı'da, bir yandan müstakil bilim alanları gelişirken bir yandan da insanlığın uzun tecrübelerine dayanan geleneksel "gündelik bilgi"ye karşı tavır toptan bir reddiye dönüşmüştür. Bu noktada modern tıp, laboratuvarın dışındaki bütün uygulamaları yok saymış ve hatta yasaklamıştır.*"¹³⁶ Böylece hastalık ve şifa kavramları aklın ortaya koyduğu bilimsel ilkeler sonucu yeniden tanımlanıp kurgulanmaya başlanır. Kurucu pozitivist akıl biyolojik bir makineye indirgelediği bedenin hastalık ve iyileşme süreçlerini tamamen mekanik olarak ele almakta, bu mekanizmayı insan biyolojisine indirgemekte ve kültürün (ve elbette dini öğretilerin) bu süreçlere herhangi bir dahlini kabul etmemektedir. Modern Batı tıp ekolünde yer alan "biyolojik yeniden üretim"¹³⁷ nitelemesi, doğum faaliyetini tasvir etmek için kullanılan bir kavramsallaştırmadır. Bu ifade şeklinin kadın bedenini bir fotokopi makinesine indirgeyen tıbbın odağındaki insanı salt etten ve kemikten oluşan biyolojik bir yığın olarak ele alışının tezahürü olarak okunabilir.¹³⁸

¹³⁵ Martin Slattery sosyolojik düşünceye giriş niteliğindeki çalışmasında pozitivistlerin doğa bilimlerinin aydınlanmacı rasyonalist metodolojisini ödünç alarak toplumun iç dinamiklerini ve sosyal değişimin nedenlerini bu metodoloji sayesinde değerlendirmeye çalıştıklarından bahseder. (Martin Slattery, *Sosyolojide Temel Fikirler*, Çev. Cevdet Özdemir (İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007), 71.) Burada bahsedilen rasyonellik iddiası pozitivist ideallere sahip sosyal bilimcinin ortaya koyduğu performansı tanımlamaktadır.

¹³⁶ Ruhi Ersoy, "Modernizm- Postmodernizm Bağlamında Geleneksel Tıp Uygulamalarının Güncelliği Üzerine Bir Değerlendirme", *Milli Folklor* 26/101 (2014), 183.

¹³⁷ "Biological reproduction." Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*, 18.

¹³⁸ Stefan Zweig daha 1931'de Almanca olarak yayınladığı *Ruh Yoluyla Tedavi* çalışmasının giriş kısmında modern Batı tıp ekolünün gelişiminden benzer bir şekilde ve daha sert ifadelerle bahseder. Zweig'e göre on dokuzuncu yüzyılla birlikte hasta ile hekim arasına "üçüncü bir şey" girer. Bu üçüncü şeyi "tümüyle ruhsuz bir varlık, bir aygıt" olarak tanımlar. Ona göre mekanikleşmiş yeni tıbbi yaklaşımın yani modern Batı tıbbının makineleri hasta ve hekim arasında üçüncü bir varlıktır ve hekimin doğrudan gözlemi bu tetkik makineleri sayesinde değer kaybetmiştir. Stefan Zweig, *Ruh Yoluyla Tedavi: F. A. Mesmer, M. Baker-Eddy, S. Freud*, Çev. Hüseyin Salıhoğlu (Ankara: İmge Kitabevi, 2005), 14-25.)

Bütün bu modernleşme hikayesi içinde önemli bir nokta da insanın mahiyetidir. Çünkü Batı Aydınlanmasının öznesi olan insan tabii ki *erkek* insandır; kadın ise onun olsa olsa eksik bir türü olarak görülmüştür.¹³⁹ Modern bilim “insanın doğaya tahakkümü” iddiasındayken, modern bilimsel bilginin sağladığı iktidar pozisyonundaki eril birey kendini kültür¹⁴⁰ ile, kadını ise doğayla özdeşleştirir.¹⁴¹ Erkek kültür ile kadın doğa ile ilişkilendirildiğinde, ikili karşıtlıkların birbirine zıt konumlandırılmasının bir tezahürü olarak, kadın da doğa gibi kontrol altına alınması gereken, muğlak, dengesiz ve tekinsiz bir muhteviyata bürünür. Bu ikili karşıtlıkların modern öncesi dönemde kadınlar arası ve eve dair bir pratik olarak doğum (ve infertilite) alanına ve şifacılık pratiklerine getirdiği yeni yaklaşım da bu zihinsel yükü taşımaktadır. Modern batı tıbbının gelişim sürecinde jinekoloji doğumu hastalık kategorisinde ele almak, hamile kadını doğum faaliyeti içinde müdahale edilmesi gereken bir hasta olarak değerlendirmek, yerel ebeleri ve geleneksel bilgiyi gericiilik, batıllık ve köhnelik suçlayarak dışlamak ve erkek uzmanların denetimi altında bir jinekolojik müdahale alanı kurmak üzere konuşlanmış bir bilim dalı olmuştur. Mikroskop, röntgen, ultrason vb. görüntüleme teknolojileri gibi modern keşifler sayesinde ortaya konan modern tıbbi gelişmeler, ampirik tıbbın çok ötesine geçip doğumda anne-bebek ölümlerini yüksek oranlarda azaltırken,¹⁴² bu teknolojilerin kadınların hizmetine verilmesi mevzu edilmez. Modern tıp biliminin diğer dalları gibi jinekoloji de erkek dominasyonunun söz konusu olduğu bir bilim dalı olarak, bin yıllar boyunca kadınlara ait ve kadınların merkezde olduğu doğum faaliyetini kadın ebelerden alarak erkek jinekologların ellerine teslim eder. Böylece modern öncesi dönemde kadının yönetiminde ev içinde gerçekleşen ve eve (içeriye) ait bir alan olarak görülen doğum, modern dönemde hastaneye taşınarak tıbbileşmiş, kadının doğurma yeteneği ile alakalı tüm olgular (infertilite de

¹³⁹ Aslında Aydınlanma düşüncesinin ilk temsilcilerinde karşılaştığımız “kadının ikincilliği” antik dönemden gelen kadın algısında bir sürekliliğe de işaret eder. Gökçe Akşit “Hipokratik Metinlerde Kadınların Doğası” başlıklı makalesinde Antik Yunan’ın ideal insanının erkek olduğundan bahsederken “Antik Yunan’ın ideal insanı karşısında kadınlar, barbar olan gibi kontrol edilmesi gereken ve kendi doğalarına bırakıldığında formsuz olup, su gibi, sadece akan ve içinde tüm formları barındıran ama şekilsiz olanlardır. Bu anlamda onların bilge ideal insan tarafından şekillendirilmeleri ve belirli bir düzen içine oturtulmaları gerekir gibi görünmektedir” der. (2019: 19)

¹⁴⁰ Burada kültür kavramının içine bilim, sanat, kentleşme, uygarlaşma, medeniyet gibi insan eli ile üretilmiş gelişim basamakları dahil edilmektedir.

¹⁴¹ Shery B. Ortner, “Is Female to Male as Nature is to Culture?”, *Woman, Culture, and Society*, Editör Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere (Stanford CA: Stanford University Press, 1974), 68-87. Ortner’in makalesinin de yer aldığı *Woman, Culture and Society* (Kadın, Kültür ve Toplum) isimli kitap çalışması ilk defa 1974 yılında yayınlandığında antropoloji alanında kültür çalışmalarındaki statükoyu sarsıcı bir etki yapmıştır. Ancak yirminci yüzyılın sonlarına doğru kadınlar modern bilimsel bilginin kadını ikincil ve tahakküm edilesi varlıklar olarak nitelemesine karşı bir üretim içine girebilmişler, bu çalışma da 1960’ların eleştirel bakışının bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Modern bilim tarihi kadın ve erkek ikili karşıtlığının doğal varsayıldığı ve bu ikililik üzerinden kadın ve erkek kategorilerine yüklenen rollerin de doğal olduğu varsayımını içerir.

¹⁴² Hatice Keskin, “Bir Sorunsal olarak Doğumun Tıbbileşmesi”, *Uluslararası Sağlık Toplum ve Kültür Sempozyumu 7-10 Mart* (Bildiri Kitapçığı), Editör Doç. Dr. Erkan Çer ve Dr. Öğr.Üyesi Nazan Kahraman Timur Yılmaz (Ankara: Kibatek, 2019), 134-144.

buna dahil) jinekoloji adı altında modern bilimsel otoritenin eril müdahalesine (kontrol ve dominasyonuna) açık bir uzmanlık alanı oluşturmuştur. İnsanın soyut gerçekliğinin es geçildiği, biyolojinin esas alındığı bu süreçte hamilelik anne karnında yumurta hücresinin sperm hücresi ile birleşmesinden doğuma kadar jinekolojik bir fenomen (dolayısıyla kontrol altında tutulması gereken patolojik bir süreç) olarak ele alınmış, bu sürecin mekanik işleyişi ön plana çıkarılmıştır. Fakat antik dönemin bir “yaratılış” safhası olarak kodladığı modern dönemin “biyolojik yeniden üretim” olarak adlandırdığı bu süreci sorgulamaya açan önemli noktalardan biri infertilite vakalarıdır. Modern tıp son yüzyılda yumurtalık, sperm, dölleme ve rahim konusunda bilinmezlerin en aza indiği görüntüleme verileriyle birlikte bu alanda belirli teknikler geliştirmiştir. Yumurtlamanın kontrol altında desteklendiği ilaç tedavilerinden yumurta ve spermin laboratuvar ortamında birleştirilmesine kadar çeşitli teknolojik uygulamaları barındıran bu teknikler infertilite konusunda da başarılı sonuçlar alınmasını sağlamıştır. Fakat halen optimum şartlarda bulunan bir birey için gerekli tıbbi tetkikler¹⁴³ yapıldıktan sonra çiftlerden her ikisinde de hiçbir üreme sorunu tespit edilmemesine rağmen hamileliğin gerçekleşmemesi ya da sürecin doğuma ulaşmadan sonlanması gibi bir sorun vardır.¹⁴⁴ “Açıklanamayan infertilite” olarak nitelenen bu durum infertilite sorunu yaşayan kadınların azımsanmayacak bir kısmının deneyimlediği bir teşhistir.¹⁴⁵

Modern bilim anlayışını bir paradigma olarak ele alma sebebini, onun oluşturduğu gerçekliği tek ve mutlak gerçeklik olarak dayatmasına ve bu sayede kendi inanç sistemini oluşturmaya bağlayabiliriz. Açıklanamayan infertilite tanısı, tıbbi ve bilimsel bir tanı olarak gözükmemesine rağmen tespit edilememiş -muhteviyatı ve nedenleri anlaşılamamış- muğlak bir gerçekliğe işaret eder. Fakat mevcut paradigma öyle bir hare yaratır ki, bu paradigmanın içinde işleyen toplumsal mekanizmalar sisteme tam bir güven duygusu içinde çalışmaya devam eder. Bugün açıklanamayan infertilite vakalarının gerçekliğine rağmen, modern Batı tıbbının tartışılmaz otoritesi sayesinde, infertilite tedavisi üzerine geliştirilen teknolojilerin reklamlarının da pekiştirdiği şekilde halkta yaygın görüş, doğurganlık sorununun modern tıbbi

¹⁴³ İnfertilite şikâyeti ile kliniklere başvuran çiftlere ilk aşamada sperm analizi, ovulasyon testleri ve tubal patolojileri değerlendiren tetkikler uygulanmaktadır.

¹⁴⁴ Açıklanamayan infertilite tanımı sperm analizi, ovulasyon testleri ve tubal patoloji değerlendirmeleri sonrasında hiçbir sorun tespit edilememesine rağmen hamileliğin gerçekleşmediği vakaları tanımlamak için kullanılır. Özgür Kan vd., açıklanamayan infertilite vakalarında uygulanacak yöntem üzerine değerlendirmelerinin yer aldığı makalelerinde açıklanamayan infertilite üzerine benzer bir tanım yaparken bunun aslında “tanımlanamayan” bir durumun tanımı(!) olduğunu belirtir. (Kan vd., “Açıklanamayan İnfertilitede Yönetim”, 507.)

¹⁴⁵ Çeşitli araştırmalarda ortaya konduğu üzere açıklanamayan infertilite vakaları genel infertilite problemi yaşayan çiftler arasında %20-25 arası bir kısmını kaplamaktadır. Yani infertilite kliniklerine başvuran her dört ya da beş çiftten birine “açıklanamayan infertilite” teşhisi konulmaktadır. (Kan vd., “Açıklanamayan İnfertilitede Yönetim”, 507; Yanıkekre vd., “İnfertil Çiftlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Hemşirelik Yaklaşımı”, 113.)

tekniklerle tamamen çözüme kavuşturulduğudur. Bu yaygın kanıya göre modern tıp teknolojileri sayesinde üremenin aşkın gözüken sırları mikroskobun camında görüntülenerek çözülmüş (sperm ve yumurta hücreleri görüntülenmiş), mikro cerrahi müdahaleleri ile rahim dışında dahi bu hücreler birleştirilebilmiş, tüp bebek gibi teknolojilerle de tüm üreme sorunları ortadan kalkmıştır. “Taşı bile doğurtuyorlar” deyiminde ifadesini bulan bu toplumsal kanı, imanî bir noktaya işaret etmektedir. Bu nokta, modern bilimin akıl ve deney yoluyla insana dair tüm sorunları çözebileceğine olan güçlü bir inanç noktasıdır. Bu inanç, yukarıda bahsi geçtiği gibi Aydınlanma düşüncesine dayanan modern bilim paradigmasının bel kemiğini oluşturmaktadır.

Her dönemde olduğu gibi Aydınlanma sonrası modern Batı tıbbının gelişip tıp alanını domine etmesiyle birlikte de 20’inci yüzyılın ortalarına kadar tıbbın toplumsal ya da kültürel yapılarla olan ilişkisi üzerine düşünmeye çağıran bireysel çalışmalar ortaya konsa da mevcut Aydınlanmacı paradigma içinde bu itiraz ve eleştiriler seslerini yeterince duyuramazlar.¹⁴⁶ Modern bilimsel alanda kültürün hastalık ve sağlık algısında ve tıbbi süreçlerdeki rolünü bilimsel tekniklerle ele alan ilk alan olarak Antropoloji karşımıza çıkmaktadır. Antropolojinin konusu olan insan kültürel bir hayvan olarak nitelenir.¹⁴⁷ Bunun anlamı insanın salt biyolojik bir yığın olarak ele alınmasının insana dair cevap arayışları için yeterli olmadığıdır. İnsanın edimleri ve insanlar arası ilişkiler ile ortaya koyduğu kültürel yapı laboratuvar ortamında mikroskopla incelenecek şekilde elle tutulur, gözle görülür çizgiler ortaya koymasa da fen bilimlerinden farklı, kendine özgü sosyal bilimsel yöntemlerle takip ve tespit edilebilirler. Kültür dediğimizde de bunun büyük bir kısmının topluma hâkim olan dini öğretilerle oluştuğunu görürüz. Özellikle hastalık algısı, hastalıktan korunma metotları, ritüeller ve şifa yöntemleri dini öğretilerden bağımsız düşünülemez.

¹⁴⁶ İzzet Duyar 2006 yılında yayınlanan “Eleştirel Medikal Antropoloji” başlıklı makalesinde biyolojik süreçlerin toplumsal etmenlerle etkileşiminden bahseden bazı erken çalışmaları zikretmektedir. 1820’lerin sonlarında Villermé yoksulluğun sağlık ve ölüm istatistiklerindeki rolünden bahsetmiş, aralarında önemli bir bağlantı olduğunu ortaya koymuştur. Onunla aynı dönemlerde Pruis van der Hoeven tıbbi biyoloji, sosyoloji ve etiğin kesiştiği çalışmalarında toplumsal hijyen konusundan bahsetmiştir. 19’uncu yüzyılın ortalarında ise Virchow sosyal bilimlerin tıbbın bir dalı olduğundan bahsetmiştir. Virchow’un tıba olan hayranlığı pozitivizmin aurasından nasibini almış 19’uncu yüzyıl entelektüelinin görüşleri olarak kalmamıştır. Onun bu erken dönem çalışmalarını eleştirel bir pozisyon olarak okumamıza sebep olan özelliği toplumsal fenomenleri tıbbın alanında değerlendirmeyi önermesidir. Fakat tüm bunlar mevcut paradigma içinde gerektiği yeri bulamamıştır. Duyar’ın da tabiriyle “bu alandaki paradigma değişikliği için yaklaşık bir asır beklemeleri” gerekecektir. (İzzet Duyar, “Eleştirel Medikal Antropoloji”, *Toplum ve Hekim Dergisi* 21/1 (Ocak-Şubat 2006), 17-18.)

¹⁴⁷ Antropolog Clifford Geertz *Kültürlerin Yorumlanması* adlı eserinde Max Weber’in “insanın kendi ördüğü anlamlılık ağında oturan bir hayvan” olduğu fikrini paylaştığından bahseder. (Geertz, *The Interpretations of Culture*, 19.) Burada bahsi geçen anlamlılıklar ağınsı sosyo-kültürel yapı olarak da ifade edebiliriz.

Modern bilimsel düşünce içinde çalışmalarını ortaya koyan ilk Antropologlar kültürü dinden soyut, insanlar arası ilişkilerin ve karşılaşmaların bir ürünü olarak ele almışlardır. L.H. Morgan 1877’de yazdığı *Eski Toplum*¹⁴⁸ isimli kitabında dinin anlaşılmasız bir yanı olduğuna dikkat çeker.¹⁴⁹ Victor Turner ise onun bu değerlendirmesini “on dokuzuncu yüzyılda yaşayan bir alimin fazlasıyla “evrimleşmiş” bilincine “grotesk” görünen şeyin sırf bu sebeple genel için de “anlaşılmasız” olması gerektiğine dair inanç”ına¹⁵⁰ bağlar. Turner, Morgan’ın bilincinin pozitivist süreçte evrimleşmesinden bahsetmektedir. Zira 19’uncu yüzyıl bilim insanı için din işlevsel boyutuyla ele alınır; insanın kendi muhayyilesinde var ettiği bir hezeyan, toplumsal yapıdaki işlevi dışında anlamsız ve hatta gereksiz ritüeller bütünü olarak görülür. Morgan kendi çıkarımlarından o kadar emindir ki bunun böyle olduğunu sorgulamak aklına bile gelmez.

Turner, Senekalıların Morgan’ın kendileri üzerine ortaya koyduğu anlatımlarının yalan olmamakla birlikte gerçekte doğrudan örtüşmediğini belirttiklerine, Morgan’ın üzerine konuştuğu meseleyi anlamamış olduğunu düşündüklerine kendi çalışmasında yer verir. Morgan, döneminin sosyal bilim insanlarının düşebileceği o muhtemel hataya düşmüş, kendince anlamsızlığından emin olduğu bir yapının o toplum içinde nasıl anlamlandırıldığına yeterince vakıf olamamış, böylece emik sesleri iskalamıştır. Fen bilimleri için teoloji ile radikal bir kopuş öngören Aydınlanma paradigması sosyal bilimlerde ise teolojiyi insan kafasındaki hezeyanların bir yansımasına ya da insanın doğa karşısındaki çaresizliğinden doğan, Aydınlanma sonrası bu işlevini yitiren bir ilişkiler ağına indirgemeyi doğal hatta bilimsel varsaymıştır.¹⁵¹

Antropoloji de başlarda bu yan etkiyle malul olmuştur denebilir. Fakat Antropoloji diğer sosyal bilimlerden farklı olarak modern dünyanın dışında kalan topluluklara yönelmiştir ve bu yöneliş antropolojik düşünceyi diğer sosyal bilimsel alanlardan daha fazla alternatif, eleştirel bir farkındalığa yönlendirmiştir. Modern dönemin gerisinde, tarihin gelişim çizgisinin geldiği son nokta olarak görülen modern düşüncenin dışında kalan topluluklarda bu tekli lineer gelişim çizgisinin önceki var oluş şekillerine odaklanan Antropolojik bakış başlarda “ilkel” olandaki

¹⁴⁸ Kitabın İngilizce orijinal adı -*Ancient Society*- İnkılap Yayınları’ndan çıkan Türkçe basımında bu şekilde çevrilmiştir.

¹⁴⁹ Lewis Henry Morgan, *Eski Toplum*, Çev. Prof. Dr. Ünsal Oskay (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015), 5. Aktaran, Turner, *Ritüeller*, 11.

¹⁵⁰ Alıntılanan cümlede tırnak işaretli vurgular Victor Turner’a aittir. (Turner, *Ritüel*, 12.)

¹⁵¹ Theodor Adorno ve Max Horkheimer ilk defa 1947’de yayınladıkları “Aydınlanmanın Diyalektiği” başlıklı eserlerinde Aydınlanmanın mite (dinsel dogmaya, dogmatik düşünceye) karşı doğduğundan, ancak zaman içinde kendinin mite dönüştüğünden bahsederek, bu dönüşümün nasıl gerçekleştiğini anlatır. (Adorno ve Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment* (New York ve Londra: Verso, 1979.) Aydınlanma kilisenin tartışılmaz kıldığı dini ve dogmatik fikirlere karşı doğmuş olmasına rağmen bu defa da kendisini dinin anlamsızlığı ve gereksizliği fikrinde sabitleyerek, bu noktayı tartışılmaz hale getirmiş, böylece kendisi başka bir dogmatik sürece girmiştir.

“basit” bilgiyi aramaya koyulmuştur. Fakat Amerikalı antropolog Franz Boas 1900’lerin başında bu gelişim çizgisinin her şart ve toplumda tek olmadığını anlatan *kültürel görecelilik*¹⁵² kavramını ortaya atar. Boas’a göre her toplum kendi biricik tarihi içinde bir seyre sahiptir ve farklı toplumları bu tek gelişim çizgisi üzerinden anlamaya çalışmak antropoloğu Morgan’ın içine düştüğü gibi bir yanılsamalar ve ön yargılar evrenine düşürür. Kültürel görecelilik kavramı bizi Modern Batı dışında kalan “ilkel” denilerek basit görülen toplumların da kendi içinde karmaşık yapılar ortaya koyduğu gerçeğiyle yüzleştirir.¹⁵³

Boas sonrası Antropoloji, modern Batı düşüncesine ilk eleştirel bakışların da yerleştiği ekolleri barındıran modern bir bilim olmuştur. Ve bugün Antropolojinin çalışma alanlarından biri olarak medikal antropoloji, tıbbın iştigal ettiği hastalık, sağlık ve iyileşme alanlarında bu göreceli kültürlerin doğrudan ve yadsınamaz etkisini ortaya koymakta, dayandıkları ampirik kanıtların yanında doğrudan dini referanslarla toplumda yer etmiş antik dönem tıp geleneklerini ya da *Tıbb-ı Nebevi* (peygamber tıbbı) diye bilinen şifa tekniklerini araştırma alanı olarak değerlendirmektedir.

Günümüzde medikal antropoloji alanında çalışmaları ile tanınan Daniel Bates “insanlar hastalıklara kültürün öngördüğü şekilde yakalanır” derken farklı kültürel kodlar içerisinde farklılaşan hastalık ve sağlık algısının hastalıkla mücadelede önemine dikkat çeker. Onun bu tespitinden yola çıkarak, modern Batı tıp ekolünün eksik bıraktığı bir alan olarak hastalık ve sağlığın kültürel yapıdan doğrudan etkilendiği medikal bir durumla karşılaşırız. Medikal antropolojik yaklaşımın işaret ettiği şekilde insanın psikolojik (manevi) ve kültürel (dini) haznesinin hastalık tespiti ve iyileşme süreçlerindeki etkisinin bugün artık modern bilim tarafından da yadsınamayacak bir gerçekliği olduğunu görürüz. Modern tıbbi uygulamaların merkezi olan hastanelerde birkaç on yıl önce kurulmaya başlanan psikolojik ve dini danışmanlık ve destek birimleri, akapunktur, fitoterapi gibi uzmanlık alanları benzer bir tespite dayandırılarak yeni ve modern Batı tıp ekolü içinde bu açığı kapatma girişimleri olarak okunabilir. Fakat Aydınlanmacı paradigmanın iktidar alanı içinden tanımlandığı üzere dogmatik düşüncenin ürünü olarak görülen ve “batıl” olarak anılan geleneksel şifa yöntemlerini de içeren uygulamaların bir kısmı tamamlayıcı (ya da alternatif) tıbbi uygulamalar şeklinde

¹⁵² Franz Boas, *Anthropology and Modern Life* (New York: The Norton Library, 1962), 202-246.

¹⁵³ Thomas Hylland Eriksen küçük köylerden büyük ulus-devletlere ele aldığı çok çeşitli toplumlarla global çeşitliliği ortaya serdiği çalışmasında modern antropolojinin doğuşunu anlatırken Boas’ın kültürel görecelilik kavramının nasıl bir kritik dönemeç oluşturduğuna değinir. (Thomas Hylland Eriksen, *Küçük Yerler Büyük Meseleler*, Çev. A. Erkan Koca (Ankara: Birleşik Kitabevi, 2009), 25-28.) Melford Spiro ise kültürel görecelilik kavramını tanımlayıcı, normatif ve epistemolojik görecelilik olarak birbiri içine geçmiş üç alan üzerinden daha ayrıntılı bir şekilde ele alır. (Melford Spiro, “Cultural Relativism and the Future of Anthropology”, *Cultural Anthropology* 1/3 (1986), 259-263.)

modern tıp alanının içine alınmaya çalışılırken, bu kısıtlı girişimin öylece kabul gördüğünü, sorunsuz, modern tıbbi otoritelerce üzerinde uzlaşmış bir yapı olduğunu söyleyemeyiz.

Tamamlayıcı tıp uygulamaları modern Batı tıp ekolü içinde yetişmiş doktorların çoğunluğu için hala gereksiz, yetkinliği şaibeli bir alan olarak görülmektedir.¹⁵⁴ Geleneksel tıp alanında kayda değer çalışmaları bulunan bir halk bilimci olan Melike Kaplan'ın tamamlayıcı tıp olarak nitelenen alanı gelenekseli modern tıbbi uygulamalar içinden yeniden üreten bir alan olarak değerlendirmesinde¹⁵⁵ elbette haklılık payı vardır. Bryan S. Turner, Kaplan'dan biraz farklı olarak son yüzyılda gelişen tedavi teknolojileri sayesinde insan ömrünün uzaması sonucu hastalığın değişen doğasının modern Batı tıbbi ekolünde de holistik bir anlayış doğurduğunu, tamamlayıcı tıp alanının bu holistik yaklaşımın bir ürünü olduğunu anlatır. Turner burada tarihsel bir zorunluluğa işaret eder ve modern tıbbın holistik anlayışı benimsemeye başlaması bağlamında evrimsel bir tasvirle karşılaşırız.¹⁵⁶ Fakat bugün tamamlayıcı tıp uygulamalarının modern Batı tıbbi içinde henüz çok kısıtlı bir alanı kapsadığını ve tıp doktorları içinde yok sayılmaya varan ciddi eleştirilere maruz kaldığını göz önünde bulundurursak bu sürecin evrimden çok bir iktidar çatışması şeklinde bugüne ulaştığını görürüz.

Bugün bu iktidar mücadelesinin bir izdüşümü olarak modern Batı tıbbının kendi kitabında yer almayan geleneksel tıp uygulamalarının hastalığın toplumsal algısı bağlamında değerlendirilmesine antropolojik çalışmalar üzerinden ulaşmaktayız. Çünkü modern tıp kendi tarihini yazarken Batı aydınlanması öncesi tıp ekollerini bugün de kabul gören “bazı” ampirik bulgulara dayalı “bilimsel bilgi kırıntıları” barındırsa da “dini dogmanın sultasında gelişip büyüyen arkaik tıbbi yaklaşımlar” olarak değerlendirmiş, geleneksel tıp uygulamalarını ise “batıl inanç” olarak etiketleyip tıbbi uygulamalar olarak ele almaya değer bulmamıştır.¹⁵⁷ Bunun yerine, modern Batı tıp ekolü, kendi tarihi içerisinde “batıl” olarak gördüğü “hurafelere”

¹⁵⁴ Türkiye’de sağlık personelinin tamamlayıcı tıp uygulamalarına eleştirel bakışlarını ortaya koyan güncel bir alan araştırması olarak Gülüşan Göcen ve Büşra Gügen’in (2019) “Sağlık Çalışanları, Hastalar ve MDR Uzmanlarının Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp’ın (Getat’ın) Dini Yaşantı ile Etkileşimine Bakışları” başlıklı makalesi önemli veriler sunmaktadır. Göcen ve Gügen’in araştırmasına katılan sağlık personelinin neredeyse tamamı tamamlayıcı tıp uygulamalarına eleştirel yaklaşmaktadır. (Gülüşan Göcen ve Büşra Gügen, “Sağlık Çalışanları, Hastalar ve MDR Uzmanlarının Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp’ın (Getat’ın) Dini Yaşantı ile Etkileşimine Bakışları”, *Bilimname* 2019/40 (2019), 262.)

¹⁵⁵ Melike Kaplan, “Sağlık ve Kültürün Buluştuğu Alan: Tıbbi Antropoloji”, *Folklör Edebiyat* 16/64 (Aralık 2010), 232.

¹⁵⁶ Bryan S. Turner, *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, 23.

¹⁵⁷ Göcen ve Gügen, sağlık personelinin tamamlayıcı tıp uygulamalarına eleştirel bakışını ele aldıkları çalışmalarında benzer bir zihin yapısının devreye girdiğini anlatırlar. Bu araştırmanın sonuçları, dini ya da kültürel referanslara ulaşabilecek herhangi bir tedavi yolunun modern Batı tıp ekolü içinde muteber görülmediğine işaret etmektedir. (Göcen ve Gügen, “Sağlık Çalışanları, Hastalar ve MDR Uzmanlarının Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp’ın (Getat’ın) Dini Yaşantı ile Etkileşimine Bakışları”, 229-271.)

karşı açtığı tıbbi taarruzları birer başarı hikayesi olarak barındırır.¹⁵⁸ Gelenekselin batıl olarak adlandırılıp değersizleştirilerek düşmanlaştırılması onun aynı zamanda modern tıbbi yaklaşımın kurucu bir ögesi olduğu anlamına gelir. Medikal antropolojik çalışmalar geleneksel ile modern arasındaki bu iktidar mücadelesini tespit ederek modern tıp uygulamalarını mutlaklaştırmadan hastalık ve sağlık konularında toplumların bu yeni tıbbi uygulamalar karşısındaki tavrını ele alırken bugün varlığını sürdüren geleneksel tıp uygulamalarını da değerlendirmektedirler.

Osmanlı İmparatorluğunun “batıya açılma ve modernleşme” dönemi olarak adlandırılabilir son dönemine bugünden bakınca bu süreç, Avrupa ülkelerine gönderilip modern bilimsel eğitimlerini tamamlayarak payitahta dönen uzmanların rehberliğinde batıdaki yeniliklere angaje sürdürülmüş bir geçiş dönemi olarak değerlendirilebilir. İmparatorluk sonrası kurulan Cumhuriyet resmi söylem olarak eskiden kopuşu vurgulasa da¹⁵⁹ Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne geçişte devlet geleneğinde olduğu gibi¹⁶⁰ tıp alanında da bir kopuş değil, süreklilik söz konusudur. Bu süreklilik iddiasının ispatı olarak Osmanlı’nın son dönemine damgasını vuran modernleşme adımlarının daha radikal bir şekilde Türkiye Cumhuriyeti siyasi erki tarafından üstlenilip sürdürülmesi önemli bir durumdur.¹⁶¹ Şüphesiz ki modern bilimin Türkiye Cumhuriyeti’nde yerleşen ilk kurumları arasında Tıp Fakülteleri birinci sıradadır.¹⁶² Yeni kurulan Cumhuriyet’te nüfus politikaları en nihayetinde modern tıbbî uygulamalar ile desteklenir. Çünkü Osmanlı’da ve sonrasında Türkiye’de doğurganlık sorunu yoktur ama doğumda anne ya da çocuk kaybı ciddi bir sorun olarak görülmektedir.¹⁶³ İlk jinekolojik çalışmalar doğumda anne-bebek ölümlerini azaltıcı uygulamalar üzerinedir.

¹⁵⁸ Jinekoloji alanında Osmanlı İmparatorluğu’nun son dönemine ve modern Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarına damgasını vuran Dr. Besim Ömer Akalın’ın *Sıhhatnüma-yi etfâl, yahut, Validelere Nasihat* başlıklı eseri ilk örneklerden biri olarak sayılabilir. Gökçen Beyinli ve Gülhan Erkaya Balsoy çalışmalarında Akalın’ın çeşitli eserlerinde hurafeye açtığı savaşın örneği olan alıntılara yer vermektedirler. (Beyinli, *Elleri Tılsımlı*, 2016; Balsoy, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı*, 2015.)

¹⁵⁹ Toktamış Ateş, *Türk Devrim Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017).

¹⁶⁰ Şerif Mardin, İletişim Yayınları tarafından iki kapak arasına toplanan Türk modernleşmesi üzerine olan makalelerinde Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte devlet geleneğinde resmi söylemin vurguladığı kopuşun aksine bir süreklilik olduğunu savunur. (Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991).

¹⁶¹ Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk tıp fakültesi olarak anılan İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesinin kuruluş tarihi 14 Mart 1827’dir. Cumhuriyet’in ilanından sonra Tıp Fakültesi ismini alan kurum II. Mahmud tarafından kurulup 1827 yılından itibaren modern Batı tıp ekolüne dayalı eğitim ve uygulama yapması bakımından Osmanlı’dan Cumhuriyet’e geçişte resmi tıp geleneğindeki sürekliliği göstermesi açısından da önemlidir.

¹⁶² İstanbul Tıp Fakültesi’nin isim değişikliği yapılarak faaliyete devam etmesi Cumhuriyet’in kuruluşunun ilk yıllarında gerçekleşmiştir.

¹⁶³ Besim Ömer Akalın’ın *Sıhhatnüma-yi etfâl, yahut, Validelere Nasihat* başlıklı eserinde değindiği bu durumu Beyinli yorumlayarak aktarmaktadır. (Beyinli, *Elleri Tılsımlı*, 2016.)

Modern Türkiye’de doğum patolojileri olarak doğumda anne-bebek kaybı ele alındığında doğum üzerine politikalar devreye girer. Bu yeni politikalar ışığında doğumun tıp eğitimi almış okullu ebeler ya da hastanedeki uzman doktorlara teslim edilmesi doğumun tıbbileşmesi olarak da nitelenebilecek bir dönemin başlangıcıdır. Bu süreci ev içi bir pratik olarak görülen doğumun hastaneye taşınması politikası izler. Böylece doğum binlerce yıl boyunca kadınlar arasında gerçekleştirilen, köy ebelerinin ve tecrübeli yaşlı kadınların yardımı ile yapılan eve ait rutin bir pratik olmaktan çıkarılmaya başlanır. Evde gerçekleşen doğumlarda ortaya çıkan sorunlar ve ölüm vakalarına dikkat çekilerek bu durumun modern eğitim kurumlarından geçmemiş köy ebelerinin suçu olduğu görüşü yükseltilir. Son yıllarda doğumun tıbbileşmesi ve ebelik üzerine ortaya konan çalışmalarda bu sürecin bilinmeyen yönleri ile karşılaşırız. Gülhan Erkaya Balsoy *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı*¹⁶⁴ başlıklı kitap çalışmasında Osmanlı’nın son dönemindeki doğum politikaları ve doğumun tıbbileşme sürecine eğilirken, Gökçen Beyinli doktora çalışmasına dayanan kitabı *Elleri Tılsımlı*’da ebelik mesleğinin geçirdiği değişim süreçleri üzerinden Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde gerçekleştirilen uygulamalara eğilir.

Cumhuriyet’in ilk yıllarıyla birlikte modern tıp eğitimi almış doktorlar sağlık ve hastalık üzerine çalışmalarının resmi politikalarla da desteklendiği geniş bir yetki alanına sahip olurlar. Geleneksel şifacılık yöntemleri ile modern tıbbi uygulamaların en hararetli karşılaşmalarının gerçekleştiği bu yıllar aynı zamanda nüfus politikalarının ve dolayısıyla doğumun nüfusu oluşturan bir pratik olarak önem kazandığı yeni bir dönemdir. Beyinli’nin ve Balsoy’un çalışmalarında bahsi geçen ve geleneksel bilgileri ve hayat tecrübeleriyle doğuma müdahil olan köy ebelerine karşı yürütülen kampanyalar açıkça bir taarruz niteliği taşımaktadır ve bu mücadele köy ebelerine olan güven ve itimadı yıkararak doğumun okullu ebelerle teslim edilmesi ve devamında hastanelere taşınması anlamında tıbbileşme sürecinde önemli bir girişimdir.¹⁶⁵

Modern tıbbi öğretilerde beden, tıbbi uygulamaların biyolojik bir nesnesi haline gelirken, şifa ise modern öncesi dönemden getirdiği, aşkın olanla arasındaki bağı koparması gereken fiziksel tedavi metotlarına dönüştürülmeye çalışılır. Geleneksel ile modern arasındaki bu mücadelede, kritik bir önem arz eden beden ile ilişkilendirilen, en yaygın ve yaratılışla irtibatı

¹⁶⁴ Balsoy, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı*, 2015.

¹⁶⁵ Burada konu ekseninde doğumun hastanelere taşınması anlamında kullandığım “tıbbileşme” kavramı daha geniş bir çerçevede “gündelik hayatın tıbbileşmesi” şeklinde on dokuzuncu yüzyılda başlamaktadır. Cenk Özbay vd. bu süreci “toplumsal tıbbileşme” olarak nitelemektedir. Buna göre “1980’lerle beraber sağlığın giderek daha bireysel terimlerle düşünülmesinin başlamasıyla (bu kavram) kişinin gündelik hayatının tıbbileşmesi” sonucuna işaret eder. (Cenk Özbay vd. (ed.), *Neoliberalizm ve Mahremiyet (Türkiye’de Beden, Sağlık ve Cinsellik)* (İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2018), 17.

açısından en sembolik pratik olarak doğum pratiği, savaşın zorlu geçeceği bir alan olarak belirir. Burada belki de en önemli nokta doğum ve doğumla ilgili meselelerin ele alındığı bir uzmanlık alanı olarak jinekolojinin modern tıpta ilk beliren uzmanlık alanlarından biri olmasıdır.

Bir sonraki bölümde yer alan üreme teorilerinde detaylı ele alacağım üzere, modern öncesi dönemde jinekolojik konular hem antik çağda hem de sonrasında hekimler tarafından çok nadiren bahsedilen konular arasındadır. Modern öncesi dönemde doğum, yaratılışla ilişkilendirilip kadınlar arası ve ev içi bir eylem olarak varlığını sürdürmekteyken, modern dönemde sekülerleşme sürecinde yaratılışla bağı koparmak için ideal bir çalışma alanına dönüşmüştür. Kapitalist üretim ilişkilerinin gelişimi ile nüfusun bir bileşen olarak değer kazanması da bu alanı tıbbi müdahaleler için elverişli bir hale büründürmüştür. Nüfus oluşturma politikaları ışığında insanda üreme, dolayısıyla doğum ve doğurganlık sorunu olarak infertilite modern Batı tıbbında önemli bir çalışma alanı oluşturur. İnfertilite sorunu nüfusun ve dolayısıyla bireyin değer kazandığı yeni dünya düzeninde önemli bir kriz noktası olarak belirir. Özellikle nüfus artış hızının azaldığı ulus-devletler için bir tehdit unsuru olarak görülen infertilite sorunu, modern Türkiye’de de 1900’lerin başından itibaren jinekolojinin temel konularından biri olmuştur.

Geleneksel şifacılık alanında asırlar boyu merkezi önemini korumuş bir “dert” olarak infertilite, Modern Batı tıp ekolünde doğurganlığı sekteye uğratan bir sorun olarak da önemli bir çalışma alanı oluşturur. Modern dönemde tıp geleneğinin ampirik yanı modern Batı tıp ekolü merkezli gelişirken, mistik geleneksel şifacılık pratikleri de başka bir değişim ve dönüşüm süreci yaşamıştır. Üreme teorilerini ele almadan önce bu bölümü bitirirken, modern dönemde şifacılığın değişen algılanışına ve şifanın kadınsı bir alana büründürülmesi sürecine değinerek, geleneksel tıbbi yaklaşımın din ve büyü ile olan temas noktalarının gelişimini değerlendireceğim.

2.1.4. Modern Türkiye’de Şifacılık

Ali Haydar Bayat’ın “batıya açılma ve modernleşme” dönemi olarak tanımladığı Osmanlı İmparatorluğunun son yüzyılı batılılaşma adımlarından biri olarak modern Batı tıp ekolünün benimsendiği bir dönem olurken, toplumda varlığını sürdüren geleneksel tıbbi yaklaşımlar ve şifacılık pratikleri üzerine yasaklayıcı ya da baskılayıcı bir politika ile henüz karşılaşmamaktayız. Fakat bu dönemde modern Batıdaki tıbbi gelişmelerin Osmanlı’da yetişen askeri ve sivil bürokratlar tarafından dikkatle takip edildiğini görmekteyiz. Bu süreçte batılı ülkelere tıp eğitimi almak üzere gönderilen genç doktorlar eğitimlerinin ardından ülkeye

dönerek hızla bu yeni tıbbi yaklaşımın icrasına girişmişlerdir. Adı tarihte Türkiye'nin ilk tıp fakültesi olarak geçen İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Osmanlı'nın son dönemindeki Batı tıbbi icrasının devlet yönetimi tarafından benimsenmesi sonucu 1827 yılında kurulmuştur. Kuruluşunda adı Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şahane olan Fakülte, Cumhuriyet sonrası İstanbul Üniversitesi bünyesinde yeni adıyla eğitim ve hizmet vermeye devam etmiştir. Osmanlı İmparatorluğunun son döneminde batılılaşma politikaları sonucu yükselişe geçen modern Batı tıp ekolünün aksine geleneksel tıbbi yaklaşımları da içeren şifacılık pratikleri merkezden uzaklaşmaya, resmîyette sahip oldukları kurumsal eğitim ve uygulama alanlarını kaybetmeye başlamışlardır. Merkezden bu taşınma Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte hız kazanır. Sonuç olarak, medrese merkezli geleneksel şifa pratikleri modern ve seküler Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte modern Batı tıbbının kendisini tamamen karşıt olarak konumlandığı “eskiye ait hurafeler” olarak nitelenip yasaklarla karşılaşır. Böylece geleneksel tıbbi yaklaşımlar ile modern Batı tıp ekolü arasında resmîyete dökülmüş bir iktidar mücadelesi de görünür olur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde, geleneksel şifacılık uygulamalarının yapıldığı yerlerden medrese ya da tekke yapıları içinde veya onlara eklenmiş olarak varlıklarını sürdüren şifahaneler, Cumhuriyet'in ilk yıllarında çıkarılan kanun ve kararnamelerle var olan tüm yasal zeminlerini de yitirirler. Modern Batı tıbbi uygulama mekanları olarak yeni hastaneler kurulmaya girişilirken, dini gelenekle ilişkilendirilen şifa mekanları ciddi bir yasak süreciyle karşılaşır. Bu yapılar üzerine Cumhuriyet'in kuruluşundan hemen sonra, 1925 yılında, önce 2413 no'lu kararname, bundan iki ay sonra da 677 sayılı kanun çıkarılmıştır. 2413 no'lu kararname “tekke ve zaviyelerin” kapatılması üzerinedir. Buralarda gerçekleştirilen şifacılık pratiklerini etkileyecek asıl ciddi müdahale ise aynı yıl yürürlüğe giren 677 sayılı kanunla ortaya konur. Bu kanun kapatma kararına uymayanlara para ve hapis cezası getirmektedir. Böylece kapalı da olsa türbeleri ziyaret etmeye devam eden halkın dini içerikli bu ziyaretlerden ve ziyaretler etrafında oluşan pratiklerden el çekmesini sağlayacak müeyyideler uygulanır.

Modernleşen Türkiye Tarihi'nde Erik Jan Zürcher 677 sayılı kanunun kurumsal İslam'ı temsil eden halifeliğin kaldırılması ya da tekke ve zaviyelerin kapatılmasından farklı olarak yönetici elitin “kıyafet, muska, kutsal şeyhler, evliya türbeleri” gibi halkın dindarlığı ile ilgili öğelere dokunarak halktan tepki görmelerine neden olduğunu, böylece halk ile bağlarının koptuğunu anlatır.¹⁶⁶ Zürcher Cumhuriyet'in ilk dönemi için böyle bir kopuş tespitinde

¹⁶⁶ Erik Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev. Yasemin Gönen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 252. Aktaran, Gökçen Beyinli, *İslam ve Sair Halk* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2021), 27.

bulunmaktadır. Yönetici elit ile halk arasındaki bu kopuşun izlerini bugün dahi sürdürdüğünü, şifacılık pratiklerine başvuran hastaların doktora gittiklerinde bu tecrübelerini saklama yoluna gittiklerini ve resmi otoritenin temsilcisi olan doktora *neyi anlatıp neyi anlatmamaları* gerektiğini son yüzyıla ait toplumsal hafızanın paylaşımı yoluyla zımnen bildiklerini görebiliriz.¹⁶⁷

Burada bir parantez açarak tekke ve medreselere yönelen ve yirmi beş yıl bilfiil uygulanan bu yasaklama girişiminin gelecek yüz yıl için halkın tıbbi bilgiye yaklaşımını şekillendirmede önemli bir rolü olduğundan bahsetmek gerekmektedir. Modern bilimsel bilgi hali hazırda bir paradigma değişiminin sonucunda sekülerlik ilkesine yaslanarak kurulurken, modern öncesi dönemde dinden ayrı düşünülemeyecek bir kavram olan şifanın da sekülerleşmesi gerekmektedir. Bu süreçte iyileşme anlamında şifanın modern Batı tıbbi yaklaşımına içkin şekilde tüm dini ve mistik bağlarından ayrılması söz konusudur. Batı merkezli bir tarihsel kırılma anı olarak bu yeni modern paradigmanın öğretileri Batı dışı toplumlara otoriter bir *aydınlanma* girişimi olarak yansımıştır.

Batı karşısında yenilmişlik ve geri kalmış hissiyatının hâkim olduğu Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'e geçişte geri kalışın müsebbibi olarak görülen İslami gelenekten kopuş otoriter bir laiklik anlayışı ile kurgulanırken, bu sürecin tıp, hastalık ve şifa alanına yansımaları da geleneğe yaslanan şifa arayışlarının resmi otoriteler tarafından *gayri meşru* ilan edilmesi olarak görülebilir. Osmanlı'nın son döneminde de geleneksel şifacılığın hurafe olarak nitelenip aşağılandığı beyanlarla, kitap ve dergi yazılarıyla karşılaşırız. Fakat Cumhuriyet'in ilk yıllarına gelindiğinde resmi otorite tarafından telin edilip kamusal yasaklara muhatap olan geleneksel şifacılık uygulamalarının büyük bir kısmı halen halk tarafından muteber görülmektedir.

Otoriter aydınlanmacı yaklaşımın üstten dayattığı yasaklar bu anlamda halk kesimlerinde geleneksel şifacılığın itibarını tamamen yok etmezken, resmîyette modern Batı

¹⁶⁷ Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp Uygulamalarını (GETAT) konu edinen çalışmalar (Hatice Kübra Uygur ve Hatice Keskin, "Sağaltımda Çoğulculuğun Roy Porter'ın Üç Tür Otoritesi Bağlamında İncelenmesi" *Gazi Türkiyat* 29 (Güz 2021); Göcen ve Gügen, "Sağlık Çalışanları, Hastalar ve MDR Uzmanlarının Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp'ın (Getat'ın) Dini Yaşantı ile Etkileşimine Bakışları", *Bilimname* (2019)) son on yıla ait bir gelişme olarak GETAT kliniklerinin hastanelerde yer alması ve bu uygulamaların modern tıp içerisine yedirilmesi gerektiğini savunurken, hastane dışında varlığını sürdüren bu uygulamalara halkın devam ettiğini fakat doktora geldiklerinde bu uygulamaları saklama eğilimine girdiklerini anlatır. Bu çalışmalara göre GETAT klinikleri hastaları içine düştükleri bu ikilemden kurtarmakla kalmayacaklar, insanlar tarafından geleneksel uygulamalara duyulan güveni modern tıbbi uygulamalara aktarmalarını da sağlayacaklardır. Burada geleneksel tıbbi uygulamaların modern Batı tıbbi içine yedirilmesi tartışmasına Zürcher'in tespiti örneklenmesi bakımından kısaca değinerek geçeceğim. Günümüz tartışmaları içinde ele alınması gereken bu konu 2413 no'lu kararname ve 677 sayılı kanunun halk ve devlet erkanı arasında ortaya çıkardığı kopuşun etkilerinin bugün de devam ettiğini göstermesi açısından manidardır.

tıbbının yaygınlaşmasına, fiiliyatta ise halk arasında geleneksel şifacılığın gizliden gizliye sürdürülmesine neden olmuştur. Bugün bu araştırmaya da konu olan yerel şifa pratiklerinin yoğun bir şekilde uygulanmaya devam etmesi bu görüşü destekleyen bir veri olmaktadır. Baskıcı yasaklama uygulamaları şifacılık uygulamalarını ortadan kaldıramazken, toplumda hastalık ve iyileşme üzerine ikili bir yaklaşımın oluşmasına neden olmuştur. Doktora *neyin anlatılıp neyin anlatılamayacağı*nın bilgisinden bahsederken, modern Batı tıbbı ve geleneksel şifacılık arasında yasak uygulamaları ile gerilen bir alanda halkın resmi otoriter dayatmalarla baş etmeye çalışmasının sonucunda oluşan hayat bilgisinden bahsetmekteyim. Bu hayat bilgisinin zımnı metni hastaya devlet kurumu olan hastanelerde hizmet veren sağlıkçılar tarafından ciddiyle muhatap alınması, onların tepkisini çekmemesi için yerelde başvurduğu şifacılık uygulamalarından bahsetmemesi gerektiğini öğütler. Bu ikircikli durum tekke ve zaviyeler nezdinde geleneksel şifa uygulamalarına da yönelen yasaklama sürecinin günümüze kadar uzanan bir yansıması olarak da okunabilir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarına dönersek, “tekke ve zaviyelerin kapatılması” ifadesini içeren 2413 no'lu kararname türbeleri de benzer statüde ele alarak, onların da kapanmasına yol açmıştır. O dönemde tekkeler çeşitli İslami grupların etrafında toplandığı yapılar olarak siyasal bir konumdayken, türbeler insanların manevi kimlikleri ile bağ kurdukları, dindarlıklarını yaşama şekillerini yansıttıkları mekanlar olmanın yanında bedensel ya da manevi hastalıkları için şifa aradıkları birer iyileşme merkezleri olarak da görülüyordu. Fakat tıp alanında modern Batı tıp geleneğinin otoritesini tek otorite olarak kabul eden yeni egemen iktidar için türbelerin icra ettiği şifacılık pratikleri zaten yok edilmesi gereken, “gerici” ve “batıl” uygulamalardı. Bu nedenle siyasal temsile sahip görülen tekkeler kapatılırken, türbelerin de kapatılması kararlaştırıldı.

Şifanın hatırlama ve bağ kurmayla olan ilişkisinin hızla gelişmekte olan modern Batı tıp ekolünde o gün itibariyle yeri olmaması, bu ilişkinin yok sayılmasını da kolaylaştırmaktaydı.¹⁶⁸ Böylece halkın şifa aradığı mekanlar olarak türbelerin kapatılması konusunda o dönem hastalık ve şifa anlamında hiçbir tartışmanın dillendirilmediğini görmekteyiz. Fakat tüm bu siyasal ve tarihsel sürecin sonunda türbelerin hurafelerle ve kadınlarla ilişkilendirilmesi, kadının

¹⁶⁸ Yirminci yüzyılda gelişen psikoloji ve psikiyatri alanları geleneksel uygulamaların ve mistik öğretilerin mental sağlık üzerindeki etkisine eğildiler. Sosyal bilimlerde eleştirel kuramların etkisiyle hafıza, hatırlama ve bağ kurma üzerine çalışmalar başladı. Ve bugün geldiğimiz noktada hastanelerde Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp (GETAT) adı altında araştırma ve uygulama birimleri kuruldu. Fakat 1900'lerin başlarında geleneksel inançlara referans veren her türlü bilgi pozitivist bilim alanından dışlanmaktaydı. Bugün elbette modern bilim paradigmasının geleneksel, mistik ya da dini bilgiye tamamen alan açtığından bahsedemeyiz. Bugün de modern bilimsel alanlarda bu girişimler çok sınırlı ve işlevselliği bağlamında araçsallaştırılarak ele alınmaktadır.

geleneksel olanla ve mistik şifacılıkla ilişkilendirilmesine benzemesi açısından manidardır. Bu bölümde asıl ele almak istediğim nokta da bu ilişkiselliğin modernite ekseninde ve rasyonellik iddiasıyla birlikte nasıl kurulduğudur.

Gökçen Beyinli'nin türbelerin tekke ve zaviyelerle birlikte kapatılması süreci üzerine değerlendirmelerinin yer aldığı *İslam ve Sair Halk* başlıklı çalışması konuya siyasal İslam tartışmaları üzerinden yaklaşırken, türbeleri toplumsal hafızayla ilişkilendirir ve yeni bir toplumsal formasyonu mümkün kılmak için bu mekanların kadınsılaştırılarak değersizleştirilmesinden bahseder. Geleneksel şifacılık pratiklerinin de benzer bir şekilde kadınsılaştırılması, bunların kadınlara ait ve ancak kadınların ilgilendiği hurafeler olarak değerlendirilmesini göz önüne aldığımızda, modern ulus-devletleşme sürecinde türbeler üzerinden yürüyen tartışmaların aynı zamanda kadın ve şifacılık ekseninde de önemli noktalar barındırdığını görebiliriz. Bu nedenle burada modern Türkiye'de şifacılığın geldiği noktayı türbe tartışmaları üzerinden ve siyasal tarih içinden bir okumaya tabi tutacağım.

2.1.4.1. Türbelerin Kapatılması Kararının Şifacılık Üzerindeki Etkisi

Yeni kurulan modern bir ulus-devlet olarak Türkiye Cumhuriyeti batılılaşma sürecini Osmanlı İmparatorluğu'ndan devralarak devam ettirmiş olsa da cumhuriyete geçişteki en büyük kopuş geleneksel ve aşkın bir dine dayanmayan yeni seküler bir ulus-devlet geleneği oluşturma noktasında görülür. Bunun için devlet yönetiminde hâkim ve belirleyici olma iddiasını geride bırakacak bir “doğru İslam” tanımlamasına ihtiyaç duyulur. Beyinli, yeni kurulmuş olan Cumhuriyet'in siyasi otoritesinin türbelere bakarak “doğru İslam'ın içeriğini ve çerçevesini”¹⁶⁹ belirlemeye çalıştığından bahseder. Ona göre devlet erkanından bazı kişiler yeni toplumsal düzende yaşanacak olan İslam'dan nelerin çıkarılmasına karar vermek için İslami pratiklerin etrafında kümелendiği türbelere bakmaktadırlar. Türbeler o dönemde de kadınların ve erkeklerin birlikte ibadet etmelerinin yasak olmadığı mekanlar olarak camiden farklı bir konumdadır. Böylece türbelerde yer alan dini pratikler kadınların da dindarlık biçimlerini yansıtmaları açısından toplumsal güç dengelerini de içermektedir. Devlet tarafından belirlenecek olan “doğru” İslam'ın şekillenmesi açısından camiden ziyade türbelerin ele alınması bu anlamda tesadüf değildir.

Tekke ve türbelerin kapatılmasıyla sonuçlanan yasak döneminden devam edecek olursak, türbelere yönelik uygulanan katı yasak yirmi beş yıl sürdükten sonra 1950'de kaldırılır.

¹⁶⁹ Beyinli, *İslam ve Sair Halk*, 34.

Fakat katı bir şekilde uygulanan yasak kaldırılana kadar geçen yirmi beş yıl Türkiye’de geleneksel şifacılık açısından etkisinin halen sürdüğü önemli bir kırılma dönemine de işaret eder. Modern Batı tıp ekolünün resmî kurumlarca tek kabul gören ekol olması üzerine mistik anlamda şifanın tıbbi alandan dışlanması ve halkın şifa merkezlerine dönüşmüş olan türbelerin kapatılması, şifa pratiklerini uygulayan ve talep edenlerin ciddi cezalarla karşılaşması dini şifacılık geleneğini ve geleneksel iyileşme pratiklerini tamamen ortadan kaldırmamış aksine gizlenerek uygulanması sonucunu doğurmuştur.¹⁷⁰ Aslında bu sürecin başı Osmanlı’nın batılılaşma politikalarını uygulamaya koyduğu on dokuzuncu yüzyılın başlarına kadar götürülebilir.

Geleneksel tıbbi bilginin değer kaybettiği, geleneksel bilgiye dayalı şifacılığın seküler pozitivist bilim anlayışından dışlandığı, kısacası modernleşme sürecinin başladığı bu dönem aynı zamanda geleneksel şifacılık uygulamalarının kültürel sisteminin de bozulmaya başladığı bir zamandır. Bu sürecin devamında ise resmi yasakların sonucunda merkezi ve yaptırım gücü olan bir üst yapının denetiminden uzaklaşan geleneksel şifacılık pratikleri kendi içerisinde de herhangi bir denetleme ve liyakat mekanizması barındıramamıştır. Böylece geleneksel şifacılığın bugün geldiği noktada zincir halkaları gibi birbirini takip eden bir birikimden ya da bir *seyr-i süluktan* bahsedemediğimizi belirtmek gerekir.

Türbelere yönelik yasağın kaldırıldığı 1950 yılı Türkiye Cumhuriyeti tarihinde ilk defa kurucu siyasi parti olan Cumhuriyet Halk Partisi’nin (CHP) iktidarı kaybetmesi, yeni bir iktidar döneminin başlaması ve ülke yönetiminde çok partili bir döneme işaret etmesi açısından da önemlidir. CHP’nin 1947 yılında gerçekleştirilen olağan kurultayında CHP Milletvekili Hamdullah Suphi Tanrıöver milliyetçilik ilkesinin konuşulduğu kısımda söz alarak gençlere millet sevgisinin aşılması amacıyla Türk tarihindeki önemli isimlerin türbelerinin açılmasını önerir. Tanrıöver konuşmasında türbelerin kapatılması kararının alındığı gün Mustafa Kemal

¹⁷⁰ Yukarıda daha detaylı bir şekilde ele aldığım üzere halkın talep ve ihtiyaçları gözetilmeden girişilen yasaklama süreçlerinin tekrar eden bir sonucu olarak geleneksel şifacılık pratiklerinin de gizliden gizliye devam ettiğini tahmin etmek mümkündür. Bugün karşılaşılan tablo kulaktan kulağa aktarılarak devam eden bir şifacılık silsilesini ortaya koyarken bu tespiti doğrulamaktadır. Birer tedavi yöntemi olarak uygulanan şifacılık pratiklerinin yasaklanma sonrası gizlenerek devam etmesine benzer dinamiklerin başka bir tıbbi müdahale konusu olarak kürtağın yasaklanmasında da ortaya çıktığını görüyoruz. 1980lere kadar resmîyette yasaklanan kürtağ fiiliyatta merdiven altı diye tabir edilen yasa dışı mekanlarda uygulanmaya devam etmiştir. Halkın ihtiyaç, inanç ve talepleri gözetilmeden girişilen yasaklama süreçleri özellikle sağlık alanında ciddi kayıplar doğurmaktadır. Türkiye’de kürtağ düzenlemelerinin detaylı bir analizi için: Hazal Atay, “Kürtaj Yasasının Arkeolojisi: Türkiye’de Kürtaj Düzenlemeleri, Edimleri, Kısıtları ve Mücadele Alanlar”, *Fe Dergi* 9/2 (Aralık 2017), 1-16.

Atatürk'ün kendisine “bekle, on, on beş sene bekle, bütün türbeleri sana vereceğiz” dediğini anlatır.¹⁷¹

Böylece belirli devlet büyüklerine ait türbeler için de olsa türbelerin açılışına dair öneri o tarihte kabul görmez. Fakat Tanrıöver'in CHP'den ayrılarak dahil olduğu Demokrat Parti (DP) 1950'de genel seçimleri kazanır ve ülke yönetimini ele alır. Belirlenen türbelerin açılması DP iktidarı döneminde gerçekleşirken, Tanrıöver'in 1947'de yaptığı konuşmada türbeleri milli hafızanın temsilcisi olarak sunması önemlidir. İlk açılan türbeler ise Osmanlı'nın ve Türk tarihinin kurucu isimleri olan Osman Gazi, Orhan Gazi, Kanuni Sultan Süleyman, Yavuz Sultan Selim ve Fatih Sultan Mehmet türbeleri olmuştur.

Atatürk'ün türbelerin kapanmasının işaretini verdiği şeklinde yorumlanan 30 Ağustos 1925 tarihli söylevinde “*Ölülerden medet ummak, medeni bir cemiyet için, şindir (lekedir). Efendiler ve ey millet, biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler ve mensuplar memleketi olamaz. En doğru en hakiki tarikat, medeniyet tarikatıdır*”¹⁷² derken yeni ulus devletin laiklik ilkesi üzerine kurulmasına vurgu yapmaktadır. Tanrıöver'in Atatürk'ten alıntıladığını belirttiği ifadelerde ise türbelerin “on, on beş sene” yani bir dönem için kapatılması bu tespitle örtüşerek, türbelerin ortadan kaldırılmasının hedeflenmediği, birer toplumsal hafıza mekanları olan türbelerin kapanmasının Osmanlı'da hâkim resmi İslami gelenek ile olan bağı koparmayı hedeflediğini gösterir. Buna göre, halk dindarlığının mekanları olarak türbelerin kapatılması laiklik ilkesine dayanan yeni Cumhuriyet'in yeni bir din formasyonu oluşturma girişimi olarak görülmektedir.

Daha önce belirttiğim üzere bu dönemde türbelerde icra edilen şifacılık uygulamaları üzerine bir tartışmaya rastlamayız. Yasağın kaldırılmasına giden süreçte ise yeni ve *doğru* İslam algısının artık geniş kitlelerce kabul gördüğünün düşünüldüğünü, türbelerin milli tarihin hatırlatıcı unsurları olarak araçsallaştırıldığını, milli bilinci yükseltme amacıyla açılmasının gerekli olduğunun belirtildiğini görmekteyiz. Beyinli de türbelerin Cumhuriyet tarihinde manevi bir merkez olarak görülmelerinin yanında toplumsal hafıza mekânı olarak da önemli bir rol oynadıkları tespitine katılır ve hafızanın altını çizer. Maurice Halbwachs'ın “bireysel hafıza ile toplumsal hafıza arasında kesin bir ayrım yoktur” sözünü aktaran Beyinli, türbeleri hafıza mekanları olarak değerlendirmeye alır.¹⁷³ Burada bahsedilen hafıza tek tek tarihsel olayları hatırlamak değil, hatırlanan olayları birbiriyle ilişkilendirerek ortak bir anlatı kurulması ve bu

¹⁷¹ Hakan Uzun, “İktidarını Sürdürmek İsteyen Bir Partinin Kimlik Arayışı: Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1947 Olağan Kurultayı”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 12/25 (Aralık 2012), 101-139.

¹⁷² Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III, (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Basımevi. 1997), 235.

¹⁷³ Beyinli, *İslam ve Sair Halk*, 41-45.

anlatının hatırlanmasıdır. Fakat yeni kurulan Cumhuriyet tam da bu ortak anlatının yeniden oluşturulması amacıyla hareket eder. Bu amaç doğrultusunda hayata geçirilen inkılaplar yeni bir ulus bilinci, yeni bir din formasyonu, yeni bir milliyetçilik ve halk örüntüsü sunmak üzere gerçekleştirilir. Bu süreçte türbeler hafızayla ilişkili tarihsel mekanlar olarak birer operasyon merkezi haline gelir.

Burada, türbelerin kapatılmasının bir unutturma projesi olduğu açıkken, devletin unutturmak istediğini kadınların hatırlayarak devam ettirdiklerini söylemek gerekir. “Kadınların kutsal mekânı olarak türbeler” tespiti, türbeler üzerine ortaya konmuş pek çok çalışmada zikredilmektedir. Feminist literatür¹⁷⁴ dışında yer alan türbeler üzerine yayınlara baktığımızda türbelerin müdavimlerinin kadınlar olmasının doğal varsayılması, bunun nedeninin tespitin kendisi ile açıklanmaya çalışılması ve bu tespitten öte bir nedensellik sorgulanmasına gidilmemesiyle karşılaşırız. İsmail Kara türbelerin kadınlarla dolu mekanlar olmasının şaşılacak bir şey olmadığını belirtirken neden şaşılması gerektiğini açıklamaz.¹⁷⁵ Kara’nın bu tespiti erkeğin kültürle ve akılla, kadının duyguyla ve doğayla ilişkilendirildiği modern algının bir sonucu olarak görülebilir. Kara’nın tespitinin alt metni kadının türbelere, hurafelere, bilim (ve akıl) dışı yöntemlere meyleden bir yapıya sahip olmasının doğası gereği olduğu fikrini içerir.

Türbeler üzerine hatırı sayılır genişlikte bir çalışmanın altına imza atan Ali Ayten ve Ali Köse ise *kadınların mekânı olarak türbeler* tespitine ayırdıkları yarım sayfada kısaca türbelerin kadınların ibadet alanı olduğunu belirtirler ama bunun neden böyle olduğu üzerine detaylı bir değerlendirme yapma ihtiyacı hissetmezler.¹⁷⁶ Bu ve benzer çalışmalarda neden türbelerin kadınlara ait mekanlar olduğu ya da baştan beri bunun böyle olup olmadığına dair bir sorgulamaya gidilmemesi dikkat çekici bir unsurdur. Beyinli, kadınların hafızayla ve türbelerle

¹⁷⁴ Kadınların neden ve nasıl toplumsal hafızanın, hatırlamanın ve bağ kurmanın temsilcisi olarak belirdiği konusu ancak feminist çalışmalar tarafından sorgulanmaktadır.

¹⁷⁵ İsmail Kara, *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 113-173.

¹⁷⁶ Ali Ayten ve Ali Köse, *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2010), 51. Ayten ve Köse neredeyse bir paragraflık bir pasajda kısaca camilerden dışlanan kadınların türbeleri ibadethane olarak kullanmasından bahsederken önemli bir noktayı gözden kaçırmaktadırlar. Türbeler, vakit namazların kılındığı, günlük ya da dönemlik dini ibadetlerin gerçekleştirildiği mekanlar olarak kullanılmaktan ziyade birer *rabita* ve şifa mekanları olarak kullanılır. Rabita “müridin şeyhine gönülünü bağlaması ve onu düşünmesi” anlamında şeyh ile mürid arasında gönülden bir bağ kurma edimidir. (Necdet Tosun, “Rabita”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 34 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 378-379.) Rabita mekânı olarak kullanılan türbelerde ise buraya ziyarette bulunan kişiler türbede defnedilmiş bulunan ya da türbenin ilişkilendirildiği kutsal kişi ile zaman ve mekân ötesi böyle bir gönül bağı kurmaya çalışarak bedeni ya da manevi rahatsızlıklarına şifa bulmayı dilerler. Bu anlamda türbeler açıkça birer hafıza ve hatırlama mekanları olarak belirir. Ayten ve Köse türbelerin bu yönüne değinmemişlerdir.

ilişkilendirilmesinin onların ulus-devlet projelerine nasıl dahil edildikleri ile ilişkisi olduğunu anlatır.

Kemalist modernleşmenin uygulamaya koyduğu devlet politikasını yansıtan inkılaplar kamusal alana kadınları dahil ederken dini kamusal alandan çıkarmayı hedefler. Bu yeni toplumsal formülasyon, dini gündelik hayat içinde belirli bir alan ile sınırlandırmakla kalmaz, kadınların içinde bulunmaması gereken bir alan olarak tasavvur eder. Böyle bir süreçte kadınlar *doğru* İslam'ın resmî kurumları olan camilerden dışlanır.¹⁷⁷ Yeni Cumhuriyet'in ulus-devletleşme projesinde ise din ile toplumsal cinsiyet kategorileri arasındaki bu iç içe ilişki türbelerin kadınsılaştırılmasına doğru evrilen bir sürece dönüşmüştür. Yeni resmi kurumsal yapının kadın algısında annelik ve eş olma konusunda Osmanlı'dan gelen bir süreklilik korunmuşken, hurafelerin taşıyıcı olan kadın imgesi modernleşme üzerinden hurafelere karşı olan bir kadınlık ve anneliğe dönüştürülmüş, geleneksel yüklerine ilaveten kadınların omuzlarına böyle bir sorumluluk da eklenmiştir. Modern ulus devletin öngördüğü modern Cumhuriyet kadını artık sadece nüfusu doğuran, erkeğe eş görevini yerine getiren, anaç, şefkat timsali bir kadın olarak ev içi sorumluluklarını üstlenmekle kalmaz. Anneliği ve ev hanımlığı görevlerini yerine getirirken, aklın ve bilimin karşısında konumlanan hurafelerle ve “batıl” inançlarla mücadele etmek de asli görevleri arasında yer alır.

Dindar kadın figürünün başörtüsü görünürlüğü üzerinden siyasi bir öznellikle ortaya çıktığı 1970'li yıllara kadar kadın dindarlığı ne resmî ideoloji ve ne de sosyal bilimler açısından ele alınır. Türkiye'de kadın dindarlığı ile ilgili ilk çalışmalar başörtülü kadınların İslami kimliğini ortaya koyacak başörtüsü ile eğitim alma ve çalışma taleplerini kamusal alanda dillendirmesi sonucu siyasal İslam tartışmaları üzerinden 1980'lerle birlikte ortaya çıkmıştır.¹⁷⁸

¹⁷⁷ Beyinli, *İslam ve Sair Halk*, 45-49.

¹⁷⁸ 1970'li yıllarda kadınların öğrenci oldukları üniversitelerde ve çalıştıkları uzman mesleklerde başörtülü olma talepleri ortaya çıkmaya başlamış, 1980'li yıllarda başörtüsü görünürlüğü bu iki alanda giderek artmaya başlamıştır. 1990'lı yıllara gelindiğinde üniversite öğrencisi ve devlet memuru başörtülü kadınlar kitlesel bir görünürlüğe ulaşmıştır. 28 Şubat 1997'de gerçekleşen Milli Güvenlik Kurulu toplantısının ardından sivil siyasete askeri darbe olarak nitelenen bir dizi karar kamuoyuna açıklanmış, bu süreçte resmi kurumlarda kadın kılık-kıyafetinde başörtüsü görünürlüğü resmi otorite tarafından yasaklanmaya girişilmiştir. 2000'li yıllara kadar ulaşan bu süreçte asker-sivil bürokrasinin hedefindeki İslami başörtüsü kullanımının 1970'li yıllara kadar sorun teşkil etmemesi kadınlar arasında başörtüsü kullanımının az olması ya da baş örtme pratiğinin yeni ortaya çıkmış bir pratik olduğu anlamına gelmemektedir. Türkiye'de nüfusun yüzde 70'e yakın kısmının kasaba ve köylerde yaşadığı 1970'li yıllara kadar ülkede Müslüman ya da Müslüman olmayan azınlık grubundan kadınlar arasında baş örtme pratiği oldukça yaygındır. Fakat dini “kamusal alan” dan dışarı çıkarırken kadını “kamusal alan” a dahil eden Kemalist devrim kadınlara devrimin taşıyıcı rolünü yüklerken dini görünürlüklerinden arınmasını şart koşar. Bu anlamda kadınların Türkiye'de devlet tahakkümünün bir uzantısı olarak tahayyül edilmiş kamusal alanda yani resmi kurumlarda baş örtme talepleri yeni Cumhuriyet'in modernist devrimini zedeleyici sembolik bir girişim olarak görülür. Başörtüsünün siyasal olduğu ve kadınlar tarafından kullanımının yasaklanması gerektiği iddiası bu bakış açısından oluşturulmuş bir iddiadır. Kadınlara resmi kurumlarda başörtüsü kullanımının yasaklandığı dönemde yasaklar üzerine tartışmalarda kadın dindarlığı konusuna siyasal tartışmaların dışında rastlayamayız. Çünkü yeni Cumhuriyet'in modernist devrim sürecinde kurguladığı din ve toplumsal cinsiyet ilişkisi kadının

Beyinli, bu siyasal tartışmaların oluşturduğu kampların öncesine yani 70’li yıllara kadar olan döneme bakmanın, başı açık- başörtülü gibi bölünmüş ve nesneleştirilmiş bir algı sınırlamasının olmadığı bu ilk cumhuriyet dönemini değerlendirmenin, kadını dindarlığının öznesi olarak ele almayı mümkün kıldığını anlatır. Bu dönemsel sınırlandırmasında da haklılık payı vardır. 1970 sonrası dönemde kadın dindarlığı başörtüsü tartışmalarından ayrı düşünülemezken, Osmanlı’nın son döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında “*dönemin erkekleri ideolojik farklılıklarına rağmen hurafeler, türbe ziyareti ve evliya inancı mevzuunda kadınlar için, açıkça veya ima ederek, batıl, duygusal, cahil gibi benzer tanımlar yapıyordu ve bu mevzudaki politikalar ülkenin tüm kadınlarını etkiledi.*”¹⁷⁹ Başörtüsü tartışmalarının başladığı dönemde ise başörtülü kadın dindarlıkla ilişkilendirilerek “cahil”, “batıl”, “hurafeci” ilan edilmekteydi. Başörtüsü giyinmeyen kadınlar bu siyasal jargonda modern, batılı, aydın, ilerici gibi sıfatlarla tanımlanıp içeri alınmaya çalışılırken, kadının dinle ve dindarlıkla kurduğu ilişki çok çeşitli tartışmalara kurban gidiyor, kadın dindarlığının öznesi olarak görülmekten uzaklaşıyordu.

1970’li yıllara kadar tüm kadınların türbe ziyaretleriyle ve bu ziyaretler ekseninde geleneksel şifacılıkla ilişkilendirilmeleri kadını doğayla erkeği kültürle ilişkilendiren modern döneme ait toplumsal cinsiyet algısıyla örtüşmekteydi. Üstelik erkeklerin de kadınlar gibi türbe ziyaretlerine katıldığı, buradaki ritüellere iştirak ettiği ve aslında türbelerin sadece kadınlarla değil erkeklerle de dolu olduğu bir dönem olarak ilk Cumhuriyet döneminde türbelerin kadınlarla ve dolayısıyla cehalet ve hurafecilikle ilişkilendirilmesi türbeleri değersizleştirme politikasının bir yansıması olarak görülür.¹⁸⁰ Camilerden dışlanan kadınlar türbelere doğru yönelir. Kemalist modernleşme projesi içinde hurafe ve türbe ziyaretleri bu şekilde kadına yüklenirken, erkekler ise aydın ve rasyonel bireyler olarak bir kopuşu üstlenmiştir. Bu söylemsel kurgu erkeklerin türbelerle ve evliyalarla kadınlar gibi ilişki kurmadığı anlamına gelmez fakat kadınlar ve erkekler benzer ritüellere iştirak ederken, erkekler mevcut söylemsel alanda bunu kamusal olarak dillendirmezler. Modern Batı tıbbının söylemsel alanı ele geçirdiği

kamusal hayata katılımında İslamî (dini) geçmişe ait görünürlükten sıyrılmasını ön görür. Türkiye tarihinde kadın ve dindarlık ilişkisinin tüm dinamikleri ile görünür olduğu bir toplumsal kriz noktası olarak başörtüsü yasakları üzerine sosyal bilimsel alanda daha geniş bir değerlendirme için bkz. Neslihan Akbulut (ed.), *Örtülemeyen Sorun Başörtüsü* (İstanbul: Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği Yayınları, 2008).

¹⁷⁹ Beyinli, *İslam ve Sair Halk*, 48.

¹⁸⁰ Shery Ortner insan türü içinde kadının erkeğe kıyasla ikincilliğini ele aldığı makalesinde burada ifadesini bulan *kadınsılaştırarak değersizleştirme* meselesini ayrıntılı bir şekilde anlatır. Kültürel algı içinde kadının doğa ile erkeğin kültürle eşleştirildiğini, doğa ve kültürün iki ayrı terim olarak birbirinden bağımsız olmadığını fakat birbiriyle ilişkilendirilme şeklinin alt-üst ilişkisi içinde olduğunu anlatır. Böylece kadının ve kadınısı olanın ilkel hali ile doğaya benzetilmesi, kültürel yapıların doğa ile ilişkisinde doğanın bastırılması gereken fazla yapısına dikkat çekerken, erkek ile kadın arasında da bir esas olan ve ikincil olan algısı yaratır. Bu algı kültüre özgü bir durumda kadınsılaştırılan herhangi bir şeyin ikincil, değersiz ya da daha az değerli olarak görülmesine varır. (Shery B. Ortner, “Is Female to Male as Nature is to Culture?”, *Woman, Culture, and Society*, 68-78.)

dönemde geleneksel şifacılık pratiklerinin gizlenerek sürdürülmesi gibi erkekler de türbelerle ve geleneksel tasavvufi pratiklerle ilişkilerini gizli tutmaya başladılar.¹⁸¹

Cumhuriyet sonrası geleneksel şifacılık pratiklerinin modern bilimin karşısında konumlandırılarak hurafe, batıl inanç, cehalet vb. olarak nitelenmesi, bunun da kadınlarla ilişkilendirilen özellikler olması, şifacılığın kadınsılaştırılmasını doğurmuştur. Değerli sayılan her şey, rasyonellik, modernlik, medenilik anlamında kültür erkekle özdeşleştirilirken, irrasyonel hurafelerle ilişkilendirilen türbelerin kadınsılaştırılarak değersizleştirilmesi bu toplumsal cinsiyet formasyonundan bağımsız düşünülemez. Camiler *doğru* İslam'ın yaşandığı mekanlar olarak belirirken, türbeler hurafe ve batıl inançlarla bezeli *tahrif edilmiş* İslam'ın mekanlarına dönüştürülürler. Paralel bir süreçte kadınlar camilerden uzaklaştırılır ve kadın dindarlığını kabul edecek mekanlar olarak türbelere yönlendirilirler. Bu yönlendirmeden kasıt başka alan bırakmayarak kanalize etme, özdeşleştirilerek yakınlaştırılma anlamında bir yönlendirme değildir. Resmîyette millet bilincinin artırması, tarihsel köklerle irtibat kurmayı sağlaması amacıyla yeniden açılan türbelerde uygulanacak inanç pratiklerine de siyasal erk tarafından doğrudan müdahale edilerek “mum yakmak yasaktır”, “çaput bağlamak yasaktır” gibi uyarı levhaları asılır. Batı dışı modernleşen toplumların barındırdığı “köklerinden kopma”, “batılı değerlerin kuşatması sonucu kimliklerini kaybederek asimile olma” korkularına da iyi gelecek şekilde geleneğin değersizleştirilerek kadınlarla ilişkilendirilmesi geleneksel değerlerin aşınarak yok olması ihtimalini de ortadan kaldırır.

Gelenekten ve geçmiş ideolojik formasyondan kopuşun hedeflendiği bir sürecin sonucunda şifacılık pratikleri kadınsılaştırılarak değersizleştirilmiş, böylece kurucu seküler modern öznenin kendisini bundan beri kılarak otoritesini güçlendirdiği bir *öteki* bu sayede mümkün kılınmıştır. Dini öğretilerle de irtibatı kurulan şifacılığı hurafe, akıl dışılık ve batıl itikat olarak tanımlayan modernleşmeci yaklaşım aydınlanmacı seküler elitin öngördüğü toplumsal formasyon için tersten bir kurucu öğeye dönüşmüştür. Şifacılığın kadını algılanması ise kamusal alanın kurucu ögesi olan erkek öznenin aklı, bilimi ve kültürü imleyen pozisyonunu tartışmasız bir şekilde güçlendirmektedir. Türbe ziyaretlerinin ve etrafında gerçekleştirilen pratiklerin yasaklanması, türbelerin kapatılması ve sonrasında tüm geleneksel şifacılık pratiklerine yönelik süreklilik bu uygulamalara dair kamusal davranışları doğrudan etkiledi. 1950'lerden itibaren türbeler peyderpey açılmaya başlansa da türbeler etrafında gerçekleştirilen şifacılıkla ilişkili ritüeller üzerinde yasaklar devam etti. Resmi yasaklar bir yana şifacılığın kadınlarla irtibatlandırılması ve hurafe üzerinden tanımlanması geleneksel tedavi usullerini de

¹⁸¹ Beyinli, *İslam ve Sair Halk*, 50-61.

cehalet ile özdeşleştiren kamusal bir söylem oluşmasını sağladı. Bu kamusal ifadelere göre şifacılık aşağılanan ve diğer kadınsı olarak algılanan değerler gibi aşağı ve değersiz görülen bir alan oldu. Fakat şifacılığın kadınlarla ilişkilendirilmesi durumu söylemsel alanda mevzi kazanmış gözükmese de uygulamada erkeklerin de kadınlar kadar bu geleneksel pratiklere başvurduğu görülmektedir. Erkekler geleneksel şifacılık pratiklerine başvursa da bunu çevrelerine açıklamaktan geri dururken, kadınların bu deneyimlerini anlatma konusunda çevrelerinden kaçınmadıklarından hatta paylaşmakta istekli olduklarından bahsetmek gerekir. Böylece kadınsılaştırılarak değersizleştirilen geleneksel şifacılık pratiklerinin sadece kadınlara has, kadınların başvurduğu uygulama yöntemleri olmaması, geleneksel şifacılığın tarihsel süreçte geçirdiği aşamaların bu çerçeveden ele alınması bu araştırmanın sonuçlarını değerlendirirken zihinsel arka planda bulunması gereken bir noktayı oluşturmaktadır.

Yaratılış inancıyla ilişkisi nedeniyle geleneksel ile modernin en sık karşılaştığı alanlardan biri olarak infertilite, şifa aranan bir sağlık sorunu olarak bu araştırmanın odağındadır. Bölgedeki tıbbi yapıyı ve şifacılığın yakın tarihteki geçirdiği değişim süreçlerini tarihsel bağlamı içinde ele aldığım bu bölümün ardından, medikal antropolojik yaklaşımların da işaret ettiği üzere, araştırmanın konusu bağlamında Mezopotamya’da üremenin toplumsal ve kültürel algılanışına değineceğim. Üremeye dair bir sağlık sorunu olarak infertilite deneyimleri, halkta yaygın inanış ve kabullerin şekillendirdiği bir sağlık sorunu olarak karşımıza çıkarken, Mezopotamya’da hâkim üremeye dair inanışlara bakmak alanın değerlendirilmesi açısından önemlidir.

2.2. Mezopotamya’da Geleneksel Üreme Teorileri

Üremeye dair inanışlar çocuk sahibi olma etrafındaki kültürel yapıyı şekillendirmesi ve çocuk olmaması durumunda bu sorunun toplumsal algılanışını yönlendirmesi açısından önemlidir. İnfertiliteyi bir sağlık sorunu olarak ele aldığımızda kültürün hastalığı algılama üzerindeki etkisini göz önünde bulundurarak farklı toplumlarda farklı yansımaları olan bir sorundan bahsedildiğini belirtmek gerekir. Üremeye dair inanışları ele alırken bilinen en eski tarihte Hipokrat’ın öğretileri ile karşılaşırız. Hipokrat hasta başı gözlem yöntemini ilk defa kadınlarda kullanarak, üreme ile ilgili de olsa kadınları tıp tarihi sahnesinde görünür kılmış,¹⁸² jinekoloji alanının temellerini atacak tespitlerde bulunmuştur. “Antik Çağ Mezopotamya Tıbbı”

¹⁸² Gökçesu Akşit “Hipokratik Metinlerde Kadınların Doğası ve Jinekolojinin Ortaya Çıkışı”, *Fe Dergi* 11/2 (2019), 14-15.

başlığı altında bir önceki bölümde Hipokrat'ın vücut sıvılarını merkeze alan çalışmalar yaptığı ve ilk defa kadınlara dair gözleme dayalı veriler topladığından bahsetmiştim. Bu bölümde ise Hipokratik öğretiyi üreme teorilerine katkısı üzerinden ele alacağım.

Hipokrat'ın sıvılar üzerine çalışmalarının bir kısmı onun jinekolojik çalışmalarını oluşturur ve bu jinekolojik çalışmaların ortaya koyduğu üreme teorisi Mezopotamya'ya da belli ölçüde sirayet etmiştir. Hipokrat sıvılar üzerine detaylı çalışmalarının sonucunda modern Batı tıbbının mikroskop teknolojisi sayesinde görüntülediği sperm ve yumurta hücrelerine henüz ulaşamamış olsa da döllenmenin kadın ve erkekten gelen iki sıvının birleşmesi sonucu olduğu fikrini geliştirmiştir. Çift kaynaklı (duogenetic) üreme teorisi olarak da bilinen bu teoriye antik dönemde ilk Hipokrat'a atfedilen metinlerde rastlanır. Burada ilk defa “kadın doğası tümüyle ayrı bir varlık olarak”¹⁸³ ele alınmıştır. Fakat Hipokrat sonrası Aristoteles'in metinlerinde bu “pan-genetik” teori desteklense de Aristoteles kadını “erkeğin bir alt türü ya da olgunlaşmamış erkek” olarak görür ve döllenmeye kadının katılımının erkeğiyle kıyaslanamayacak kadar az ve aşağı olduğu fikrini savunur.¹⁸⁴ Çift kaynaklı üreme teorisinin Mezopotamya'da ve İslam coğrafyasında yayılması çok sonraları Aristoteles'in kadına dair görüşlerinden etkilendiği bilinen İbn-i Sina üzerinden farklılıklar arz ederek gerçekleşecektir. Burada kısaca belirtmek gerekirse İbn-i Sina Hipokrat'ın teorisini kullansa da iki meninin birleşiminin eşit olmadığı, çünkü kadın ve erkeğin biyolojik bir eşitsizliğinin bulunduğu konusunda Aristocu yaklaşımı destekler. Hipokrat'ın çift kaynaklı üreme teorisinin Antik Yunan'da olduğu gibi Mezopotamya'da da tarihin parantezine alındığı, bunun yerine Aristoteles'in mizojinist bakış açısının¹⁸⁵ bir yansıması şeklinde tek kaynaklı (monogenetic) üreme teorisine nispeten daha uygun olarak kadının üremeye katılımının erkek kadar önemli ya da onunla eşit olmadığı görüşünün benimsendiğini, bu görüşün özünü koruyarak günümüze kadar geldiğini görmekteyiz.¹⁸⁶

¹⁸³ Gökçesu Akşit, “Hipokratik Metinlerde Kadınların Doğası ve Jinekolojinin Ortaya Çıkışı”, 21.

¹⁸⁴ Akşit, Hipokrat'ın kadını kendine has bir varlık olarak ele aldığını, bu düşüncenin Aristoteles'de hafifletilerek kadının erkeğin olgunlaşmamış bir formu olarak görüldüğünü belirtir. Gökçesu Akşit, “Hipokratik Metinlerde Kadınların Doğası ve Jinekolojinin Ortaya Çıkışı”, 21.

¹⁸⁵ Zafer Çeler kadının anne olarak toplumsal kurgulanışını ele aldığı makalesinde Aristoteles'in kadını eksik olarak tanımladığından, kadındaki bu eksiklikten dolayı erkeğin otoritesinin meşru olduğunu savunduğundan bahseder. (Zafer Çeler, “Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı”, *Doğu-Batı Dergisi* 63 (2013), 168.) Inhorn da Çeler'in işaret ettiği gibi Aristoteles'te benzer aşağı bir kadın algısı olduğunu, Aristoteles'in Hipokrat'ın birleşik (pangenetic) üreme teorisine inansa da kadın ve erkek rolleri konusunda mizojinist (kadın düşmanı) bir tutum takındığını belirtir. Aristoteles'e göre kadın ve erkek üremeye katılır fakat erkek esas katkıyı sunarken kadının katkısı az ya da daha önemsizdir. (Marcia C. Inhorn, *Quest for Conception*, 49-51.) Kadının üremeye katılımını mutlak anlamda reddeden ilmi bir görüşe antik dönemde de rastlanmaz. Fakat üremeye katılımı değer kategorisi üzerinden açıklayarak kadının katılımını daha az değerli ya da değersiz gösteren ve bunu hiçbir ilmi ya da tecrübî veriye dayandırmadan yapan Aristoteles'in tutumu dikkat çekicidir.

¹⁸⁶ Marcia C. Inhorn, *Quest for Conception*, 49-79.

Hipokrat sonrası onun ortaya koyduğu sıvılar teorisiyle birlikte kadının üremeye bir şekilde katıldığı görüşü reddedilemedi. Ancak iki vücut sıvısının (bu anlamda eşit iki sıvının) birleştiği çift kaynaklı üreme teorisi de farklı yorumlanarak çocuğun doğumuna kadının katkısı tek kaynaklı üreme algısıyla uyumlu bir şekilde hiyerarşik bir yapıda ele alınmaya devam etti. Tek kaynaklı üreme teorisi eşeysiz üreme olarak da biyoloji literatüründe yer alır. Bu teoriye göre erkek ilk yaratılışa benzer bir şekilde üremenin tek kaynağıdır. Kadın çocuğun özünü oluşturacak emaneti erkekten alır, rahimde koruyup besleyerek büyütür ve doğurur. Modern Batı tıbbındaki teknolojik gelişmeler sayesinde bugün artık kadından gelen yumurta hücresinin taşıdığı 23 kromozom ve erkekten gelen sperm hücresinin taşıdığı 23 kromozomun birleşerek 46 kromozomlu fetüsü oluşturduğunu biliyoruz. İnsan soyunun devamlılığını sağlayan üremenin çift kaynaklı olduğu bilimsel verilerle ortaya konmasına rağmen, farklı toplumlarda ya da belirli bir toplumun farklı kesimlerinde üremenin mahiyetinin farklı farklı ele alınması, toplumsal algının tamamen modern bilimsel verilerle şekillenmediğini de göstermektedir.

Batıda gelişen modern tıbbi gelenek sayesinde Batı toplumları çift kaynaklı üreme teorisini “evrensel” olarak görme eğiliminde olsa da Batı dışı toplumlarda üremeye farklı yaklaşımların söz konusu olduğuna dair ortaya konan antropolojik çalışmalar bu teorisinin evrensel olmadığını anlatmaktadır. Fas üzerine etnografik araştırmalar yapan Vincent Crapanzano¹⁸⁷ ya da İran üzerine çalışmalarıyla bilinen antropolog Mery-Jo Delvecchio Good bu toplumlarda üremeye dair çift kaynaklı üreme teorisinden farklı, erkeğin üremeye katılımının daha fazla olduğu inanışının yaygın olduğundan bahsederken,¹⁸⁸ Türkiye kırsalında alan araştırması yapan Delaney ve Kuzey Sudan’da kırsal alanda araştırma gerçekleştiren Jannice Boddy bu toplumlarda “tohum ve toprak” metaforu etrafında şekillenen üreme algısını ele alır.¹⁸⁹ Crapanzano ve Delvecchio Good tohum ve toprak metaforundan bahsetmeseler de çalıştıkları alandaki üreme algısı bu metaforların işaret ettiği algıya benzemektedir. Inhorn’un kendi çalışmasında yer verdiği bu örneklerin her biri erkeğin üremeye katılımının kadından fazla ve esas olduğu algısının bulunduğu kültürleri ortaya koymaktadır.¹⁹⁰ Tüm bu alan araştırmaları çift kaynaklı üreme teorisinin evrensel kabul görmediğini gösteren örneklerdir.

¹⁸⁷ Vincent Crapanzano, *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry* (Berkeley: University of California Press, 1973).

¹⁸⁸ Mary-Jo Delvecchio Good, “Of Blood and Babies: The Relationship of Popular Islamic Physiology to Fertility”, *Social Science and Medicine. Part B: Medical Anthropology* 14/3 (August 1980), 147-156.

¹⁸⁹ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*; Jannice Boddy, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*, (Madison: University of Wisconsin Press, 1989).

¹⁹⁰ Marcia C. Inhorn, *Quest for Conception*, 67.

Çeşitli alan araştırmalarında da görüldüğü üzere üremede kadın ve erkeğin rolü hakkında farklı inanışlar ve kabuller vardır. Bu inanış ve kabuller infertilitenin kültürel olarak nasıl anlamlandırıldığını belirler. Ortadoğu toplumları üzerine ortaya konmuş çalışmalara baktığımızda, üremede erkeğin esas rolü oynadığını gösteren ve erkeği üremenin tek kaynağı olarak gören örnekler ile karşılaşırız. Yukarıda da bahsi geçtiği üzere Delaney bu konuyu Türkiye özelinde tohum ve toprak metaforu ile ele alır. Tohum, yaşamı başlatan kıvılcım olarak erkekten gelen özü sembolize eder. Tohum metaforu erkeğin üremede asıl kaynak olduğu düşüncesinin görünür kılındığı bir sembolleştirmedir. Toprak ise tohumu besleyen tarla metaforundaki gibi erkekten gelen özü besleyip büyüten ve doğurarak dünyaya getiren kadının üremedeki yardımcı rolüne işaret eder. Delaney bu metaforların basit gibi görünse de çok güçlü anlamlar içerdiğinden, uyumlu gibi görünmelerine rağmen kategorik olarak farklı olduklarından ve hiyerarşik bir yapı içinde yer aldıklarından bahseder.¹⁹¹ Inhorn da Mısır kırsalında gerçekleştirdiği alan araştırmasında üremeye dair benzer bir algı ile karşılaşır. Doğrudan tohum ve toprak metaforu üzerinden olmasa da Mısır’da kadınların buna benzer bir algıya sahip olduklarını belirttiği araştırmasında kadının üremeye katılımıyla ilgili yaygın olarak kabul gören üç yaklaşımdan bahseder. Bunlar, kadının erkeğin spermini alıp taşıyarak, regl kanı ile fetüsü besleyerek ve/ veya yumurta sağlayıcısı olarak üremeye katılımı şeklinde sıralanabilir.¹⁹² Ortadoğu toplumlarında yaygın olarak karşılaşılan bu değerlendirme Mardin’deki üreme algısına da benzemektedir.

Bugün artık modern Batı tıbbının bölgede de hâkim tıp ekolü haline gelmesi, yaygınlaşan üremeye yardımcı teknolojilere ulaşımın sadece şehirden değil kırsal bölgelerden de sağlanması, kadının ve erkeğin üremedeki fizyolojik katkıları üzerine tıbbi bulguların iletişim araçları sayesinde en ücra yerleşim birimine kadar taşınması gibi gelişmeler geleneksel üreme algısında farklılaşmalara neden olmuştur. Görüşmecilerimden özellikle elli yaş altı kadınlar üremeyi “tohum ve toprak” metaforu üzerinden değil, sperm ve yumurtanın birleşmesi tespitinden yola çıkarak açıklamaktadır. Genç kadınlar sperm ve yumurtanın birleşerek çocuğu oluşturduğunun bilgisine sahipler ve üremeye doğrudan katkıları olduğunun farkındalar. Fakat mevcut geleneksel algılar bu bilgi ile silinmek yerine iç içe geçerek kadının üremeye olan katkısını ikincilleştirmekte, kadının katılımının mahiyeti üzerine farklı yorumları güncel tutmaktadırlar. Özellikle infertilite sorunu ile karşılaşan kadınların bunu bir kadın sorunu olarak

¹⁹¹ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*, 23-24.

¹⁹² Marcia C. Inhorn, *Quest for Conception*, 69.

üstlenmeleri,¹⁹³ çiftlerin çocuk sahibi olamadığı durumda oluşan infertil yükün eşit paylaştırılmaması ve dilde yerleşik olan ifadelerin kadının katılımını edilgen erkeğin katılımını etken olarak sunacak öğeler içermesi¹⁹⁴ geleneksel üreme algısı ile bağın halen çok güçlü olduğunu göstermesi açısından önemli tespitlerdir. Bu nedenle burada Mardin’deki geleneksel üreme algısını Inhorn’un ortaya koyduğu bu üç yaklaşım üzerinden ele alarak, bu üç algının infertilite sorununa yansımalarını değerlendireceğim.

2.2.1. Tohumu Besleyen Toprak

Tek kaynaklı üreme teorisine belki de en yaklaşan algı olarak bu geleneksel üreme algısı kadının üremeye katılımını erkeğin spermini alıp taşımak, onu doğum aşamasına kadar rahimde koruyup kollayarak barındırmak ve yeterli olgunluğa geldiğinde doğurmak şeklinde açıklamaktadır. Bu geleneksel inanişâ göre kadın döllenmede hiçbir katkıya sahip değildir ve fetüsün gelişiminde de ancak kısıtlı bir rol oynamaktadır.¹⁹⁵ Geleneksel inanişâta çocuk erkeğe aittir ve onun bir ürünü olarak görülür. Embriyonun yerleşip geliştiği organ Türkçe’de rahim olarak adlandırılır ve bu kelime köken itibarıyla Türkçeye Arapçadan geçmiştir. Rahim kelimesinin anlamı “sevgiyle merhamet eden, koruyan” olarak açıklanabilir. Rahim nitelemesi geleneksel algıyla örtüşürcesine koruduğu cevherin oluşumuna katılmaktan ziyade koruyucu, gözetici bir kalkan anlamını içerir. Yani rahim içine aldığı muhteviyatın oluşumuna katılmayan koruyucu bir zırhtır ve üremeye dair bu inanişâta kadının sağladığı korunaklı barınma alanı

¹⁹³ Hamilelik gerçekleşmediği durumda öncelikle (ve genelde sadece) kadının doktora ya da şifacıya götürülmesi, pek çok örnekte erkeğin hiçbir tıbbi tetkikten geçmemiş olması bölgede infertilitenin bir kadın sorunu olarak algılanmasına örneklik teşkil eder. Kadın ve erkeğin birlikte başvurması istenen üremeye yardımcı tıp teknolojileri kullanan kliniklerin açılması ve yaygınlaşması bölge için on yıldan daha fazla bir geçmişi olmayan yeni bir gelişmedir. Mardin’de ise henüz üremeye yardımcı teknikleri uygulayan bir merkez bulunmamaktadır. Tüp bebek klinikleri olarak da bilinen kliniklerin bölgedeki infertilite algısına yakın gelecekte nasıl bir etki yapacağı araştırılmaya muhtaçtır.

¹⁹⁴ Dilde var olan yüklü ifadelerden en yaygını doğum faaliyeti için kullanılan “getirme” fiilidir. Mardin’de günlük dilde kadının doğurmasını ifade etmek için kullanılan getirme kelimesi Türkçede *gelmesini sağlama, taşıma, bir yerden bir yere ulaştırma* şeklinde anlamlar içeren bir fiildir. Getirmek fiilinin gerçekleştiren kişinin getirdiği ya da taşıdığı nesnenin oluşumuna katılıp katılmadığı bilgisi muğlaktır. Faaliyetin kendisi ise bu muğlaklıkla beraber sadece yer değiştirmeye işaret ederek kadının üremede az ya da ikincil bir katkısı olduğu algısının dilde ifade ediliş şekli olarak okunabilir. “Ne zaman çocuk getireceksin” (ne zaman çocuk sahibi olmayı düşünüyorsun), “çocuk getirmiyor” (doğurmuyor ya da doğuramıyor), “çocuk getirdi” (doğurdu) gibi ifadelerin gizli öznesi kadındır. Erkeğin doğurganlığı için bu tabir kullanılmaz. Örneğin üç çocuklu bir ailede kadın için “üç çocuk getirdi” denirken, erkek için “üç çocuk sahibi” ya da “üç çocuğu var” denir. Mehmet Ekinci, “Şifayı Meydanlarda, Siyaseti İnternette Aramak” başlıklı makalesinde hastalığın kendi ilişkiler ağını kurduğundan bahsederken hastalık üzerine kurulan dili de bu ağı dahil ederek Wittegeinstein’a atıfla sözcüklerin toplumsallaşmış eylemden bağımsız bir anlamı olmadığını vurgular. Bu bağlamda getirmek fiilinin kadının doğurganlığını işaret edecek şekilde kullanılışı bireylerin toplumsallaşmış eylemine dikkat kesilmemizi gerektirir. (Mehmet Ekinci, “Şifayı Meydanlarda, Siyaseti İnternette Aramak: Türkiye’de Yeni Hasta Örgütlenmeleri”, *Neoliberalizm ve Mahremiyet (Türkiye’de Beden, Sağlık ve Cinsellik)*, Ed. Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu, Yeşim Yasin (İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2018).

¹⁹⁵ Marcia C. Inhorn, *Quest for Conception*, 69-70.

dışında çocuğa katkısı minimumda görülmektedir. Çocuğu meydana getirecek olan cevher erkeğin spermindedir ve kadın onu taşıyıcıdır.

Kadının taşıyıcı rolü hamile kadın için kullanılan “yükli” isimlendirmesi ile de ilişkilidir. Fetüs kadının taşıyıp dünyaya getirmesi gereken, üzerine yüklenmiş bir yükür. Ve bu yük bel ile ilişkilendirilir. İnsan vücudunun yük taşımalarını sağlayan kilit nokta olarak bel çocuğun taşınmasında da kilit noktadadır. İnfertilite tedavisinde hamile kalamamanın ya da erken evrede düşük yapmanın en sık teşhis edilen nedeni “bel açıklığı”dır. Bu teşhis geleneksel şifacılığa ait bir teşhistir. Bel açıklığı teşhisi konan infertil kadının günlük hayatında belinde herhangi bir ağrı ya da bel ile ilgili bir şikâyeti bulunmamasına rağmen bu teşhisi alması burada bel nitelemesinin çocuğu taşımayla ilişkili olarak kullanıldığını düşündürür.

Mardin’de halk arasında yaygın olarak bilinen bir sorun olarak bel açıklığı için bele sıcak havlu sarma, çeşitli bitkilerin haşlanarak bele sarılması, ayaktan asma, bel çekme gibi uygulamalar bulunmaktadır. Görüşmecilerimden geleneksel şifacılara giden pek çok kadın bu tecrübesinden bahsetti. Yine görüşmecilerimden biri olan Şermin ebe hiçbir eğitim kurumunda eğitim görmemiş, okuması dahi olmayan ama anneannesinden el almış mahalle ebesi olarak bel açıklığı tedavisi yapan bir şifacıdır. Doğum ve infertilite konularındaki bilgisi kendisi gibi aynı mahallede ebelik yapmış olan anneanesi ve annesinden gelmektedir. Şermin ebe anneannesinden öğrendiği bir tedaviyi bugün de uygulamaya devam ediyor. Şermin ebeye tedavi için gitmiş olan Sevcan altı yıl süren infertilite öyküsünün bu tedavi sonrası noktalandığını, tedavinin hemen ertesi ayında hamile kaldığını anlatırken bu araştırma sırasında tedavi uygulanan Mukadder ise uygulamanın üzerinden bir yıla yakın bir süre geçmesine rağmen halen başarılı bir hamilelik yaşamadığını anlattı. Mukadder ile Şermin ebenin tedavi sürecinde birlikteydik ve onun tedavi uygulamalarına katılarak gözlem yapma imkânım oldu.

Kendine gelen on kadından birinin hamile kalamadığını, dokuz kadında bu tedavinin başarılı olduğunu söyleyen Şermin ebe bel açıklığını tedavi etmek için bittim ağacının gövdesinden çıkan öz suyunu kaynatarak macun haline getirip bu macunu da süt ile kaynatıyor. En sonda oluşan macunu bir beze yayıyor ve Mardin’de hermel diye bilinen üzerlik otuyla tütüleyerek kullanıyor. Tedavide kullanılan bu ilacın hazırlanma şekli yukarıda bahsedildiği üzere antik çağda Mezopotamya’da uygulanan reçetelere benziyor. Mardin’de farklı şifacıların farklı karışım reçeteleri de mevcut. Mardin’de yaygın olarak biliniş kadınlar arasında tavsiye edilen benzer bir reçete de ebeğümeci otunu haşlayarak posasını hamile kalmak isteyen kadının bel ve karın bölgesine sarmasıdır. Bu uygulama sadece çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar için

değil, yoğun kanama sorunu ya da regl olmama sorunu gibi başka jinekolojik rahatsızlıklardan mustarip kadınlar için de tavsiye edilen bir uygulamadır.

Bel açıklığı tedavisinde kullanılan bu bel sarma yönteminin ortak özelliği ise karışımın deriyi yakmayacak sıcaklıktayken uygulanması, bele sıcak uygulama yapılmasıdır. Uygulanan sıcaklığın “açık” olarak nitelenen bölgenin gevşemesini sağlayarak “açığı birleştirme” etkisi göstermesi beklenir. Şermin ebe uygulamanın bu beklenen etkisinin yanında diğer bir tedavi edici katkısını da “sert rahmi yumuşatması ve rahmin deliğini genişletmesi” olarak ifade etti. Şermin ebe bu uygulamadan önce orada bulunan bizlere uzun uzun gebelikte belin ve rahmin duruşunun öneminden ve “kadının çocuğu *yüklenip taşıyabilmesi* için bu ikisinin uygun (pozisyonda) olması” gerektiğinden bahsetti. Taşıma eylemine yapılan bu vurgu kadının üremeye katılımı konusundaki yardımcı rol algısını tarif eder niteliktedir. Buna göre kadın, insan oluşturacak cevheri erkekten alıp yüklenir, taşır ve doğurur.

Bu inanışta kadının üremeye doğrudan katılımından söz edilemez. Esas rol taşıyıcılıktır ve bu da ikincil ya da daha az değerli bir katkıdır. Taşıma rolü rahmin geleneksel algıdaki rolünü de ifade eden kelime anlamıyla birleşince “koruyup kollayarak taşıma” eylemini tarif eder. Burada fetüsü koruyup kollayacak olan rahmin fetüse uygun pozisyonda olması da taşıyıcı olan bel kadar önemlidir. İnfertilite tedavisinde “rahmin eğrilmesi” teşhisi de bel açıklığı gibi sık rastlanan bir teşhistir. Rahmin pozisyon bozukluğu biyolojik tıp alanında da yer alan bir teşhistir. Fakat doktor bu duruma ameliyat ile müdahale ederken şifacı ebeler bu durumda bel bölgesine masaj uygularlar ya da halk arasında şifacılıkla uğraşan kişiler “ayaktan asma” yöntemiyle bu sorunun üstesinden gelmeye çalışırlar. Mardin’de ebe masajı ve ayaktan asma neşterle müdahale öncesinde pek çok kadının başvurduğu bir iyileşme yöntemidir.

Görüşmecilerimden Zeynep beş yıl boyunca hamile kalamamış, bu beş yıl süresince kayınvalidesi tarafından pek çok şifacılık yöntemi uygulamaya zorlanmış bir kadın olarak “ayaktan asma” tedavisine de başvurduğunu anlatırken bunu belinde bir sorun varsa gidermek ve rahim yerinde değilse (aşağı düşmüşse) rahmi yerine getirmek için yaptıklarından bahsetti. Zeynep görüşmelerimiz sırasında kırk altı yaşındaydı. Yaklaşık otuz yıl önce yaşadığı sorun sırasında Zeynep’in kayınvalidesi onu doktora götürmek dışında bildiği bütün şifacılarla ve türbelere götürmüştü. Başvurdukları yollar sonuç vermeyince kendisi de köyde kırık-çıkık tedavi edip “İğnecilik”¹⁹⁶ yapan kayınvalide kendi büyüklerinden gördüğü bir yöntem olarak ayaktan

¹⁹⁶ Hastaya iğne ile ilaç enjeksiyonu yapan tıp eğitimi almamış kişiler için köyde kullanılan bir isimlendirme. İğneci diye tabir edilen bu kişiler hiçbir resmi kurumdan eğitim almamış olmalarına rağmen çevrelerindeki tıp teknikerlerinin ya da okullu ebelerin uygulamaları sırasında onlardan görerek tecrübe edinmiş ve bu uygulamayı gerçekleştiren kişilerdir.

asma uygulamasını yapmak istemiş. Zeynep bir gün kayınvalidesinin “gel, seni ayağından asacağız, bu çareyi de deneyelim” dediğini anlatıyor. Ayaktan asmak için köy evlerinin tavanlarında çeşitli amaçlar için bulunan çengellerden birine geçirilen ipin bir ucu kadının ayağına bağlanıyor. İpin diğer ucundan da birkaç kadın asılarak ayağından bağlanan kadını tavana doğru kaldırıyor. Kadın baş aşağı ayaklarından asılana kadar yukarı çekiliyor. Birkaç dakika bekletildikten sonra yere indiriliyor. Kadın asılı kaldığı sırada uygulamayı yapan şifacı infertil kadının bel ve karın bölgesini eliyle ovalayarak masaj yapıyor. Bu sayede rahimde bir terslik varsa ya da belde bir sorun varsa giderileceğine inanılıyor.

Jinekolojik tetkikler, üremeye yardımcı yöntemler ve mikroskobik görüntüleme teknolojilerinin halk tarafından bilinen ve başvurulmuş bir bilgi ve tedavi alanı olması sayesinde kadının üremeye doğrudan katılımı olmadığına dair bu inanış artık eski gücünü kaybetmiştir. Fakat çocuk sahibi olmak konusunda kadına biçilen taşıyıcı rolün bir uzantısı olarak kullanılan geleneksel tedavi uygulamalarının yaygınlığı bu inanışın belli ölçüde canlılığını koruduğunu göstermektedir. Şermin ebe rahmin pozisyonunun öneminden bahsederken “rahim tam ortada olmalı ne yukarıda ne de aşağıda olmalı; deliği geniş ve yumuşak olmalı ki çocuğu kabul etsin” diyor. “Çocuğu kabul eden rahim” nitelemesi rahmi çocuğun oluştuğu alan olarak değil çocuğun “kabul edildiği” mekân olarak imler. Söze gelen ifadenin gerçekliği sadece tahrif etmediği onu aynı zamanda biçimlendirdiği tespiti¹⁹⁷ üzerinden bu ifadeye baktığımızda ise kültürel yapının içinden çıkıp yine kültürel yapıyı biçimlendiren kadının katılımının ikincilleştirildiği üreme algısının izleri ile karşılaşırız.

2.2.1.1. “Tohum ve Tarla” Metaforları Üzerine Bir Değerlendirme

Dilde kullanılan ifadeleri sadece bir sembol değil aynı zamanda gerçekliği kuran ve biçimlendiren bir etken olarak ele aldığımızda özellikle Ortadoğu merkezli üç tek tanrılı dinin hâkim olduğu kültürlerde -Yahudi, Hristiyan ve Müslüman kültürün hâkim olduğu toplumlarda- üremeye dair yaygın kullanılan tohum ve tarla metaforlarını bu “kurma ve biçimlendirme” fonksiyonu açısından değerlendirmek yerinde olacaktır. Kadının taşıyıcı rolünün vurgulandığı geleneksel inanışın bugünkü yansımalarını ele alırken, kadının ve erkeğin üremeye eşit katılımını ortaya koyan biyolojik tıbbi keşiflerin üremeye dair toplumsal algıları etkilediğini ama bu geleneksel algıların küçük farklılıklarla birlikte varlıklarını büyük ölçüde

¹⁹⁷ Burada, dil ile düşüncenin işleyişi arasındaki ilişki üzerine linguistik alanında Edward Sapir’in ortaya koyduğu şekilde dilde yer alan ifadelerin dünyaya bakışımızı da şekillendirdiği, bu anlamda dilin düşüncenin işleyişine sirayet eden bir yapısı olduğu tespitinden bahsetmek gerekir. (Edward Sapir, *Selected Writings in Language, Culture and Personality*, (Berkeley: University of California Press, 1985).

koruduklarını belirtmek gerekir. Benzer bir durumu tohum ve tarla sembolleştirmeleri üzerinden de görebiliriz. Delaney'in 1980'lerin başında Türkiye'de gerçekleştirdiği alan araştırmasında ortaya koyduğu tohum ve tarla metaforları değerlendirmelerine kendisinden sonra yapılan pek çok çalışmada da referans verilmiştir. Bu bölümde Delaney'in tarla metaforu değerlendirmesini ele alarak bu metafor ile kutsal metin arasında kurduğu bağ üzerine eksik kaldığını düşündüğüm önemli bir noktaya değineceğim.

Antropolojide alan araştırmasının muteber bilimsel yöntem olarak benimsenmesinin önünü açan isimlerinden biri olarak Malinowski “belirli bir toplumda toplumsal örgütlenmenin o toplumda geçerli olan fikirler, inançlar ve duygulara dayandığı gerçeğini gözden kaçırmamalıyız”¹⁹⁸ derken cinsellik ve üremeye dair fikirlerin akrabalık rollerinin oluşumundaki belirleyiciliğine işaret eder.¹⁹⁹ İnancın bu belirleyici yanı göz önünde bulundurularak, bölgede İslamiyet'in domine ettiği toplumsal kültürün aile ve akrabalık ilişkileri, birey ve beden algısına yansımaları üzerine bir değerlendirme yapılabilir. Delaney bundan kırk yıl önce araştırmasını gerçekleştirdiği dışa kapalı ve kendi kendine yetebilen köy yapısı içinde üreme konusunda tohum ve tarla benzetmelerinin yaygın olarak telaffuz edildiğinden bahseder. Bugün artık bu durum değişmiştir.

Son kırk yılda üremeye yardımcı tıp teknolojilerinin gelişip yaygınlaşması, medya iletişim araçları ve internet sayesinde üremeye dair ortaya konan “yeni bilgi”nin halk arasında da yayılmasını göz önüne aldığımızda, tek kaynaklı üreme teorisine ait bir benzetme olan tohum ve tarla metaforlarının bugün itibarıyla yaygın kullanımının azalmasından söz edebiliriz. Mardin il merkezinde ve yakın civar köylerde yaptığım görüşmelerde tohum ve tarla benzetmesi nadiren karşılaştığım ve özellikle yetmiş yaş üstü kadınların anlatımlarında yer verdikleri bir ifadeye dönüşmüştür. Genç kadınlar artık üremeye katılımlarını bu kadar edilgen tanımlamıyorlar ve tek kaynaklı üreme anlayışından uzaklaşıyorlar. Fakat düşünsel anlamda tek kaynaklı üreme algısının tamamen terk edildiği gibi bir durumdan da söz edilemez. Böyle düşünmemi neden olan iki nokta mevcut. Birincisi Mardin'in de dahil olduğu geniş coğrafi bölgede hala çocuğun sadece babanın soyuna, babanın dahil olduğu aşirete ait olarak görülmesi gerçeğidir. İkinci olarak da sperm kelimesinin bilinip görüşmelerim sırasında görüşmecilerim tarafından kullanılmasına rağmen spermden anlaşılanın tohum benzeri bir öz olduğunu görmemdir.

¹⁹⁸ Bronislaw Malinowski 1920'lerde Trobriand yerlileri üzerine gerçekleştirdiği alan araştırmasını 1927'de yayınladığı çalışmasında bu ifadelerle yer vermiştir. (Bronislaw Malinowski, *Vahşilerin Cinsel Yaşamı*, Çev. Saadet Özkal (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1992), 27.

¹⁹⁹ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*, 30.

Yetmiş yaşındaki Şermin ebe görüşmelerimizde döllenmeyi anlatırken sperm kelimesini bazen komikçe yanlış telaffuz etmesine rağmen ısrarla kullanıyor ama bu kullanımları sırasında spermden tohuma benzer bir muhteviyat olarak bahsediyordu: “(Bel açıklığı tedavi edilince) rahim uygun pozisyonda, yumuşak ve deliği açık olursa spermi kabul eder, tutar. Bunlar varsa çocuk olmaması için bir neden yok.”²⁰⁰ Bu ifadeler de tohum metaforunun etrafında türeyen geleneksel algının üremeye dair “yeni bilgi” olan spermin bilgisi ile harmanlandığı bir anlatıma dönüşmüştür. Bu anlamda kendi alan tecrübemden yola çıkarak Delaney’in tohum ve tarla metaforu üzerinden araştırmasında yer verdiği değerlendirmelerin üremenin kültürel algısı ile ilgili olarak geçerliliğini koruduğunu belirtmeliyim. Fakat bu kültürel algının kutsal metin tarafından desteklenmesi noktasında önemli bir unsurun gözden kaçtığını düşünüyorum.

Delaney araştırma yaptığı köyde dillendirilen tohum ve toprak metaforunun “kutsal metinde de üreme için kullanılan” bir metaforik anlatım olduğunu belirtirken tarla kelimesinin geçtiği, Kuran’da yer alan Bakara Suresi (2), 223’üncü ayete²⁰¹ referans verir. Fakat bu ayetin nüzul sebebine yani kullanılan tarla metaforunun hangi konu bağlamında kutsal metinde yer aldığına baktığımızda Buhari²⁰² ve İslamcı geleneğin muteber gördüğü pek çok başka kaynak²⁰³ lafzı çağıran sebebin cinsel ilişkinin sınırları olduğunu hatta eşler arası anal ilişkinin uygun olup olmadığının sorulması üzerine bu ayetin cevap olarak indiğini anlatır. Ayetin nazil olması üzerine anal ilişkiye izin verilip verilmediği konusunda yorum farkları doğar ve tarla metaforu cinsel ilişkinin sınırları bağlamında yorumlanmaya çalışılır. Ne ayetin nüzul sebebinde ve ne de ayet nazil olduktan sonra ayete ilk elden muhatap olan insan topluluğunun tartışmalarında üreme yer almaz. Fakat günümüze kadar ulaşan tarihsel süreç içinde kutsal metnin yorumuna girişen ana akım tefsir çalışmalarında meselenin anal ilişkiden üremeye *keyfi*²⁰⁴ olarak kaydırıldığını görürüz. Cinsel ilişki tartışmaları, üzerine nazil olduğu metne gelenekçi yaklaşan İslamî kaynaklarda da yer almasına karşın bu ayetin üremeye -hatta üremede kadının rolüne-

²⁰⁰ Sperm ile yumurtanın birleşmesinden bahsetmeden spermin aynı bir tohum gibi ekildiği yerde tutunmasını anlatıyor ve üremenin bu ifadesi kadının üremeye taşıyıcı olarak katılımını algısını yansıtan bir anlatım sunuyor.

²⁰¹ Kuran’da Bakara Suresi (2) 223’üncü ayetin Türkçe meali: “Kadınlarınız sizin tarlanızdır; tarlanıza dilediğiniz gibi varın. Kendiniz için (geleceğe hazırlık olmak üzere güzel davranışlar) takdim edin. Allah’tan korkup-sakının ve bilin ki elbette O’na kavuşacaksınız. İman edenlere müjde ver.” (*Kur’an Yolu* (Erişim 10 Nisan 2020), el-Bakara 2/223.)

²⁰² Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail Buhari, *El-Camiu’s-sahih*, Daru İbn Kesir, (Beyrut, 1407/1987), 2/39.

²⁰³ Ebu Abdullah Ahmet b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ebu Hacir Muhammed Said Besyuni (Beyrut: y.y., 1405/1985.), 1/268; Darimi, Abdullah bin Abdurrahman. Sünen’üd-Darimi. nşr. Mehmet Türk. 2 Cilt. İstanbul: Kitap Dünyası, 2020. Abdullah bin Abdurrahman Darimi, *Sünen’üd-Darimi*. nşr. Mehmet Türk. (İstanbul: Kitap Dünyası, 2020), “Vüdu”.; Ebu Abdullah Muhammed bin Yezid Mâce el-Kazvini, *Sünen-i İbni Mace Tercemesi ve Şerhi*, Nşr. Haydar Hatipoğlu, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2018), “Nikâh”.

²⁰⁴ Yine burada keyfiden kasıt birinci bölümde “Mardin’de Alanda Olmak” başlığı altında bahsedilen türden bir keyfiliktir: yakınlık ve heves barındıran bir seçim olması açısından keyfilik.

işaret ettiğinin belirtildiği pek çok tefsir yorumu mevcuttur. Resmi bir kurum olarak Diyanet İşleri Başkanlığı yayınladığı *Kuran Yolu* Tefsirinde ayeti yorumlarken yorumun daha ilk cümlesinde tarla metaforu için “üreme hadisesinde kadının rolüyle ilgili bir benzetmedir”²⁰⁵ der ve ancak bundan sonra anal ilişki üzerine tartışmalı görüşleri ele alır. Ayetin yorumu kutsal metnin üzerine konuştuğu meselenin dışına taşırılarak var olan kültürel bagajın imkân verdiği gibi üreme üzerine bir ifade şekline büründürülmüştür. Bu anlamda Delaney’in de İslam toplumlarında kutsal metnin tek kaynaklı üreme algısını pekiştirdiği yorumu tamamen haksız gözükmemektedir. Ayetin tefsirinde yapılan bu konu ataması toplumsal dini anlatılara da hakimdir ve Delaney’in bu toplumsal algıdan yola çıkarak metinde kadın erkek ilişkileri bağlamında tarla metaforu ile karşılaştığında metin ile geleneksel toplumsal algının örtüştüğünü düşünmesi anlaşılabilir bir durum oluşturmaktadır.

Delaney, tohum ve tarla metaforlarının Kuran’da geçtiğini belirtirken bu açıklamasına bir şerh de düşer ve “insani alanla ilahi alan arasında kültürel bir ayrım olabileceği ihtimalini reddetmemekle birlikte, bu ikisinin içsel bağlantılarının olduğunu ve aralarında bir simgesel alışverişin devam ettiğini, birinin mecazlarının diğerinin kavramsallaştırılmasında (ve tersi) kullanıldığını”²⁰⁶ belirtir. Tefsirlerdeki bu aşırı yorum tam da Delaney’in bahsettiği alışverişin mümkün kıldığı bir ortamda gerçekleşmiştir. Kutsal metnin yorumlarının metin ile mevcut toplumsal kabuller arasındaki bu simgesel alışverişin sonucu ortaya konmuş yorumlar olarak metnin aslını ya da maksadını ıskalayabildiklerini tarla metaforu üzerinden girilen tefsir çalışmalarında görmekteyiz. Bu ıskalamanın ise tesadüfî bir yanılğı süreci sonunda gerçekleşmediğini, geleneksel toplumsal kabullerin sağladığı düşünsel konforun garantisinde mümkün olduğunu değerlendirmek gerekir.

Burada bu konuyu önemli kılan nokta Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bir yayınında ya da başka tefsirlerde bu ayetin işaret etmediği halde üremeye işaret ettiğinin söylenmesi değil, bu söylemi mümkün kılan şartların neler olduğudur.²⁰⁷ Tarla metaforu binlerce yıl boyunca üremeye dair kültürel yapıyı belirleyip kuran metaforlardan biridir. Bu örnekte mevcut kültürel yapı içinde karşılaşılan metnin bağlamı geri plana itilerek metaforun metin öncesinde yüklendiği anlam ön plana çıkarılmıştır. Böylece üremeye dair geleneksel inanışları pekiştirecek tarla metaforu, cinsellik içerikli ama üremenin konu edilmediği herhangi başka bir

²⁰⁵ *Kur'an Yolu Tefsiri*, 5 Cilt (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/354-355.

²⁰⁶ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*, 38.

²⁰⁷ Bunlardan birincisi kutsal metnin yorumu üzerine çalışan tefsircilerin tartışıp ortaya koyması gereken bir meseleyken ikicisi kültür üzerine çalışan sosyal bilimcilerin alanında bulunmaktadır. Herhangi bir söylemi mümkün kılan şartlar kültürel ve bu kültürel yapı, içinde toplumsal, ekonomik, siyasal ve psikolojik şartları barındırır.

konuda kullanılsa bile yoruma üreme konusu eklenerek geleneksel üreme algısının desteklenmesi sağlanmışır. Malinowski'nin başta yer alan tespitinde belirttiği üzere belirli bir toplumdaki toplumsal örgütlenmeler, aile, akrabalık, aşiret ilişkileri vb. o toplumda yer alan fikir, inanç ve duygulara dayanır, bunlarla şekillenir. Bu fikir, inanç ve duygular sahip oldukları kültürel bagajı her türlü yorumla -ki buna kutsal metinlerin yorumlanması da dahil olmaktadır- destekleyebilecek kadar güçlü yapılardır. İslam'ın kültürel alanı domine ettiği farklı toplumlardaki birbirinden farklı yorum ve pratikleri²⁰⁸ mümkün kılan da bu kültürel bagaj farklılığıdır. Özetle, üremeden bahsedilmeyen bir metinde -Kuran 2/223'üncü ayette- yer alan tarla metaforunu gördüğünde geleneksel tefsircilere bu metnin "üremede kadının rolünden" bahsedildiğini düşündüren -meseleyi bağlamının dışında böyle yorumlamalarını sağlayan- algı bu metin öncesinde de var olan ve geleneksel üreme inanışları ile örülmüş bir kültürel arka plana dayanır.

Delaney toplumda yaygın olarak bahsedilen tarla metaforunun Kuran'da geçtiğini görüşmecilerinden dinledikten sonra bu bilgi ile yöneldiği kutsal metinde bu kullanımı görmektedir. Tarla metaforunun *hangi* bağlamda ve *neyi* açıklamak için kullanıldığı sorularına değinmeden, metaforun üreme için kullanıldığını varsayarak, Kuran'da üremenin nasıl tanımlandığı²⁰⁹ bilgisinden de yoksun bir şekilde kutsal metnin toplumdaki geleneksel algıyı desteklediği tespitinde bulunmuştur. Aslında kutsal metnin kendisinden ziyade aşırı yorumları olarak görülebilecek tefsir yaklaşımları geleneksel algıyı güçlendirecek şekildedir ve bu yorumlar geleneksel algıyla uyumlandığı ölçüde kutsal metnin bağlamını es geçecek kadar güçlü ve yerleşik yorumlar olagelmıştır. Böylece toplumda yaygın kabul gören geleneksel algı metne yaklaşımı belirlemekte ve yorumu kurmaktadır. Farklı kültürlerde metin değişmediği gibi yorumlar değişmekte ve çeşitlenmektedir. Böylece kutsal metinde kullanılan tarla metaforu geleneksel algıyı harekete geçirerek yorumlama faaliyetini belirlemiştir diyebiliriz.

Burada İslam'ın kutsal metninde yer alan üreme algısının tohum ve tarla metaforunun aksine çift kaynaklı üreme teorisini destekleyen güçlü doneler içermesini temel dayanağım olarak ortaya koyduğumu belirtmem gerekir.²¹⁰ Bu çalışmanın konusu kutsal metnin neyi ne

²⁰⁸ Geertz "İslam Observed" isimli çalışmasında iki farklı Müslüman toplum arasındaki birbirinden farklı hatta birbirine zıt toplumsal yapılardan bahseder. (Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971).

²⁰⁹ Kuran'da ilk yaratılışın topraktan ya da çamurdan (6/2, 15/26, 15/28), sonrasında üremenin ise bir damla sudan (22/5 ve 23/13) neşet ettiği anlatılır. Üremede insanı oluşturan bu ilk su damlasının ise İnsan Suresi (76) 2'nci ayette geçtiği üzere "birbirine karışmış su" olarak nitelendiği görülür. Bu, kadından ve erkekten gelen vücut sıvılarının birleşimi şeklinde bir karışım olarak açıkça belirtilir. Bu iki vücut sıvısının karşımı yaklaşımı Hipokrat'ın ortaya koyduğu çift kaynaklı üreme teorisine benzer.

²¹⁰ Örneğin, İnsan 76/2'de yer alan "Şüphesiz ki biz insanı, birbirine karışmış (kadın ve erkeğin) suyundan yarattık" ifadesi açıkça çift kaynaklı bir üreme tasviridir. İlk yaratılma sonrası (bir kadın ve bir erkek olarak Âdem ile Havva

bağlamda değerlendirdiği olmadığı için, burada daha fazla kutsal metin örneklendirmesine yer vermedim. Bu değerlendirmeyi bu araştırma açısından önemli kılan nokta, üremeye dair geleneksel algının ve kültürel ön kabullerin kutsal metni yorumlayan otoriteler tarafından ön bilgi olarak kabul edilmesi ve bunun sonucu olarak geleneksel algının kutsal metnin yorumunu belirlemesidir. Delaney'in de iştirak ettiği üzere Türkiye bağlamında “kutsal metnin geleneksel algıyı beslediği” iddiasına karşı, ben burada geleneksel algının tarla metaforunu yorumlarken kutsal metnin aşırı yorumunu²¹¹ mümkün kıldığını ve bu yorumların üremeye dair bütünden ortaya çıkan manayı tahrif ettiği tespitini ortaya koymaktayım. Başka bir şekilde ifade edecek olursam, yukarıda değerlendirdiğim veriler ışığında, burada Delaney'in metinden geleneksel algıya doğru kurduğu denklemin aslında geleneksel algıdan metnin yorumlanmasına doğru kurulduğunu öne sürüyorum.

2.2.2. Tohumu Sahiplenen Yumurta

Çift kaynaklı üreme teorisinden ziyade tek kaynaklı üreme inancına yakın duran bir diğer algı da yumurta ile spermin üremeye katkısının eşit olmadığı inancıdır. Modern Batı tıbbının ortaya koyduğu bilimsel teknolojiler sonucu üremeye katılan sperm ve yumurta hücreleri görüntülendiğinden itibaren bu bilgi üreme algısı üzerinde etkili olmuştur. Fakat yukarıda yer alan son iki başlık altında da görülebileceği üzere ortaya konan hiçbir dini ya da bilimsel tespit var olan kültürel yapıyı bir anda kökten değiştirmemiştir. Buna benzer bir tespiti Inhorn Mısır'da üreme algısı üzerine de yapmıştır. Inhorn, Batı'da yerleşik biyolojik açıklamanın insan için çift kaynaklı üreme tespitinin Mısır'da resmi tıp algısı için de geçerli olduğunu ama resmi olmayan görüşün yumurta-sperm hikayesini daha az çift kaynaklı gördüğünü belirtir.²¹² Mardin için de benzer bir durumun varlığından bahsedebiliriz.

Mardin'de il merkezinde ve yakın çevresinde özellikle genç ve eğitimli kesim kadın ve erkeğin üremeye katılmasında ikisinin de yarı yarıya katkısı olduğu görüşünü ifade eder. Fakat her iki yarının katkısının da eşit olmadığı anlamına gelen yorumlar bu tespiti takip etmektedir. Eşit miktarda iki katılım eşitlik anlamına gelmemektedir ve bu iki katlıma hiyerarşik değer veren etkenler kültürelidir. Örneğin, karasal iklim ve kurak bir coğrafyaya sahip Mardin'de su

sonrası) üreme tasvir edilirken de “o ikisinden de birçok kadın ve erkek türeten Rab” (Nisa 4/1) nitelemesi kullanılır. “İkisinden türeme” ifadesi de açıkça çift kaynaklı bir ifadedir. Ve bu iki örnekteki ifadeler kutsal metinde pek çok yerde tekrarlanır. Böylece kutsal metni bütünlüğü içinde ele aldığımızda cinsel ilişki bağlamında kullanılan tarla metaforu tefsirlerde yer aldığı şekilde kadının üremedeki rolünü tarif etmekten uzaklaşır.

²¹¹ Umberto Eco'nun kastettiği anlamda metne nüfuz ettikçe ayırt edebileceğimiz bir aşırı yorumdan bahsediyorum. (Umberto Eco, *Yorum ve Aşırı Yorum*, Çev. Kemal Atakay (İstanbul: Can Yayınları, 2014).

²¹² Marcia C. Inhorn, *Quest for Conception*, 74.

kaynakları etrafında yerleşmiş kutsal ziyaret yerlerine sıkça rastlanır. Ziyaretin içinde ya da çok yakınında yer alan su kaynağından çıkan suyun şifalı olduğu inancı ve bu suyun tedavi edici olarak kullanılması kültürü yaygındır. Kutsal bir ziyaretten alınmış kaynak suyu ile herhangi bir doğal kaynaktan alınan su laboratuvar ortamında incelendiğinde muhteviyat açısından eşit gözükabilir ama halk tarafından bu iki suya atfedilen değerin farklılaşmasını mümkün kılan şey kültürel yapıdır. Bu örnekteki benzer şekilde kadının ve erkeğin üremeye katılımının eşit kromozom sayısına dayandığı gerçeği toplumsal algıda da benzer bir eşitlik anlayışını her zaman oluşturmamıştır. Kültürel inanışlar ve ön kabuller her türlü yeni tespiti kendi potalarında eritme potansiyeli taşırlar. Bu anlamda yumurta ve spermin üremeye eşit katılımı artık bilinen bir gerçek olsa da bu gerçek evrensel bir eşitlik algısı oluşturmamaktadır. Üremeye dayalı soy bağları keskin bir şekilde erkek soylu yapıya sahipken halk kesimleri tarafından sperm ile yumurtanın üremeye katılımında eşit değerde olmadığı inancı anlaşılabilir bir durumdur. Mardin’de soy bağı ve soyun devamı üzerinden üreme yaklaşımlarına bakıldığında kadının üremeye katılımının yumurta sağlayıcı olarak daha az değerli görüldüğü inancı geleneksel algının bir parçasıdır.

Görüşmecilerim arasında hiç çocuk sahibi olmayan kadınların yanında erkek çocuk sahibi olmayan kadınlara da yer verdim. Çünkü bir ya da birkaç kız çocuğu doğurmuş olmasına yani doğurganlığı konusunda sıkıntı yaşamamasına rağmen erkek çocuk doğurmamış kadınların infertilite üzerine bilinen şifacılık yöntemlerine başvurmaları erkek çocuk doğuramamış olmanın da infertilite sorununa dahil edilesi bir durum olduğunu göstermekteydi. Genellikle elli-elli beş yaş altı kadınlar kendilerinin ya da çevresindeki kadınların erkek çocuk doğurmaya zorlanmasını zalimane, bu beklentinin kendisini komik, cahilce ve ironik bulduklarını belirttiler. Hatta bir iki görüşmecim genetik olarak bebeğin cinsiyetini erkeğin katılımının belirlediğini, erkek çocuk olmasının kadının suçu olarak görülmesinin bu bilimsel tespitle çeliştiğini, bu yüzden cahilce olduğunu düşündüklerini anlattılar. Fakat altmış yaş üstü kadınlar gençliklerinde kendileri de erkek çocuk doğuramama stresi ile karşı karşıya kalmış olduklarını anlattıktan sonra “erkek olmazsa olmaz, adamın soyu devam etmez. Erkek doğurmazsan adam ne yapsın ya seni boşayacak ya da kuma getirecek” demekten de geri durmadılar. Erkek çocuğun ailenin/ aşiretin soyunu devam ettirecek birey olarak görülmesi, kız çocukların evlenip başka aileye karışacak geçici bir unsur olarak algılanması yumurta ile spermin muhteviyatının aynı algılanmadığının bir göstergesi olarak okunabilir.

Modern tıbbî keşifler sonucu kadının ve erkeğin üremeye katılımına işaret etmek için kullanılan sperm ve yumurta kelimeleri yanında diğer isimlendirmeler de kadının katılımını

pasif, edilgen ve daha az gören bir yapının tezahürleri gibidir. Üreme üzerine kullanılan söz dağarcığına dahil olan dölleme, dölleyen ve döllenen kelimeleri farklı öznellikler inşa ederler. Üremeye kadının katılımını ifade eden yumurta erkekten gelen sperm tarafından “döllendir.” Yumurta döllenen, sperm dölleyen ve bu eylemin kendisi de döllendirme olarak dilde ifadesini bulur. Denklemi böyle kurduğumuzda -ki bu kuruluşun kendisi de kültürden bağımsız bir kurgu değildir- yumurtaya özünü veren sperm yani tarlaya ekilen tohum hiyerarşisini yeniden kurarız. Oysa burada anlatılan eylem iki hücrenin eşit kromozom sayıları taşıyarak birleşmesi, kırk altı kromozomlu bir bebeğin yarısının annenin hücresinden, diğer yarısının da babanın hücresinden gelmesi sonucu meydana gelmesi olarak da açıklanabilir.

Bu iki eşdeğer açıklamadan halk arasında yaygın olan ilkinin -döllendirme açıklamasını- oluşturan zihinsel yapı halkta yaygın olan geleneksel üreme algısını ortaya koymaktadır. Buna göre döllenen yumurta olarak kadının üremeye katılımı yarıdan da az olarak görülmektedir. Bu inanış kadının üremeye katılımını taşıyıcı role indirgeyen inanışa göre çift kaynaklı üreme teorisine daha yakındır ama yine de çiftler arasında üremeye eşit katılım esasına dayalı çift kaynaklı teori ile aynı noktada değildir.

2.2.3. Tohumu Destekleyen Döşek

Hipokrat’a kadar uzanan en eski çalışmalarda bile üremeye dair bilinen ve fonksiyonu araştırma konusu olan bir unsur da hamilelik boyunca kadının regl kanamasının görülmemesidir. Hamilelik olduğu günden itibaren doğuma kadar kadınlar her ay yaşadıkları regl kanamasını yaşamazlar. Sağlıklı ve yetişkin bir kadında her ay görülen kanamanın bebeğin anne karnında gelişim sürecinde ilk günden itibaren doğuma kadar görülmemesi üzerine regl kanının üremeye katılımına inanılmaktadır fakat bu katılımın ne şekilde olduğu konusunda farklı değerlendirmeler mevcuttur. Kanamanın üremeye katkısı olduğu inanışı kadının üremeye katılımının kabul edilmesi açısından olumlu olarak değerlendirilebilirse de bu katkının türü konusundaki muğlaklık kadının katılımındaki ikincillik algısını da güçlendirir niteliktedir.

Regl kanının üremeye katılımı üzerine geleneksel yaklaşımları spermle birleşerek çocuğun oluşumuna katılım, çocuğun anne karnında dokuz ay beslenmesini sağlama ve minder/ döşek vazifesini üstlenerek gelişen fetüsü koruma olarak sıralayabiliriz. Inhorn bu yaklaşımlardan en bilineninin -spermle birleşip çocuğun oluşumuna katılması inanışının-

Aristoteles'ten geldiğini belirtir.²¹³ Aristoteles bu katkıya inansa da bunun az bir katılımı olduğunu düşünür. Bu geleneksel birleşim teorisine göre regl kanamasının yumurtayı barındırarak üremeye katkı yaptığı bugün de yaygın olarak ortaya konan bir inanıştır. Şermin ebeye başvuran bir kadın infertilite sorunu için doktora gittiğini, doktorun kendisine menopoza girdiğini ve yumurtasının bittiğini söylediğini ama regl kanamalarının devam ettiğini anlattığında ebenin alaycı bir gülümsemeyle kadına bakarak “o nasıl şey, kanama varsa yumurta da vardır, doktor bunu nasıl bilmez” dediğini not etmiştim. Şermin ebe yumurtanın üremeye katılmadığı durumda kanamayla dışarı atıldığını, regl kanaması olan kadının yumurtasının da olduğunu, yoksa kanama olmayacağını anlattı. Böylece kendisine başvuran kadında başka bir sorun olduğuna, doktorun bu konuda yanlış bir tespit yaptığına karar verdi. Belli ki bu onun için doktorun tespitinin dahi onu şüpheye düşüremeyeceği kadar güçlü bir inançtı.

Regl kanının üremeye katılımı inancının önemli bir noktası ise bu kanın “kirli” olarak düşünülmesidir. “Kirli kan” inancı kadının kan yoluyla üremeye yaptığı katkının değersizleştirilmesine ve marjinalleştirilmesine katkı sunar. Kirli görülen bir kanın üremeye katılması ya da fetüsü beslemesi konusunda destekleyen ya da karşıt çeşitli düşünceler olsa da bebeğin anne karnında kirli bir kan tarafından çevrelendiği inancı (döşek olarak regl kanı algısı) oldukça yaygındır. Kadınlar doğan bebeğin üzerinde bulunan kanın her ay regl kanaması ile atılan kan olduğunu ve bebeğin dokuz ay boyunca bu “kirli” kanın içinde kalmasının “iğrenç” bir durum olduğunu anlattılar.

Yukarıda ele aldığım geleneksel yaklaşımlar çift kaynaklı üreme teorisine ait öğeler barındırsalar da kadını üremede eşit katılım sağlayan iki taraftan biri olarak değerlendirmekten uzaktırlar. Her birinde kadının üremeye katılımı belli ölçülerde ama erkekten az olarak kabul görür. İki vücut sıvısının birleşiminden sonra kadının karnındaki bebeği aylarca beslediği düşünüldüğünde kadının üremeye katılımının erkekten çok daha fazla bir materyal desteği ile gerçekleştiği görülür. Fakat katkının fazlalığı önem atfetmek için bir kriter olarak görülmemektedir. Bütün bu unsurlar geleneksel algıda değişiklik ve dönüşüm sağlamakla birlikte üremeye dair asimetrik yapıyı tamamen ortadan kaldıramamıştır. Bugüne gelindiğinde Mardin’de halkta hâkim geleneksel üreme algısının halen güçlü bir değişken olduğunu ve bu algının çift kaynaklı üreme algısından uzak bir yapısı olduğunu görürüz. Bu yapının kadınların infertilite deneyimi ve tedavi metotlarına yaptığı etki ve infertilitenin bir sağlık sorunu olarak

²¹³ Inhorn Aristoteles’in üreme teorisinden “menstural karışım teorisi” (menstural mixture theory) olarak bahseder. Buna göre kadının kanı üremeye katılır fakat Aristoteles’e göre daha az değerli bir katkıdır bu. (Marcia C. Inhorn, *Quest for Conception*, 71.)

böyle bir toplumsal yapı içinde nasıl algılandığı konusunda, ilerleyen bölümde kadın deneyimleri üzerinden bir değerlendirmede bulunacağım.



3. BÖLÜM:

MARDİN'DE KADINLIK, İNFERTİLİTE VE ŞİFA

“Nezaket, tevazu, görgü, belirli etik standartlara uyum evrenseldir, ancak nezaket, tevazu, görgü ve belirli etik standartlar evrensel değildir. Standartların en beklenmedik şekillerde farklılık gösterdiğini bilmek öğreticidir.”

Margaret Mead

Günümüzde Mardin’de doğurganlığa dair toplumsal algıyı belirleyen etkenlerden biri olarak geleneksel üreme teorisi, üremeye kadının katılımını erkekten daha az ya da ikincil olarak nitelemektedir. Kadının üremeye katılımının ikincil olarak değerlendirilmesinden kasıt, kadının katılımının daha az değerli olarak görülmesi, erkeğin katkısının çocuğu oluşturacak hayat cevherini taşıması, kadının ise bu cevheri büyütüp geliştirecek bir yardımcı unsur olarak görülmesidir. Bu ikincillik tasavvuru bölgede mevcut toplumsal cinsiyet rolleri algısı ile uyumlu bir tablo sergilemektedir. Daha uygun bir ifadeyle, üremede kadının ve erkeğin rolüne dair algılar toplumda makbul “kadınlık” ve makbul “erkeklik” algısının bir parçasıdır.²¹⁴

Bölgenin geleneksel üreme algısını değerlendirdiğim şifacılık, tıp ve üreme konularına değinen bir önceki bölümde detaylı yer verdiğim üzere, Mardin’de kadınlık ve erkeklik rolleri arasındaki eşitsizliğe dayalı toplumsal cinsiyet rejiminin yansıması olarak, üreme algısında da kadın ve erkek arasında eşit olmayan bir algı ile karşılaşırız. Buna karşın, üremenin sekteye uğradığı infertilite sorunu ortaya çıktığında, en başta (ve bazı örneklerde sadece) kadın, doktora ya da şifacıya götürülmekte, kadının doğurganlığının önünde bir engel olup olmadığı tespiti yapılmaya çalışılmaktadır. İnfertilite sorunu ile karşılaşıldığında kadında bir sorun olup olmadığına bakılması ve kadının “kusur”unun ya da “suç”unun aranması, kadının erkek ile eşit

²¹⁴ Makbul erkeklik ve makbul kadınlık, toplumsal cinsiyet rollerinin idealleştirilmiş halini imlemektedir. Bu idealleştirilmiş klişelere yaklaştıkça makbul görülen kadınlık ya da erkeklik pratiklerinden bahsederken, bu ideallerden uzaklaştıkça marjine itilen rollerle karşılaşırız. Toplumsal cinsiyetin performatifliğinden kasıt kültüre içkin olan bu performansların tarihsel ve dolayısıyla kurgusal olduğudur. (Judith Butler, *Cinsiyet Belası & Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*, Çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis Yayınları, 2008).

görülmeyişi asimetrik bir kurgusal düzlemde mümkün olabilmektedir.²¹⁵ Burada negatif yüklü bir kadınlık algısından söz edebiliriz: Mağdur olduğı konuda suçlanan, eşit özne olarak görülmeyişi üremenin sekteye uğramasında da nihai sorumluluğun üzerine yıkıldığı, “kusurlu” ve “eksik” olarak etiketlenen bir kadınlık.

Bu tespitten yola çıkarak, burada, infertilite sorunu yaşayan kadınların çocuk sahibi olmak için başvurduğu şıfacılık pratiklerini ve tıbbi uygulamaları içeren tecrübeleri iki kısımda ele alacağım. İlk kısımda, dini ya da mistik öğeler içeren şıfacılık pratiklerine odaklanarak bunları birer (ebeveynliğe) geçiş ritüeli şeklinde değerlendirirken, ikinci kısımda ise infertil kadını “kusurlu beden” olarak işaretleyen toplumsal etiketlemeyi bedenlileşme (embodiment) kavramı ve sosyal teoride beden sorunsalı üzerinden değerlendireceğim. Böylece, ilerleyen bölümde sırasıyla bir geçiş ritüeli olarak infertilite eksenli şıfacılık pratikleri ve infertilite sorunu üzerinden “kusur”lu hissettirilen kadın bedeni etrafında oluşan kültür örüntüleri yer almaktadır.

3.1. Doğuramayan Kadınlık

Mardin, Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) 2020 verilerine göre binde 25 ile Türkiye genelinde doğurganlık hızının en yüksek olduğu illerden biri²¹⁶ oldu.²¹⁷ Bu değer sadece Türkiye değil, komşu Avrupa Birliği üyesi ülkelerin ortalamalarının da üzerindeydi. Bu istatistiki veri bölge halkının doğurganlığı makbul kadınlık tanımlamasının bir parçası olarak gördüğü tespiti ile uyumlu görünmektedir. Bu kısımda yer verdiğim “doğuramayan kadınlık” kavramsallaştırması, doğurganlığın, kadınlığın olmazsa olmazı kabul edilerek, infertil kadınların bu yaratılan algı üzerinden eksik hissettirilmesini görünür kılma çabasının bir ürünüdür. Geleneksel algıda doğurganlık, makbul kadınlık tanımının şartlarından biri olarak görülürken, infertilite sorunu yaşayan kadınların varlığı başka bir kadınlık tecrübesinin de reel hayat deneyimlerine içkin olduğunu ortaya koymaktadır. Doğuramayan kadınlık nitelemesi, geleneksel algıdaki doğurganlığı içeren kadınlık imgesine karşı yeni bir kadınlık pratiğı üzerinden düşünme imkânı tanımaktadır.

²¹⁵ Inhorn, çocuğun babanın sperminden (tohum) geldiğinin düşünülmesine karşı çocuk olmadığı ya da erkek çocuk olmadığı durumlarda kadının suçlanmasının “toplumsal cinsiyet eşitsizliği”nin (gender asymmetries) bir göstergesi olduğundan bahseder. Bu durumu aynı zamanda mağduru suçlayan (victim-blaming) bir yaklaşım olarak niteler. (Marcia C. Inhorn, *Quest for Conception*, 69.)

²¹⁶ Türkiye’de doğurganlık hızı en yüksek birinci il olan Şanlıurfa ve ikinci olan Şırnak Mardin’in iki sınır komşusudur. Mardin’in de içinde bulunduğu Güneydoğu Anadolu Bölgesi Türkiye genelinde doğurganlık hızı en yüksek illeri barındırmaktadır. *TÜİK Doğum İstatistikleri, 2020*, (Erişim 26 Temmuz 2020) <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Dogum-Istatistikleri-2020-37229>

²¹⁷ T.C. İçişleri Bakanlığı, Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü’nden alınan bilgilere dayanan *TÜİK Doğum İstatistikleri 2020*, (Erişim 26 Temmuz 2020) <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Dogum-Istatistikleri-2020-37229>

Çocuk sahibi olamamak toplumsal baskının dayattığı bir eksik hissetme halinin yanında fiziksel bir boşluk da oluşturur. Görüşmelerim sırasında kadınlar tarafından dile getirilen “*ben de evimde bir ses olsun isterim*”, “*çocuk evin neşesidir, olmayınca insan yapayalnız kalıyor*” gibi ifadeler manevi boşluğun yanında fiziksel bir duruma da işaret etmektedir. Çocuksuzluk salt fiziksel bir yalnızlık hissi de değildir. Bölgede bir yetişkinliğe geçiş aşaması olarak görülen evlilik erkek için olduğu gibi kadın için de toplumda çocuk statüsünden çıkarak baba evinden ayrılma, kendi hanesini oluşturma ve kendi düzenini kurma anlamını taşır. Bu anlamda, medeni halin değişimi yaş faktörünün de üzerinde yer alarak yetişkinliğin başlaması anlamına gelmektedir. Evlenmek gibi, evlendikten sonra çocuk sahibi olmak da bölgede toplum tarafından beklenen bir aşama, hayatın rutini içinde benzer bir geçiş evresidir. Türkiye genelinde olduğu gibi, Mardin özelinde de evli çiftler, evliliklerinin ilk aylarından itibaren çocuk sahibi olmayı düşünüp düşünmedikleri sorusuna muhatap olmaktadır. Evlilik bir yanıyla yetişkinliğe adım atmak anlamına gelirken, diğer yanıyla da çocuk sahibi olmak için aşılacak bir eşik anlamı barındırır.

Halk arasında evlilik aşaması “evlenip çocuk çocuğa karışmak” deyiminde ifadesini bulduğu üzere çocuk sahibi olmakla eş zamanlı bir geçiş evresi olarak değerlendirilir. Evlilik çağına geldiği düşünülen gençlerin üzerinde baskı oluşturan “ne zaman evleneceksin” sorusu, evliliğin hemen sonrasında “ne zaman çocuk sahibi olacaksın” sorusuna dönüşür. Yakın aile bireylerinden komşulara ve tanıdıklara kadar her yakınlık seviyesinden insan tarafından yöneltilen bu sorular, evlilik gibi çocuk sahibi olmanın da bir geçiş aşaması olduğu toplumsal algısını ortaya koyar. Burada bu tespitten yola çıkarak infertilite sorununu aşmak için başvurulan geleneksel tedavi yöntemlerini değerlendirirken, bunları doğurganlığı kanıtlama amacı taşıyan birer geçiş ritüeli olarak ele alacağım.

Çocuk sahibi olmanın toplumda annelik, babalık ve soyu devam ettirme üzerinden bir statü göstergesi olması boyutunu düşündüğümüzde, infertilitenin salt sağlık sorunu olmaktan daha “fazla” bir muhteviyat içerdiğini söyleyebiliriz. Aslında medikal antropoloji alanında oluşan literatür bize her türlü hastalığın fizyolojik yanını aşan bir kültürel “fazla”lık içerdiğini, bu “fazla”lığın sosyo-kültürel yapı ile ilişkili olduğunu anlatmaktadır. İnfertilite özelinde ise çocuk sahibi olmanın sosyal statü sağlayıcı yanı, bu sorun etrafında oluşan mistik pratikleri birer geçiş ritüeli olarak değerlendirme ihtiyacını doğurur. Bu şekilde ele aldığımızda infertilite sorunu yaşayan çiftlerde çocuk sahibi olma girişimi bir “eşik geçme girişimi” olarak okunabilir. Burada geçilecek sınırı araştırma kapsamında “infertil eşik” olarak nitelemektedirim. Aşağıda alandan edindiğim infertil eşik üzerine değerlendirmelere yer vermeden önce antropoloji literatüründe

bugün artık yerleşik bir kavramsallaştırma olarak *geçiş ritüelleri* tanımlamasının ne anlama geldiğinden, bu tanımlamanın ortaya çıkışından, eşik kavramından ve bir geçiş aşaması olarak infertilite odaklı pratiklerden kısaca bahsedeceğim.

3.1.1. Geçiş Aşaması Olarak İnfertilite

Ritüeller, Antropoloji disiplini içinde kültür örüntülerinin boğumlandığı, sembolik ve dini anlatıların fazlaca yer aldığı, kültüre dair ibarelerin semboller üzerinden mümkün olan en açık şekliyle ortaya konduğu sosyal faaliyetler olarak görülmektedir. Bu nedenle, kültürü konu eden sosyal ve kültürel antropolojide ritüeller, temel ilgi ve çalışma alanlarından birini oluşturmaktadır. Arnold van Gennep, 1900'lerin başında ritüeller üzerine yaptığı çalışmalar sonucu bu çok çeşitli özellikleri olan “dinsel ve büyüsel adetler”in²¹⁸ üç temel konu üzerinde gruplanabildiğini ortaya koymuştur. Dönemin ruhuna uygun bir şekilde “ilkel” toplulukların ritüelleri üzerine çalışan Van Gennep, bu topluluklarda kutlama, geçiş ve veda (ayrılık) olarak gruplanabilecek geleneksel ritüeller içinde, özellikle bir aşamadan diğerine geçişi sembolize eden bir grup ritüelin benzer bir yapı ortaya koyduğunu tespit ederek, bunlara geçiş ritleri adını verir. Van Gennep'e göre ilkel topluluklarda toplumsal statüdeki değişimlere dayanan, yaş alma, yer ve/ veya durum değişiklikleri içeren ritüeller birer geçiş ritidir. Doğum, ergenliğe geçiş, evlilik, ebeveyn olma, ölüm gibi gündelik hayat içinde var olan olaylar insan hayatının evrelerine dair birer aşamadır. Bu geçiş ve değişim etrafında kümelenen ritüeller benzer bir yapı ortaya koyarlar.²¹⁹ Geçiş ritüellerinde ortaklaştığı görülen bu yapı, statü değişikliği ve toplumsal dönüşümün izlerini taşıması açısından manidar bulunur.

Geçiş ritüellerini van Gennep eşik öncesi evre (preliminal stage), eşik evresi (liminal stage) ve eşik sonrası evre (post liminal stage) olarak birbirini takip eden üç aşamalı bir şekilde formüle etmiştir.²²⁰ Ayrılma evresi olarak da isimlendirilen eşik öncesi evre kişinin bulunduğu halden kopuşunu içerir. Bunu takip eden eşik evresi geçiş, değişim ve başkalaşmaya dönüşmek için bir geçiş noktasıdır. Üçüncü ve son aşama ise bütünleşme ya da yeniden bir araya gelme olarak nitelenen eşik sonrası evredir. Bu son evre, kişinin değişim sonrası sahip olduğu yeni hali ile topluma geri dönerek katılmasını nitelemektedir.²²¹ Van Gennep'in geçiş ritleri (rites of

²¹⁸ *Etnoloji Sözlüğü* geçiş ritleri kavramının çerçevesini van Gennep'in “*insan hayatının önemli geçiş dönemleri sırasında uygulanan dinsel ve büyüsel adetleri kapsamaktadır*” şeklinde çizdiğini belirtir. Sedat Veyis Örnek, *Etnoloji Sözlüğü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Yayınları, 1971), 93.

²¹⁹ Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, Çev. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee (Chicago: The University of Chicago Press, 1960) 11.

²²⁰ Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, 11-12.

²²¹ Sibel Özbudun ve Gülfem Uysal, *50 Soruda Antropoloji* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012) 184.

passage) kuramı, bireyin hayat çizgisi boyunca toplum içinde geçirdiği statü değişikliklerini simgeleyen törenlerin bu üç evreyi barındırdığı tespitine dayanmaktadır. Toplumdan topluma farklılık gösteren ritüelleşmiş geçiş törenleri ait oldukları topluma dair insan ve hayat algısını ortaya koyması açısından böyle bir analitik değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.

Arnold van Gennep, geçiş ritüellerinin üç evresini kavramsallaştırırken bazı yerlerde eşik öncesi, eşik ve eşik sonrası nitelendirmelerini kullanır. Bazı yerlerde de yine bu üç evreye işaret etmek üzere ayrılma, sınır ve bütünleşme isimlendirmelerine yer vermektedir. Antropolog Victor Turner, 1960’larda kaleme aldığı *Ritüeller: Yapı ve Anti-Yapı*²²² başlıklı çalışmasında van Gennep’in tesadüfî görülebilecek bu seçimlerinin tesadüf sonucu olmadığına, geçiş ritüellerinin işleyişi ile ilgili kastî bir durumu ele almaya dayalı seçimler olduğuna dikkat çeker.²²³ Turner’a göre van Gennep ayrılma, sınır ve bütünleşme nitelendirmelerini kullandığında ritüellere dair fonksiyonel bir analiz yapar. Eşik kavramını kullandığı analizlerinde ise geçiş ritüellerini, mevcut hâkim toplumsal yapının değer ve normlarının ortadan kalktığı kısıtlı anlar olarak ele alır ve ritüelin yapıdan ayrılarak oluşturduğu kendi iç dinamiklere odaklanır. Turner’a göre van Gennep kuramında bu iki farklı isimlendirme şekli için açık bir ayrıma yer vermese de bir yandan geçiş ritüellerinin “yapısal” yanlarını analiz ederken, bir diğer yandan da toplumsal yapının askıya alındığı bir eşikte olma hali ile ilgilenir.

Turner, geçiş ritüelleri kuramını bu ikinci kısımda geliştirerek liminal kavramı yerine “liminality”²²⁴ kavramını ortaya koyar ve onu yine kendi kavramsallaştırması olan “communitas”²²⁵ kavramıyla ilişkilendirir.²²⁶ Eşiksellik halini “toplumsal düzenin korunması için sınırlandırılması ve yönlendirilmesi gereken bir güç”²²⁷ içeren süreç olarak ele alırken, geçiş ritüellerindeki durumu toplumsal yapının askıya alındığı ve kendi içinde yapısal

²²² Victor Turner, *Ritüeller: Yapı ve Anti Yapı*, Çev. Nur Küçük (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018).

²²³ Victor Turner, *Ritüeller*, 173.

²²⁴ Türkçe’ye eşikte olma süreci, eşiksellik olarak çevrilmiştir.

²²⁵ Türkçe’de komünitas olarak da kullanımı mevcut olan bu kavram, Turner’ın *Ritüeller* kitabının 2018 yılında İthaki yayınlarından çıkan Türkçe çevirisinde “anti-yapı” olarak çevrilmiştir.

²²⁶ Turner 1900’lerin ortalarında geçiş ritüellerini ele aldığı anda, van Gennep’ten farklı olarak geçiş aşamasını “ilkel” toplumla sınırlandırmaktan vaz geçer. Turner’ın çalışmasında teorisini geliştirdiği dönemdeki eleştirel teorilerle ve yaygınlaşan kültürel görecelilik akımı ekseninde “ilkel” kavramına eleştirel bakışla uyumlu olarak, toplumsal yapıda ortaya çıkan “yapı” ve “antiyapı” kavramlarını (liminality ve communitas) tanımladığını görürüz. Konu ekseninde şifacılık ile ilgili değerlendirmeler şifacılığın geleneğe referans veren yapısı gereği modern hayatın dışında yer alan eskiye dair ritüelleri değerlendirmek olarak görülebilir. Fakat infertilite örneğinde modern Batı tıbbi uygulamaları olarak yardımcı üreme teknolojilerinin seanslarında da ortaya konan pratiği Turner’ın yapı ve antiyapı kavramsallaştırması üzerinden değerlendirmek geleneksel şifacılık ve modern tıbbi uygulamalar arasındaki tüm farklara rağmen yapısal anlamda ilginç bir paralelliği ortaya koymaktadır.

²²⁷ *Antropoloji Sözlüğü* liminalite kavramını Türkçe’de liminalite olarak kullanır ve bu geçişte ortaya çıkan gücün tehlikesine işaret ettikten sonra bu evreyi “geçişin tamamlanması ve kültürün yeniden can bulması için zorunlu” olarak tanımlar. Yani kısa tutulması, uzatılmaması gereken bu sürecin atlanamaz ve yok sayılamaz yanına dikkat çeker. (Kudret Emiroğlu ve Suavi Aydın, *Antropoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), sayfa).

özellikleri olan komünitas kavramıyla ilişkilendirir. Turner’a göre eşikteki kişilerin eylemleri toplumsal norm ve değerlerden berî olduğu için muğlaktır ve bu muğlaklık tehlikeli bir güç barındırır. Bu nedenle eşiksellik uzatılmaması gereken bir süreçtir. Ona göre eşik, sadece bir sınırın atlanması değil, kendine has bir süreci içeren, zaman zaman süresi belirsiz bir evredir ve eşikte olanlar bu evrenin kendilerinden beklediği hale bürünürler. Yani eşikte olmak bir hal değişimidir ve başlı başına kendine özgü bir oluş şekli ortaya koyar. Eşiktekiler “hiçbir şeye sahip olmayanlar”²²⁸ şeklinde ritüel içinde bulunurlar. Eşikteki bireyin davranışlarını belirleyen iki özellik ise bununla uyumlu şekilde otoriteye sorgusuzca itaat etmesi ve sessizliğidir. Turner, burada bahsedilen otoriteyi tanımlarken, eşikteki bireyin üzerinde otorite kuran şifacının “gelenegin genel otoritesi”ni kullandığını ifade eder. Eşikte olan bireyin tipik davranışı ise bu gelenekselden güç almış otoriteye kayıtsız boyun eğmek ve teslim olmaktır.²²⁹

Burada temel çerçevesini çizmeye çalıştığım geçiş ritleri, alanda kadınların uyguladıkları ritüelleşmiş şifacılık pratiklerinin kurgusal yapısı ile pek çok noktada örtüşmektedir. Geleneksel tedavi uygulamaları, bugün kullanıldığı anlamda birer tıbbi uygulama olmanın ötesine geçerek, dini metin ve sembollerle bezenmiş, belirli dönemlerde tekrarlanıp belirli roller etrafında kurgulanarak ritüelleştirilmiş, ruhlarla ve beden dışı varlıklarla teması öngördüğü anlamda mistik ve aşkın ile bağı olan uygulamalar şekline bürünmüştür. Alan araştırmam sırasında karşılaştığım yaygın geleneksel tedavi uygulamalarını böyle bir yapıda birer ritüel olarak ele aldım. Bu yorumlamayı mümkün kılan araçları ise van Gennep’in ilk defa 1900’lerin başında ortaya koyduğu ve Turner’ın 1900’lerin ortalarında geliştirdiği geçiş ritüelleri kuramı sağlamıştır. Bu analitik araçları kullanarak, bu kısımda Mardin’de alan araştırması sırasında karşılaştığım geleneksel şifacılık pratiklerini birer geçiş riti olarak detaylı bir şekilde ele alacağım.

3.1.2. İnfertil Eşik

Mardin ve çevresindeki bölgede infertilite etrafında şekillenen geleneksel tedavi pratiklerinin yapısı, geleneksel algının çocuk sahibi olmayı insanın hayat yolculuğunda evlilik sonrası ulaşılması gereken bir aşama²³⁰ olarak görme algısıyla uyumlu gözükmektedir. Hem şifacılık pratiklerine hâkim dil hem de geleneksel üreme algısı, her ikisi de infertiliteyi evliliğin

²²⁸ Victor Turner, *Ritüeller*, 96.

²²⁹ Victor Turner, *Ritüeller*, 95-105.

²³⁰ Çocuk sahibi olamama sorunu uzun sürerse sağlıklı bir evlilik ilişkisini de bozan ve dini evlilik sözleşmesini ifsat eden bir engel olarak görüldüğünden, infertilite tek başına aşılması gereken bir sorun olmaktan çıkarak evliliğin sürdürülmesi için de bir ön şarta dönüşmektedir.

devamı için aşılması gereken bir eşik olarak kodlar. Bu evre, kadının canlı ve sağlıklı bir bebek²³¹ dünyaya getirecek olan doğumu gerçekleştirmesi sonucu noktalanacak, bu nedenle süresi belirsiz bir eşiklilik durumuna da işaret etmektedir.

Turner'ın "hiçbir şeye sahip olmayanlar" olarak nitelediği eşikteki birey tanımı, infertilite sürecinde çocuk sahibi olmayı arzulayan çeşitli toplumsal statü ve gruplardan gelmiş kadınların aynı statüde görülmesini de tarif eden iyi bir betimlemedir. Eşikte olanlar, eşik öncesi diye de anılan ayrılma evresinde toplumsal olarak sahip oldukları tüm ayrıcalık, statü ve değerleri geride bırakarak eşığa gelirler. Burada bu aşamada eşikteki diğer adaylardan kendilerini ayırt edecek hiçbir özelliğin önemli olmadığı gerçeği ile yüzleşirler. Bu anlamda eşikteki eylemleri Turner'ın ifadesiyle "muğlak"tır. Turner burada eşikteki bireylerin kendilerinden istenen ve beklenen eylemleri yerine getirirken iradelerini ritüeli yöneten şifacıya teslim edip bir belirsizlik içinde hareket etmeleri anlamında bir muğlaklıktan bahseder. Bu muğlaklık içinde eşikteki bireyin pasif ve alçak gönüllü davranması beklenir. Birey, eşğinde olduğu değişim ve dönüşümü yönetecek, infertilite özelinde doğurganlığını kazanmasını sağlayacak olan şifacının sözlerine ve isteklerine tam bir itaat ve teslimiyet gösterir. Bu anlamda pasif ve kabullenici bir duruş sergiler; acı verici, bedenin mahremiyet sınırlarını ihlal edici ya da kültürel olarak yüz kızartıcı görülen uygulamaları hiçbir direnç göstermeden kabul eder.

Eşikteki için mahremiyet söz konusu olamaz ve mahrem sınırlar ortadan kalkmış, askıya alınmıştır. Bir örnek olmaları için farklılıklarının bastırılmasına rıza gösterirler. Beklenen değişimi mümkün kılacak yeni güçlere, yeni yeteneklere kavuşmak için, öncesinde tek tipleşmeleri, anonimleşmeleri, alçak gönüllü ve pasif bir şekilde emre itaat etmeleri gerekir. Eşikteki emre itaat eden köle statüsüne indirgenir. Doğurganlığını kazanmak üzere tedavi ritüeline giren infertil kadın, böyle bir infertil eşığı geçmek üzere eşiksellik durumunda bulunur.

Mardin özelinde bu şifalandırıcı ritlerde infertil çiftlerden ziyade yaygın olarak infertil kadından bahsetmek gerekir. Çünkü bölgede geleneksel tedavi yöntemlerine dayanan infertilite odaklı ritlerin geçişteki bireyi kadındır. Erkek bireyin infertilite sorununun bir parçası olabileceği gerçeği ya tamamen göz ardı edilir ya da kasten saklanır. Burada kasıt, tüm geniş aileyi şaibe ve utanca düşürecek bir durum olarak görülen erkekte infertilite sorununun, birkaç aile bireyi tarafından bilinse de bunun dışına çıkıp kamusal olarak duyulmasının önünü kesmektir. Böyle bir durumla karşılaşıldığında genellikle kadın tüm sorumluluğu üstüne alır. "Kocamda sorun var" diyerek babasoylu bir toplumda gelin gelerek dahil olduğu ailenin soy

²³¹ Kadının kız çocuk doğurduğu ama hiç erkek çocuğu olmadığı durumlarda ise beklenen erkek bebektir.

ağacını şaibe altında bırakıp “büyük bir utanca” sebep olmak yerine, tüm sorumluluğu üstlenip sorunun kendinde olduğunu söylemeyi tercih eder.²³² Başka bir ifadeyle kadında infertilite sorunu “kadının suçu” olarak algılanırken, erkekte infertilite sorunu “erkeğin suçu” olarak algılanmaz. Bunun yerine, erkekte sorun varsa bu durum daha geniş halka olarak ailenin (ve dolayısıyla soyun) utancına dönüşür.²³³ Burada da eşitsiz bir durum olarak toplumsal cinsiyet kategorileri arasındaki denksizliğin (gender asymetries) izleri ile karşılaşırız. Tüm bu durumların bir yansımasına dönüşen geleneksel algı, infertiliteyi kadının “suçu” ya da “kusuru” olarak tanımlama eğilimindedir. İnfertiliteyi aşmak üzere uygulanan ritüelleşmiş tedaviler de ekseriyetle kadınlar üzerinden gerçekleşir.²³⁴ Bu nedenle burada araştırma sürecinde karşılaştığım geçiş ritlerini ele alırken, “infertil eşik”te kadın hikayeleri üzerinden bir değerlendirmede bulunacağım.

Ama öncesinde belirtmem gerekir ki, eşik tanımlaması Antropoloji literatüründe yer aldığı kavramsal anlamı destekler nitelikte, bölgenin dil ve kültürel yapısı içinde de oldukça yüklü bir kelimedir. Dilde yerleşik ilk anlamıyla eşik kelimesi evin dışı ile içi arasındaki sınırı belirleyen kapı girişidir. Eşik, haneyi, ev konforunu, korunaklı ortamı terk etmek, bilinmezliğe ve belirsizliğe açık bir ortam olarak kendi kontrol ve konfor alanının dışına çıkmak için geçilmesi gereken sınırdır.²³⁵ Ev içi ve ev dışı olarak nitelenebilecek bu iki alanı birbirinden ayıran sınır olarak eşik, yerleşmeye müsait ve konaklamanın makbul görüldüğü bir alan da değildir. Bu

²³² Bu, makbul kadınlık rolüne yüklenmiş bir sorumluluk olarak görülebilir. Üremede erkeğin “kusur”lu olduğu durumda, kendisinde üreme sorunu olduğunu bilen erkek yeniden evlilik yapmaz. Karısıyla çocuksuz bir şekilde ya da yakın aile bireylerinden çocuk evlat edinerek yaşamaya devam eder. Bu durum çevre tarafından “manidar” bulunarak erkekte üremeye dair sorun olduğu şeklinde dedikodulara sebep olsa da kadının bu durumu açıkça dile getirmeyerek sorumluluğu üstüne alması, “*kocamda sorun yok, sorun bende*” demesi erdemli görülür. Oya Topdemir Koçyiğit infertilitenin sosyo-kültürel etkilerini konu eden makalesinde bu tespitle örtüşecek şekilde erkek kısırlığının toplumda görünmez kılındığından bahsederek, erkekte üreme sorununu kamufle etme görevinin kadınlara verildiğini belirtir. (Oya Topdemir Koçyiğit, “İnfertilite ve Sosyo-kültürel Etkileri”, *İnsanbilim Dergisi* 1/1 (2012), 36.)

²³³ Türkçe’de “yönetme gücünü elinde bulunduran kişi ya da otorite” anlamında iktidar kelimesi hem siyasi otoriteyi hem de erkeğin cinsel ilişki sırasındaki performansını temsil eden bir kelimedir. Erkekte cinsel sorunlar “iktidarsızlık” olarak tanımlanır. Dilde yer bulduğu şekliyle erkekte infertilite sorunu ailede iktidar sorunu olarak algılanma eğilimindedir. Foucault, 1976’da yayınladığı *Cinselliğin Tarihi* kitabında cinselliğin iktidar mekanizmaları ile ilgisini sorgular ve cinsel pratikler üzerine üretilen söylemlerin cinselliği tanımlamadığını, cinselliği söylemler aracılığı ile kurduğunu anlatır. (Michel Foucault, *The History of Sexuality (Volume I: An Introduction)*, Çev. Robert Hurley (New York: Panteon Books, 1978).) Foucault’nun analizinden yola çıkarak Türkçe’de erkek cinselliğine işaret etmek üzere kullanılan “iktidar” kelimesinin talihsiz bir tesadüf olmadığını söyleyebiliriz. Erkekte üreme sorununun “iktidarsızlık” olarak tanımlanması ise erkeğe ait olan bu sağlık sorununun aile ve soy bağı üzerinden algılanmasını mümkün kılar.

²³⁴ Burada kadını doğayla, erkeği kültürle özdeşleştiren ataerkil zihin yapısının modernleşme ile bulunduğu bir nokta daha etkili olmaktadır. Bunu, rasyonel pozitivist düşünce ile bağdaşmayan geleneksel şifacılığın duygusal, kadınlığa ait, kadınsı uygulamalar olarak görülmesi algısının bir yansıması olarak açıklamakla yetineceğim. Şifacılığın kadınsılaştırılması, kadınlara ait hurafeler olarak algılanmasını mümkün kılan siyasal ve toplumsal süreç üzerine detaylı bir analiz için bkz. Gökçen Beyinli, *İslam ve Sair Halk*.

²³⁵ Türk Dil Kurumu eşik kelimesini “*kapı ağzındaki tek basamaklık yer*” olarak nitelemektedir. (Erişim 17 Aralık 2020), <https://sozluk.gov.tr/>

yönüyle bir akışkanlığa, geçişe, değişime işaret eder. Kelime anlamının dışında en sık kullanıldığı mecaz anlamda ise eşik, dirilerle ölüleri, bu dünya ile öte dünyayı, farklı alemleri birbirinden ayıran, dünya değiştirmeyi imleyen bir geçişe işaret eder.²³⁶ Bölge kültüründe konaklanması uygun görülmeyen, terk edilmesi beklenen yer olarak eşik ruhani, kötücül varlıkların etkisine girilebilecek derecede tekinsiz bir uğrak olarak nitelenir. Mardin’de art arda düşük yapan kadınların bebeklerini öldürdüğüne, doğurganlıklarını bağladığına inanılan kötücül ruhani bir varlık olarak “garime”nin kadınlara genellikle eşiklerde musallat olduğuna inanılır. Bu nedenle örneğin lohusa kadının evin dışına çıkması hoş görülmez hatta kısıtlanır.

Mardin’de doğurganlığı sekteye uğrattığına inanılan bir fenomen olarak görülen “kırk karışması” teşhisi de kabaca eşiği aşan en az bir lohusa kadının diğeri ile karşılaşmasından doğan bir kötülük halidir. Geçiş ritüellerine konu olan süreci insanın hayat hikayesinde değişim ve farklılık yaratacak bir zaman, eşikteki bireyi bir konumdan ötekine taşıyarak topluma başkalaşmış bir şekilde geri döndürecek bir dönem olarak ele aldığımızda, eşik kavramının isabetli bir çeviri olduğunu belirtmek gerekir. Eşik evresi, öncesi ve sonrası ile değerlendirildiğinde eşikteki bireyi bir evrenden başka bir evrene taşır. Konu bağlamında infertil eşik aşıldığında da topluma dönecek olan kadın artık aynı kadın olmayacaktır; dünyaya gelecek bebekle birlikte bir “anne” de doğacak, doğurganlığını kazanan kadın aile ve toplum içindeki statüsünü değiştirerek “anne” olacaktır.²³⁷ Anneliği hedefleyen infertil kadın böylece geçiş ritüellerinin eşikteki bireyidir.

Turner, çoğu kültürde geçiş ritlerinin dini öğelerle bağlantılandırılmasına dikkat çekerken, bu geçiş evresinin dini ya da mistik güçlerin şifa vermesi ya da cezalandırması inancı ile bağlantılı görüldüğünden bahseder.²³⁸ Kadının doğurganlığını kazanarak anne olmasını sağlamayı hedefleyen geçiş ritüelleri olarak Mardin’de şifacılık pratiklerine baktığımızda, Turner’ın tespitini doğrular şekilde çok çeşitli pratiklerin tüm farklılıklarına rağmen kendilerine dini bir çerçeve çizmekte ortaklaştıklarını görürüz. Ritüel, uygulanan şifa yönteminin dini sembollerle örüldüğü bir çerçeve içinde gerçekleşir. Mardin’de türbe toprağında yıkanarak, hacamat ya da sırta sargı uygulaması yaptırarak, türbelerin kendine özel bilindik ritüellerini gerçekleştirerek ya da Tıbb-ı Nebevi’ye referansla bitkisel karışımlar kullanarak uygulanan şifa usülleri beraberinde Kuran’dan ayetler ve dualar okunur. Yerel şifacıların hoca, şih, ermiş gibi

²³⁶ Türkyılmaz, eşik kavramının bu dünya ve ölümden sonrası olarak iki dünyayı ayıran, dirilerle ölüleri ayıran ve dünyaları birbirinden ayıran üç mecaz anlamına işaret eder. (Dilek Türkyılmaz, “Eşik Altı Boş Değildir: “Eşik” Kavramının Türk Düşüncesine Yansımaları”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/17 (2019), 155.)

²³⁷ İnfertil kadının eksikliği olarak görülen annelik kavramının yükü üzerine detaylı bir değerlendirme için bir sonraki bölümde yer alan “Kadınlığa İçkin Toplumsal Bir Rol Olarak Annelik” kısmına bakılabilir.

²³⁸ Victor Turner, *Ritüeller*, 107.

statülerle, el almış olmakla ya da kutsal bir soydan gelen kutsanmış kişi olarak dini birer figür şeklinde kendilerini sunmaları, halk arasında otoritelerini güçlendirmenin yanında, gerçekleştirdikleri uygulamaların dinin tavsiye ettiği pratikler olarak algılanmasını da sağlamaktadır. Böylece Mardin’de de geleneksel şifacılık uygulamalarının dini öğretilerle doğrudan bağlantılı olduğu görülür.

Mardin’de doğurganlığı başlatmak ya da birkaç doğum sonrası ortaya çıkan infertiliteyi bertaraf edip doğurganlığı yeniden kazanmak için uygulanan bir şifa geleneği olarak *türbenin toprağında yıkanma* ritüeli, görüşmecilerimin bir kısmı tarafından bizzat uygulanmıştır. Bu yöntemi uygulamamış olanlar ise çevrelerinde uygulayanlar olduğunu, onlar aracılığıyla bu yöntemi kendilerinin de bildiğini ama çeşitli kişisel ya da çevresel nedenlerle uygulamadıklarını anlattılar. Alanda yaptığım tüm görüşmelerde kadınların bu yöntemi bir şekilde bildiklerini ya da bizzat uyguladıklarını gördüm. Buna göre türbe toprağında yıkanma uygulaması Mardin’de yaygın olarak bilinen bir ritüeldir. İnfertilite sorunu yaşayan kadın, yanında bir şifacı ya da “dili dualı”²³⁹ olarak bilinen köyden yaşlı bir kadınla, bunların olmadığı durumda aile içinden bir kadın (genellikle kocanın annesi olan kayınvalide) eşliğinde, doğurganlığını geri kazanmak üzere civarda bildiği türbeleri ziyaret eder. Bu ziyaret sırasında infertil kadın dışında orada en az bir kişi (şifacı ya da evin yaşlı kadını) hazır bulunur. Bu sayı duruma ve talebe göre artabilmektedir ancak orada beraber bulunacak olan kadınların ritüel sırasında menstürasyon döneminde olmamaları gerekmektedir.²⁴⁰ Ziyaret sırasında şifa bekleyen kadın, üzerinde neredeyse hiçbir kıyafet kalmayacak şekilde soyunur. Kutsal bir kişiye ait olduğuna inanılan mezarın toprağından alarak vücuduna sürer. Vücudunda toprağın değmediği yer kalmayınca kadar bu işleme devam edilir. Beraberinde olan kadınlar bir yandan şifa arayan kadının toprakla yıkanmasına yardım ederken bir yandan da şifayı çağırmak için Kuran’dan şifa ve nazar ayetleri olarak bilinen ayetlerden ezberlerinde olanları okurlar. Bu uygulamayı gerçekleştiren kadının beraberinde bulunan kadınların bir diğer görevi de uygulama sırasında oradan geçecek olan birinin (özellikle yabancı bir erkeğin) çıplak kadını görmesini (izinsiz bakışı) engellemektir.

²³⁹ Halk arasında kutsal olarak bilinen kişilerden (şıh, hoca vs.) olmayan ama düzenli Kuran okuyan, ibadetlerini yerine getiren, Allah’ın isimlerini zikreden, dindar ve dini bilgisi olan kişiler için kullanılan, bu kişilerin dua etmesinin etkili olduğunu anlatmak amacını da içeren bir tanımlama.

²⁴⁰ Bu şart, halk arasında yaygın inanışa göre genel türbe ve mezar ziyaretleri için de geçerlidir. Fakat özellikle ritüel sırasında regl kanaması olan kadının ritüelin sıhhatini bozacak bir durumda olduğuna ve bu şekilde ziyarete katılmaması gerektiğine inanılır. Regl kanının geleneksel algıda kirli olarak görülmesinin yanında, kanamalı olan kadının hastalık halinde olduğu düşünülür. Rahmin sınırlarının açık olduğu bir dönem olarak menstural periyod, lohusalık gibi kişiyi (ve dolayısıyla ritüelin gerçekleştiği ortamı) kötücül ruhlara ve dış tehditlere açık bırakan bir durum olarak görülür. Bu nedenle kadınların bu döngü içindeyken ritüele katılması kabul edilmez.

Böylece diğer kadın ya da kadınlar çıplak kadının etrafına perde olacak şekilde başında dikilirler.

Toprakla yıkanma işlemi bittiğinde, kadın türbeden aldığı ya da gelirken yanında getirdiği suyu üzerine dökerek, bu defa su ile yıkanır. Türbeden alınan toprağın mezarda bulunan kutsal kişinin şifalandırıcı özelliğini barındırdığına, bu uygulama sonunda bu toprak ile temas eden infertil kadının doğurganlık yeteneğinin geri geleceğine inanılır. Uygulama sırasında okunan ayetler ve edilen dualarla Allah'tan mezarda bulunan kutsalın şifalandırıcı gücünün kadına ulaşması için yardım istenir. Bir önceki bölümde de yer aldığı üzere, tek tanrı inancına sahip diğer kültürlerle benzer şekilde İslam kültürünün hâkim olduğu toplumlarda da “şifalandıran tanrı” inancı yaygındır. Türbelerde gerçekleştirilen şifacılık pratiklerinde mezar sahibinin Allah'a yakın, makbul ve dini yönden değerli bir kişi olduğu vurgulanarak, Allah tarafından bu kutsallık atfedilen kişiye ya da mekâna bahsedilen iyileştirici yeteneğin hastaya ulaşması için yalvarılır. Bunun dışında ayrıca doğrudan mezarda olduğuna inanılan kutsala hitap eden ifadelerle yer verilen dualar da yapılır. Bu dualarda, türbe sahibinin kendisine Allah tarafından bahsedilmiş yeteneğini türbeye gelen hasta için de kullanması istenir. Türbe sahibinin ölümle fizyolojik bedenden ayrıldığına, ama ruhunun (dolayısı ile maneviyatının) ölümsüz olup orada bulunduğu ve manevi varlığının şifa taleplerini duyduğuna inanılır.

Bu ritüel sırasında geçişteki kadın için toplumsal norm ve değerler askıya alınarak eşikteki bireyin böylesi kamusal bir mekânda soyunmasının önündeki toplumsal bariyer aşılır. Eşikteki kadın tüm değer yargılarından azade bir şekilde kendine vazedileni uygular. Köyün gündelik hayatı içinde kamusal bir alanda çıplaklık utanç duygusunu güdülerken, ritüel sırasında kadının çıplaklığından utanmasına gerek kalmaz, aksine utanması yadırganır hatta kınanır. Fakat bu norm dışı olma durumu sadece eşikteki birey için geçerlidir. Bu nedenle infertil kadının beraberinde türbeye gelen diğer kadınlar toplumsal normun gerektirdiği mahremiyeti korumakla yükümlü oldukları bilinciyle “yabancı” bakışlardan eşikteki bireyi korumak üzere siper olurlar.

Görüşmecilerimden Zeynep, iki kız çocuk doğurduktan sonra istemesine rağmen çocuk sahibi olamadığı için kayınvalidesinin isteği ve teşviki ile türbe toprağında yıkanma yöntemine başvuran bir kadın. İki kızı olan Zeynep'in hem doğurganlığı sekteye uğramıştı hem de henüz erkek çocuk sahibi olmadığı için kocasının ailesi tarafından infertil bir kadın statüsünde görülüyordu. Zeynep, hamile kalamadığı yıllarda kayınvalidesinin Zeynep'ten olan iki kız torununun beslenmesini bile “boşa masraf” olarak gördüğünü, ağladıklarında ilgilenmediğini, hastalıklarında doktora götürülmelerine izin vermediğini anlatıyor. Hatta bu iki kız çocuğundan

biri, gerekli tıbbi tedaviyi alamadığı için hayatını kaybediyor. Zeynep, maliyetli ve uzak olan tedaviye götürülmeyen kızını anlatırken, “*çocuk erkek olsaydı onu iyileştirmek için her şeyi yaparlardı, kaynanam çocuğumu kız olduğu için hastaneye göndermedi*” diyor. Zeynep, iki kızının dünyaya gelmesinden sonra beş yıl boyunca hem çocuğu olması için hem de bu defa erkek çocuk doğurması için kayınvalidesinin yönlendirmesi ile pek çok şifacılık yöntemine başvurmuş. Bunlardan biri de türbede toprakla yıkanma ritüeli.

Zeynep’in ikinci doğumundan sonra bir yıla yakın bir süre geçmesine rağmen hamile kalamadığı görülünce kayınvalidesi “*hadi artık seni gezdirelim*” demiş. Bu tabirde gezdirmekten kasıt bilinen çeşitli yollara ya da kişilere başvurarak şifa aramak. Bu arayışta, kayınvalidesi ilk olarak Zeynep’i alıp yaşadıkları köyün yakınında, otoyol kenarında olan bir türbeye götürüyor. Zeynep de artık çocuğu olmadığı için kayınvalidesinden işittiği sözlerden, kocasının “yeniden evleneceğim” tehdidinden bunaldığından, doğurganlığını geri kazanmak üzere kendine söylenen her şeyi tereddütsüz yapmaya başlıyor. “*Biz iki kadın, yolun kenarından gözükebilecek bir yerde, türbe başında bir şeyler yapmaya başladık. Ben şalvarım hariç üzerimdeki her şeyi soyundum. Düşünebiliyor musun? Normal zamanda bunu yapar mıyım? Ama artık canıma o kadar tak etmiş ki, yaptım*” diyor. Bu ifadeleri geçiş ritlerinde arzulanan geçişin eşikliği mümkün kıldığı bir ortamı tasvir ediyor. Eşik öncesi evrede evinden ve köyünden ayrılıp türbeye gelen Zeynep için türbede kayınvalidesi ne derse yapması eşikteki bireye dönüşmesinin açık bir göstergesi olarak okunabilir. Fakat ifadelerinden de anlaşıldığı üzere bu evre sadece evden ayrılma ve türbeye gitme şeklinde fiziksel bir süreç değil, duyguların farklılaştığı manevi bir süreçtir de.

Türbede gerçekleşen eşik evresi sırasında süreçte olan Zeynep için artık toplumsal kurallar askıya alınmış durumdadır. Ritüel sırasında tek kural, kayınvalidesine tabi olarak, onun dediklerini sorgusuz sualsiz gerçekleştirmek olmuştur. Zeynep, ritüel sırasında hissettiklerini “*yola çok yakındık. Hani geçen arabalar bizi neredeyse görecekti. Ben utanıyorum, böyle giysilerimi çekiştiriyorum, top gibi olmuşum. Kayınvalidem kızıyor, “soyun” diyor. Sonuçta ne olursa olsun bunu yapacaktım*” diye anlatıyor. Utanma duygusunu askıya alabilmesini, kayınvalidesinin de onun kendi mahrem alanı dışındaki bu yol kenarında soyunmasını talep etmesini sağlayan durum Turner’ın tabiriyle “komünitas” (anti-yapı) durumudur: Toplumsal yapının ortadan kalktığı, ama ritüelin kendi bağlamı içinde kendi yapısını oluşturduğu, rollerin bu oluşan yeni “anti-yapı” sayesinde belirlendiği, ortamdaki tek otoritenin ritüeli yöneten kişide olduğu, bu otoritenin de toplumun geleneksel yapısından kaynaklanan ortak bir otoriteye dayandığı bir eşik evresi. Zeynep kendisinin türbe toprağıyla vücudunu ovaladığını, o sırada

kayınvalidesinin de kendisi ile yol arasında ayakta durarak hem çevreyi gözetleyip hem de dua niyetine Kuran'dan ayetler okuduğunu anlatıyor. Toprakla ovalanma işi bitince yanında getirdiği suyu omuzlarından dökerek yıkanmış. Ama bu sayede iyice çamura bulandığını, yanlarındaki kısıtlı suyun onu temizlemek yerine üzerindeki toprağı iyice çamurlaştırdığını anlatıyor. Zeynep çamura bulanmaya takılmadığını, üşümeyi de sorun etmeden kayınvalidesinin dediklerini yerine getirip üzerini giyindiğini söylüyor. “*Ben giyinirken o da dua ediyordu. Kayınvalidem bu çamurun şifalı olduğunu, türbedeki toprağın kutsal olduğunu söyledi. Bu mezardaki mübareğin (mezar sahibinin) hürmetine Allah'ın bana bir erkek çocuk vermesini söyleyerek dua ediyordu. Giyindim, eve geldim, evde iyice yıkandım. Bekledim, aylar geçti. Hiçbir şey olmadı (hamilelik gerçekleşmedi)*” diyerek kendince uğradığı hayal kırıklığını anlatıyor.

Zeynep ve kayınvalidesi bu ilk ziyaretten sonra civardaki başka birkaç türbede de tekrar etmişler bu ritüeli ama hamilelik gerçekleşmemiş. Kayınvalidesi uyguladıkları bu geleneksel yöntemlerin işe yaramamasını Zeynep'in kalbinin kötülüğüne yormuş, “*sen yeterince inanmadın, temiz bir kalple gitmedin*” demiş. Kayınvalidesinin, Zeynep'in ritüel sırasındaki çekingen ve çekimser tavrının başarılı sonuç almada engel olduğunu düşündüğünden bahsediyor. Zeynep, geçiş ritüellerinde ilk evre olan ayrılma evresinde köyde var olan toplumsal kurallardan tam olarak kopamadığı, türbedeki eşik evresinde her şeyinden sıyrılmış anonim bir birey olarak ritüeli yöneten kayınvalidesine tam bir teslimiyet gösteremediği, bu nedenlerle ritüelin işleyişini bozduğu şeklinde okunabilecek suçlayıcı bir durumla karşı karşıya kalmış. Nasıl ki geleneksel algıda infertilite sorunu kadının bir “hata”sı ya da bir “suç”u nedeniyle başına gelen bir kötülük olarak algılanıyorsa, tedavinin başarıya ulaşmaması da kayınvalidesi tarafından aynı sebebe bağlanmış gözükmektedir. Zeynep kendi köylerinden ve civar köylerden pek çok kadının çocuk sahibi olmak için türbe toprağında yıkanmaya gittiğinden de bahsediyor. Şimdilerde pek de yaygın olmayan bu adet yirmi yıl öncesinde yaygın olarak uygulanmaktaymış. Görüşmecilerimden başka kadınlar da bu adeti bildiklerini ya da uygulama sırasında bulunduklarını anlattılar. Tüm diğer anlatılarda da türbe toprağında yıkanma ritüeli Zeynep'in örneğinde olduğu şekilde uygulanmaktadır.

Mardin'de karşılaşılan başka bir şifa ritüeli olarak *Şeyh Hamit Türbesi'ne*²⁴¹ *yalın ayak tırmanma* uygulaması da bilindik ve yaygın bir yöntem olarak çocuk sahibi olamayan kadınlara

²⁴¹ T.C. Kültür Bakanlığı'na ait Türkiye Kültür Portalı sitesinde türbeyle ilgili yayınlanan kısıtlı bilgide türbenin 13'üncü yüzyılda inşa edildiği, şuan yapının çoğunluğunun tahrip olmuş bir durumda bulunduğu yer almıştır. (Erişim: 14 Aralık 2020), <https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/mardin/kulturenvanteri/seyh-hamit-turbeleri>

tavsiye edilmektedir. Türbe eski Mardin kent merkezinden çok uzak olmayan bir tepe üzerinde, dik bir yamaçtır. Taşlık ve kayalık bir tepe yamacında yer alan türbeye ulaşmak için bu taşlık yokuşu tırmanmak gerekmektedir. Halk arasında yaygın inanışa göre çocuk sahibi olamayan kadın doğurganlığını kazanmak için türbeye yalın ayak tırmanıp ayakkabısını ters giyerek geri döner. Tırmanış ve iniş sırasında Kuran'dan ezbere bildiği ayetleri okur, çocuğu olması için dua eder.

Bu ritüel boyunca kadının tek başına kalması gerekir. Bu nedenle ritüel sırasında yapacakları önceden kendisine bildirilir. Tepenin eteklerine geldiğinde ayakkabısını çıkarıp yanına alan kadın, kendine öğütlenen duaları okuyarak tırmanışa geçer. Şifanın kazanılması için kadının bu tırmanışı “bir solukta” yani durup dinlenmeden tamamlaması gerekmektedir. Bu tepeye yalın ayak tırmanmak oldukça külfetli bir eylemdir. Keskin taşlı ve kayalık yamaç ayakta kanamalı kesiklere yol açar. Çekilen acıya rağmen kadının durmaması gerekir. Türbenin bulunduğu yere vardığında yalın ayak yolculuk tamamlanır.

Burada dua edip şifa dileyen kadın, tırmandığı yoldan bu defa ayakkabılarını ters giyerek inmeye başlar. İnerken de duaya devam eder. Çektiği çilenin hürmetine, mezar sahibi olduğuna inanılan Şeyh Hamit'in şifalandırıcı yeteneğini kadın için kullanması istenir. Hamilelik ve sağlıklı doğum için dua edilir. Görüşmecilerimden pek çok kadın bu uygulamayı duyduğunu, eskilerden bunu yapanların olduğunu bildiğini anlattı. Fakat görüştüğüm kadınlardan hiçbiri bu meşakkatli ve riskli yolculuğu yapmaya cesaret edememiş. Kadınlardan biri bu uygulamayı tarif ederken “*ben kesinlikle yapamam, tepe üstü düşerim. Sadece ayaklarım değil kafam gözüm de yarılır*” diyerek mizahi bir şekilde anlattı. Anlatım sırasında ortamdaki kadınların gülüşmelerine yüzleri acı çekiyormuşçasına buruşturmalar eşlik etti.

Türbeye yalın ayak tırmanma uygulaması, bir geçiş ritüelinin bütün sembolleştirmelerini bünyesinde barındırmaktadır. Şehri arkasında bırakan kadının türbeye kadar yalın ayak ve dinlenmeden tırmanması gerekir. Ayakların çıplak olması sadece Ortadoğu'da değil başka pek çok kültürde de yüzlerce yıldır kölelik işareti sayılır. Eşikteki bireyin köle statüsünde kabul edilmesine benzer şekilde, bu ritüelde de kadın tüm zorluğuna rağmen yalın ayak olmak zorundadır. Eşikteki kadının çektiği zorluğa rağmen alçakgönüllü bir şekilde bu yolculuğu kabul etmesi eşik evresinin ön koşulu haline gelir. Ayaklarında oluşan yaralardan akan kana ve acıya rağmen yolculuğu sürdürmesi ise geçişteki kararlılığını sınar niteliktedir. Tepeye çıktıktan sonra dönüş yolunda ayakkabılarını giymesine izin verilmesi geçiş ritüelinin son evresi olan birleşme ya da eşik sonrası diye anılan evreye hazırlıktır. Fakat ritüelin değiştirici, dönüştürücü etkisini imler şeklinde ayakkabıların ters olarak giyilmesi şartı eşikteki bireyin

konforunu bozan, ona eziyet veren bir özellik de taşır. Ayakkabının ters giyilmesi bugüne kadar doğal varsaydığı bir normalin ters düz edilmesi anlamında gidişatın bozulan ve yenilenen yanını sembolize eder. Doğurganlık sorunu yaşayan kadının doğurganlığını kazanmasını hedefleyen bu geçiş ritüelinde, günlük konforu bozan ayakkabıların ters giyilmesi uygulaması bu geçiş ritüelinin ardından beklenen değişim ve dönüşüme öncülük eden bir uygulama olarak ele alınabilir. Yolculuğun sonunda kadın, arkasını dönüp ayrıldığı şehre geri döner ama ayakkabılarını ters giymiş olarak şehre varması yolculuğun onda yaratması beklenen değişimin kapısını aralayacak olan yeni bir tecrübe olarak ritüelde yerini alır.

Yine bir türbe etrafında oluşan bu ritüelin dini inançlarla sıkı bir bağı olduğu algısı yaygındır. Türbe ziyaretini kapsayan ritüele halk tarafından kutsallık atfedilmektedir. Türbeye yalın ayak tırmanma ritüelinin bugün pek de uygulanmaması da manidardır. Bedenin ciddi şekilde hırpalandığı bu uygulama, bir yandan modern Batı tıbbının ve resmi otorite tarafından kurulan “gerçek İslam” söyleminin vazettiği “bedensel sağlığın öncelenmesi” ilkesiyle çelişmektedir. Öte yandan tepeye tırmanışın içerdiği risk kentlileşen nüfus açısından artmakta, kırsal hayat tecrübesi olmayan kentli kadınlar bu yöntemi uygulamakta pek de istekli olmamaktadır. Bir görüşmecim bu tespiti doğrular nitelikte eskiden köylerde koyun gütmek için bu tepelere her gün gidildiğinden, ama bugün bir defalığına dahi tırmanamayacağından bahsetti. Tepeye yalınayak tırmanma ritüelini bu açıdan yok olmaya yüz tutmuş bir yöntem olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

Bu kısımda ele alacağım geleneksel şifacılık uygulamalarından bir diğeri ise infertil kadının *ayaktan asılması* uygulamasıdır. Mardin’de halk arasında infertiliteye sebep olduğuna inanılan en yaygın bilinen neden “rahimde eğrilik”tir. Pek çok şifacı kendisine infertilite şikâyeti ile başvuran kadını öncelikle elle muayene etmektedir. Karın üzerinden elle muayenede rahmin karın boşluğunda uygun yerde durup durmadığı kontrol edilir. Rahmin duruşunda bir bozukluk tespit edildiğinde ise bölgeye elle masaj yaparak ya da kadını baş aşağı gelmesini sağlamak üzere ayaklarından asarak bu bozukluğun giderilebileceğine inanılır. Her iki uygulama da Kuran’dan ayet ve dua okumalarının eşliğinde dini semboller kullanılarak gerçekleştirilir. Köy ebelerinin karın bölgesine uyguladıkları masajla rahmi düzeltme müdahalelerine karşı halk arasında kadının ayaktan asılması yöntemi daha yaygındır.

Ayaktan asma uygulaması kol kuvvetine dayandığı için bir kadın topluluğu içinde gerçekleşir. Genellikle köylerde uygulanan bu ritüel için civardan benzer şikayetleri olan kadınlar bir araya getirilir. Ritüelin gerçekleşeceği mekân kararlaştırıldıktan sonra (ki bu mekân genellikle köyde o an bu iş için uygun bulunmuş bir ev olmaktadır) kadınlar burada toplanır.

Ayaktan asılacak kadınların dışında asma işlemi için yardıma gelen kadınlar da topluluğa katılır. Bu ritüelde de kadınların hiçbirinin regl döneminde olmaması gerekmektedir. Biraz da bu şartı sağlayabilmek için, yardıma gelen kadınlar köyün yaşlı kadınlarından seçilerek çağrılır.

Ayaktan asma uygulamasında, köy evlerinde tavanda bulunan çok amaçlı demir çengellere kadını taşıyabilecek kadar kuvvetli bir ip geçirilir. İpin bir ucu infertilite şikâyeti olan kadının ayaklarına bağlanır. İp çengelden geçirildikten sonra diğer ucu ise orada hazır bulunan kadınların eline verilir. Kadınlar ipe asılarak infertil kadını yerden kaldıracak kadar yukarı çekerler. Birkaç dakika asılı halde duran kadının başında ritüeli yöneten şifacı ya da köyün yaşlılarından bir kadın dikilir. Bu şifacı asılı olan kadının karın bel ve sırt bölgesine masaj uygularken Kuran'dan ayet ve dualar okur. Okunan duayı ezbere bilen diğer kadınlar da okumaya iştirak eder. Böylece ritüel düzensiz ve kendiliğinden oluşan bir koro eşliğinde devam eder. Arapça okunan ayet ve duaların ardından konuşulan dilde (bu dil topluluğun ana dili olarak bazen Kürtçe bazen yine Arapçadır) dualar edilir. Kutsal kabul edilen bilindik tarihi kişilerin, peygamberlerin, ruhların şifalı güçleri yardıma çağrılır. Asılan kadın birkaç dakika süren ritüelin ardından yere indirilir. Orada hazır bulunan tüm şifa bekleyen kadınlar için sırasıyla tek tek bu uygulama yapılır. Görüşmecilerimin hemen hepsi bu uygulamayı yaptıklarını belirtti.

Üçüncü olarak bahsedeceğim ritüel ise bel açıklığı tedavisi için *bele sıcak sargı* uygulamasıdır. Geleneksel şifacılıkta infertilite tedavisinde rahim eğriliğinin ardından en sık rastlanan teşhis bel açıklığıdır. Gelenekte bele yapılan vurgu geleneksel üreme algısının bir parçası olarak kadının üremeye katılımında taşıyıcı bir rolü olduğu düşüncesini pekiştirir niteliktedir. Kadın *çocuk tohumu* yüklenir ve doğuma kadar taşır inancı taşımanın bel ile olan ilişkisi üzerinden sembolize edilir. Bel açıklığı kadının çocuğu taşımasının önündeki engel olarak görülür ve teşhis edilir. Bu sorunla mücadelede Mardin'de bele sıcak sargı uygulaması yine çok yaygın görülen bir uygulamadır. İnfertil kadının sırtında rahime denk geldiği düşünülen kısma çeşitli bitki karışımları haşlanarak ya da macun yapılarak sürülüp bir sargı ile bu sıcak karışım sabitlenir. Sıcaklığın beli yumuşatarak zaman içinde belde oluştuğu düşünülen açıklığı birleştireceğine inanılır. Bel açıklığı ifadesinde omurlar arasında fiziksel olarak tespit edilmiş bir açıklık olmamasına rağmen, açıklık ve kapanma fiilleri kullanılarak beldeki sorunun iyileşmesi, belin çocuğu taşıyacak sağlamlığa kavuşması tarif edilir.

Görüşmecilerimden Sevcan iki çocuğunu dünyaya getirdikten sonra on yıl boyunca hamile kalamadığı için türlü tıbbi tedaviler ve şifacılık uygulamalarına başvurduğunu anlatırken, yine görüşmecilerim arasında yer alan Şermin ebenin kendisine uyguladığı bel açıklığı tedavisinden

bahsetti. Şermin ebe ile görüşmeye başladığımda o günlerde kendisine başvuran bir kadına da bu tedaviyi uygulayacağını anlattı. O tedavi sırasında yanında bulunma isteğimi de kabul etti. Böylece Şermin ebenin mistik bir havada geçen uygulamasında ben de hazır bulundum. Şermin ebe bu tedavi için kendisine başvuran kadınlardan beraberlerinde aktardan aldıkları *arap sakızı* denen bir malzeme ile bir litre süt getirmelerini istiyor. Tedavi uygulanacak kadın bu malzemeleri birkaç gün öncesinden kendisine ulaştırırsa -anneannesinden el almış bir şifacı olan- ebe, bu malzemenin üzerine yedi defa Kuran'dan Meryem Suresi'ni okuyarak hazırlık yaptığını anlatıyor.²⁴² Benim katıldığım uygulama sırasında kadın malzemeleri aynı gün yanında getirmişti. Böylece, bu ön okuma gerçekleşmemiş oldu. Bundan önce bahsettiğim ritüellerdeki gibi bu ritüel sırasında da uygulama yapılacak olan kadının regl döneminde olmaması beklenmektedir. Şermin ebe bu uygulamayı infertil kadının regl dönemi bittikten üç gün sonra gerçekleştirmektedir. Kadın, ebenin bu direktifine uyararak ona günü bildirdi. O gün ben, ebe, sargı yapılacak kadın ve onun bir komşusu kadının evinde buluştuk.²⁴³

Biz dört kadın bir araya geldiğimizde Şermin ebe daha önce tedavi uyguladıktan sonra çocuk sahibi olan hastalarını anlatmaya başladı. Bu hikayeler modern anlamda bir başarı hikayesi olmaktan çok dini menkıbe niteliğinde anlatıldılar. Her birinin sonunda kadınların gözyaşları içinde salavatlar²⁴⁴ getirdiği bu hikayeler, hikayesi anlatılan kadının çocuk doğuramadığı için ne sıkıntılar çektiği ile başlıyordu. Kadının kocasından, kocasının ailesinden ve çevreden gördüğü tepkiler ve yaşadığı acı deneyimler anlatılıyor, son çare olarak bu tedaviye başvurduğu belirtiliyordu. Ebe bu anlatılar sırasında bir yandan da süt ve sakızı karıştırdığı karışımı ocakta ısıtmaya başladı. Şermin ebenin hikayelerine orda bulunan diğer iki kadının kendi yaşadıkları ya da çevrelerinden duydukları ibretlik hikayeler eşlik etti. Bu konuşmalar sırasında ebe ocaktaki karışımın başında çeşitli dualar ve Kuran'dan bazı ayetler okuyup

²⁴² Kuran'da İsa peygamberin annesi Meryem'in adı verilen bir bölüm olarak Meryem Suresi yer almaktadır. Surenin Arapça metninin anlamından ziyade üremeye dayalı ritüellerde Meryem figürünün sembolik olarak anılmasından, onun bebek İsa'yı babasız dünyaya getiren doğurganlığının örnek ve sembol olarak kullanılmasından söz etmek gerekir. Geleneksel şifacılık pratiklerinden bir diğerinde, doğumu yakın olan kadınların tek başına sorunsuz bir şekilde doğum yaptığına inanılan Meryem gibi rahatça ve sorunsuz doğum yapmaları için bu sureyi üç, yedi ya da kırk defa okumaları örneği de mevcuttur. İnfertilite tedavisinde de babanın sperminin dahi olmadığı bir hamilelik örneği olarak Meryem gibi -tüm imkansızlıklara rağmen- bir çocuk sahibi olmanın dilenmesi söz konusudur. Meryem Suresi'nin doğum ve infertilite vakalarında okunmasının tavsiye edilmesinin böyle bir sembolik anlamı mevcuttur.

²⁴³ İnfertilite sorunu yaşayan kadının bu sargının sarılmasının ardından birkaç saat kıpırdamadan yatması beklendiği için, Şermin ebe genellikle kadının evine gitmektedir. Ev uzaksa ya da ortam uygun değilse ebe kendi evinde de uygulamalar yapılabiliyor. Fakat bu defa uygulama yapılacak kadının evi uygun olduğu için Şermin ebe onun evine gitmeyi tercih etti.

²⁴⁴ Müslümanlar arasında yaygın olarak bilinen ve günlük hayat içinde kullanılan, Muhammed peygamber'in ve onun ev halkının selameti için okunan zikirlerle verilen ortak ad.

karışıma doğru belli belirsiz şekilde üflüyordu. Bu paylaşımların ve karışımın buharının eşliğinde ortam çoktan mistik bir havaya büründü.

Anlatılar sürerken, yerinde doğrulan Şermin ebe “artık başlayalım” dedikten sonra birden tam bir sessizlik oldu. Hepimiz Şermin ebenin direktiflerine kulak verdik. Ev sahibinin daha önceden hazırladığı bir çarşaf yere serildi. Kadın yüzüstü yere uzandı. Sırtını açtı. Ebe dualar okuyarak önceden hazırlanmış sargıları mutfak tezgahına yaydı. Üzerine kaynayıp macun kıvamını aldıktan sonra ıltığı karışımı döktü. Karışımın kadının sırt bölgesini yakmayacak sıcaklığa kavuşması için biraz daha bekledi. Sonrasında macunu sırtta bel bölgesine gelecek şekilde yapıştırdı ve sargı bezleriyle kadının beline iyice sardı. Tüm bu işlemler sırasında dua okumaya da devam ediyordu. Sargı yapılan kadın kanepede uzanmaya devam etti. Bizler için hazırladığı ikramlar ve çay servisi için de kalkmadı. Tüm bunları biz hallettikten sonra Şermin ebe yanında getirdiği birkaç parça malzemeyi topladı. Ev sahibi kadına biraz daha yatmasını salık verdi ve ikimiz birlikte evden ayrıldık.

Şermin ebenin bu uygulaması Mardin’de infertilite tedavisinde yaygın olarak başvuru olan bir tedavi uygulamasıdır. Şermin ebe uyguladığı tedavide arap sakızı olarak bilinen bittim ağacının özünü süt ile kaynatıp macunlaştırarak kullanırken, başka örneklerde başka bitkisel karışımların kullanıldığını da aktaran görüşmecilerim oldu.²⁴⁵ Şermin ebe anneannesinden el almış, yani manevi olarak yetkilendirilmiş bir şifacı ebe olarak tanınıyor. Kendisiyle ilk görüşmemizde bana aile soyundan Abdulkadir Geylani’nin²⁴⁶ torunu olduğunu, ailesinde kendinden önce pek çok şifacı bulunduğunu anlattı. Bu anlatımları ile kendisini diğer köy ebelerinden ayırıp şifa verme yeteneği olduğunu vurguluyordu. Bizim görüştüğümüz dönemde evinde birkaç kadına daha tedavi uyguladı. Yukarıda anlattığım örnekteki gibi şartlar müsait olduğunda da kadınların evlerine gitti. Burada uygulamanın mekânı bu defa evlerdir ve hangi ev olacağı Şermin ebenin ulaşım şartlarına göre belirlenirken, uygulamanın zamanı her kadın

²⁴⁵ Sık kullanılan bitkilerden biri ebe gümeci. Bu bitki Mardin’de ekime ihtiyaç duymadan kendiliğinden yetişen bir bitki ve bunu kadınlar şehrin otlak alanlarında ya da kırsal bölgelerde çayırlardan topluyor ya da taze olarak pazarlardan satın alıyorlar. Bel açıklığını gidermek için bu bitkiden yararlanarak yapılan sargı uygulamalarını aktaranlar oldu. Bitkinin yaprakları haşlanıp ezilerek püre haline getiriliyor. Bu püre cildi yakmayacak kadar sıcakken bele sarılıyor. Bu uygulama dışında da halk arasında ebe gümecinin doğurganlığı artırıcı ve rahim ya da yumurtalıklarda oluşan hastalıkları giderici bir etkisi olduğuna inanılıyor. Bu nedenle şifacılar tarafından tavsiye edildiği şekilde haşlanan ebe gümecinin buharına oturma, bitkiyi pişirerek yeme gibi pek çok farklı kullanımı da mevcut.

²⁴⁶ Abdulkadir Geylani İslam tasavvuf ekollerinden bölgede çok bilindik ve çok sayıda takipçisi olan bir tarikat lideri olarak kutsal olduğuna inanılan ve bugün artık klasikleşmiş tarihsel dini bir otorite figürüdür.

için kendine özeldir çünkü uygulama kadının regl döneminin ardından üçüncü günde yapılmalıdır.²⁴⁷ Bu nedenle bu ritüelde geçişteki birey her zaman tek kişidir.

Bir geçiş ritüelinin ilk evresi olan ayrılma evresi, bu ritüelde zaman zaman kadının kendi evinin içinde yaşadığı bir ayrılımdır. Ritüel ebenin evinde olacaksa, kadın hazırlığını yapar, evinden ayrılır ve ebenin evinde tedaviye katılır. Mekân kadının kendi evi ise de kadın evdeki misafirlerinin varlığını bir kenara bırakarak ritüele hazırlık yapar. Mekândan bağımsız olarak geçişteki kadın tüm toplumsal rollerinden sıyrılır. Ebenin evinde haneden olmayan misafir ya da kendi evinde ise misafir ağırlayan bir ev sahibi değildir artık. Kadın, bu iki statü ve beraberindeki sorumluluklar üzerinden alınmış, kendine söyleneni yapmaya hazır bir durumdadır. Ritüelin yöneticisi bu defa bir şifacıdır. Sadece geçişteki kadın değil, mekânda hazır bulunan herkes şifacının direktifleri ile hareket eder. Şermin ebe “başlayalım” dediğinde oluşan katı sessizlik ve onun yönlendirmeleri ile (bunu getir, bunu al, buradan tut gibi) konum almamızın böyle bir anlamı söz konusudur. Ebe ortamı hazırlayacak konuşmaları yaptıkça ortamdaki herkesin tek bir noktaya -geçişteki bireyin şifa bulması noktasına- kanalize olduğunu belirtmek gerekir.

Eşik evresinde kadın yere uzanmış, bedeninin üst kısmı neredeyse tamamen çıplak bir şekilde kendisini ebenin sargı uygulamasına bırakır. Ebe mekâna girdiği andan itibaren, evden çıkana kadar bildiği tüm kutsalları anarak dualar eder ve onların vasıtasıyla kadının doğurganlığını kazanmasını diler. Kendisini de oluşacak şifa için bir aracı olarak ortaya koyar. Dualar sargı uygulaması sırasında, eşik evresinde yoğunlaşır. Sargı uygulanan kadın bu sargıyı macunun sırttan kendi kendine ayrıldığı güne kadar taşıyacaktır. Sırtta yapıştırılan macunun bel sorunu iyileştiğinde düştüğüne inanılır. Çeşitli kadınların tecrübelerini dinledikten sonra vardığım kaniye göre bu süre beş gün ile on beş gün arasında değişmektedir. Bu sürede geçişteki kadının eşik evresi devam eder. Her ne sebeple olursa olsun kadının yıkanması yasaktır. Başını yıkayabilir, vücudunu sargıya gelmeyecek şekilde kısmen yıkayabilir ama banyo yapamaz. Ağır iş yapmaması, sargıya zarar verecek şekilde bedensel faaliyetlerde bulunmaması tavsiye edilir. Bu anlamda hareketleri kısıtlanır. Macunun sırttan ayrılması ritüelin bitişinin başladığını ilan edecek gelişmedir. Macunun sırtta yapıştırıldığı yerden düşmesinin *sırttan ayrılma* olarak ifade edilmesi, bu ifadenin geçiş ritüellerinin son evresi olan ayrılma evresinin adını taşıması ilginç bir benzerliktir. Macun sırttan ayrıldığında sargı çıkarılır ve kadın bu uygulamadan sonra

²⁴⁷ Bugün modern Batı tıbbının görüntüleme teknikleri sayesinde regl döneminden sonraki birkaç günün ovülasyon (yumurtalıklardan yumurta atılma) dönemi olduğunu biliyoruz. Fakat burada özellikle üçüncü günün belirlenmesi, üç rakamının -yedî ve kırk sayılarında olduğu gibi- dini olarak da değer verilen bir dönemsîl sayıya işaret etmesi olarak düşünülebilir.

birkaç ay bir sonraki regl dönemine kadar hamile kalmayı bekler. Bu ritüelin başarılı bir sonuca ulaşması, doğurganlığını geri kazanan kadının hamile kalması ile sağlanacaktır. Fakat Şermin ebe ilk birkaç ay içinde hamilelik gerçekleşmezse sargının yeniden uygulanması gerekebileceğini söylüyor. Ona göre bazı kadınların bel sorunu tek seferde çözülemeyecek kadar ilerlemiş olabilir. Bazı kadınlara bu nedenle ikinci bir defa daha uygulama yapmaktadır ama uygulamayı tekrarladığı kişi sayısının oldukça az olduğunu anlatmaktadır.

Yukarıda birer geçiş ritüeli şeklinde ele aldığım şifacılık pratikleri olarak türbenin toprağında yıkanma, türbeye yalınayak tırmanma, ayaktan asılma ve bele sıcak sargı uygulamaları Mardin şehrinde ve civarında pek çok kadın tarafından bilinen, uygulanan ve paylaşılan pratiklerdir. Bunların dışında köylerde infertil kadınların doğurganlıklarını kazanmaları için yapılan çok çeşitli yerel uygulamalar da mevcuttur. Şehir genelinde yaygın olarak bilinmeyen bu uygulamaların burada ele aldıklarıma benzer birer geçiş ritüeli şeklinde uygulandığını belirtmem gerekir.

Tüm bu tedavi yöntemlerinin tarihçesi kesin olarak bilinmezken, tedavi yöntemlerinin uygulanış şekli antik dönemden izler taşır. Şifalı olduğuna inanılan bitkilerin sütte kaynatılarak macun yapımı, yaratılışa gönderme yapan semboller olarak toprak, su ve çamur ile şifa aranması gibi özellikler antik çağda da uygulandığı bilinen şifacılık reçetelerindeki uygulamalara benzemektedir. Ritüellerde İslami metinler ve sembollerin kullanımı da oldukça yaygındır. Modern Batı tıp ekolünün jinekoloji literatürüne kazandırdığı yumurta ve sperm hücrelerini, bunların birleşmesi, rahim, yumurtalık tüpleri gibi fizyolojik tespitler de bu uygulamalar sırasında kullanılan tekniklere ve sembollere yansır. Bu durum coğrafyada geleneksel şifacılık pratikleri olarak bilinen uygulamaların çeşitli kültür ve ekollerin karşılaşması sonucu oluşan bir birikime dayandığını düşündürmektedir. Yani bugün geleneksel şifacılık pratikleri olarak ele alınan bu uygulamalar, toplumun içinden geçtiği değişim ve dönüşüm süreçlerini de içeren güncel pratiklerdir. Yerel şifacıların hane içinde öğrendiği ya da dilden dile aktararak günümüze ulaşan tedavilerin ritüelleşmiş şekli ise, yukarıdaki örneklerde de görülebileceği üzere birer geçiş ritüeli yapısındadır.

Bu bölümde, ritüelleşmiş tedaviler üzerinden ele aldığım infertil eşik tanımlaması, ritüelin tamamlanmasına rağmen çocuk sahibi olunamadığı durumda infertil kadın için uzadıkça uzayan bir eşiksellik durumuna işaret etmektedir. Alan araştırması sırasında görüşmeler yaptığım infertilite sorunu yaşayan kadınların bir kısmı, yukarıda ele aldığım geleneksel şifacılık pratiklerinin bir ya da birkaçına başvurmuş olmalarına rağmen çocuk sahibi olamamış kadınlardır. Yıllar süren tedavi ve deneme süreçleri sonunda çocuk sahibi olamamış

olmaları, onlar için evlilik sonrası bir aşama olan ebeveynlik aşamasını geçememek, eşikte takılmış olmak anlamı taşımaktadır. Kadınlar bu araştırma süresince benimle paylaştıkları hikayelerinde, yakın çevrelerinin ve toplumun da kendilerini böyle bir tıkanmışlık hali içinde gördüğünü belirten anlatımlarda bulunmuşlardır. Buradan yola çıkarak ilerleyen bölümde, infertil eşğin tamamlanmamasına neden olan “doğumun gerçekleşmemesi” durumu üzerinden geçiş ritüelinin bu son kısmını değerlendirmeye alacağım.

3.1.3. Tamamlanmamış Bir Performans Olarak Doğurmak

Yukarıda birer geçiş ritüeli olarak ele aldığım her geleneksel tedavi sonrası, kadınlar hamileliğin gerçekleşip gerçekleşmediğini görmek için bir süre beklemektedirler. Bu süre genellikle iki ya da üç ay ile sınırlıdır. Zaman geçip de çocuk sahibi olma ihtimali belirmeyince tedavi başarıya ulaşmış sayılmamakta, infertilite sorununun üstesinden gelinemediği anlaşılmaktadır. Böylece *doğuramamak* “doğuramayan kadınlık” tecrübesinin negatif bir performansına dönüşmektedir. Doğuramayan Kadınlık bölümünün bu ikinci kısmında eşikteki bireyler olarak infertil kadınların çocuk sahibi olamadıkları süre boyunca -ki bu bazen on yıllar almaktadır- içinde bulundukları performatif hali ele alıp, doğuramama durumunu bir performans olarak değerlendireceğim.

Çocuk sahibi olma yolunda çaba sarf eden kadınlar, çevrelerinde hedefsiz ve eksik olarak algılandıklarından yakınmaktadırlar. Kadınlar, kendilerinin de günlük meşguliyetlerinin olduğunu ama bunun yok sayılarak, literal anlamda işsiz ya da ücretli bir işte çalışıyor olmalarından bağımsız olarak geniş aile içinde her işe yetişmelerinin beklendiğini anlatmaktadır. Dahası, maddi birikim yapmaktan tatile gitmeye kadar geleceğe dair her türlü tasarruflarının yadırganması, sanki bu parayı ve vakti çocuk sahibi olmaktan kısıp da biriktirmek ya da gezmek için harcadıklarının ima edilerek kınanmaları yaygın karşılaştıkları toplumsal yargılardandır. Bu ifadelerin ortaya koyduğu üzere, toplumun algısında infertil birey eşik evresindeki bireye oldukça benzemektedir. İnfertilite sorunu yaşayan kadının eşikteki birey gibi gelenekten gücünü bulan toplumsal otoriteye boyun eğen, pasif, alçakgönüllü bir duruş sergilemesi, sessizlik ve metanet içinde kendine söyleneni yapması beklenir. Uyguladığı tedavi yollarında ya da şifacılık pratikleri sonucu doğurganlığı kazanma amacı gerçekleşmediği için infertil eşik aşılmamıştır. Burada toplumsal algı olarak tamamlanmamış bir performans söz konusudur. Böylece infertilite sorunuyla mücadeleye devam eden kadın, başarıya ulaşamamış ritüelin eşikte kalmaya devam eden bireyi konumunda görülerek, eşikte yerleşmenin makbul görülmediği kültürel bir algının sonucu olarak yadırganır. Bu yadırganma hali gerek modern

Batı tıbbi uygulamalarına başvuran gerekse de geleneksel yöntemlerle şifa arayan kadınlar için farklılık göstermez. Her iki yolla da çocuk sahibi olamayan kadın doğuramamaktan mustarip olduğu sürece ritüelin eşikteki bireyine benzer statüsüz bir konumda karşılanır.

Bu araştırma kapsamında görüşmecilerim çocuk sahibi olamadıkları dönemde “hiçbir şeye hakları olmadığı” şeklindeki toplumsal algı ile mücadele ettiklerini anlattılar. Hayatlarının bir döneminde infertilite sorunu yaşadktan sonra çocuk sahibi olmuş kadınlar hikayelerini benimle paylaşmakta daha istekli gözükürken, henüz çocuk sahibi olamamış pek çok kadın görüşme talebimi geri çevirdi. Doğuramama sorununu bir psikolojik stres hali ya da travma olarak ele alırsak,²⁴⁸ bu iki grup arasındaki yaklaşım farkı, travmatik sürecin içinde bulunan kadınlar ile travmayı geride bırakmış kadınlar arasındaki yaklaşım farklılığı olarak değerlendirilebilir. Burada eşikteki birey olarak adlandırdığım infertil kadınların çevreden gördükleri tepkiler, Turner’ın eşik evresinde “hiçbir şeye sahip olmayanlar” şeklinde temsil edildiğini belirttiği bireye yönelmiş tepkiler olarak da değerlendirilebilir.

Betül henüz çocuk sahibi olamamış bir kadın olarak yüzleşmek zorunda olduğu eleştirileri aktarırken, çevredekilerin onun sahip olduğu evi, işini, kazancını ve çalışma hırsını konuştuğundan, gerçeğin çok farklı olduğundan ve duyduğu bu eleştirilerin moralini bozduğundan bahsederken, yaşadığı infertilite sorunu nedeniyle kendine yönelen tepkisellikten bahsetmekteydi. Çalışan bir kadın olarak kazandığı tüm parayı çocuk sahibi olma yolunda harcamasını bekleyenlerden, “kazandığın parayı napıyorsun?”, “bugüne kadar çok kazandın. Artık çalışmayı bırakıp çocuk (sahibi olmak) için uğraş” gibi sözler söylediğini duymuş. Betül, kazandığı paranın herkesin gözünde çok büyük gözüktüğünü anlatırken, “zaten kazandığım tüm parayı tüp bebek denemeleri için harcıyorum. Bir yıl biriktiriyorum, gidip deneme yapıyorum. Olmuyor... Gene bir yıl çalışıyorum, kuruş kuruş biriktiriyorum. Ne kadar masraflı olduğunu bilmiyorlar. Önüne gelen konuşuyor” diyor. Maddi şartlarını zorlayarak şehrin dışında, TOKİ’de²⁴⁹ aldığı evin bile bu eleştirilerden nasibini aldığını anlatırken hem kazancının hem de ev sahibi olmasının “hak” olarak görülmediğini kendisi de vurguladı. Tüp bebek denemeleri sırasında iş yerini kapatıp bir, iki gün evde dinlendikten sonra çalışmaya başlıyormuş. Bu da

²⁴⁸ İnfertil bireylerin duygusal durumu üzerine gerçekleştirilen psikolojik araştırmalar infertiliteyi bir yas, yoğun stres ve travma hali olarak tanımlamaktadır. Bkz. Tara M Cousineau –Alice D. Domar, “Psychological Impact of Infertility”, *Best Practice & Research Clinical Obstetrics & Gynaecology* 21/2 (2007), 293-294; Emre Yanıkekre, –Oya Kavlak vd., “İnfertil Çiftlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Hemşirelik Yaklaşımı”, *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 11/4 (2008), 112-114; Rukiye Sarı –Cemre Jade Erciyes, “İnfertil Çiftlerde Psikolojik, Sosyal ve Cinsel Problemler”, *İstanbul Kent Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 2/2 (2021), 79-94.

²⁴⁹ Toplu Konut İdaresi. Bu devlet kurumu tarafından kamu arazileri üzerine inşa edilip satılan binalardan oluşan siteler halk arasında TOKİ olarak biliniyor.

eleştiri konusu olmuş ve “*parayı çocuktan daha değerli gördüğü*” gibi yorumlar yapılmış. “*Halbuki doktor yatmamam gerektiğini söyledi. Tamam çalışıyorum ama kendime dikkat etmiyor değilim. Burada (işyerinde) buzdolabım var. Eşim içini doldurmuş. Beslenmeme dikkat ediyorum, yorulduğum zaman koltuğum var, uzanıp dinleniyorum. Ben bilmiyorum sanki. Para için mi yapıyorum bunları. Doktor “kan akışı olmalı, hareket etmelisin” diyor. Ama çevredekiler para hırsı olarak görüyor. Ben bu kadar çocuk isterken, bu kadar para harcarken, para için mi tedavimi riske atacağım*” sözleriyle bu kınayıcı yorumlara isyan ediyor. Eleştirilerin çocuk sahibi olmak üzerinden yürümesi, Betül’ün sahip olduğu her maddi kazanımın bu konu üzerinden değersizleştirilmesi, infertil kadının tüm varlığını infertilite sorununu çözmek üzere harcaması gerektiği düşüncesi bir mülksüzlük beklentisine dönüşmektedir. Üstelik beklenti bununla da sınırlı değildir.

Feriha birkaç yıl öncesine kadar on yıl boyunca yaşadığı infertilite sorununda benzer bir duruma işaret ediyor. Onun kendi kazancı olmamış, herhangi ücretli bir işte çalışmamış ama kişisel meşguliyetleri görmezden gelinerek ev içi emeği sorgulanmış. Kayınvalidesi, dört gelini olmasına rağmen ev içi işlerde hep Feriha’yı yardıma çağırmış. Neden diğer gelinlerin de yardıma gelmediğini sorduğunda, “*onların çocukları var, meşguliyetleri var*” diyormuş. “*Benim çocuğum olmadığı için başka işim de olamaz. Ne zaman çağırırsa gelmem lazım. Kendi evimin işi de olamaz. Neden? Çünkü benim çocuğum yok*” diyor.

Feriha’nın “insanı joker olarak görüyorlar” ifadesi de oldukça manidar. Aslında, Joker, oyunda kendine has karakteri olmayan bir “boş” karakterdir. Kullanıldığı yere göre konum alır. Oyunu kuran kurallar jokerin nerede nasıl kullanılacağını belirler. Tek bir fonksiyonu olmadığı gibi, belirli bir statüsü de yoktur. Bu anlamda joker karakterinin eylemleri muğlaktır. Buradaki muğlaklık eşikteki bireyin eylemlerindeki muğlaklığa benzer. Görüşmecilerimin hemen hepsi benzer durumları anlattı. Betül de aile ve akrabaların her türlü iş için kendini aradığını, kendisinin çalışmasına rağmen bu şekilde davrandıklarını, çocuğu olmadığı için her zaman müsait olarak gördüklerini anlatıyor. Bu müsaitlik algısı hiçbir şeye sahip olmama tanımı ile de örtüşüyor. İnfertil kadın tüm diğer toplumsal rollerinin gerektirdiği meşguliyetlerden de soyutlanmış olarak değerlendiriliyor. Tüm başka meşguliyetleri değersizleştiriliyor. Her koşulda geniş ailenin (özellikle kayınvalidenin) işlerine yetişmesi gereken bir “joker” eleman olarak değerlendiriliyor.

Feriha, on yıllık arayışının sonunda, çocuk sahibi olduktan sonra bu durumun kendi kendine değiştiğini anlatırken, “*artık benim de çocuğum var, onun işleri ile uğraşıyorum. Kendi evimde kendi işimle meşgul oluyorum. Zaten kaynana da artık bana karışmıyor*” diyor.

Feriha'nın örneğinden yola çıkarak denebilir ki, çocuk sahibi olmak anlamında doğurmak geçişin muğlak statüsünü sona erdirerek performansı tamamlayıcı bir etki oluşturmaktadır. Evli bir kadın ancak çocuk sahibi olduğunda kendine ait bir gündemi, meşguliyeti ve alanı olduğu kabul edilir. Bu durum bebeğin yoğun anne ilgisine ihtiyaç duyduğu ilk yıllarla sınırlı kalmaz. Çocuğun ilk bebeklik dönemi geçtiğinde de bu algı devam etmektedir. Kadın artık anne olarak kendi evinin sorumluluğunu yüklenmiş bir bireydir. Bu nedenle doğum infertil kadın için önemli bir geçiş aşamasının tamamlanması anlamına gelmektedir. Doğuramamak ise başlıkta da ifadesini bulduğu üzere tamamlanmamış bir performans olarak tecrübe edilir.

Mardin'de kadının doğum ile değişen sosyal statüsü, anneliğin makbul kadınlık algısındaki merkezi rolüne işaret etmektedir. Doğuramamanın kadınlığa içkin bir kategori olarak görülmemesi, infertil kadının “eksik” ya da “suçlu” olduğu algısı, yüklü bir annelik tanımı sayesinde mümkün olmaktadır. Bu yüklü algıya bu bölümün ikinci kısmında, “Kusurlu” beden tartışmalarında değineceğim. Ancak, beden tartışmalarına geçmeden önce, geleneksel şifacılık pratiklerini birer geçiş ritüeli olarak değerlendirdiğim bu kısımda kadınların geleneksel uygulamalara olan bakışında zaman içinde gerçekleşen değişimi ele alacağım.

3.1.4. Çaresizliğin Gölgesindeki Şifacılık Ritüelleri

İnfertilite ile mücadelede geleneksel şifacılık uygulamalarına başvuran infertil kadının bu uygulamalara yaklaşımı zaman içinde değişip günün şartlarına göre şekillenmektedir. Çünkü eşikteki bireyin çeşitli özellikleri bugün infertilite sorunu yaşayan kadınlarda görülse de en belirgin özelliklerinden olan ritüelin otoritesine tam teslimiyet gösterme durumu aşınmış bir yapıdadır. Bugün artık kırk yaş ve altı genç kuşak geleneksel uygulamalara tam bir bağlılık ve inanç içinde yaklaşmamakta, bunları birer ihtimal olarak görüp denmekten zarar gelmeyecek bir alternatif olarak değerlendirmektedir. Bu zihinsel aşınma ise Türkiye'nin modernleşme süreci ile ve modern Batı tıp geleneğinin evrensellik iddiasının Ortadoğu coğrafyasında karşılık bulmasıyla yakından ilgilidir. Bir önceki bölümde “Türkiye ve Modern Batı Tıbbı” başlığı altında detaylıca ele aldığım bu süreçten burada konu bağlamında kısaca bahsederek birer geçiş ritüeli şeklinde ele aldığım geleneksel şifacılık pratiklerinin bugünkü çevresel dinamiklerini değerlendireceğim.

Bugün artık Mardin şehrinde de kadınlar için -ister şehir merkezinde ister ilçe ve köylerde yaşasınlar- resmi tıbbi uygulamalara ulaşım imkanları artmıştır. Günümüzde şehirde evde doğum yok denecek kadar azaldığı gibi, doğurganlık sorunu yaşayan kadınlar da

ekseriyetle ilk olarak sağlık ocaklarına, kliniklere ve hastanelere başvurmaktadırlar.²⁵⁰ Modern Batı tıbbı uygulamalarının ortaya koyduğu gelişmiş teknolojiler (görüntüleme, başarılı cerrahi müdahale, aşı vb.) sonucu geçmişte ölümcül olarak görülen pek çok hastalığın bugün üstesinden gelinmesi, bu yeni ve modern tıp ekolüne olan güveni sağlaması açısından önemli bir aşamadır.

Üreme sorunları ve doğum için de benzer bir aşamadan söz etmek gerekir. Doğumda anne ya da bebek ölümlerinin önüne geçmek için geliştirilen teknolojilerin yadsınamaz başarısı, hamilelik dönemi patolojilerinin tespit ve tedavisindeki gelişmeler, doğumda ileri derece cerrahi müdahalelerin uygulanabilmesi, yardımcı üreme teknolojileri sayesinde başarıya ulaşan infertilite vakalarındaki artış modern Batı tıp ekolünün üreme konusunda da halk arasında benzer bir güven duygusu oluşturmada önemli bir etkidir.²⁵¹ Bölgede, batılılaşma politikalarının yaygın olarak uygulanmaya başlandığı 19’uncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren modern Batı tıp ekolü resmî eğitim kurumları ve uygulama hastanelerine sahip olurken, geleneksel tıbbi yöntemlerin gelişip uygulandığı medrese yapıları bozulmuştur. 20’nci yüzyılın başlarından itibaren ulus-devletleşme sürecinde batılılaşma politikalarına sekülerleşme adımları da eklenerek dini ya da mistik içerikli tüm tıbbi uygulamalar yasaklanmış, uygulama alanları olan medreseler ve şifahaneler kapatılmıştır.²⁵²

Modern döneme ait resmî söylemde türbe ziyaretlerinden muskaya, bitkisel karışımlardan masaj içerikli uygulamalara kadar tüm geleneksel şifacılık yöntemlerinin cehalet, hurafe ve sağlığa zararlılık özellikleriyle tanımlanması, bu düşüncüyü destekleyici geniş kapsamlı kampanyaların resmî kurumlar tarafından yürütülmesi, gelişen kitle iletişim araçları ve eğitim kanallarıyla bu kanıyı pekiştirici yayınlar yapılması tüm şifacılık pratiklerini halk

²⁵⁰ Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması (2019) sonuçlarına göre son beş yılda gerçekleştirilen doğumlardan yüzde doksan üç gibi oldukça yüksek bir kısmı hastanelerde doktor ya da hemşirelerin gözetiminde gerçekleşmiştir. Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması 2019, Erişim tarihi: 20 Nisan 2021, <http://www.hips.hacettepe.edu.tr/>; daha güncel bir diğer veri olarak ise Türkiye İstatistik Kurumu’nun *Doğum İstatistikleri 2020* raporunda yer alan verilere göre 2019’da Türkiye’de gerçekleşen doğumlardan %97’si hastanelerde gerçekleşmiştir. T.C. İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, “TÜİK Doğum İstatistikleri, 2020”, Erişim: 26 Temmuz 2020, <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Dogum-İstatistikleri-2020-37229>

²⁵¹ TÜİK *Doğum İstatistikleri 2020* raporu verilerine göre Türkiye’de son beş yılda gerçekleştirilen doğumların neredeyse tamamının hastanelerde gerçekleşmiş olması önemli bir veridir. Doğumun tıbbileşerek hastane ortamına taşınmasında tıbbi alanda meydana gelen gelişmelerin doğumda anne ve bebek ölümlerini azaltması ve doğum patolojilerinin çok düşük yüzdelere çekilmesine önemli bir etkidir. Hatice Keskin, “Bir Sorunsal olarak Doğumun Tıbbileşmesi” başlıklı makalesinde meselenin bu yönünü ortaya koymaktadır. (Hatice Keskin, “Bir Sorunsal olarak Doğumun Tıbbileşmesi”, *Uluslararası Sağlık Toplum ve Kültür Sempozyumu* 7-10 Mart (Bildiri Kitapçığı). Ed. Doç. Dr. Erkan Çer Dr. Öğr.Üyesi Nazan Kahraman Timur Yılmaz. 134-144. Ankara: Kibatek Yayınları, 2019.)

²⁵² 5 Eylül 1925’te çıkarılan 2413 no’lu kararname ile “tekke ve zaviyelerin kapatılması” kararlaştırılır. Türbeler de bu kısımda değerlendirilerek kapılarına kilit vurulur. Bu karardan birkaç ay sonra 30 Kasım 1925’te ise 677 sayılı kanun çıkarılarak kapatma kararına muhalefet edenlere para ve hapis cezaları verilmesi yasalaşır.

nezdinde zaman içinde artan şekilde değersizleştirmiştir.²⁵³ Modern Batı tıbbi ve geleneksel tedavi usullerinin geçirdiği bu paralel süreç sonucunda bugün bölgede de modern Batı tıp ekolüne güven artmış, klinik ve hastanelere başvuru yaygınlaşmıştır.²⁵⁴ Bu süreçte resmi yasaklar sonucu gizlenerek yer altına inmek zorunda kalan geleneksel şifacılık uygulamaları ise her türlü iç ve dış denetimden azade kılınırken, ehil olmayan kişilerin bu uygulamalar üzerinden maddi ve/ veya manevi çıkar sağlaması bu sürecin doğal sonuçlarından biri olarak görülebilir. Günümüze kadar ulaşan geleneksel şifa pratikleri yaklaşık iki asırdır eğitim ve uygulama kurumlarından yoksun, yazılı kültürden uzak ve liyakatin denetlenemeyeceği bir yapıdadır. Bugün bu uygulamalar değişen yoğunluklarda da olsa devam etmekte, halk tarafından bilinen ve güvenilir bir şifacının yanında yetişip “el almış” kişilerden yetkinliği herhangi bir şekilde belirlenemeyecek kişilere kadar pek çok insan tarafından uygulanmaktadır.

Tüm bu sürecin sonunda günümüzde uygulanagelen şifacılık pratikleri üzerinde oluşan şaibe, infertilite sorununu aşmak için bu uygulamalara başvuran kadınların yaklaşımını da şekillendirmektedir. Görüşmecilerimden farklı yaşlardaki kadınların şifacılık pratiklerine bakışlarındaki farklılık da geleneksel uygulamalara karşı yaklaşımdaki bu değişimi ifade eder niteliktedir. Araştırma sürecinde görüştüğüm kırk beş, elli yaş altı genç kuşağa ait kadınlar infertilite sorunu ile mücadelede geleneksel şifacılık pratiklerine başvursalar bile “*yapmadığım hiçbir şey kalmasın*”, “*denemediğim yol kalmasın*” ya da “*bunu da bir denesem ne kaybederim*” diyerek bu pratiklere yöneldiklerini anlatırken, uygulamaların akıl dışılığını ifade edip bazen kendi kendileri ile dalga geçiyorlar ya da saçma olduğunu düşünmelerine rağmen çaresiz kaldıkları için tavsiye edilen bu yolu “bir ihtimal” olarak denemek istediklerini belirtiyorlardı. Oysa daha yaşlı altmış ve üstü yaşlardaki kadınlar sadece infertilite değil, herhangi bir sağlık sorunuyla ilk karşılaştıklarında ya köy ebesine ya da köyün şifacısı olarak bilinen kişilere başvuruyorlar ve onların önerdiği mistik şifacılık uygulamalarına kesin bir inançla yöneliyorlardı. Bugün bu iki grup arasındaki farka teslimiyet farkı diyebiliriz.

Bugün şifacılık uygulamalarına başvuran genç kadınlar bu geleneksel pratiklere tam bir teslimiyet ve inançla yönelmemekte, şüphecilik içinde yaklaştıkları bu yöntemlerin başarısını

²⁵³ Gökçen Beyinli *İslam ve Sair Halk* başlıklı çalışmasında halkın dindarlık biçimleri olarak ele aldığı şifacılığı da içeren pratiklerin kadınsılaştırılarak değersizleştirildiğinden bahsederken, kanun ve kararnamelerden, devlet görevlilerinin açıklamalarından, edebi eserlerdeki tasvirlerden ve dönemin güncel yazılarından detaylı örnekler verir. Ona göre hurafe söylemi Türkiye’nin dini kimliğini kaybetmeden modernleşme projesine katkı sunmuştur. Hurafe söylemi üzerinden devlet otoritesi tarafından “makbul” görülmeyen dini pratikler değersizleştirilerek dışarıda bırakılmıştır. Bkz. Gökçen Beyinli, *İslam ve Sair Halk* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2021), 161-226.

²⁵⁴ Türkiye İstatistik Kurumu’nun *Doğum İstatistikleri 2020* raporunda yer alan verilere göre 2019’da Türkiye’de gerçekleşen doğumlardan %97’si hastanelerde olmuştur. T.C. İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü, “Doğum İstatistikleri, 2020”, Erişim: 26 Temmuz 2020, <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Dogum-Istatistikleri-2020-37229>

adeta kendi üzerlerinde sınamaya çalışmaktadırlar. Geleneksel pratiklere inançlarında şüphe duymadıklarını belirten ileri yaşlardaki kadınlar ve şifacılar da bu durumun farkındalar. Yaş almış kadınlar sonuç alınamayan geleneksel tedavilerin suçlusu olarak inançsızlığı ve itaat eksikliğini gördüklerini belirtirken, şifacılar için bu tespit başarısız oldukları vakalarda sorumluluğu üzerlerinden tamamen alacak bir nedene dönüşmektedir. Bugün hasta gören herhangi bir şifacı, görüşmenin başında hastasına ve beraberinde gelenlere tedavi konusunda en ufak bir şüpheleri olduğu takdirde tedaviden beklenen şifanın oluşmayacağı riskinden bahseder.

Şermin ebe, görüşmelerimizde sık sık kendilerine gelen kadınlar için kırık Türkçesiyle “*inanırsa oluyor, inanmazsa olmuyor*” diyerek, şüphesiz bir inanç ve teslimiyet şartını yerine getirmemenin tedaviden olumsuz sonuç almaya yol açtığını anlatıyordu. “*Şifa benden değil, şifa Allah’tan*” demesi de bu sonuç değerlendirmesini destekler nitelikteydi. Şifa kendi dışında kutsal bir kaynaktan geliyordu ve bu mistik yapının inanç ve teslimiyet olmadan işleyemeyeceği kabul edilebilir bir gerekçeydi. Perihan, Şeyh Münira’nın tavsiyesiyle kestirdiği kurbanların ve taşıdığı muskanın şifalandırıcı etkisiyle çocuklarının hayatta kaldığına, bu sayede çocuksuzluktan kurtulduğuna inanıyordu. Bu inancı o kadar güçlüydü ki bugün bile bir sağlık sorunu yaşadığında önce Şeyhe gidiyor, o “*senin işin doktorluk*” derse doktora gittiğini anlatıyordu. Görüşme yaptığım kadınlardan birinin seksen yaşları civarındaki annesi, kızı ile aramızda konuştuğumuz mevzuları dinledikten sonra bana dönüp Arapça olarak “*kızım doktor bu işten (neden çocuk olmadığından- doğurganlık sorunundan) ne anlar, tabii ki şeyh anlar, hoca anlar*” demişti. Sevcan da Şermin ebenin tedavisine giderken “*çözerse o çözer*” diyerek gittiğini, tedavi sonrası hamile kalacağından şüphe duymadığını anlatıyordu. Bu kadınların hepsi elli- altmış yaş üstü kadınlardı.

Tüm bu kadınlardan farklı olarak, yakın zamanda şifacılık pratiklerine başvurduğunu belirten görüşmecilerim ise çok farklı saiklerle bu uygulamaları “denediklerini” anlattılar. Deneme fiili bu genç kadınların anlatımlarının merkezinde duruyordu. Bazıları bu ritüelleşmiş uygulamaları dini inançlarının değil ama otantik geleneğin bir parçası olarak gördüklerini belirtirken bazıları da bunları “geçmişlerin cehalet kalıntıları” olarak gördüklerinden ama aile bireylerinin (genellikle kayınvalidelerinin) zoruyla bu uygulamalara başvurmak zorunda kaldıklarından bahsettiler.

Gülay, evliliğinin ikinci ayında kayınvalidesi tarafından doktora götürüldüğünü, doktorun “*ne acelen var, git evde bekle, görünen hiçbir sorunun yok*” diyerek kendini azarladığını, bunun üzerine kayınvalidesinin kendini götürmek istediği şifacılar gitmeyi

reddettiğini anlatırken, “*doktor baktı işte, ebeye gitsem, şıha gitsem bana ne yapacak. Ben doktoru dinleyip bekledim. Başka doktora götürmek istedi, onu da kabul etmedim*” diyordu. Konuşmanın devamında ise kayınvalidesinin tekliflerini reddetmesine rağmen gittiği birkaç türbeden, ettiği dualardan bahsetti. Geleneksel öğretilere tam bir reddiye içinde olmadığını ama tam bir teslimiyet de duymadığını gösteren bu pratikleri uygularken, Allah’tan çocuk sahibi olmayı istediğini, hocaların, şıhların yaptığı uygulamaların bir işe yarayacağına inanmadığını anlatıyordu. Onun için geleneksel tedaviler dinin bir parçası değil, dine sonradan eklenen hurafelerdi. Fakat Gülay’ın hurafe tanımının içine türbe ziyaretleri dahil değildi. Türbelere gidip dua etmeyi gerekli görmesine rağmen, kontrol için ebeye ya da muska yazdırmak için şıha gitmeyi reddetmişti.

Gülay ile aynı yaşlardaki Betül de benzer bir anlatıyla ebeye ya da başka bir şifacıya gitmeyi reddettiğini anlattı. Gülay’ın infertilite hikayesi iki yıl sürmesine rağmen Betül’ün yıllar alan mücadelesi hala sonuç vermiş değil. Fakat Betül de evliliğinin ilk aylarında yaşadığı dış gebelik yüzünden yumurtalıklarında sorun olduğunu öğrendikten sonra, yıllardır tıbbi olarak sadece yardımcı üreme teknolojilerine başvurmuş. O da Gülay gibi türbelerde dua ettiğini ama hiçbir ebeye ya da şifacıya gitmediğini anlatırken, “*doktor dedi işte, daha ebe bana ne yapsın. Ben biliyorum zaten sorunumu*” diyor. Bu örneklerde de görüldüğü üzere aralarında yaklaşık otuz-kırk yaş fark olan bu iki kuşak arasında ciddi bir algı farklılığı söz konusudur. Genellikle elli yaş üstü kadınlar geleneksel uygulamaları gerçekleştiren şifacıların sorunlarını çözeceğine kesin bir inançla onlara başvururken, bugün infertilite sorunu yaşayan genç kadınlar için geleneksel uygulamalar konusunda bir inançtan ziyade bir ihtimalden söz etmek gerekir. Bu ihtimal algısı deneme ve şüphe duymayı barındıran bir algıdır.

Batı Aydınlanmasına dayanan pozitivist paradigma içinde gelişen tıp ekolü olarak modern Batı tıbbının geleneksel tıp ekolleri ile kendi arasına koyduğu en önemli fark, hastalıkla mücadelede insanın fizyolojik varlığının nihai olduğu inancıdır. Modern Batı tıbbı, hastalığı kabaca fizyolojik etkenlerin bir sonucu olarak görmekte, tedaviyi de bu işleyiş üzerinden sağlamaya çalışmaktadır. Gülay’ın ve Betül’ün anlatımlarında benzer pozitivist bilimsellik yaklaşımının izlerini görebiliriz. Fakat burada tam olarak seküler bir hayat algısından da söz edemiyoruz. Genç kadınlar geleneksel şifa pratiklerine şüpheyile yaklaşırsalar da bu uygulamaları tamamen reddetmekten kaçınıyorlar.

Betül infertilite konusunda olmasa da art arda yaşadığı düşüklerden sonra gördüğü korkulu rüyalara çare olarak yakınlarında bilindik bir şıha gidip muska yazdığını, muskayı uzun süre üzerinde taşıdığını anlatıyordu. Bu uygulamayı yaptıktan kısa süre sonra korkulu

rüyaları kesilmiş. Ama o yine de sonucun muskayla ya da şıhın okumasıyla ilgili olup olmadığı konusunda şüpheli olduğunu anlatırken, “*artık bilmiyorum muskadan mıdır, zaten bir şey yapmasam da geçecek miydi bilmiyorum*” diye ekledi. Bugün kırklı yaşlarda olan Zeynep de kayınvalidesinin yönlendirmesiyle art arda uyguladığı şifacılık pratiklerini anlatırken, “*ne cahillik ama, düşün artık, bunu da yaptım*” demesine rağmen, en son başvurduğu yöntemden kısa süre sonra hamile olduğunu anladığını, hamileliğinin bu tedavinin sonucunda olup olmadığına emin olamadığını ifade etti.

Tüm bu hikayelerde teslimiyet noktasının aşıldığı birer “deneme” ve “şüphe” halinden söz etmek gerekir. Modern zamanların eşikteki bireyi geleneksel şifacıya tam teslimiyet sağlayamayan, şüpheci yanı ile geleneksel geçiş ritüellerinin eşikteki bireyinden ayrılır.²⁵⁵ Fakat doğum hala geçilmesi gereken bir eşik olarak infertil kadının toplumsal algısını belirlemektedir. Öyleyse bebeğe ulaştıracağı söylenen her yol denenmeye muhtaç birer ihtimal olarak kadınların karşısında belirmektedir.

3.2. “Kusur” Anlatıları

Toplum tarafından “kusurlu” olarak etiketlenmek, infertilite hikayesi olan kadınların kendilik algısını da bu doğrultuda şekillendirmektedir. Alanda kadınların infertilite öyküsünü dinlemeye başladığımda, görüşmecilerimin anlatılarının zaman zaman kendi bedenlerine ve ruhlarına yönelen birer “kusur” anlatısına dönüştüğünü fark ettim. Kadınlar, aile içinde ya da çevrede çocuksuz oldukları için eleştirildikçe ya da infertilite ile mücadeleleri yetersiz bulundukça, çocuk sahibi olamamalarını birer kusur olarak üstlenip taşıyorlardı. Bu nedenle beden üzerine değerlendirmelerin yer aldığı bu kısmın başlığı *Kusur Anlatıları* oldu.

Aslında zihnimde infertilite sorununun kusur kelimesi ile ilişkileneceği çok daha eskilere, çocukluk dönemime dayanır. 1990’larda küçük bir çocukken İstanbul’un ekseriyetle Karadenizli göçmenlerden oluşan bir mahallesinde kadınların kendi aralarında “*kadının kısırı olmaz, kusuru olur*” dediklerini duyduğumu hatırlıyorum. Onlarca yıl sonra oralardan çok

²⁵⁵ Geleneksel infertilite tedavilerine şüpheyle yaklaşan genç kadınlar, geçiş ritüelinin eşiklik haline benzer bir durumu modern Batı tıp ekolünün üremeye yardımcı uygulamaları sırasında deneyimlemektedirler. Doğurganlığını kazanmak üzere operasyona giren hastanın doktora tam bir itaat göstererek yönlendirmelere uyması, hastaların tek tip kıyafet giymesi ya da çıplaklığı, konuşma yetkisinin doktora olması ve hastanın sessizlik halini koruması gibi durumlar eşikteki bireyin özellikleriyle birebir örtüşür. Hipokrat yemini ile mesleğe başlanan Modern Batı tıp ekolünün kendi iç mistisizmi bir yana, bu tıbbi operasyon geleneksel dini öğreti ve semboller anlamında kutsallıktan uzaktır. Fakat kadınlar şifacı yerindeki cerrahın geleneksel mistisizminden söz edilemeyen bir durumda dahi bu uygulamaların öncesinde, sırasında ve sonrasında kutsal metinden çeşitli ayetler, dualar ve ritüellerle bu süreci mistik ve duygusal anlamda desteklemektedirler. Araştırmanın alanının dışında olan üremeye yardımcı teknolojilerin bu yorumu -tıp ekolleri arasındaki paralel yapıyı göstermesi açısından- teferruatlı bir analize muhtaçtır.

uzakta, farklı bir sosyo-kültürel yapıda, bu defa Mardin’de kadınlarla infertilite üzerine görüşmeler yaparken bu sözü yeniden duyduğumda, geçen uzun yıllar boyunca aynı deyimim zihnimin bir yerlerinde barındığını hissettim. Ayrıca, bu iki farklı zaman diliminde farklı coğrafyalarda aynı sözün karşına çıkmasıyla, sözün yolculuğunu merak edip peşine düşerken, bunca yol kat ederek buralara ulaşmasına, buralarda da kullanılmasına duyduğum şaşkınlık alandaki görüşmelerimde yol gösterici oldu. Aslında bu sözü kadınlar aralarında birbirlerine moral vermek için kullanıyorlardı. Bu ifade bir yanıyla *“bugüne kadar olmaması, hiç çocuğun olmayacağı anlamına gelmez. Hamilelik gerçekleşmiyorsa mutlaka bir yerlerde yanlış ya da eksik yaptığın bir şeyler vardır. Bu hatayı bulup işleri düzeltebilirsin”* demek için yani teselli ve moral verme mahiyetinde kullanılıyordu. Bir yandan da Mardin’deki gibi tek kaynaklı (monogenetic) üreme teorisine yakın geleneksel algının hâkim olduğu kültürlerde kadının üremeye temel bir katkısı olmadığı düşünüldüğü için, bu deyim üzerinden *“üremede asıl olan erkektir; kadın bebeği taşımaya yarar. Kocasında sorun yoksa, eninde sonunda kadın hamile kalır”* diyen bir anlayışı da görmek mümkün. Fakat bu ifadede en belirgin ve doğrudan olan kısım, doğuramayan kadının “kusurlu” olarak değerlendirilmesi kısmıdır. Geniş bir coğrafyaya yayılmış bu deyimde çocuk sahibi olamamış kadınların “kusurlu bedenler” olarak işaretlenmesinin basitçe ifade edilmesini görebiliriz. “Kusur” anlatıları olarak isimlendirdiğim bu bölüm, bedensel süreçlerin merkezde olduğu bir sorun olarak infertilite sorununu birer kusur öyküsü şeklinde üzerlerinde taşıyan kadınların hayat hikayelerini beden algısı üzerinden değerlendirmektedir.

3.2.1. “Kusurlu” Beden

Dünyanın pek çok yerinde olduğu üzere Mardin’de de infertilite sorunu bariz bir kadın sorunudur; kadınların aile içindeki yerini doğrudan etkileyen, şifası her nerede ise bir an evvel bulunması gereken, çözülemediğinde sorumluluğun kadının boynuna yüklendiği bir kadın sorunu... Mardin’de çocuk sahibi olamayan kadınların başvurduğu şifacılık pratiklerini ele aldığım bu çalışmada buraya kadar ele aldığım şifacılık ritüelleri doğrudan fizyolojik bedenle ilişkili bedensel pratiklerdir. Ve infertilitenin çiftlerin problemi olmasını unuttururcasına şifacılık pratiklerinin odağındaki beden kadın bedenidir. Tüm bu bedensel pratikler çocuğun dünyaya gelişinde kadına sahip olduğu biyolojik doğurma pratiğinin altını çizer. Kadının üremeye katılımının bu fizyolojik yanı “doğal” varsaydığımız bir algıyı ortaya koymaktadır. Doğurmak “doğal” bir beden fonksiyonu olarak görülür. Böylece doğurma eyleminin etrafında oluşarak annelik mefhumu üzerinden tanımlanan tüm kültürel formasyonlar da “doğal”

addedilmeye başlar. Doğurmak biyolojik saat ile tanımlanırken, anneliğin içgüdüsel davranış kalıpları içerdiği anlatılır. Kadın, yaratılışa biyolojik fonksiyonları ile katılan taraf olarak formüle edilir. Erkeğin yaratılış kuramına katılımı insan cevherini taşıyan meni üzerinden tasvir edilir ve bu katkı yaratılışın aşkın yönünü temsil etmektedir.

Bugün modern Batı tıbbının ortaya koyduğu üzere sperm ve yumurtadan oluşan embriyonun bilgisi, bu bilgiden önce oluşmuş halk inanışlarını etkilemektedir elbette. Fakat bu etkiye rağmen halk arasında halen çocuğun nereden geldiğine dair inanışlar kadının üremeye katılımını biyolojik bir yeniden üretim süreci ile özdeşleştirirken, Mardin’de uygulanan şifacılık pratiklerinde de görüldüğü üzere erkeğin üremeye katılımı böylesi bir bedensel süreçle özdeşleştirilmez. Hatta doğan çocuğun kime ait olduğu sorusuna verilen yanıt (*tabii ki* ve en nihayetinde babaya ya da baba soyuna), erkeğin üremeye katılımının biyolojinin çok üstünde bir katkı içerdiğini onaylamaktadır. Bugün sperm ve yumurtanın bilgisine sahip genç kuşağa ait görüşmecilerim, çocuğun kime ait olduğu sorusuna açıkça “*babası kadar bana da ait, yarısı ondan yarısı benden geliyor*” diye cevap verse de bu söylemin hilafına işaret eden eyleme biçimleri toplumda halen çok canlıdır. Örneğin, çocuk sahibi olamayan kadın kocasının başka bir kadından (kuma olan ikinci eşten) doğan çocuklarını öz çocuğu gibi görüp onlara annelik ederken çocuğun kime ait olduğu sorusuna zımni bir cevap vermektedir. Çocuk kimden doğduğundan bağımsız olarak babanın ve dolayısıyla babanın diğer eşinin de çocuğu sayılır.

Görüşmelerimden başka bir örnekte ise denediği tüm tedavilere ve şifacılık pratiklerine rağmen çocuk sahibi olamayan kadın görüşmecim kocasının spermi ile döllenene başka bir kadının yumurtasını taşımak istediğini, nihayetinde bu çocuğun da kendi çocukları olacağını düşündüğü fikrini benimle paylaştı. Bu bilgi elbette aramızdaki bir sırdı. Çevrenin böyle bir durumu hoş karşılamayacağını düşünüyordu. Üniversite mezunu olan bu görüşmecim embriyo transferi ile gerçekleşecek bu hamilelikte başka bir kadının yumurtası olsa da kocasının spermi de olduğu için ve kendi kanı ile besleneceği için doğuracağı çocuğun kendi çocukları olacağı konusunda müsterih olmuştu. Birbirinden farklı bu iki örneğin bulunduğu nokta, bu ilişkiler ağı içinde babanın üremeye aşkın bir müdahalede bulunur şekilde algılanması noktasıdır. Böylece erkek çocuğa hayat cevherini veren özü (tohumu) sunarken, üremenin biyolojik temsili kadın bedeniyle ilişkilendirilir. Üremeye dair bu inanç binlerce yıldır ufak değişikliklere uğrasa da canlı bir şekilde sürmektedir. Delaney’in tespit ettiği üzere, “Türkiye’de bedenselliği en

mükemmel olarak temsil eden, kadın bedenidir”²⁵⁶ ve infertil kadın bedeni doğurma rolünü yerine getiremediği için “kusurlu” beden olarak tanımlanır.

Beden üzerine tartışmayı biraz daha açacak olursam, dünyaya gelişle ilişkin halk inançları açısından kadının doğayla ilişkilendirilmesinin mükemmel bir temsiline dönüşen doğurma hadisesi kadın biyolojisinin bu fonksiyonunun altını çizer. Burada Michel Foucault’nun ortaya koyduğu üzere kadın ve erkek toplumsal cinsiyet kategorilerinin performans ekseninde tanımlanmasından söz etmekteyim. Foucault’nun performatif toplumsal cinsiyet tanımlamasından etkilenen Judith Butler, toplumsal cinsiyetin performatifliği üzerine eğildiği çalışması *Bela Bedenler*’in daha en başında bedenin maddeselliği ile toplumsal cinsiyetin performatifliği arasında nasıl bir bağlantı kurulabilir sorusunu sormaktadır.²⁵⁷ Toplumsal cinsiyet eğer kültürel bir inşa ise cinsiyetle kurduğu ilişki bir öncül-ardıl ilişkisi midir?

Geleneksel antropolojide dilde ve materyal kültürde kullanılan mecaz anlatımlar, simge ve semboller ardında daha derin yalın bir gerçeği barındıran süsler olarak görülmüştür. Buna göre dile de yansıyan metaforik anlatımlar bahsedildiği konuyu süslü bir şekilde anlatmak ve ardındaki yalın gerçeği bu sayede örterek kılıfa sarmak için kullanılan sembolleştirmelerdir. Bu yaklaşıma göre tohum ve toprak metaforlarında olduğu gibi bu sembollerin üremeyle bir ilişkisi kurulmamaktadır. Bunlar ancak cinselliğe dair daha derin bir gerçekliği üstü örtülü olarak anlatan metaforlar olarak görülür. Fakat burada gözden kaçan nokta şudur ki bu metaforların hiçbirisi kullanıldıkları toplumların bireyleri tarafından işaret ettikleri konunun nesneleriyle karıştırılmazlar. Bu noktaya geri dönmek üzere bedenin toplumsal cinsiyet rolleri üzerinden kurgulanmasını da benzer bir okumaya tabi tutacağım.

Bedenin materyal varlığının toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgisi kurulurken, benzer bir sembolleştirme anlayışı ile hareket edilmektedir. Özellikle sosyolojik beden analizlerinde kadınlık ve erkeklik tanımı yapan toplumsal cinsiyet kategorileri biyolojik cinsiyeti örterek anlatan araçlar olarak görülür. Örneğin, antropolog Mary Douglas toplumsal yapının bir yansıması olarak bedeni sembolik bir okumaya tabi tutar. Kirlilik ve tabu kavramlarının

²⁵⁶ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*, 45. Delaney bu tespiti yaparken, bedenin belirli bir kültür dışında var olamayacağını savunur. Kültürler bedenin belirli fonksiyonlarını öne çıkarırken, belirli fonksiyonlarını görmezden gelir. Kadının üreme işlevindeki biyolojik katkısının öne çıkarıldığı gibi insanın beden algısını kültürel tanımlamalar belirler. Bedenler “doğal” simgeler açısından zengin olsa da simgeleştirmenin kendisi doğal değil kültürel bir süreçtir. Türkiye’de de bedenliliğin temsili olarak göze çarpan kadın bedeni olmaktadır. Kadının insanın yaratılışına katılımı da biyolojisi üzerinden tanımlanır.

²⁵⁷ Judith Butler, *Bela Bedenler*, 7-9.

çözümlemesi üzerine olan çalışması *Saflık ve Tehlike*'de²⁵⁸ Douglas bedensel sınırların toplumsal sınırların bir sembolik temsili olduğundan bahseder. Toplum için kirli olan şey, beden için de kirliliği sembolize eder. Bedenin içerisi ve dışarısı arasındaki sınır toplumsal sınırlara benzetilir ve bu nedenle bedensel sınırlar sınır ihlali yaptıkları için tabuları oluştururlar. Burada beden salt bir semboller bütünü olarak yorumlanır ve duygulardan yoksun edilgen bir nesne konumuna indirgenir.²⁵⁹ P

Pierre Bourdieu'da da beden kişinin sahip olduğu kültürel kapitalin sergilenmesine olanak sağlayan bir alan olarak tasvir edilir. Beden kişinin sahip olduğu kültürel arka planı yansıtır şekilde sembolleştirilir ve biyolojik beden ancak bu kültürel arka planı yansıttığı şekilde bir okumaya tabi tutulur. Foucault'da da bedene dair Bourdieu'ya benzer edilgen bir algı hakimdir. Bilgi ve iktidar karşılıklı ilişkiler ağı içinde tarihsel olarak üretilir ve beden bu üretim ilişkilerinin ortaya koyduğu söyleme tabidir. Beden söylemsel bir üretimin sonucu olarak algılanır. Biyolojik beden toplumsal cinsiyetin sahne bulmuş şeklini yansıtır. Bu anlamda toplumsal cinsiyet performansa dayalı olarak tanımlanır.

Butler toplumsal cinsiyetin performatifliğini kabul ederken, bu performansın materyal bedenle ilişkisini sorgulamaktadır. Ona göre toplumsal cinsiyet kültürel bir inşaya dayanır fakat biyolojik cinsiyet bu kültürel inşayı önceleyen bir “ben” olarak belirmez. Toplumsal cinsiyet bir inşa olsa da kurucu bir benlik barındırmaz. Eğer biyolojik cinsiyet toplumsal cinsiyeti kurmuş olsaydı toplumsal cinsiyet rollerinin öncesinde var olan bir zamandan bahsetmemiz gerekmekeydi. Fakat buna dair herhangi bir bilgiye ulaşmış değiliz. Buradan hareketle diyebiliriz ki toplumsal cinsiyet ile biyolojik cinsiyet arasındaki ilişki bir öncül-ardıl ilişkisi ya da yalın gerçeği örten bir sembolleştirme ilişkisi değildir. Butler'ın toplumsal cinsiyet ile beden arasında kurduğu (ya da dağıttığı demek daha doğru olacaktır) sembolik ilişkinin benzerini Delaney tohum ve tarla metaforları üzerinden kurar. Delaney, araştırmasına konu olan köylülerin meniyi tohum ile, rahmi de tarla ile karıştırmadıklarını ama bunun kullanılan mecazların birer süsten ibaret olduğu anlamına da gelmediğini savunur.²⁶⁰ Ona göre yaratılışa dair bu semboller gerçekliğin belirli bir algılanış biçiminin temelleridir. Bu sembollerden yola çıkarak evrene dair geniş bir algı dünyasına ulaşabiliriz. Materyal bedenin sembolleştirilmesini de benzer bir şekilde ele alırsak, belirli bir kültürde oluşmuş toplumsal cinsiyet rollerinin

²⁵⁸ Mary Douglas, *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, Çev. Emine Ayhan (İstanbul: Metis Yayınları, 2021).

²⁵⁹ Ceren Aksoy Sugiyama, “Antropolojide Beden Sorunsalına Bedenileşme Teorisinin Katkısı”, 73.

²⁶⁰ Carol Delaney, *Tohum ve Toprak*, 45-55.

içerdiği noktalar bize cinsiyetin ve varoluşun algılanmasına dair daha geniş bir algı dünyasının tarifini yapar.

Kadınlık ve erkekliğin ikili karşıtlık şeklinde kültürel inşası Ortner'in doğa ve kültür ikiliği üzerinden tanımladığı gibi, kültürel değerlerin yoğunlaşmış özeti şekline bürünür. Toplumsal cinsiyetin bu formasyonunda kadınlığın doğurganlık üzerinden tanımlandığını, doğurmanın ise biyolojik yeniden üretim şeklinde ele alındığını görürüz. Biyolojik yeniden üretim faaliyeti de yaratılış kuramının aşkın özelliğini barındırmaz. Dünyevi, mekanik ve basit bir kavram olarak yeniden üretim kadını doğurganlık yetisi üzerinden tanımlarken, erkeklik doğurganlık edimi üzerinden tanımlanmaz. Erkeklik doğurganlık yerine iktidar sahibi olma üzerinden tanımlanır. Ortner'in yorumu ile örtüşür şekilde kültürel birer inşa olan kadınlık ve erkeklik kültürel olanın doğaya tahakkümünün benzeri bir ilişkisellik içinde algılanır. Kadına “doğal” olarak atfedilen doğurganlık ve kendinden feragat ederek bakım vermek üzerinden tanımlanan annelik, insan soyunun devamlılığını sağlama misyonunda kadının üzerine düşeni yapması anlamına gelirken, bu ikisinin olmadığı tüm diğer özellikler patolojikleştirilir. İnfertilite gibi doğurmamayı gönüllü olarak seçmek de hastalıklı olarak görülür. Doğurgan olmayan ya da doğurganlığını üstlenmeyen kadın bedeni “kusurlu” olarak işaretlenir.

İnfertilite özelinde doğurganlık üzerinden kurulan söylemsel alana konu olan kadın bedeni, biyolojik olarak da aktif bir bedendir. Sosyal inşacı teorilerin tasvirlerindeki pasif ve söylem tarafından kurulan beden çözümlemeleri infertil kadın bedeninin yorumlanmasında eksik kalmaktadır. Modern Batı tıp geleneğinin bugün geldiği noktada tüm hastalıkların somatik yansımalarının olduğu bilinmektedir. İnfertilite ise doğrudan materyal bedenle ilişkili yürüyen bir sürece işaret eder. Burada sosyal teorideki bedenlilik (*embodiment*) kavramına başvuracağım.

Antropoloji disiplini bedeni kültürün üzerine yazılı olduğu bir alan olarak tanımlarken, bedensel pratikleri dışlamamış, eylemi araçsallaştırmadan kültürün bir yansıması olarak çalışmalarına dahil etmiştir. Medikal antropolojik çalışmalar ise modern tıp tarihinde pozitivist kuramın bedeni üzerinde çalışılacak bir alan olarak kurarken ruh ve beden ayırımına dayandığını, böylece bedenin modernleşme tarihi içinde biyolojik bir yığına indirgendliğini ortaya koymaktadır. Hastalık modern tıbbi yaklaşımlarda fizyolojik nedenlerin fizyolojik sonuçları olarak açıklanma eğilimindeyken, medikal antropolojik araştırmalar hastalığın kültürel algısına dikkat çeker. Bu noktada -yukarıda değindiğim üzere- bedenin sosyal inşasına odaklanan teorilerle karşılaşmaya başlarız. 1900'lerin sonlarında ise öznenin bedenli bir özne olduğu ve dünya ile bedenli olarak ilişki kurduğu tespitiyle bedenin aktif ve eyleyen özne

tespitine dönüş yaşanmaktadır. Burada ilk olarak Fransız felsefeci Maurice Merleau-Ponty'nin bedenlileşme fenomenolojisi (*phenomenology of embodiment*) tanımına başvurmak gerekmektedir.

Merleau-Ponty, algılayan öznenin bedenli bir özne olduğuna vurgu yaparak, öznenin dünya ile kurduğu ilişkinin bedenli bir ilişki olduğunun altını çizmektedir.²⁶¹ Onun bu yaklaşımı klasik felsefedeki ruh beden ayırımına bir karşı koyuş şeklindedir fakat sosyal inşacı teoriler de onun bedene yaptığı bu vurguyu eleştirmektedir. Bryan S. Turner, Merleau-Ponty'nin bedenlilik kavramını sosyal teori içinde yeniden gündeme getirir. Turner'a göre sosyal inşacılar ve karşıt teoriler ya da bedene temelci yaklaşanlar ve karşıtları arasında bir seçim yapmak zorunluluğumuz yoktur. Örneğin modern tıbbi yaklaşımın gözetimle sıkı bir ilişkisi olduğu doğrudur ama modern tıbbın her yönünün gözetime bir katkısı olduğu da söylenemez.²⁶² Turner çalışılacak konuya bağlı olarak tüm bu yaklaşımların bir kombinasyonunu kullanmanın gerekliliğini vurgular. Antropolog Thomas Csordas da bedenliliğin kültürün doğası ve kültürel bir varlık olarak insanın varoluşunu yeniden değerlendirmek için iyi bir başlangıç noktası olduğunu anlatır. Csordas'a göre insan olmak acıyı ve yabancılaşmayı deneyimleyen bir beden içinde olmak demektir.²⁶³ Duyumsayan insan bedenli bir öznedir. Duyguyu bedensellikten ayrı düşünmek mümkün değildir. Feminist yaklaşımlar özellikle kadın bedeni üzerine gerçekleştirdikleri çalışmalarda bedenlilik kuramına başvurmaktadır. İnfertilite konusu da bedenli bir özne olarak kadının bedensel fonksiyonları üzerinden toplumla kurduğu ilişkiye eğilirken kadın öznenin bedenselliğini arka planda bırakamaz.

Alanda kadınların doğurganlık problemlerinden bahsederken bedenlerinin kusurlu olduğuna değinen pek çok anlatımla karşılaştım. Kadınlar bedensel tecrübeleri üzerinden bir öz değer tanımlaması yapmaktaydılar. Bunların belki de en çarpıcı ifadesi art arda düşük yapan bir görüşmecim ile telefon görüşmemizde geçen anlatımda ortaya çıktı. Bu kadın görüşmelerimiz sırasında hamileydi. Bu son hamileliğinin de düşükle sonlandığını haber vermek için beni aradığında “*hocam, bu bebeği de taşımayı beceremedim*” demişti. Biyolojik bir süreç yaşıyordu. Çocuk sahibi olmayı çok istiyordu. Elinde olmayan nedenlerle bebeğini kaybetmesine rağmen bunu kendi beceriksizliği olarak algılamaktaydı. Çünkü kadın bedeninin “doğal” olarak doğurma yetisine sahip olduğu bilgisi kadınlığın doğurganlıkla bir tutulduğu

²⁶¹ Aydın, Aysun. “Merleau-Ponty'nin Bedenlenme Fenomenolojisi: Bilinç ve Beden Bütünlüğü”. *Kilikya Felsefe Dergisi* 1 (2020), 79.

²⁶² Bryan S. Turner, *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, 24.

²⁶³ Thomas Csordas'dan aktaran: Ceren Aksoy Sugiyama, “Antropolojide Beden Sorunsalına Bedenlileşme Teorisinin Katkısı”, 79.

kültürel değerler sistemi ile ortaya konmaktaydı. Böylece doğal fonksiyonlarını yerine getiremeyen bedene içkin özne, kendi benliğini beceri konusunda eksik kalmakla itham edilebilirdi. Görüşmecim düşüklere neyin neden olduğu ya da hamileliklerinde neyin ters gittiği konusunda henüz tıbbi bir teşhis almamıştı. Şifacıların kadının “garime”si olduğuna dair teşhisi ise biyolojik bir nedene bağlanmıyordu. Kadın fetüsü sağlıklı bir şekilde taşıyarak dünyaya getirme misyonuna sahipti ve bu biyolojik süreçteki her türlü aksaklık öz benliğin beceriksizliği ya da “kusuru” olarak görülebilirdi.

Bu örnekte olduğu gibi infertilite vakalarında beden sadece sembolik bir işlev görmemektedir. Deneyimlenen bedensel süreçler kültürel bir inşa olan toplumsal cinsiyet rolleri ile uyumlu olarak yorumlanır. İnsan soyunun devamlılığını sağlayacak olan doğurganlık kadın ve erkek için farklı düzlemlerde tanımlanır. Bu tanımlamanın sembolik anlatımları olan tohum ve tarla metaforları ise sadece aile, akrabalık, cinsellik ve cinsler arası ilişki üzerine değil, mevcut kültürel yapının evren tasavvuruna ulaşmamızı sağlayacak yollar açmaktadır. Hayatın başlangıcı ile ilgili olarak kullanılan bu metaforlar -geleneksel üreme teorilerine yer verdiğim kısımda da belirttiğim gibi- kültür üzerinde etkili olan tüm diğer meta anlatıların yorumlarını da belirleyen bir temele işaret eder. Üremeye dair sembolik anlatımların önemi de buradadır. Doğurganlığın sekteye uğradığı kadın deneyimleri temelde bedensel deneyimlerdir ve üremeye dair geleneksel algı ile yakından etkileşim halindedirler. İnfertil kadın bedeninin algılanışını üremeye dair algı yönlendirerek belirler. Üremede kadına atfedilen ikincil ya da yardımcı rol fizyolojik “kusur”u kadın bedenine atfetmede yönlendirici ve belirleyicidir. Alandan kadın deneyimleri de bu tespiti doğrular niteliktedir.

Alan araştırmamdan başka bir örnekte de ilk gebeliği dış gebelik olarak sonlanan, dış gebelik yüzünden iki yumurtalığından birini kaybeden, kalan tek sağlam yumurtalık tüpü de yanlış müdahale sonucu hasar gören ve dört tüp bebek denemesi de olumsuz sonuçlanan Betül’ün hayat hikayesi yaşadığı mağduriyeti örten bir “kusur” ve eksiklik hikayesine dönüşmüştür. Betül geç yaşta evlenmesini takiben evliliğinin ilk haftalarında yaşadığı dış gebelik tecrübesi sonucu doğurganlığını büyük ölçüde yitirmiş. Diğer görüşmecilerime benzer şekilde her adet döngüsünde kendinden nefret ettiğini anlatıyor. Yaşadığı biyolojik kötü deneyimlerin hiçbirisi kendi iradesi sonucu gerçekleşmemişken, yumurtalıklarının gördüğü hasarı doktor hatası olarak anlatırken, uyguladığı tüp bebek denemeleri sonucu ya da döngü sonucu kanamasının başladığı günlerde kendine kızmaktan, kendini suçlu görmekten kurtulamamış. “*Biliyorum benim suçum yok. Verirse Allah verecek çocuğu. Ama ne yapayım hem üzüliyorum hem kendime kızıyorum*” diyor. Beş yıl boyunca hamile kalamayan Zeynep de

benzer bir suçluluk duygusundan bahsetmekteydi. Ellerini yanaklarının üzerine kapatarak işaret edip “*kanamam olduğunu gördüğümde her ay kendimi dövüyordum. ‘Ben şimdi ne yaparım, ya kocam üzerime evlenirse, bak yine hamile kalmadım’ diyerek üzülüüyordum*” diyor. Zeynep’in kendini suçlaması kendi bedenine yönelen bir şiddet eylemine de dönüşmüş böylece.

İnfertil kadının kendi tarafından bedenine yönelen bu kusur, suç ve ceza algısı kişinin öz bilinci ile sınırlı kalmıyor. Doğurganlığı sekteye uğrayan kadının bedeni toplum tarafından da “kusurlu” olarak algılanıyor. İnfertilite tecrübesi yaşamış kadınların hikayeleri çevreden gördükleri suçlayıcı tepkilerle dolu. Bu tepkiler kadınların kendilerini çeşitli toplumsal ilişkilerin dışına çekmeleri, katılmak istedikleri halde dışlanmaları ya da biyolojik süreçlerin yanında psikolojik olarak da zor durumda kalmalarıyla sonuçlanıyor. İnfertil kadının “suçu” kısıtlayıcı bedensel deneyimlerin toplumsal yorumlanmasını içeren örneklerden oluşmaktadır.

3.2.2. İnfertil Kadının “Yükü”

İnfertil kadın çocuk sahibi olamamayı bedensel bir süreç içinde deneyimlemekle kalmaz. Tüm bu bedensel deneyimlerin bireylerin hayatlarında ortaya koyduğu yükün yanında, infertilitenin toplumsal algısı da infertil kadını çeşitli şekillerde suçlayıcı, yetersiz gören ve kısıtlayan davranış kalıpları içermektedir. Bunları infertil kadının sosyal ve kültürel “yükü” olarak tanımlayabiliriz. Kadınlar kendilerine yönelen olumsuz bakış ve davranışları kendi hikayelerinin ayrılmaz bir parçası olarak yüklenmekte, doğurganlık sorunu üzerine hikayelerinin büyük bir kısmını bu örnekler oluşturmaktadır.

Bu kısımda infertil kadının taşımak zorunda bırakıldığı ek bir yük olarak bu sosyo-kültürel algılardan bahsederken infertilitenin istisna halini oluşturduğu unutulmamalıdır; Agamben’in ortaya koyduğu anlamda kuralın dışında ama kuralı bizzat belirleyen bir istisna hali... Doğurganlığın makbul ve beklenen bir pratik olduğu Mardin’de doğuramama halinin kendisi böylesi bir kurucu istisna haline dönüşmüştür. İnfertil kadının “yükü” ise doğurganlık konusunda sorun yaşayan kadınları dışlayıcı ve hayatlarını zorlaştıracı kültürel davranışlar üzerinden çocuk sahibi olmayı arzulama halini artıran, infertilite sorununu ise çok daha yakıcı bir sorun olarak yaşamalarını sağlayan bir sosyal yapıya işaret etmektedir. İnfertil kadının “yükü”, sorunun bu yanını ele almak üzere görüşmecilerimin sıklıkla bahsettiği noktaları içeren bir tanımlamadır.

Bu “yük”lerden ilkinin *mutlu haberin* infertil kadından saklanması şeklinde tanımlamak mümkün. Yakın aile fertleri ya da komşular hamilelik haberlerini -nazar ve kıskançlık

endişesiyle- infertil kadınlardan saklamakta ya da en azından geciktirerek söylemeyi tercih etmektedirler. Burada nazardan yani kötü gözle bakmaktan kasıt kıskançlık ve haset içeren, zarar verici ve hasta edici bakıştır. Bu zararlı bakışın anne adayına ya da henüz gelişmekte olan fetüse doğa üstü ya da mistik bir şekilde zarar ileteceğine, bu bakışın sonucunda fiziksel zararlar da oluşabileceğine inanılır. Hamilelikte ya da lohusalıkta yaşanan nedeni tespit edilememiş problemler, sebebi belli olmayan düşükler ya da ölü doğumların kötü bir nazarla gelen zarar sonucu gerçekleştiğine olan inanç Mardin ve çevresinde oldukça yaygındır. Bu kötücül nazarın ise çocuk sahibi olamamış bir kadının gebeye kıskançlıkla bakması sonucu zarara sebep olduğuna inanılır. Hemen hemen tüm görüşmecilerim çevrelerindeki kadınların kendi hamileliklerini onlardan saklamasını ya da bu mutluluk verici haberi *geç* paylaşmasını incitici bir tecrübe olarak aktarmaktadır. Hamileliklerin gizlenmesi infertil kadını hamile ve/ veya fetüs için kötü niyetli, kıskanç bir konumda algılamının sonucu olduğu için, çocuk sahibi olamayan kadınların bu durumdan incinmeleri anlaşılabilir bir tepkidir. Görüşmecilerimin çoğu kardeş ve kuzen gibi yakın akrabaların bu şekilde davranmasından ayrıca üzüntü duyduklarını belirtmektedir. Böylece infertil kadın çocuk sahibi olma konusunda yaşadığı sıkıntının yanında ailevi bir mutluluğu paylaşmaktan da dışlanır. Böylece bu dışlayıcı davranış kadının doğurganlık sorunu ile doğrudan bağlantılı olmayan bir durum olmasına rağmen üzerinde baskı kuran bir “yük”e dönüşür.

Mardin ve çevresinde özellikle kadınlar arasında hamilelik durumu nazara açık bir zayıflık hali olarak değerlendirilir. Buna göre hamilelik ne kadar yeni ise o kadar fazla kötü bakışlardan etkilenir. Hamilelik ilerledikçe ya da fetüs büyüdükçe bu tehlikenin de azaldığı düşünülür. Bu nedenle kadınlar hamileliklerinin ilk aylarında bu haberi çevreden saklama eğilimindedir. Fakat infertil kadından haberin saklanması bu durumdan biraz farklı olarak haberin çevreye duyurulmasından sonra da devam ettirilir. Görüşmecilerimi de en çok üzen nokta, onlara kendilerini dışlanmış hissettiren bu durum diğer kişilerin nazarından çekinilmediği zamanlarda da kendi nazarlarının kötücül olacağının ve zarar getireceğinin varsayılmasıdır.

Betül, görüşmelerimizden birinde doğumunu ve çocukluğunu bildiği yeğeninin hamilelik haberinin herkes duyduktan sonra dört ay boyunca kendisinden saklandığında yaşadığı incinmeyi anlatmaktadır. Bu incinmişliğini bir intizarla dile getirerek, “*sonradan duyunca üzülüyorum. Niye ben en sonda duyuyorum. Niye ilk başta ben duymuyorum. İstemiyorum ben onu. Onlar ne düşünüyorsa hiç umurumda değil, çünkü benim derdim bana yeter. Onların derdini kaldıramıyorum. O bebek benim gözüüm değdi diye mi (nazar değdi diye mi)*

düŖecek” Ŗeklinde anlattı. Feriha ise çocuk sahibi olmak için uğraŖ verdiğ i on yıl boyunca komŖularının hamile haberlerini kendinden sakladığını, bu durumun kendini daha çok ie kapalı bir hale getirdiğini anlatmaktaydı. KomŖularından bu davranışları gördükçe çoğu ile görüşmeyi kesmiş. Bu tavırlarını onların “kalplerinin kötölüğü”ne bağlasa da çevresinden uzaklaşması Feriha’nın ödediğı bir bedel olmuş. Bu iki görüşmecimin anlattıklarının benzerlerini tüm görüşmecilerim belirtti. Bu tecrübelerin ışığında denebilir ki, infertil kadının kötücöl görülerek hamileliklere zararı dokunacağının düşünölmesi kadınlar üzerinde böyle bir sosyal “yük”e dönüşmüştür.

Burada ele alacağım ikinci yük ise, infertilite öyküsü yaşıyan çiftlerde kadının kocasını “baba” yapamamış olması algısıdır. Kendisi de anne olamayan kadının kocası onu anne yapamayan kişi olarak görülmezken, kadının eşini baba yapamamış olması hem kendisi hem de çevresi tarafından dile getirilir. İnfertilite hikayelerinde “kocama bir çocuk veremedim”, “eşimi baba yapamadım”, “baba olmak onun da hakkı” ifadeleri sıklıkla geçer. Erkeğı “baba yapmak” ya da kocaya “çocuk vermek” halkta yaygın bilinen bir deyimken, bunun muadili olacak şekilde erkek partnerler tarafından kadını “anne yapmak” deyimi dilde mevcut değildir. Halkta yaygın görüş olarak infertiliteden kadının sorumlu ya da suçlu algılanması tüm hikayelerde önce kadının doktora götürölmesinde ve çoğu örnekte kocanın süreç boyunca hiçbir doktor kontrolünden geçmeye ihtiyaç duymamasında da göröllebilir.

Erkeğ in fetüsün oluşumundaki tek, birincil ya da baskın etken olarak görölldüğü bir sosyal yapıda kadının erkeğı baba yapamamakla suçlanması bir paradoks olarak göröllebilir. Bunun bir paradokstan öte kadının evlilikteki -ve elbette toplumdaki- statüsü ile alakalı bir durum olduğunu belirtmek gerekir. Bölgeye hâkim geleneksel üreme algısında kadının üremeye katılımı ikincil ve destek verici olarak algılanmaktadır. Hamileliğ in gerçekleşmediğı durumlarda öncelikle bu ikincil rol sorgulanır. İnfertil çiftlerde gebeliğe engel herhangi bir nedenin tespit edilemediğı durumlarda kadın sorunu kolayca üstlenir. Böylece erkeğ in baba olamaması infertil kadına vicdani bir yük daha yüklemektedir.

Görüşmecilerim eşlerine çocuk veremedikleri tabirini çoğu zaman göz yaşları içinde kullandılar. Sevcan, iki kız çocuğu doğurduktan sonra yıllarca hamilelik yaşayamadığını anlatırken “*ben de isterdim kocama bir erkek çocuk verebilmek. Ama ben ne yapabilirim ki, Allah veriyor oluyor*” şeklinde çaresizliğini dile getirmekteydi. Yedi yıl aradan sonra hamile olduğunu öğrendiğinde çok mutlu olmuştu. Üçüncü çocuğu da kızdı. Ama hamileliğı onun “kısır” olmadığ ının ispatıydı. Çocuğ un kız olması ise Allah’ın takdiri idi. Böylece üçüncü kız çocuğunu doğurmasının olumsuz yükünü üzerinden atarken, “*ben de kocama bir erkek çocuk*

doğurmak isterdim” demesi yaşadığı vicdani yükün bir ifadesi olarak okunabilir. Eşine ikinci kez evlenip üzerine kuma getirdiği için kızgın olduğunu belirten Feriha da, tüm kızgınlığına rağmen görüşmemizin bir yerinde benzer bir vicdani yükün ifadesi olarak okunacak şekilde “*e o da haklı, ona bir çocuk getiremedim*” diyebilirdi. Sonuç olarak, erkeğe “çocuk verme” ya da onu “baba yapma” şeklindeki yaygın söylem infertilite tecrübesi yaşamış kadınların içselleştirdikleri bir yük olarak gözükmektedir.

İnfertil kadının yüklerinden belki de en yaygını, çocuk sahibi olmak için gösterdiği çabanın hiçbir zaman yeterli bulunmaması olarak görülebilir. “Kusurluluk” yanında “yetersizlik” de atfedilen özelliklerdendir. Çocuk sahibi olamayan bir kadının çalışıyorsa işini bırakıp sadece buna odaklanması beklenir. Ev dışında çalışmıyorsa da tüm diğer meşguliyetlerini bir yana bırakıp “doktor doktor” ya da “türbe türbe” gezmesi beklenir. Özellikle tüp bebek denemesinde bulunan çiftlerin bu denemelerde harcamak üzere maddi birikim yapmaları sadece para biriktirmek olarak değerlendirilip kötücül bir sıfat olarak “paragözlük” ile nitelenir. Ya da kendi hayatları için yaptıkları birikimler “geride kimin var ki, kime mal bırakacaksın” diyerek değersizleştirilir.

Görüşmecilerimden biri akrabalar arasında pahalı bir ev tadilatı üzerinde konuşurlarken, yakın bir kadın akrabasının “aman ikiniz de çalışıyorsunuz, harcayabilirsiniz. Hem ardınızda kiminiz var ki, kime bırakmak için tasarruf yapasınız” dediğini anlatıyor. Yıllar geçse de bu sözü duyduğu günü hiç unutmamış. “*Kadın ne kadar da rahat benim en hassas olduğum derdimi böyle ağzına alabildi*” diye hayret ve hayıflanma içerisindeydi. Kendi iş yeri olan bir diğer görüşmecim ise her yıl kazancından tüp bebek masrafı için para biriktirdiğini, yıldan yıla yaptığı tüp bebek denemelerinin düşükle sonuçlandığını anlatırken, “*o paraları çocuk için harcamasaydım şimdi belki de kirada bir evim bile olurdu. Oturduğum evi satın alırken de şehir dışında ekonomik bir yerden seçtim. Tüm birikimimi bebek için verdim. Buna rağmen “niye ev alıyorsun, kimine kalacak” diyen var. Sanki ben çocuk için para harcamayıp ev almışım gibi konuşuyorlar*” diyordu. Görüşmecilerim çevreden kişilerin kendilerine tüm maddi imkanlarını kullanarak çocuk sahibi olmak için çaba sarf etmeleri gerektiğini öğütlediklerini, böyle yapıp yapmadıklarını bilmeden bu tarz yorumlar yaptıklarını anlattılar. İnfertilite tecrübesi yaşayan kadınlar en çok da yaptıkları her tür harcamanın kınanmasından mustariplerdi. Çocuk sahibi olmak için yaptıkları harcamalar ve çabalar hep bir yetersizlik içinde algılanıyordu. Bunun dışındaki tüm tasarrufları ise eleştiriliyordu. Bu durum da infertil kadının sosyo-kültürel yüklerinden biri olarak nitelenebilir.

Bedensel yükleri bir yana, tüm bu sosyal ve kültürel yükleri yüklenen infertil kadınlar çocuk sahibi olma sürecinde psikolojik, maddi ve bedensel yüklerini çoğu zaman yakın aile fertleri ile dahi paylaşamamakta ya da paylaşmamayı seçmektedirler. Doğurganlığın yoğun bir şekilde desteklendiği bir toplumda çocuk sahibi olamamanın dezavantajlı konumu yukarıda ele aldığım sosyal ve kültürel yargılarla daha da derinleşmektedir. İnfertil kadının “yükü” Mardin’de infertilite sorununun çerçevesini çizmek noktasında önemli doneler içermektedir. Burada ele aldığım sosyo-kültürel yargılar kadınların infertilite tecrübesini deneyimlerken içinde bulundukları sıkıntıyı artırıcı bir fonksiyon icra etmektedirler. İnfertilitenin bölgede tecrübe ediliş şeklini doğrudan etkileyen bir diğer unsur ise yüklü annelik algısıdır. Bu noktaya ilerleyen bölümde “Kadınlığa İçkin Toplumsal Bir Rol Olarak Annelik” başlığı altında etraflıca değineceğim.



4. BÖLÜM:

MARDİN'DE İNFERTİL KADIN OLMAK: ALANDAN KADIN HİKAYELERİ

*“Kadının kanatları kesilir,
ve ardından nasıl uçacağını bilmediği için suçlanır.”*

Simeone de Beauvoir

Mardin’de infertil kadınların hikayelerine geçmeden önce bölgede doğurganlığın kadınlığa içkin toplumsal bir rol olarak normu teşkil ettiğini tekrar belirtmeliyim. İnfertilite yani doğurganlığın sekteye uğraması, bu kurala karşın toplumda bir istisna hali olarak belirir. Bu istisna halinin içeriği ise toplumda yerleşik annelik kurgusuna referansla doldurulur. Çocuk sahibi olmanın evliliğin beklenen en önemli amacı olarak algılandığı Mardin’de, ebeveynliğe geçişin yetişkinliğe dair bir geçiş aşaması olduğundan bahsetmek, kadın için bu geçişin anneliğe geçiş süreci olduğunu ifade etmektedir. Kadın için çocuk sahibi olmak yani anne olmak bütün bedensel süreçlerin sonucunda kültürel olarak da oldukça yüklü yeni bir sosyal statü kazanmak anlamına gelir. Anneliğin toplumsal kurgulanışı infertil kadının belirli bir kültürel yapı içinde yaşadığı yoksunluğu tarif etmek açısından önemlidir. Bu nedenle bu bölümde öncelikle toplumda hakim olan annelik algısının üzerine oturduğu dinamikleri ele alacağım. İkinci kısımda ise alandan kadın hikayelerine yer vererek tüm bu geçiş ritüelleri, bedensel süreçler ve annelik kurgusunun kesiştiği alanda var olan infertil kadınlık deneyimlerinden bahsedeceğim.

4.1. Kadınlığa İçkin Toplumsal Bir Rol Olarak Annelik

Geleneksel algıda olduğu gibi bugün de doğurganlığın kadınlığa içkin bir fenomen olarak görülmesi, kadınlığın aynı zamanda annelik mefhumu üzerinden tanımlanan bir kategori olduğuna işaret eder. Doğurganlık sadece soyun devamını sağlamayla değil, toplumda ebeveynlik statüsü kazanmayla da ilişkili bir pratiktir. Bu nedenle doğurganlığın sekteye uğraması sorununu kadının ve erkeğin ebeveyn olmasını engelleyen, çiftlerin aile içindeki statüsünü doğrudan etkileyen bir sorun olarak değerlendirebiliriz. Dini ve kültürel değerlerle şekillenen yüklü bir annelik algısının hâkim olduğu bölgede, erkeklik doğrudan babalık

üzerinden tanımlanmazken, kadınlık doğrudan annelik ile ilişkilendirilerek, çocuğa bakım verme, besleme, şefkat gösterme ve yetiştirme pratikleri üzerinden tanımlanmaktadır. Toplumda yaygın olarak kullanılan “anne olunca anlarsın” sözü her kadının bir gün anne olacağı ve böylece tamamlanacağı anlamını da içerirken, çocuk sahibi olmayan kadın için “anne değil, o yüzden anlamıyor” ifadesini de içinde barındırır. Bu ifade anne olamayan kadını duygusal ve algısal yönden tamamlanamayacak bir eksiklik içinde tanımlar. Üstelik anneliğe dair bu toplumsal değerlendirme infertil kadının da içselleştirdiği bir ön kabuldür.

Toplumsal algının infertil kadın üzerindeki bireysel etkisini yansıtan bir durum olarak Mardin’de henüz çocuk sahibi olamamış görüşmecilerim annelik ya da çocuk sahibi olma deneyimi üzerinden konuşmaya başlarken anne olmadıkları için “eksik” olduklarını içeren mazeret cümleleri ile sözlerine giriş yapıyorlardı. “*Tabii ben anne değilim, o duyguyu tam bilemem ama*”, “*anne olmadığım için yanlış düşünüyor olabilirim ama*” gibi cümleleri kurmadan çevrelerindeki annelik örnekleri ya da anne olma pratiği üzerinden konuşmaya başlayamıyorlardı. Bu ön kabul, infertil kadının kusurluluk algısını da pekiştirmektedir. Anne olmamış bir kadın toplum nezdinde kadınlığa dair büyük bir eksiklik içerisinde tahayyül edilmektedir. İstemesine ve çabalamasına rağmen çocuk sahibi olamamış infertil kadın ise toplumun bu algısını içselleştirir. Böylece kendini zaman geçtikçe büyüyen bir eksiklik içinde tanımlar. Bu tespitten yola çıkarak araştırmanın bu bölümünde Türkiye’ye dair mevcut annelik algısını ele alıp, bu algının infertilite sorununa yansımaları üzerinde duracağım.

4.1.1. Türkiye’de Annelik Kurgusu

Farklı kültürlerde ya da aynı kültürde farklı tarihsel dönemlerde dahi idealleştirilen çeşitli annelik rolleri ile karşılaştığımızda anneliğin evrensellik ya da doğallık iddialarının gerçeklikle örtüşmediğini, kültürden bağımsız bir annelik tanımının yapılamayacağını söyleyebiliriz.²⁶⁴ Makbul kadınlık gibi makbul annelik tanımı da kültüre hâkim olan değer yapısı içinde oluşur. Doğurganlık soyun devamı anlamında bireysel ve ailevi bir mesele olarak görülürken, nüfus oluşumu noktasında da siyasal ve ekonomik bir fenomen haline gelir. Böylece annelik kavramının içini dolduran söylemsel içerik, toplumdaki güç ilişkileri ve iktidar pratikleri sayesinde doldurulup boşaltılarak farklı dönemlerde dönemin siyasal ve ekonomik

²⁶⁴ On altıncı yüzyıla kadar Batı toplumlarında annenin çocuğa ilgisi oldukça sınırlıdır. Hatta çocuk öldüğünde üzülmeyen abes görüldüğü bir algı mevcuttur. Çeler bugünkü “annelik içgüdü” anlatısıyla taban tabana çelişen bu durumun dönemsel varlığını, annelik duygusunun ve sevgisinin evrensel bir değer ya da doğal içgüdü olduğu görüşüyle zıt olarak yorumlar. (Zafer Çeler, “Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı”, *Doğu-Batı Dergisi*, 167.

şartları üzerinden kurgulanır. Anneliğe dair bu söylemsel faaliyet alanı kadınlığı annelik pratikleri üzerinden tanımlarken, annelik tanımını kadının doğurma yeteneği üzerinden “doğal”laştırır. Kadının biyolojisinden gelen doğurma yeteneği kültürel olarak inşa edilen annelik kavramı ile birleştirildiğinde,²⁶⁵ yani doğurganlık gibi anneliğin de biyolojik olduğu vurgulandığında, anneliği inşa eden söylemsel iktidar alanı görünmez hale gelir. Annelik içgüdüğü kavramı, inşa edilmiş annelik rolünü doğallaştırma sürecinin bir aracı olarak belirir. İçgüdüsellığa vurgu kadının annelik yapmayı doğal olarak bilmesini gerekli kılar.²⁶⁶ Annelik böylece kadının doğasına ait olarak görülür ve kadınlık doğurganlık özelliğine atıf yapılarak annelik üzerinden tanımlanır.

Anneliğin inşa süreçlerini bu şekilde ele alırken, modern zamana ait annelik algısının modernleşme, modern ulus-devlet yapısı ve kapitalist ekonomik ilişkiler içinde şekillendiğini görebiliriz. Batı’da 18’inci yüzyılda ciddi bir değişim ve dönüşüm yaşayan annelik kavramının izlerini bölgede Osmanlı İmparatorluğu’nun son döneminde 19’uncu yüzyıl ile görmeye başlarız. Bu nedenle konuya öncelikle Batı’da değişip dönüşen annelik algısına kısaca değinerek giriş yapacağım.

Batılı toplumlarda 18’inci yüzyıla kadar çocukların ilk bebeklik dönemlerinde sütanneye gönderilmesinden, süt anneden dönen çocuğun mürebbiye ile büyütülmesinden, anne ve babanın çocuğa ilgisinin yadırganmasından, çocuğun ölümüne üzülenin bile abes karşılandığı bir toplumsal düzenden bahseden Zafer Çeler, bu tespitlerin bugünkü annelik algısıyla örtüşmediğine dikkat çekerek, bu örneklerin annelik duygusunun ve sevgisinin evrensel bir değer ya da doğal içgüdü olduğu görüşünü imkansız kıldığını belirtir.²⁶⁷ Aynı toplumda birkaç yüzyıl ara ile birbirine tamamen zıt annelik tanımları bulmak, anneliğin kadın biyolojisi ile ilişkilendirilmeye çalışılsa da dönemin siyasal ve ekonomik şartlarından etkilenen kültürel bir inşa sonucu kurulduğu gerçeğini ortaya koymasından anlamlıdır.

Toplumsal yapıda zaman içinde oluşan değişimler annelik tanımına da yansır. Batı’da ortaya çıkan aydınlanma düşüncesinin paradigma değişimine yol açtığı 18’inci yüzyılda topluma hakim olan annelik algısında da hızlı bir değişim ve dönüşüm sürecine girilir. Bu dönemde anneye görev duygusu aşıl原因 olarak annelik içgüdüğü “efsanesinin” temelleri atılır.

²⁶⁵ Tina Miller, annelik tanımı yaparken fizyolojinin kültürel bagajla doldurulmasından bahseder. Ona göre annelik kavramı biyolojik kadınlık üzerinden tanımlanmasına rağmen içi kültürel olarak farklı anlamlarla doldurulmaktadır. (Tina Miller, *Annelik Duygusu (Miller ve Deneyimler)*, Çev. Gül Tuncer (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 33.)

²⁶⁶ Merin Sever, “Kadınlık, Annelik, Gönüllü Çocuksuzluk”, *Fe Dergi* 7/2 (2015), 73.

²⁶⁷ Zafer Çeler, “Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı”, *Doğu-Batı Dergisi*, 165-181.

Şüphesiz ki çocuğun önem kazanması, aile içi rol dağılımında babanın ev dışında çalışmaya başlamasıyla kadına ev içi iş ve annelik görevleri tanımlanması gibi değişimlerin söz konusu olduğu bir süreçte şekillenir. Sanayileşen ve kapitalistleşen toplumsal yapıyla ve modern “birey”in doğuşu ile aynı zamanda ortaya çıkan “en değerli varlık olarak çocuk” algısı bu süreçlerden bağımsız okunamaz.²⁶⁸ Sonuçta, bu tarihsel dönemin düşüncede, siyasette ve ekonomide meydana gelen büyük ölçekli toplumsal değişimlerinin gereksinimleriyle örtüşecek bir annelik tanımı ve çocuk algısı ortaya çıkmıştır.

Anne, baba isteyken evde çocukla ilgilenen, çocuğun fiziksel bakımından, duygusal ihtiyaçlarından, eğitiminden, sağlığından, kısacası çocuğun tüm yönleriyle gelişiminden sorumlu tutulan kişi olur. Nüfusu yetiştirmek üzere kadına biçilen bu rol ucuz iş gücü anlamına da gelmektedir. İyi bir anne, tüm bu sorumluluk ve görevleri gönüllü ve hatasız yerine getiren kişi olarak tanımlanır. Sekülerleşme sürecinde din özel alana itilirken, anneliğe kutsallık atfedilmekten geri durulmaz. Kadının annelik emeğinin karşılığı ölümden sonra gidilecek olan cennete havale edilirken, anne piyasa koşullarında ev içi ucuz iş gücü olarak ailedeki yerini bulur. Annenin görevini yerine getirmesinin ispatı ise büyüyüp yetişen çocuğun hayattaki başarısı ve sağlığı ile ölçülür. Böylece kadının yirmi dört saatlik mesaisine dönüşen annelik görevi salt fiziksel değil, dini ve vicdani bir sorumluluk olarak da tanımlanır.

Anneliğin bu formasyonu sayesinde 19’uncu yüzyılda Batı’da çocuğun krallığı diye de nitelenebilecek bir dönem yaşanır. Kadının toplumsal saygınlık elde etmesinin yolu çocuğa itina ile bakan annelik görevini üstlenmesinden geçer. Aşk evliliği söylemi ve aşkın meyvesi olarak çocuk kavramı ilk defa bu dönemde ortaya çıkar. Çocuğun her türlü başarısızlığından anne sorumlu tutulur. Bu eğilimi pekiştirerek zirveye ulaştıracak gelişme 20’nci yüzyılda psikanaliz alanında ortaya konan değerlendirmeler sonucu yaşanır. Psikanalizle birlikte insanda yetişkinlikte çıkabilecek her türlü arızanın tüm sorumlusu çocukluk döneminde kendisine bakım veren anne olarak görülmeye başlar.²⁶⁹

Batı’daki bu modern sürecin Osmanlı toplumuna yansımaları Batıya açılma olarak da nitelendirebileceğimiz 18’inci yüzyılla birlikte görülmeye başlanır. Fakat Batı dışı toplumlarda

²⁶⁸ Yuval-Davis, kadının ev içi ucuz emek olarak görülmesini ele alırken, kapitalizm ve modern ulus-devlet yapısının kadının biyolojisini araçsallaştırdığından, böylece toplumsal iş bölümünü doğal varsaymamıza yol açtığından bahseder. Kadının modern dönemde eve kapatılması ucuz işgücü arayışının bir sonucuyken, ev içi rolleri “doğa”sı gereği üstlendiğinin varsayıldığı bir ortamda değer görmesi de akamete uğratılmıştır. Yuval-Davis’e göre kadının ezilişi biyolojik olarak anne olması yüzünden değil, doğallaştırılmış kapitalist ilişkiler ağı yüzündendir. (Nira Yuval-Davis, “Power, Intersectionality and the Politics of Belonging”, FREIA Working Paper Series 75 (Ocak 2011), 9-10.)

²⁶⁹ Zafer Çeler, “Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı”, *Doğu-Batı Dergisi*, 171-172.

modernleşme “kendi öz değerlerinden uzaklaşma” korkusunu da beraberinde getirir. Siyasi, askeri ve teknolojik alanda Batı’ya yenik düştüğünü tespit eden Osmanlı’nın batılılaşma serüveni kültürel anlamda bir tehdit algısıyla birlikte gelişir. Bu dönemde oluşan devlet politikasını belirlemek üzere “batının ilmini fennini alma, kültürünü almama” düsturu bölgede batılılaşmanın “varlığı tehdit” algısıyla iç içe bir süreç olduğunu göstermesi açısından anlamlıdır. Böylece modernleşen bireye hem yeni düzene uyum sağlama hem de gelenekten kopmama misyonu yüklenir.

Müslüman Osmanlı kadını modernleşme sürecinde her ne konuda ele alınırsa alınsın annelik üzerinden tanımlanır. Osmanlı kadını için annelik en önemli meşguliyet ve sorumluluk alanı olarak sunulur. Kadın, geleneksel yaşam tarzından, ev içi işlerden ve annelik rollünden uzaklaştığı ölçüde batılılaşma karşıtları tarafından Batı’nın baştan çıkarıcı büyüüne kapılmış bir *kurban* olarak görülür. Geleneksel yaşam içinde çocuk yetiştirmeyi ve ev içi rollerini üstlenen kadın ise batılılaşma yanlıları tarafından yeni düzene ayak uyduramayan bir *cahil* olarak tanımlanır.²⁷⁰ Böylece bugün hala canlı bir şekilde toplumda var olan ideal kadın tiplerinin *geleneksel değerlerden kopmadan batılı gelişmelere ayak uydurması* fikrinin köklerini Osmanlı’nın batılılaşma sürecinde bulmaktayız. Merin Sever bu durumu “süreklilik ve farklılık noktalarının üst üste gelip (kadının üzerinde) daha büyük bir yük yaratması”²⁷¹ olarak açıklar.

Müslüman Osmanlı toplumunda annelik algısı üzerine olan çalışmaların ortaklaştığı nokta Osmanlı’da kadınların aile içinde ve toplumdaki statülerinin çocuk doğurabilmeleri ve çocuklarını yetiştirip büyütebilmeleri üzerinden belirlendiğidir.²⁷² Osmanlı toplumunda evlenmemiş ya da evlenmesine rağmen çocuk sahibi olamamış kadının toplumda en alt statüde yer alması, kadının annelik pratiği üzerinden değerlendirilmesi anlamına gelir. Tuba Demirci-Yılmaz aile içi miras meselelerine ve mülk edinme hukukuna yansıyan duruma göre Osmanlı’da çocuk sahibi olamamış bir kadının kadınlığın en önemli fonksiyonunu yerine getirmemiş “yarım” kadın olarak görüldüğünü belirtir. Ona göre kadınlar ancak anne oldukları takdirde toplum tarafından makbul bir kimliğe kavuşmuş olurlar.²⁷³

²⁷⁰ Tuba Demirci-Yılmaz, “Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Modernleşmesinde Annelik Kurguları”, *Cogito* 81 (Yaz, 2015), 67.

²⁷¹ Merin Sever, “Kadınlık, Annelik, Gönüllü Çocuksuzluk”, *Fe Dergi*, 75.

²⁷² Gülhan Erkaya Balsoy, *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı*; Tuba Demirci-Yılmaz, “Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Modernleşmesinde Annelik Kurguları”, *Cogito*.

²⁷³ Tuba Demirci-Yılmaz, “Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Modernleşmesinde Annelik Kurguları”, *Cogito*, 70-75.

Cumhuriyet döneminde batılılaşma adımları hız kazanarak devam ederken, kadının ev dışında da eğitime ve iş hayatına katılımını sağlayacak politikalar uygulanır.²⁷⁴ Fakat Osmanlı dönemi için bahsedilen “öz değerlerini kaybetme” korkusu Cumhuriyet dönemi için de geçerlidir. Kadın modern zamanın getirilerine uyarak eğitim alabilir, çalışabilir hatta iyi bir vatandaş olarak bunları yapma sorumluluğu doğar. Fakat bunların yanında eş olma ve özellikle anne olma vasfını da korumalıdır. Cumhuriyet’in annesi için eğitim almak ve çalışmak annelik rolünü besleyen meziyetler olarak görülür.

Cumhuriyet döneminde, ivme kazanan batılılaşma süreci ilerleme ve bilim nosyonlarını barındırırken annelik de bundan nasibini alır. Anne çocuğuna fedakârca annelik yaparken aldığı eğitimin ışığında bunu bilimsel yöntemlerle gerçekleştirmelidir. Annelik kutsallık iddiasını gelenekten alırken, çocuğu “çağın bilgisine” göre yetiştirmek modern annenin görevi haline gelir. Kadın annelik yaparken diğer kadınlardan değil devlet kurumlarından destek almalı, ev içinde çocuğa da kendi bakmalıdır. Doğumun tıbbileşmesi meselesinde bunun doğumun kadınlar arası bir pratik ve kadın dayanışması içinde gerçekleşen bir fenomen olmaktan çıkarılması anlamına gelmesi gibi, modern annelik de kadınların dayanışma içinde olduğu bir süreç değildir artık. İdeal annenin çocuğu ile kendi ilgilenmesi, kariyerine de çocuksuzmuş gibi devam etmesi beklenir. Aile içinde kadınlardan alınan desteğin geleneğin “köhne”, “batıl” itikatlarını barındırdığı gerekçesi ile aşağılandığı bir söylem kurulur. Modern annelik kadın için çift yönlü yüklü bir hal alır.

Modern uluslaşma sürecinde kadından hem “milli ve manevi” değerlerin taşıyıcısı hem de modern öğretilerin uygulayıcısı bir anne olması beklenir. Fatmagül Berktaş’ın bu yeni kadınlık kurgusunun “*eski ataerkil ideolojiyi yeni koşullara uygun bir biçimde yeniden üretmek*”²⁷⁵ anlamına geldiği tespiti önemlidir. Geleneğin “köhneliğinden” kopuşu sağlayacak “yeni kadınlık” inşası geleneğe içkin ataerkil yapıyı modernin içinden yeniden kurma ve yeni bir yorumlama girişimidir.²⁷⁶

²⁷⁴ Bir dünya savaşı ve bir kurtuluş savaşı sonrası Cumhuriyet’te erkek nüfusun ciddi oranda kayba uğraması kadınların iş hayatına kabul edilmesinin önünü açan bir durum olmuştur. Bu anlamda yine kadın politikaları nüfus üzerinden değerlendirilerek ihtiyaç duyulan iş gücü bu sayede sağlanmaya çalışılır.

²⁷⁵ Fatmagül Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 151.

²⁷⁶ Merin Sever, “Kadınlık, Annelik, Gönüllü Çocuksuzluk”, *Fe Dergi*, 73-76.

4.1.2. “Çocuksuz” Kadınlığın “İmkânsız” Tekamülü

Anneliğin kadın kimliğiyle iç içe geçirilerek kutsallaştırıldığı noktada “doğuramayan kadınlığın” patolojikleştirilmesi kaçınılmaz bir hal alır. Kadınlığın annelik üzerinden tanımlanması ve kadına ancak annelik yapması koşuluyla fonksiyonel bir rol biçilmesi çocuk sahibi olamayan kadın için yeri doldurulamayacak bir boşluk yaratır. İnfertil kadının “eksiklik” ya da “suçluluk” içinde algılanması böyle yüklü bir annelik vazifesinin yerine getirilememesi üzerinden oluşturmaktadır. Josephine Donovan, erkeğin merkezde olduğu toplumlarda ideal kadınlığın kadınların icra ettikleri fonksiyonlar üzerinden tanımlanmasından bahseder.²⁷⁷ Osmanlı’da kadının annelik üzerinden değerlendirilmesi Cumhuriyet tarihinde de devam eden bir sürekliliğe dönüşmüştür. Erkeklerden farklı olarak kadınlar fizyolojik olarak sahip oldukları üreme yetileri ile tanımlanırken annelik içgüdüsel olarak sunulmakta, böylece kadın için kültürel olarak var olan annelik biyolojik bir durum şeklinde algılanmaktadır. Doğurmasına rağmen doğurduğu çocuğa bakmayan annenin yadırganması, vahşileştirilerek patolojik olarak sunulması gibi, çocuk doğurmak istemeyen ya da istemesine rağmen çocuk doğuramayan kadın da benzer bir şekilde patolojikleştirilir.

İnfertil kadın, kendi biyolojik varlığını sürdürebilecek bir sağlık sorunu yaşamamasına rağmen çocuk sahibi olamaması üzerinden hasta olarak tanımlanır. Burada hamileliğin tıbbileşmesi gibi infertilitenin de tıbbileşmesinden söz etmek gerekmektedir. Geleneksel yapıda çocuk sahibi olamamanın mistik yanı vurgulanırken, modern dünyada infertilite artık kadının biyolojik bir rahatsızlığı olarak ele alınır. Kadının toplumda belirli bir statü elde etmesinin annelik görevini yerine getirmesi üzerinden mümkün olduğu bir toplumsal cinsiyet sistemi görünmez kılınarak her kadının günün birinde anne olma isteği duymasının onun doğası gereği olduğu varsayılır ve bu ihtiyaç “biyolojik saat” ile açıklanır. Bu nitelemeye göre kadınların biyolojilerinin anne olmayı arzuladığı dönemler vardır. Ya da annelik biyolojik olarak arzulanan bir varoluş şekli olarak ifade edilir. Saat metaforunun biyolojik olarak tanımlanması annelik arzusunun kültürle ve kadının sosyal statü arayışı ile bağının koparılması, fizyolojik bir ihtiyaç olarak tanımlanması anlamına gelir. Anneliğin biyolojik bir ihtiyaç olarak kodlanması ise çocuksuzluğu seçen kadın gibi infertil kadını da patolojikleştirir.

Burada infertil kadının üreme fonksiyonu üzerinden tanımlanarak kadınlık noktasında toplumsal statünün en altında yer almasından söz edebiliriz. Doğurganlık sorunu yaşamamasına

²⁷⁷ Josephine Donovan, *Feminist Teori*, Çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Meltem Ağduk Gevrek (İstanbul: İletişim Yayınları, 1997), 328.

rağmen çocuksuzluğu seçen kadının bencil, yozlaşmış gibi sıfatlarla anılarak kötüleştirilmesinden farklı olarak infertil kadın, geleneğin hastaya bakışıyla uyumlu bir şekilde merhamet duyulan bir figürdür. Fakat her iki kadın özneliği de kutsallık atfedilen annelik görevini icra edemediği için toplumsal olarak tekamülü yarım kadın statüsündedir.

Alandaki görüşmelerim sırasında henüz çocuk sahibi olamamış görüşmecilerim anne olduğumu biliyorlardı. Annelik ya da çocuk sahibi olmak üzerine konuşmaya başladığımızda benim anne olmama atıf yaparak “*sen biliyorsun ama ben bilmiyorum tabi o duyguyu*” gibi bir mazeret ve tevazu cümlesiyle konuşmaya başlıyorlardı. Fakat bu durum, anne olmadıkları için bilmedikleri bir duygu olduğu meselesini de aşarak kadınların aile içindeki rollerinin değerlendirilmesine gelip dayanıyordu. Doğuramamayı tamamlanmamış bir performans olarak ele aldığım bir önceki bölümde de yer verdiğim üzere, infertil kadınların günlük meşguliyetleri çocukları olmadığı için meşru bir mazeret olarak görülüyor, geniş ailenin fertlerinin ya da çevredeki komşu ve arkadaşlarının yardımı ihtiyacı olduğu durumlarda hazır olmaları bekleniyordu. Henüz çocuk sahibi olamamış bir görüşmecimin “insanı hep joker olarak görüyorlar” ifadesindeki joker metaforu anne olmayan kadının toplumsal statüsündeki muğlaklığa işaret etmesi açısından manidardır. Jokerin oyunda rolü belli olan bir karakter olmaması, herhangi bir başka karakterin yerine kullanılabilmesi ve bu anlamda oyundaki statüsünün muğlaklığına nispet ederek aslında bir bakıma oyunun rutin akışının dışında yer alması gibi, çocuksuz kadın da statüsünü kazanamamış bir noktada böylece rutinin dışında görülmektedir.

Bölgede çocuk doğuramayan kadının boşanması ya da kocasının başka bir kadınla resmi olmayan bir evlilik yapmasının meşru görülmesi, çocuksuz kadının “evin hanımı” statüsünü de kazanamadığına işaret etmektedir. Görüşmecilerimin hemen hepsi infertilite sorunu yaşadıkları dönemde boşanma ya da eşlerinin yeniden evlenmesi ihtimali olduğundan, üzerlerinde bunun baskısını hissettiklerinden bahsettiler. İki görüşmecim kocalarıyla arasında sorun olmamasına rağmen kocasının ailesinden -özellikle kayınvalidelerinden- kocalarına boşanma ya da yeniden evlenme baskısı geldiğini anlattılar. Bir görüşmecim çocuk sahibi olduktan sonra aile içinde kendine söz hakkı tanındığını anlatırken, “*çocuğum olduktan sonra ne kaynanamdan ne kocamdan, kimseden sözümlü sakınmadım. Önceden sesim çıkmazdı. Kolaysa çıksın, adam hemen sustururdu. Şimdi içimde kalanları da söylüyorum*” şeklinde konuştu. Çocuksuz kadının aile içinde sessizleştirilmesi, kendine ait meşguliyetlerinin meşru görülmemesi, evliliğinin kendi rızası dışında bitmesi ya da üzerine kuma gelmesi ihtimali ile karşı karşıya kalması gibi

durumlar bölgede halen kadının evde otorite sahibi olması için anne olması gerekliliğini vurgulamaktadır.

Yukarıda ele aldığım örneklerde de belirttiği üzere *çocuksuz kadınlığın imkansız tekamülünden* kastım şudur ki Mardin’de doğurganlık ne kadar kadınlık kategorisine içkin olarak algılanıyorsa, çocuksuzluk da o kadar bu kategorinin dışına itilmektedir. Çocuksuz bir kadınlık deneyimi kültürel algının ve toplumsal tahayyüllerin sınırlarını zorlamaktadır. Bu nedenle çocuk doğur(a)mamış bir kadın olarak infertil kadın istisna halinin özelliklerini üzerinde taşır. İstisgal ettiği bu istisna haliyle doğurgan kadın olma koşulunu kadınlığın ön şartı olarak tamamlarken, kendi kadınlığını imkansız bir tekamül örneği olarak içinde barındırır.

4.2. Alandan Kadın Hikayeleri

Araştırma konum itibariyle Mardin’de infertilite sorunu yaşamış kadınların hikayelerini şifacılık pratikleri, sosyal teoride beden tartışmaları ve annelik kurgusu üzerinden değerlendirirken, şehirde araştırma kapsamında temas ettiğim kadınların tecrübelerini parça parça ele alma imkânım oldu. Belirli bir kuramsal çerçeve içerisinde, metindeki tartışmaya temas ettiği noktalarda hikayelerden örnekler sunmak kuramsal tartışmayı alandan bilgilerle desteklememe imkân verirken, kadınların hikayelerini de bu bağlam içerisinde araçsallaştıran bir faaliyete de dönüştü. Burada, görüşmecilerimin bana kamusal olarak duyurmam üzere emanet ettiği hikayelerinin kısıtlı bir alanda alıntılanarak kullanılması, kuramdan taşan kısımların ise bu etnografyanın dışında kalması şeklinde bir araçsallaştırmadan bahsediyorum.

İlk bölümde belirttiğim üzere, bu alan araştırmasının kaleme alınması Mardin’de kadınlarla aramızda kurduğumuz iletişim köprüsü üzerinde üretilen bilginin iki kapak arasına sığdırılması anlamına gelmekteydi. Araştırmanın daha en başında üzerime yüklendiğim anlama ve yorumlama sorumluluğunu yerine getirmeye çalışırken, bu el değmemiş hayat hikayelerini çeşitli teorik tartışmalar bağlamında eksilterek kaleme almak görüşmecilerime onların hikayelerini anlatmak üzere verdiğim sözü sekteye uğratmak anlamına gelecekti.

Meselenin bir tarafında verdiğim sözü tutmak dururken diğer tarafında da araştırmanın bütünlüğünü sağlama çabası yatmaktadır. Çünkü alandan kadın hikayelerini alıntılar olarak değerlendirmek ve kadınları kendi bütünlüklü hikayeleri içerisinde görememek bu araştırmanın ortaya koymaya çalıştığı kültürel örüntünün eksik kalması anlamına da gelecekti. Bu saiklerle, bu kısımda hayatlarının bir dönemine beni de dahil eden kadınlardan her birinin benimle paylaştıkları hayat hikayelerine mümkün olan en az müdahaleyi yaparak tek tek yer verdim.

Bu bölümde yer alan yorumlarım, sözlü anlatımın içerdiği “fazla”yı yazıya aktarırken anlam bütünlüğünü bozmadan aktarma çabasıyla kısıtlı kaldı. Burada kadınların konu bağlamında benimle paylaştıkları hayat hikayelerini onların vurguladığı dönemler ve tecrübeler üzerinden aktarmaya özen gösterdim. Böylece ortaya çıkan anlatılar Mardin’de infertilite ekseninde şekillenen tecrübelerin toplumsal çerçevesini gösterir nitelikte aşağıda yer almaktadır.

4.2.1. “Çocuğu Olmayan Betül Mü?”²⁷⁸

Betül, Mardin esnafından bir kadın. İlk gebeliği dış gebelik olarak sonlanan, dış gebelik yüzünden iki yumurtalığından birini kaybeden, kalan tek sağlam yumurtalık tüpü de yanlış müdahale sonucu hasar gören ve dört tüp bebek denemesi de olumsuz sonuçlanan Betül’ün hayat hikayesi -kendi ifadesiyle- yaşadığı mağduriyeti örten bir “kusur” ve “eksiklik” hikayesidir. Ona çocuk sahibi olma yolunda yaşadıkları üzerine konuşmak istediğimi söylediğimde, “dinlersen neden anlatmayayım” dedi. Diğer görüşmecilerim gibi o da dışarıdan bakanların özensizce ve gaddarca yaptığı yorumlardan yorgun, kendi içine dönmüş, yaşadıklarının kendi dışında kimse için bir anlam ifade etmediğini düşünen bir kadın olarak “içimde yaşadığımı bir ben bilirim, dinlersen sana da anlatırım” demişti. Ben dinledim, o da anlattı.

Betül Mardin’de yirmi yıldır zanaatını icra ettiği dükkanında esnafılık yapıyor. Bugün otuz altı yaşında. Çevresine göre çok geç bir yaşta, yirmi dokuz yaşında evlenmiş. Eşinden önce talipleri de çıkmasına rağmen ya kendisi beğenmemiş ya da ailesi damat adayını onaylamamış. Yirmili yaşların başlarında -kendi ifadesiyle- “çok genç ve tecrübesiz” olduğu için taliplerini reddetmiş. Yaşı ilerlemeye başlayınca da beklediğine degecek ideal bir eş arayışıyla karşısına çıkan taliplerini kendine denk görmeyerek reddetmiş. Beğeneceği, evlenmeyi düşüneceği yapıda kişiler de “mesleğinden dolayı” ona talip olmamış. Mardin’de ev dışında çalışan ve esnafılık yapan bir kadın ideal bir eş adayı olarak görülmezken bazı talipleri işi bırakması koşuluyla evlenme teklif etmiş. Betül evlendikten sonra çalışmaya devam etmek istediğini söyleyince bu adaylar da evlenmekten vazgeçmişler. Diğer kardeşleri bir bir evlenip evden ayrılmış. Betül, babası vefat edince yaşlı annesinin yanında kalan, ona bakacak tek kız çocuğu

²⁷⁸ Alanda ilk görüşmecilerimden biri olan Betül’ün yer yer sıra dışı hikayesini burada da ilk anlatı olarak ele aldım. Onun hikayesindeki sıra dışılık norm olanı anlatmadan işaret etmesi bakımından anlamlı bir noktada durmaktadır. Onu belki de duydukları arasında en çok yaralayan bu cümleyi başlığa taşımamdaki amaç ise Betül’ü infertilite sorunu üzerinden tanımlayan hoyrat bakışın yavanlığına rağmen toplumsal bakıştaki yaygınlığını vurgulamaktır.

olmuş. Evde annelerine bakan bir kardeş olunca evli kardeşlerin üstündeki sorumluluk da azalmış. Bu da ailenin Betül'ün üstünde evlenme baskısı kurmasını engellemiş. Ama annesi kendinden sonra Betül'ün yalnız kalmasını istemediği için onun evlenmesini isteyip durmuş. 28 yaşında şimdi evli olduğu eşiyle tanışmış. Kendinden beş yaş küçük olan eşi Betül'ü işi bırakmaya zorlamamış ve evlendikten sonra da mesleğini yapmasına engel olmayacağını söylemiş. Bir sene içinde evlenmişler.

Evlenmeden önce de günün birinde anne olma hayalleri kuran Betül düğün tarihinden dokuz ay sonra anne olacağını bile planlamış. Bir an önce anne olma arzusuyla düğünün mümkün olan en erken tarihte olmasını istemiş. Evlendikleri ay Betül ilk hamileliğini yaşamış. Hamile olduğunu fark ettiğinde tahlil yaptırmaya hastaneye gitmiş. Kan tahlilinde gözüken dört haftalık hamilelik ultrasonografi görüntülemesinde gözükmemiş. Rahimde bebek kesesi gözükmeyince, doktor hamileliğin daha çok yeni olduğunu, haftaya tekrar gelmesini, ancak o zaman kesenin gözükebileceğini söyleyerek onları eve göndermiş. Bir hafta sonraki kontrolü beklerken bir gün Betül fenalaşmış. Hastaneye kaldırılmış. İç kanama geçirdiği ve dış gebelik yaşadığı bu sayede anlaşılmış. Hızlıca ameliyata alınmış. İki saat süren bir operasyonun sonunda dış gebeliğin patlattığı yumurtalık tüpü alınmış. Sağlam olan tüpte de kist tespit edilerek müdahale edilmiş. Sağlam kalan tek yumurtalık tüpü de bu yüzden hasar görmüş. Zor geçen ameliyatın ardından beş gün hastanede yatan Betül'e artık normal yolla hamile kalamayacağı, tüp bebek yöntemine başvurması gerektiği söylendiğinde çektiği acıların yanında büyük bir üzüntü yaşamış. O güne kadar tüpün ne olduğunu dahi bilmiyormuş. Ameliyata girerken tüpünün alınacağını söylenmesine rağmen bunun anlamının bebeğin alınacağı olduğunu, sonrasında yine hamile kalabileceğini düşünmüş. Ameliyat sonrası bu gerçeklerle yüzleşmek iyileşme sürecini de uzatmış. Uzun süre bacağı aksamış. Bir yıl boyunca ameliyatın sebep olduğu semptomlar nedeniyle doktor takibinde kalmış. Bir yılın sonunda artık normal yolla hamile kalamayacağını kabul edip yardımcı üreme yöntemleri için doktora gitmiş.

Doktor tüp bebek tedavisinde ısrar etse de Mardin'de bu tedaviyi uygulayacak merkez olmadığı için başka bir şehre tüp bebek denemesine gitmeden önce evde uygulanabilecek tedavileri denemek istemiş. İlk olarak yumurtlamayı artırıcı bir hap verilmiş. Yumurtanın büyümesine yardımcı iğneler olmuş. Yumurta olgunlaşıp çatlamasına rağmen bebek oluşmuyormuş. Üç aylık dönemlerde bu şekilde yeniden denemeler yapmışlar. Başarılı sonuç alamayınca altı ay tedaviye de gitmeyerek sadece beklemiş. Altı ayın sonunda tüp bebek denemesi için Diyarbakır'da bir tüp bebek merkezine başvurmuş. İlk denemesinde embriyo transferine rağmen gebelik gerçekleşmemiş. İki yıl sonra tekrar aynı doktora gitmişler. Bu defa

da yumurta toplanmasına rağmen embriyo oluşmamış. Doktor iki ay sonra gelmesini söylemiş. İki ay sonra gittiklerinde, yeni denemede gebelik gerçekleşmiş. Fakat ilk tahlilde gebelik oluştuğunu gösteren değerler bir hafta sonraki tahlilde düşmeye başlamış. Her iki günde bir yapılan tahliller sonucunda düşen değerlerle birlikte bir hafta içinde düşük gerçekleşmiş. Bu aile için tüm maddi birikimlerini harcadıkları başarısız bir girişim olmanın yanında duygusal yönden de çöktükleri ilk düşük tecrübesi olmuş. Doktorundan birçok deneme sonrası çocuk sahibi olan çiftlerin örneklerini dinlediklerinde tekrar deneme yapmaya karar verip para biriktirmeye başlamışlar.

İlk başarısız hamilelikten iki sene sonra tekrar deneme yapmışlar. Bu defa yine ilk tahlilde gözüken gebelik değerleri ikinci tahlilde düşmeye başlamış. Bu defa Betül daha büyük bir bunalıma girmiş. Gece uykusuzlukları başlamış. Yemeden içmeden kesilmiş. Bunlarla beraber ağlama krizleri de olunca psikoloğa gitmeyi düşünmüş ama bunu hiç gerçekleştirmemiş. Psikoloğa ödeyeceği parayla yeni bir tüp bebek denemesini karşılama fikri bu düşüncesini gerçekleştirmeye engel olmuş. Betül bu sıkıntılı günlerinde geceleri rüyasında vahşi hayvanların kendine saldırdığını görerek korkuyla uyanmaya başlamış. Günlerce bu durum tekrarlayınca çare bulmak için yakınlarında tavsiye edilen bir şıha gitmiş. Şih²⁷⁹ onun “garime”si²⁸⁰ olduğunu, bu yüzden hamileliklerinin devam etmediğini, bu varlıkların düşüğe sebep olduğunu söylemiş. Bunu bertaraf etmek için bir muska yazmış. Muska yazısını önce poşete sonra bir parça beze sarmış. Bunu gece gündüz üzerinde taşımasını söylemiş. Betül bir süre bu talimatlara uymuş. Kısa bir zaman sonra kâbusları bitmiş, kendini toparlamış.²⁸¹ Bu sürede yeni tüp bebek denemesi için para biriktirmiş.

Bir-iki sene aralarla toplamda dört tüp bebek denemesinden üçü düşükle sonuçlanmış. Birinde ise döllenme hiç olmamış. Son denemeden sonra Betül’ün elleri ve kolları şişmiş. Bu

²⁷⁹ Şeyh, dîni konularda bilgisi nedeniyle saygınlık kazanmış kişiler için kullanılan bir önek ya da sıfattır. İslam Ansiklopedisi şeyh kavramını “bir kabile veya grubun lideri, reis, yönetici, devlet adamı” olarak nitelerken bu kişilerin İslam toplumları içindeki saygınlığından bahseder. (Casim Avcı, “Şeyh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 39/ 49 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 49.) Şeyh kelimesi Mardin ve civarında, özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde halk tarafından şıh olarak söylenmektedir.

²⁸⁰ *Garim* Arapça’da kötülük, şer, zehir anlamlarına gelir. Mardin’de halk arasında kullanılan bir tabir olan *garime* ise çocuğun doğmasını ya da yaşamasını engelleyen doğaüstü güçlere işaret ediyor. Halk *garimeyi* cinlerin musallat oldukları kişi hamile kalınca karnındaki bebeği ya doğmadan önce ya da doğumdan hemen sonra öldürmesi olarak açıklıyor.

²⁸¹ Betül, görüşmelerimizin başında çocuk sahibi olmak için herhangi bir şıh’a, türbeye ya da hocaya gitmediğini, kendinin hocalık bir durumunun olmadığını, “böyle şeylere” inanmadığını söyledi. İkinci görüşmenin sonunda gördüğü rüyalar için muska yazdığını bahsetti. İlk görüşmede inanmadığını söylediğini hatırlattığımda rüyalar konusunda başka bir çözümün aklına gelmediğini, bir ihtimal işe yarasa diye muska yaptırıp üzerinde taşıdığını, kabuslarının yok olmasında muskanın işe yaradığından emin olmadığını anlattı. Şifanın muska ya da şıha okunma sonrası geldiği konusunda şüphe duyduğundan bahsetti. Şikayetlerinin beklediği zaman içinde geçmiş olabileceğini, bu konuda emin olmadığını anlattı. Özellikle 40 yaş altı başka görüşmecilerim de şıfa bulacaklarına inanmış olarak değil de “denemiş olmak için” şıh ya da türbe ziyaretlerine gittiklerinden bahsettiler.

şikayetle doktora başvurduğunda şişliklerin denemelerle alakalı olup-olmadığı ya da düşüklerin arkasında yatan başka bir sağlık sorunu olup olmadığı araştırılmaya başlanmış. Kan pıhtılaşması sorunu tespit edilmiş. Zorlu geçen 8 yılın ardından şimdi bunun için tedavi görürken bir yandan da yeni tüp bebek denemesine hazırlanıyor. Gelecek denemeden çok daha umutlu. Bundan önceki düşüklerinin pıhtılaşma sorunu yüzünden olduğunu düşündüğü için, kendi ifadesiyle nihayet elinde “belirli bir teşhis” olduğu için bu defa gebeliğinin devam edeceği fikrine sıkı sıkıya tutunmuş.

Betül’ün hikayesi çocuk sahibi olma yolunda yıllara dayanan, bitmek tükenmek bilmeyen bir umudun ve çabanın hikayesi olarak okunabilir. Doğurganlığın Türkiye genelinde en yüksek olduğu Güneydoğu Anadolu Bölgesinin bir şehrinde, çocuk sahibi olmanın evliliğin temel ve nihai birkaç hedefinden biri olduğu bir kültürel yapı içinde kendi tanımlamasıyla biyolojik sorunların tıbbi hatalarla birleştiği bir hikâyeyi yaşıyor Betül. Son görüşmemizde “eşimi bu kadar sevmeseydim (çocuk sahibi olmayı) denemekten vazgeçerdim” derken vazgeçmenin anlamının küçük bir ihtimalle boşanmak, büyük ihtimalle eşinin başka bir evlilik daha yapıp üzerine kuma getirmesini kabul etmek anlamına geldiğini Mardin’de infertilite sorunu yaşayan kadınlarla yaptığım görüşmeler sonucunda öğrendim. Mardin’de bir kadının çocuk sahibi olmayı denemekten vazgeçmesi evliliğinden ümidi kesmesi anlamına geliyor. Ama bu durum nadiren boşanma ile sonuçlanıyor.

Mardin’de ev dışında çalışan ve esnaflık yapan “aykırı” bir kadın olarak geç evlenmesi, ilk gebeliğinin dış gebelik olması, sonrasında yaşadığı tıbbi müdahale sonucu doğurganlığının neredeyse imkânsız yüzdelere düşmesi ve ardı ardına olumsuz sonuçlanan tüp bebek denemeleri Betül’ü sahip olmayı dört gözle beklediği anneliğinden uzaklaştırmakla kalmadı. O, “kusurlu beden” olarak işaretlenen tüm infertil kadınlarla ortak bir hikâyeyi de üzerine yükledi. Betül’ün hikayesinde bahsettiği toplumsal yükler pek çok başka kadının anlattıklarında da ortaklaşıyor. Bunlardan biri çevredeki kadınların hamile kaldıklarında infertilite sorunu yaşayan kadınlardan bu “mutlu haberi” mümkün olduğu kadar uzun bir süre saklamasıdır. Yakın aile fertlerinin bile hamile kaldıktan 6-7 ay sonra (artık saklanamayacak duruma geldiğinde ve en son kişi olarak) hamilelik haberini alan kadınlar dışlanmış, kötü göz sahibi olarak görülmüş ya da haset ettikleri varsayılan kişiler oluyorlar. Betül de bu durumu sık sık yaşadığını ve buna çok üzüldüğünü anlatıyor. Kardeşinin kızının hamile olduğunu 4 ay geçtikten sonra öğrendiğini, elisinin kızının hamileliğini ise 6 ay sonra öğrendiğini söylüyor. Onlar hamile kaldı diye üzülmeceğini, aksine sevineceğini ama bu davranışın sevincini gölgelediğini anlatıyor. “Sonradan duyunca üzülüyorum. Niye ben en sonda duyuyorum. Niye

ilk başta ben duymuyorum. İstemiyor muyum ben onu. Onlar ne düşünüyorsa hiç umurumda değil, çünkü benim derdim bana yeter. Onların derdini kaldıramıyorum. Yani millet nazardan²⁸² mı korkuyor. Ondan mı çekiniyor. O bebek gözden mi (nazar değdi diye mi) düşecek. O nazar var ama sadece çocuk için değil. Her şey için var.” Betül yaşadıkları infertilite sorununun kendisi ve diğer kadınları hamile kadınlara karşı açıktan bir tehdit olarak göstermesine karşı çıkıyor. Nazar ve kıskançlık böylece Betül’ün hikayesinde de yerini bulduğu üzere infertil kadının yükü haline geliyor.

İnfertil kadının çocuk sahibi olmak için gösterdiği çabanın hiçbir zaman yeterli bulunmaması Betül’ün hikayesinde de yer alır. Toplumun infertil kadınlardan tüm vaktini ve maddi birikimini çocuk sahibi olma uğruna harcaması beklentisi sonsuz bir beklentidir. Betül’ün dükkanında çalışması da bu eleştirilerden nasibini almıştır. “Sen çok kazanıyorsun, bu kadar parayı nerede saklıyorsun” diyenler olduğunu, ama bu kişilerin tüp bebek denemeleri için “bir yıllık kazancını bir günde harcadığını” göremediklerini, kendini çocuk sahibi olmaktan çok paraya önem veren bir muhteris olarak gördüklerini, o yüzden böyle konuştuklarını anlatmaktadır.

Maddiyat konusundaki eleştiriler bir yana, her fırsatta çocuksuz olduğunun hatırlatılarak yetersiz hissettirilmesi Betül için bir eziyete dönüşmüş. O, infertilite sorunu yaşarken en çok pervasızca yapılan yorumlar, kulağına gelen dedikodular, insanların kendisinin özeline saygı duymadan sürekli bu konuda soru sorması yüzünden yıpranmış. 15 yıl eski Mardin’de esnafılık yaptıktan sonra dükkanını Yenişehir’e taşıdığında eski dükkanından bir müşterisi gelmiş. Dükkânı sora sora bulduğunu anlatırken “Betül’ün kuaförü nerede” diye sorduğunda karşısındaki kişinin “hangi Betül? Çocuğu olmayan Betül mü?” dediğini söylemiş. O günü hiç unutmamış. Kendisini “çocuğu olmayan Betül” diye tanımlamalarına çok içerlemiş. Ama daha çok da o müşterisinin arada geçen diyalogu onun yüzüne karşı anlatmasına içerlemiş. Kendisi için böyle acı dolu bir sorunun bu kadar hoyratça ve kasten yüzüne vurulmasını affedememiş. Bazısı da yaşının büyük olduğunu ima edip, hala regl olup olmadığını sorduğunda onlara menopoza girdiğini artık “her şeyin bittiğini” söylüyormuş. “Özeline saygı duymayan” böyle kişilerin bu cevabı alınca ağzının kapanacağını, artık onu daha fazla soruyla rahatsız etmeyeceklerini düşünmüş.

²⁸² Nazar kısaca kendinde olmayan bir durumu ya da bir malı başkasında gördüğünde haset eden bakışın karşısındakine kötü enerji iletmesi, bunun sonucunda da maddi zarara ya da hastalığa sebep olması olarak açıklanabilir. Salime Leyla Gürkan *İslam Ansiklopedisi*’nde nazarın Türkçe’de “beğenilen bir şeye kıskançlıkla bakmak ve zarar verecek şekilde onu etkilemek” anlamına geldiğinden bahseder. (Saime Leyla Gürkan, “Nazar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 32/ 443-444 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 443.)

Betül tüp bebek denemelerini uygulama sırasında kimseye s ylenemiş. Annesi ve ablaları dışında kimsenin onun için gerçekten    lmeyeceğini düşünerek çevreye ve akrabalara söylemek istememiş. Komşularının y   ne    ld klerini söyleyip, arkasından yaşının geçmiş olduğunu, bu yaşta niye  ocuk olsun diye uğraştığını bilmediklerini söyleyerek dedikodusunu yapacaklarını düşünmüş. Bu dedikoduların bir kısmını da çevreden duyduğu için bu düşüncesinin boş olmadığını biliyor. Komşuları çalıştığı için  ocuk sahibi olamadığını, paraya çocuktan daha çok değer verdiğini söyleyerek çalışmayı bırakmasını, evinde oturup  ocuk için uğraşmasını    t   yorlarmış. Betül  ocuk sahibi olmayı her şeyden çok istediğini ama tüp bebek tedavisi için de paraya ihtiyaç olduğunu bir türlü anlatamamış. Öte yandan işini sevdiğini, çalışmak istediğini ise zaten kimse önemsememiş. D kk nına gelen müşterileri, komşuları ve arkadaşları ona  ocuk sahibi olmak için yapılacak şıfalı formüller, gidilecek hocalar, ebeler, ziyaretler vs.  nerdik e bunları da gereksiz tavsiyeler ve içine karışmak olarak algılamış.  ocuk sahibi olamamasının tüplerinin durumuyla ilgili olduğunu bildiği için bu şekilde gelenlere kulaklarını tıkamış. Çevrede meşhur ziyaretlere gidip namaz kılmış, dua etmiş, gördüğü kabuslar için şıha muska yazdırmış. Tüp bebek uygulaması için Mardin'den Diyarbakır'a giderken yol üzerinde meşhur bir ziyaret olan Sultan şeyhmus t rbesinden²⁸³ geçerken o yolda hep dua etmiş.  ocuk arzusuyla bu yolları defalarca gidip geldiğini, ne kadar zor durumda olduğunu, bu çabalarının sonuç vermesini ne çok istediğini i ten içe anlatarak sessizce Allah'a yalvarmış. Dualarını dahi kimsenin bilmesini istememiş. Artık çevresindekilerin  ocuk sahibi olamaması üzerine sorular sormasını ya da yorum yapmasını istemiyor. Çoğu zaman herkesin ortasında yapılan yorumların sadece kendini incitmek için yapıldığını düşünüyor. Bu sebeple de tüp bebek denemelerini sonuçlanana kadar kimseye s ylenemiş. Ama sonrasında tüp bebek denemesi yaptığını da saklamamış. Bu tarz yorumları ya da dedikoduları duymamak isteyen pek çok kadın tüp bebek denemesi yapmasına rağmen bunu çevresiyle paylaşmadığını, saklamak istediğini belirtiyor. Betül de bu şekilde çoğu kadının hatta yakın arkadaşlarından birinin dahi tüp bebek yöntemine başvurduğunu bildiğini ama karşılıklı konuşurken sorduğunda bu kadınların tüp bebek için tedavi gördüklerini

reddettiklerini anlatıyor. Kendileri gibi infertilite öyküsü olan Betül'den bile saklamışlar başarısız tüp bebek girişimlerini. Bu saklama durumu Betül'ün daha çok incinmesine sebep olmuş. Kendisinden saklanmasını iyi niyetli görmemiş.

Betül'ün durumuna gerçekten üzülen iki aile ferdi olarak gördüğü annesi ve ablası aşılama sonrası Betül'ün hiç kalkmadan yatması gerektiğini, ona bu şekilde bakacaklarını söylemişler. Betül ise hiç kalkmadan yatmanın düşük olmaması için bir önlem olduğuna inanmamış. Doktoru da yatağa bağlı kalmamasını, kan dolaşımının da önemli bir faktör olduğunu söylemiş. Denemelerinde ilk bir-iki gün dükkânını açmayıp kendi evinde dinlenmiş. Sonraki günler işlerini yapmaya devam etmiş. Aşılamadan iki gün sonra dükkânını açsa da artarda müşteri kabul etmemiş. Böyle ufak tedbirler almış. Hiçbir aşılama sonrası sonuçlar belli olmadan annesine ve ablasına haber vermemiş. Bekleme sürecinde heyecanlanıp tedirgin olmalarını istememiş. Ama kendisinin çevreden tüp bebek tedavisi gördüğünü saklama gibi bir düşüncesi hiç olmamış. Kendini kimseye hesap vermek zorunda hissetmiyor. Gizli saklı tedaviye gitmeyi de içine sindirememiş. “Benim derdim bana yeter, kim ne derse desin, verecek olan Allah, o verince kimsenin nazarı buna engel olamaz” diyor.

Betül bu çalışmada yer alan pek çok Mardinli kadından farklı özelliklere sahip biridir. Çalışması, meslek sahibi olması, sevdiği erkekle evlenmesine rıza gösterilmesi, Mardin'e göre oldukça geç bir yaşta evlenmiş olması gibi özellikleri onu çoğu kadından farklılaştırmaktadır. Dahası yaşadığı infertilite sorununu nedeni ve çözüm yolları ile kavrayabilecek bir olgunluktur. Bütün bu farklılıklara rağmen infertilite hikayesine bakıldığında Mardin'deki pek çok kadınla benzer bir hikâyeyi paylaştığı görülecektir.

4.2.2. Çocuk Gelin Perihan

Mardin'de infertilite üzerine çalışmaya ilk karar verdiğimde çocuk sahibi olamayan ya da hayatının bir dönemde bu sorunu yaşamış kadın görüşmeci aramaya başladım. Her gün birbiri ardına isimler gelmeye başladıkça sayının yüksekliği karşısında şaşkınlığa düştüm. Görüşmelere başladıktan sonra ise evliliklerinin ilk yıllarında çocuk sahibi olamamış pek çok kadının 15 yaşına gelmeden evlendirilmiş çocuk gelinler olduğu gerçeğiyle yüzleştim. Onları birer çocuk olarak görmeyip gelin yapan zihniyet, evlendikten hemen sonra da çocuk doğurmasını beklemekteydi. Ve bu yanlış kurulan denklem sıklıkla akamete uğruyordu. Perihan'ın hikayesi bunlardan biridir.

Perihan bugün 68 yaşında. Mardin merkezde doğmuş. Hiç okula gitmemiş. 12 yaşındayken teyzesinin 25 yaşındaki oğluna istemişler Perihan'ı. Ailesi daha yaşı küçük olduğu için vermek istememiş. Teyzesi de hemen düğün yapmayacaklarını, şimdi söz kesip dört yıl sonra evlenebileceklerini söyleyerek aileyi razı etmiş. Perihan teyzesinin oğlu ile sözlenmiş. Zaten bugün dahi ufak tefek bir kadın olan Perihan, o yaşta iyice çocuk görünümünde olduğunu, sokakta ip atlarken eve çağırıp söz kestiklerini anlatıyor. Sözlendikten sonra günler geçtikçe kayınvalidesi aileye gelip-gidip çevreden dedikodular olduğunu, Perihan'ı başka isteyenlerin de olduğunu söylendiğini anlatıyormuş. Sonunda sözden iki ay sonra teyzesi gelip bu laf-sözün bu işi bozacağını, belki de Perihan'ın başka talipleri çıkıp onu kaçırabileceğini, böylece iki ailenin de zarar göreceğini anlatarak düğünü hemen yapmak istediklerini söylemiş. Annesi teyzesini kenara çekerek kızının hala regl kanaması olmadığını, böyle gelin olamayacağını anlattığında, teyzesi düğün yaparlarsa Perihan adet görene kadar onları damatla aynı yatakta yatırmayacağı sözünü vermiş. “Ben onun teyzesiyim, anne yarısı sayılırım, onu ben yanımda yatıracam” demiş. Annesi teyzesinin bu ısrarına daha fazla karşı koyamamış ve düğün yapılmış. Teyzesi bir süre annesine verdiği sözü tutmuş ve Perihan'ı yanında yatırmış. Birkaç ay sonra da Perihan ilk regl kanamasını görmüş. Bunun ardından kocasıyla yataklarını birleştirmişler. Ayrıca, kaynanası olan teyzesi bu verdiği söze uymasına rağmen aynı evin içinde yaşamaya başladıktan sonra ona hiç anne yarısı gibi davranmamış.

Perihan'ın gelin geldiği ev çok kalabalıkmış. Kayınvalidesinin ondan büyük, onun yaşlarında ve ondan daha küçük çocukları varmış. Evde toplamda 20 çocuk olduğunu söylüyor. Evin gelini olarak tüm ev işlerine koşması beklenmiş. Evlerinin avlusuna çocuklar gelince elindeki işi bırakıp onlarla oynamaya kaçarmış. Sadece bu yüzden çok hakaret işitmiş, tokat yemiş. Kendi yaşıtı görümceleri çocuk muamelesi görürken o kayınvalidesiyle birlikte evin ikinci hanımı olmuş. 15 yıl bu şekilde kayınvalidesi ve geniş aileyle birlikte aynı evde yaşamışlar. Teyzesi annesine kendi kızı gibi bakacağına dair verdiği sözü hiç tutmamış. Perihan kaynanasından çok çektiğini anlatıyor. Her işi yaptırmış, her yaptığı işe de kusur bulmuş. Ama kocası onu incitmemiş. “Gece yatarken çocuk gibi yatakta döner dururdum, kocam uyanıp beni düzeltirdi, üstümü örterdi, çocuk gibi bana bakardı” diyor. Evlilikleri boyunca da kötülük görmemiş kocasından. Buna rağmen kaynanasından çektiklerini düşününce “bilseydim bununla hiç evlenmezdim” diyor.

Perihan'ın regl kanamaları başladığında kaynanasının çocuk beklentisi de dillenmeye başlamış. İlk yıl hamile kalmayınca doktora götürmüşler. Doktor biraz da kızarak Perihan'ın

çok küçük olduğunu, bir sorununun olmadığını, büyümesi için beklemleri gerektiğini söylemiş. Bundan sonra bir daha doktora gitmemişler.

Perihan gelin beş yıl boyunca hamile kalamamış. Beşinci yılda kayınvalidesi onu mahallede cinlerle iletişime geçtiğini söyleyip muska yazan, çeşitli iyileşme yöntemleri uygulayan Şeyh Münira²⁸⁴ isimli kadına götürmüş. Şeyh Münira Perihan'ı dinlemiş. Dua okumuş. Sonra elinde buğday arpa gibi tahıllardan elde yuvarlanarak yapılabilecek hap kadar toplanmış. Bunları Perihan'a vermiş. Sabah akşam bir tane yutmasını, bunu kendisine cinlerin verdiğini söylemiş. Bunları içip muskayı da sürekli üzerinde taşımasını ve çocuk için beklemesini söylemiş. Perihan hapları yutmaya başlamış ve çok geçmeden hamile kalmış. Evliliğinin beşinci yılında nihayet ilk kız çocuğu dünyaya gelmiş. Beş yılın ardından çocuğunun olması sevindirici olsa da bu sevinç kısa sürmüştü. Artık bir erkek çocuk doğurması için beklemeye başlamışlar.

Perihan ilk kızından sonra üst üste üç erkek bir kız çocuk doğurmuş ama bu çocukların hepsi de bir-iki gün yaşayıp vefat etmiş. Bunun üzerine tekrar Şeyh Münira'ya gitmişler. Şeyh Münira kendisinde garime²⁸⁵ olduğunu söyleyerek bir muska yazmış. Bu muskayı hamile kaldığını anladığından itibaren sürekli üzerinde taşımasını, çocuk doğduğunda da muskayı çocuğun üzerinden hiç ayırmamasını söylemiş. Bu şekilde bir erkek çocuk doğduğunda çocuğu her yıl bir kurbanla birlikte kendine getirmesini, kurbanı bu garimeyi engellemek için cinlerin istediğini, onların kurban edeceğini anlatmış. Perihan tekrar hamile kaldığında muskayı taşımış. Bir erkek çocuk doğurmuş. Doğumdan sonra muskayı çocuğa takmaya devam etmiş. Yedi yıl boyunca çocuğu Şeyh Münira'ya götürmüş. Her yıl çocukla birlikte canlı bir kurban götürüp oraya bırakıyormuş. Bu çocuk Perihan'ın yaşayan tek erkek çocuğu olmuş. Perihan halen de herhangi bir konuda mutlaka Şeyh Münira'ya danıştığını söylüyor. Her türlü sağlık sorununda önce ona gidermiş. Münira kendisine “senin işin doktorluk” derse doktora gidermiş. Doktor “ameliyat olacaksın” dediğinde de gelip yine Münira'ya danışır, Münira “ol” derse olurmuş. Münira'nın cinlerine danıştığını, böylece doğru yönlendirdiğini söylüyor.

Oğlu dünyaya geldikten sonra Perihan'ın doğurduğu üç kız çocuk da fazla yaşamadan ölmüşler. Oğlunun Şeyh Münira'nın söylediklerini uyguladıkları için hayatta kaldığını düşünüyor. Ölenlerden sonra üç kız çocuğu daha olmuş. Toplamda yedi çocuğunu doğduktan

²⁸⁴ Şeyh Münira halen Mardin merkezde eski şehirde iki katlı eski bir taş evde oturmaktadır. Kayıp eşyayı bulmaktan, çocuk sahibi olmaya, psikolojik sorunlardan aşk acısına kadar her dertten muzdarip olup da kendisine gelenleri görmeye devam etmektedir.

²⁸⁵ Betül'ün hikayesinde de yer aldığı üzere halk *garimeyi* cinlerin bir kişiye kafayı takması, bu kişi hamile kalınca karnındaki bebeği ya doğmadan önce ya da doğumdan hemen sonra öldürmesi olarak açıklıyor.

birkaç gün sonra kaybeden Perihan, hayattaki beş çocuğunu da bir canlı kurbanla beraber yedi yaşına gelene kadar her sene Şeyh Münira'ya götürmüş. Perihan kız çocuklarını da çok sevmiş. Hatta daha doğduklarında onları erken evlendirmeyeceğini, okutacağını söylemiş. Ama tek erkek çocuğunun hayatta kalmasından dolayı Münira'ya ayrı bir şükür ve minnet duyuyor.

4.2.3. Sevcan'ın İmtihanı

Sevcan'ın anne olma hikayesi infertilite sorunuyla başlamıyor. O, iki kız çocuğu olduktan sonra on yıl gibi uzun bir süre hamile kalamamış, bu nedenle infertilite tedavisi görmüş bir kadın. Kendi hikayesini imtihan olarak tanımlıyor. İnfertilite sorunu bazı kadınlar için çocuksuz olmak anlamına gelirken bazıları için doğurganlığının sekteye uğraması anlamını da taşıyor. Hatta Mardin örneğinde erkek çocuk sahibi olamayan kadınlar da benzer şifacılık pratiklerine başvuruyorlar. Sevcan da iki kız çocuktan sonra çevrenin eşine “oğlan çocuk” baskısı yapması sonucu çok sıkıntı çekmiş. Çeşitli tedaviler görmüş. Kuma tehdidine maruz kalmış. Bu nedenle onun hikayesi de bir infertil kadın hikayesi olarak bu çalışmada yer almaktadır.

Sevcan bugün 47 yaşında, üç çocuk ve bir torun sahibi bir kadın. Sevcan'ın babası o on yaşındayken iş kazasında hayatını kaybetmiş. Annesi beş çocuklu bir dul olarak kalmış. Çocuklarına yetimliği hissettirmemeye çalışan annesinin onlara bayramlarda dahi kimseden para almamayı öğütlediğini, “*sizi babasız görüp küçümserler, para verirlerse bizim ihtiyacımız yok deyin*” dediğini anlatıyor. Babasız büyüyen Sevcan, annesinin onu okutmak istemesine rağmen biran önce evlenip kendi evini kurmak istemiş. Böylece hem annesinin üzerindeki sorumluluk azalacak hem de o annesine kol kanat gerecek, kardeşleri daha rahat bir ortamda büyüyecek diye düşünmüş. Bu nedenle uygun bir talibi çıktığında, 19 yaşında evlenmiş. Evliliğinin yedinci ayında isteyerek hamile kalmış. İlk kızı dünyaya gelmiş. İlk kızından iki sene sonra fark etmeden hamile kaldığını, peş peşe çocuk sahibi olmak istemese de ikinci kızını bu şekilde dünyaya getirdiğini anlatıyor.

İki çocuktan sonra bir süre çocuk istememişler. Bu, başlarda eşiyle ortak kararıymış. Ama kocası birkaç yıl sonra çevrenin de baskısıyla bir çocuk daha olsun istemiş. Üçüncü çocuğu beklerken aylar geçtikçe hamilelik gerçekleşmemiş. Bunun üzerine kocası Sevcan'ı doktora götürmüş. Rahimde “çikolata kisti” adı verilen bir kitle teşhis edilmiş. Bunun için bir operasyon geçirmiş ve rahimden ameliyatla kist alınmış. Bu operasyon sonrasında da beklemelerine rağmen gebelik gerçekleşmeyince tekrar doktora gitmişler. Bu defa da Sevcan'ın yumurtalıklarında bir sorun görülmüş ve yumurtalıklarından ameliyat olmuş. Artarda iki

ameliyattan sonra doktorun önerisi ile yumurtlamayı artırmak için üç ay boyunca göbekten iğne vurulmuş. *“Kocam istiyor diye, çocuk getirmek için önce ameliyatların, ardından da iğnelerin acısına katlandım. Olmadı”* diyen Sevcan, kocasının kendinde bir sorun olmasına ihtimal vermediğini, muayene için doktora gitmeye yanaşmadığını ve çocuk olmadığı için hep onu suçladığını anlatıyor: *“Diyordu “sen getirmiyorsun, sen kısır olmuştun, sen bana çocuk getirmiyorsun. Başka kadın alacağım bana çocuk getirsin.” Neler neler işittim, o benle Allah arasında kalsın. Nasıl üzüliyordum, nasıl...”*

Tüm bu ameliyat ve tedavi sürecinden sonra doktorlar Sevcan’a çocuğu olmaması için hiçbir neden gözükmeyişini, stresten uzak durmasını ve beklemesi gerektiğini söylemişler. Doktorların bu tavsiyelerine rağmen kocasının psikolojik baskısı devam etmiş. Yakınlarından kocasının yeniden evlenmek istediğini duyan Sevcan, çevreden tavsiye edilen tüm şifa yöntemlerini denemeye çalışmış. *“Ne derlerse yaptım. Diyordular “filan bağa git, aşık maşuk suyu var. Onu ziyarette üstüne dök. Bu toprağı al, suya koy, iç.” Hepsini yaptım.”* Mardin’de ziyaret denilen kutsal mekanlardan toprak ya da su almak, bunları üzerine sürmek ya da içmek, hatta ziyaretlerde mezarın başında toprakla yıkanmak gibi adetler yaygındır. Bunların dışında Sevcan, Sultan Şeyhmus Ziyaretine de gidip adak adanmış. Adak adarken *“Allah Muhammed rızası olsun, Allah dileğimizi kabul etsin, buraya gelip kurban kestireceğim”* demiş. Tüm bunlardan sonra beklemesine rağmen hamile kalamayınca iyice umutsuzluğa düşmüş.

Eski mahallelerinden Şermin ebeyi daha önceden tanıyormuş. Bir gün bir akraba ziyaretinde karşılaştıklarında Sevcan hamile kalamadığını, kocasının ona baskı yaptığını anlatmış. Şermin ebe bir kilo süt ve Suriye sakızı alarak ilk reglinin üçüncü gününde kendisine gelmesini söylemiş. Sevcan reglinin üçüncü gününde süt ve sakızı alarak Şermin ebeye gitmiş. Şermin ebe iki doğumdan sonra belinin gevşediğini, bundan dolayı hamile kalamadığını söylemiş. Getirdiği sakızı sütle kaynatmış, birazını Sevcan’a içirmiş, kalanı da macun kıvamına gelene kadar kaynatıp bir beze yaymış. Macunu Mardin’de hermel olarak bilinen üzerlik otu ile tütsülemiş. Sırtında rahime denk gelen yere koymuş. İlk bir saat hiç kıımıldamadan yatmasını istemiş. Bu sırada da Kurandan ayetler, salavatlar ve bildiği duaları okumuş. Bu uygulama üzerine ağır iş yapmamasını, birkaç gün geçtikten sonra banyo yapsa bile sargıyı çıkarmamasını, belindeki açıklık düzeldiğinde sargının kendi kendine düşeceğini söylemiş. Sevcan, ebenin tüm dediklerini yapmış. On beş gün sonra sargısı düşmüş. *“Bazılarında daha erken düşüyormuş ama benim tam on beş gün sürdü, demek ki durumum ciddiymiş”* diyor. Şermin ebeye gittiği ay hamile kalmış. On yıl boyunca hamilelik gerçekleşmediği için öyle umutsuzmuş ki, mide bulantıları başladığında hamile olduğuna ihtimal dahi vermeden öncelikle

rahimde kistin tekrar oluştuğunu düşünmüş. Hemşire olan komşusuna danıştığında komşusu hamile olabileceğini, belirtilerin kistten çok hamilelik belirtileri olduğunu söylemiş. Hemen evde bir test yapmış. Testi pozitif çıkınca hastaneye gidip orada da kan testi yaptırmış. Ancak kan testi sonucu çıkınca hamile olduğuna inanmış.

Bu yeni hamilelik aile için büyük bir sürpriz ve sevinç kaynağı olmuş. Sevcan ilk çocuğuna hamile kaldığında bile bu kadar sevinmediğini söylüyor. *“Zaten duyunca şok oldum. Sanki hiç çocuğum yokmuş da ilk bu olacaktı gibi hissettim. Birincide de, ikincide de hiç bu kadar sevinmemiştim. Çok isteyince insanın zoruna gidiyor, niye olmuyor diye”* diyor. On yıl sonra gelen bebek için ilk çocukta yapmadığı kadar çok alışveriş yapmış. Alışveriş için Mardin’de olanlarla yetinmeyip en yakın büyük şehir olan Diyarbakır’a gitmişler. Doğumu da Diyarbakır’da yapmış. Bebek dört aylık olduğunda Sultan Şeyhmus türbesindeki adağını da yerine getirmiş, orada kurban kestirmiş.

Üçüncü çocuğun da kız olduğunu öğrendiklerinde Sevcan üzülmediğini, sonunda bir çocuk daha doğurabileceği için sevindiğini söylüyor. Bu gebelik sayesinde “kısır” olarak anılmaktan da, eşinin ikinci eş alması ihtimalinden de kurtulduğunu anlatıyor. Eşinin tepkisine gelince *“eşim de bir şey demedi zaten”* diyor. Sevcan hem hamile kaldığı için hem de eşi *“niye kız oldu”* demediği için mutlu olmuş. On yıl boyunca *“niye doğurmuyorsun”* diye sıkıştıran çevre üçüncü kızı geldikten sonra da *“bir daha doğur, belki dördüncü erkek olur”* demeye başlamış. Kocasının maddi durumunun iyi olmasına rağmen erkek çocuğu olmadığı için çevreden olumsuz laflar geldiğini, *“oğlun yok ki kim için mal biriktiriyorsun”* dendiğini anlatıyor. Yakın akrabalarından gelen bu yorumlar üzerine kocası tekrar çocuk istemiş ama Sevcan kabul etmemiş. Üç çocuktan fazlasına bakamayacağını düşünmüş. Daha önce çocuk olmuyor diye gelen laflardan çok incindiğini, şimdi de erkek çocuğu olmadığı için söylenenlerden incindiğini, kalbinin kırıldığını anlatıyor. *“İşte benim kaderim imtihanım, onunla çekeceğim imtihan varmış. Ben yine de diyorum Allah’a bin şükür. Ben sabırlı insanım. Allah sabreden insanlara hem çektiriyor hem seviyor. Hayat çok zor, gelip geçiyor. İşte ihtiyarladık.”*

Sevcan üç kız çocuk dünyaya getirmesine rağmen, erkek çocuğu olmadığı için çevreden gelen olumsuz yorumları kendi imtihanı olarak yorumluyor. On yıl aradan sonra dünyaya gelen üçüncü çocuktan sonra, tekrar böyle yorucu bir sürece girmek istemediği de anlaşılabilir bir durum. Bizim görüştüğümüz dönemde Sevcan’ın hamile olan kızı bir erkek çocuk dünyaya getirdi. Sevcan, kızının hamileliğini öğrendiğinde oturduğu evi satarak kızına çok yakın bir eve

taşındı. Doğumdan sonra da torununa kendi evinde bakmaya başladı. Ve nihayet Sevcan ve eşi için evin içinde hayali kurulan erkek çocuk torunları olarak dünyaya geldi.

4.2.4. “Kuma Her Şeyden Zordur!”

Feriha ile ortak bir tanıdık vasıtasıyla irtibat kurduğum için ilk görüşmemizde beni pek tanııyordu. Ona üniversiteden gelen bir araştırmacı olduğum, çocuk sahibi olamayan kadınlarla görüşmeler yaptığım söylenmişti. Fakat bu görüşmelerin içeriğini bilmiyordu ve yaralı olduğu bir konuda ne sorulacağını merak ediyordu. Ben onun hikayesini merak ettiğimi söylediğimde ne sorduğumu tam anlamamış gibi davrandı. Sorduğum sorulara kısa ve kestirme cevaplar verdikten sonra hışımla ayağa kalktı. Bir elini duvardan destek alırcasına duvara dayayıp diğer eliyle sigarasını yakarken “hocam sen tam olarak ne bilmek istiyorsun, bunlar benim içime yazdığım acılarımdır, bunları bilip de ne yapacaksın” diye feveran etti. “Ben abuk sabuk konuşurum, ses kaydı almayacaksan anlatayım” dedi ve böylece asıl hikayesini anlatmaya başladı.

Feriha bugün 39 yaşında. Mardin’in Kızıltepe ilçesine bağlı bir köyde büyümüş. Köyüne göre geç sayılabilecek bir yaşta, 20 yaşında dayısının oğlu ile evlenmiş. On beş yaşından itibaren köyden isteyenleri olsa da dayısının oğlu ile birbirlerini sevdikleri için başka talipleri ile evlenmek istememiş. Yengesi de Feriha’yı gelin olarak istemediği için yıllarca beklemişler. Feriha baba evinde babasının sağ kolu, evi çekip çeviren, sevilen ve sözü dinlenen bir evlat olarak yaşamış. Sonunda yengesinin istememesine rağmen araya giren aile büyükleri sayesinde iki kuzen evlenmişler ve Feriha Kızıltepe’ye eşiyle birlikte oturacakları eve taşınmış. Dayısı Feriha’yı severmiş ama yengesi onu da etkiliyormuş. Bu nedenle Feriha eşinin evinde istenmeyen gelin olmuş. Biraz da bu nedenle kayınvalidesiyle aynı eve gelin gelmemiş. Kayınvalidesi ile aynı sokakta yeni çift için başka bir ev kurulmuş. Kayınvalidenin yeni gelini evine almaması, dışarıya karşı istemediğini gösteren bir durum olmuş. Bu ailevi sıkıntılar çocuk doğuramaması üzerine daha da artmış.

Kaynanası ile görümcesi evliliğinin daha ikinci yılında eşi için başka gelin bakmaya başlamışlar. Ama aile Feriha’nın çocuk sahibi olması için hiçbir çaba göstermemiş. Feriha başlarda çok Kur’an okuyup dua etmiş. Çocuk olması için çevredeki türbelere adaklar adamış. Daha sonra mahalledeki ebeye muayeneye gitmiş. Rahminde bir sorun olup olmadığını bu şekilde anlamak istemiş. Ebe rahmini dışarıdan elle muayene ettiğinde rahimde eğrilik olduğunu söyleyerek bunun için masaj yapmış. Bu masaj ile rahimdeki eğriliği düzelttiğini söylemiş. Artık çocuk sahibi olmaması için hiçbir fiziksel neden olmadığını söyleyip,

yumurtlama dönemine katkısı olması için Feriha'ya bazı bitkiler önermiş. Bu bitkilerin bir kısmıyla çay yapıp içmesi gerektiğini, bazılarını da haşlayıp bir beze sararak sırtta rahime denk gelen bölgeye sarmasını söylemiş. Feriha bunları evinde uygulamış ve böylece aylar geçmiş. Ebenin müdahalesi sonrasında ilk hamileliklerini bu dönemde yaşamış. Fakat hamilelikleri art arda iki ya da üç ay devam edip düşükle sonlanmış. Bu arada kocası annesinin ve kız kardeşinin yeni bir gelin baktıklarını biliyor, o da ikinci bir eş almak için Feriha'yı razı etmeye çalışıyormuş. Ancak çocuk sahibi olurlarsa bu isteğinden vazgeçeceğini söyleyerek Feriha'yı sıkıştırmaya başlamış. Feriha bir yandan kumaya karşı çıkarken öte yandan da bir an önce çocuk sahibi olup kuma tartışmalarının tamamen bitmesi için çabalamış.

Üst üste düşük yaptığı dönemde kocasını razı edip bir defa doktora gitmiş. Doktor Feriha'yı muayene ettikten sonra normal yolla hamile kalamayacağını ama tüp bebek yöntemi ile çocuk sahibi olabileceğini söylemiş. Feriha çok umutlanmış. Kocasını bu tedaviye razı etmeye çalışmış. Bu defa da kocası ikinci kez evlenmesine rıza göstermesi şartıyla onu tüp bebek tedavisine götüreceğini söylemiş. Kocasını, bu pahalı tedaviyi karşılayacak maddi durumları olmasına rağmen tüp bebek uygulaması yapmak için kumayı ön şart olarak ortaya koymuş. Böylece Feriha'nın çocuk sahibi olmak ile arasında üzerine gelecek ikinci bir kadın şartı belirmiş. Feriha başlarda bu şartı kabul etmemiş. Tam 13 yıl boyunca ne o tedaviye gidebilmiş ne de kocası onun üzerine evlenebilmiş. Bu yıllar boyunca Feriha'nın çocuk sahibi olma umudu devam etmiş. Ara ara hamile kalmış ama bunların hepsi düşükle sonuçlanmış. Çevreden duyduğu duaları, tesbihatları yapmış, ziyaretlere²⁸⁶ gitmiş. Buralarda adaklar adanmış. Kendini çocuksuz hep eksik hissetmiş. Aileye bir torun doğuramadığı için zamanla sesi de çıkmaz olmuş. Herhangi bir konuda itiraz etmeye utanmış ya da susturulmuş. Hem çocuğu olmadığı hem de ayrı evi olduğu, kayınvalideyle aynı evde oturmadığı için bu rahat şartları hak etmediği yorumlarına içten içe kendisi de hak vermeye başlamış.

Çocuğu olmadığı için ev içindeki iş yükü diğer gelinlerden fazla olmuş. Kayınvalidesinin ve diğer akrabaların temizlik, yemek, hasta bakımı gibi işlerine koşmuş. Kaynanası büyük bir yemek işi ya da temizlik işi olduğunda hep onu çağırıyormuş. Diğer gelinleri nerede diye sorduğunda, *“çocuğunu okula gönderecek, çocuğu okuldan alacak, çocukları küçük onlarla uğraşıyor gelemes”* gibi nedenler ortaya koyuyormuş. *“Ama ben ne*

²⁸⁶ Mardin'de kutsal olarak görülüp ziyaret edilen, dua edilen, adak adanan türbe, ibadethane, kaynak suyu, taş, mağara gibi yerlerin ortak adına *ziyaret* denir. Bu ziyaretler çok çeşitlidir ama her ziyaretin meşhur olmasının dini bir anlatı ile bağlantısı vardır. Türbelerde mezarda yatan kişinin dinen tanınmış, dinen yüce görülen bir zat olduğuna inanılır. Kutsal görülen su kaynaklarının, mağaraların, ağaçların da böyle bir kutsal tarafından ziyaret edildiği ya da ilahi bir şekilde meydana geldiği gibi anlatılar mevcuttur. Ziyaretlerde insanlar namaz kılıp dua ederler ve istekleri için adak adarlar.

olursa olsun gitmek zorundayım, çünkü çocuğum yok, başka bir işim de olamaz onlara göre” diyor. Bütün bu işleri tek başına yapmasına rağmen “istenmeyen gelin” vasfı hiç değişmemiş. *“İstenmeyen gelinim ve çocuk da yok. Bu ikisi çok zor”* diyor. Bütün bu sıkıntılı yıllar boyunca hiç boşanmayı düşünmemiş. *“Bizde boşanma yoktur”* diyor ama boşanmayı hiç istemediğini, asla da kabul etmeyeceğini de ekliyor. Boşansa ailesinin onu bekâr bırakmayacağını; ya başka bir adamın çocuklarına bakmak için ikinci ya da üçüncü eş olacağını ya da yaşlı bir adamla ona bakmak için evlendirileceğini bildiğini, ama burada kocasının ilk eşi olduğu ve kendi evi de olduğu için daha rahat olduğunu anlatıyor.

Feriha’nın kocasının dayattığı kuma şartını kabul etmesi büyük bir acının sonucunda olmuş. Yaşlı olan babası ölüm döşeğinde kızını yanına çağırtmış. Feriha babasının başını dizine koymuş ve ona su vermeye çalışmış. Yaşlı adam bu şekilde Feriha’nın kollarında vefat etmiş. Babasının ölümü üzerine hayatı, yaşlılığı ve evlat sahibi olma isteğini daha çok düşünmeye başlamış. Yaşlılığında yanında olacak bir çocuk sahibi olmanın her şeye bedel olduğuna karar vermiş. Kocasına kumayı kabul edeceğini, en başta tüp bebek tedavisine gitmek şartıyla yeniden evlenmesine izin vereceğini söylemiş. Diğer bir şartı da kendisinin evinde oturması, kumanın kayın validesinin evine gelmesi olmuş. Kuma ile aynı evde oturmamayı şart koşmuş. Kocasını kabul etmiş. 12 yıllık evli kocası ikinci bir düğün yapmış ve eve yine Feriha’nın yaşlarında yeni bir gelin gelmiş. Feriha günlerce sokağa çıkmamış, gecelerce ağlamış. *“Hayatta en çok babam öldüğünde zor oldu benim için. Babam kollarımda öldü. Düşün ki ne zor... Ama bundan daha zoru nedir sana söyleyeyim mi? Kuma geldiği andır. Hiçbir şey kuma gibi zor değil”* diyor. Birkaç aya varmadan kuması hamile kalmış. Bu habere sevinen kocası Feriha’yı da tüp bebek tedavisine götürmüştü. İlk tüp bebek denemesinde hamile kalan Feriha’nın kumasıyla yaklaşık aynı zamanlarda bir kızı olmuş.

Kızı dünyaya geldikten sonra kocasına ve kayınvalidesine karşı sessizliğini bozmuş. Kocasının da kuma geldikten sonra kendine karşı boynu eğik olduğunu söylüyor. Artık ikisine de lafını “çat çat” söylemeye, kimseden çekinmemeye başlamış. Çocuk sahibi olması çevresine karşı da başını dikleştirmiş. Çocuk olmadan önce kayınvalidesi yıllarca komşu ve akrabalara Feriha’nın çocuğu olmadığı için kocasının yeniden evlenmek istediğini ama Feriha’nın inatla kocasından ayrılmadığını, çekip gitmesinin herkes için iyi olacağını anlatıp durmuş. Bu da onu çevresinde eleştirici ve acıma dolu bakışlara maruz bırakmış. Çocuğuyla birlikte o dönem kapanmış. Feriha artık kumasını da dert etmediğini, kumasının kayınvalidesiyle birlikte oturup onların işlerini yapmak zorunda olduğunu, kendisinin ise ayrı evde evinin hanımı olarak rahat rahat oturduğunu, böyle çileli hayatı olan bir kumayı dert etmediğini anlattı.

Kuması iki yıl sonra ikinci çocuğunu da doğurmuş. Bunun üzerine Feriha tekrar tüp bebek tedavisine gitmek istemiş. Kocası zamanla ikna olmuş ve yeniden tüp bebek tedavisi sonucu kızı 5 yaşındayken Feriha ikinci çocuğuna hamile kalmış. Kızını kendisi için doğurduğunu söylüyor. Son görüştüğümüzde doğumuna bir ay kalan erkek bebeğini de kızı yalnız kalmasın diye, kızı için doğuracağını anlattı.

Feriha'nın hikayesinde çocuk sahibi olmanın sadece “anne olmak” anlamına gelmediği çetrefilli bir durumun izleri var. Ya da bu toplumda anneliğin ne kadar yüklü ve kadının sadece aile içinde değil toplum içinde de yerini belirleyen önemli bir unsur olduğu gerçeği onun hikayesinde gözle görülür biçimde mevcut. Feriha “evinin hanımı” olma statüsünü ancak çocuk sahibi olarak kazanacağını, ancak bu sayede aile içinde söz hakkı olacağını biliyordu. On yıl boyunca bunu feda edebildi. Ama babasının vefatı ona, kuma istemediği için annelik ihtimaliyle birlikte feda ettiği toplumsal statünün dışında bir geçeceği de gösterdi. Feriha babasının ölüm anında başını tutan bir çocuğu olduğunu ve kendisinin de bunu çok istediğini anladığında, bedeli kuma da olsa o tüp bebek tedavisine gitmeyi kafasına koymuştu.

4.2.5. Ezgi'nin Hikayesi

Ezgi ile onun akrabası olan bir arkadaşım sayesinde irtibata geçtim. Eski Mardin'de meşhur bir şifacı olan Şeyh Münira'nın oturduğu mahallede oturuyorlardı ve arkadaşım Ezgi'nin kayınvalidesinin Münira'nın sadık bir danışanı olduğunu anlatmıştı. Sıcak bir Mardin gününde serin taş evinde soluklanmak üzere Ezgi'ye konuk olduğumuzda, onun da Münira'ya gitmesini gerektiren bir infertil dönem yaşadığını öğrendim. Onun hikayesi de bir çocuk gelin hikayesi aslında. Evlendiğinde henüz yeni regl olduğu ve biyolojik gelişimi hamile kalmaya elverişli olmadığı için iki yıl çocuksuz kalmış. Sonrasında ölü doğum yapması ve hamileliklerinin riskli olması nedeniyle o da kayınvalidesi sayesinde çok defa Münira'ya başvurmuş.

Ezgi bugün 44 yaşında üç çocuk annesi bir kadın. On dört yaşındayken evlenmiş. İlk iki yıl hamile kalamamış. Eşi ve kayınvalidesi bu konuyu çok dert etmiş. Eşi kendinden on beş yaş büyük olduğu için bir an önce çocuk sahibi olmak istemiş. Kayınvalidesi de oğlundan torunu olması için acele ediyormuş. “Kayınvalidem eski insanlardan olduğu için, onlar çok dert ederler, bir an önce çocuk olsun isterler” diyor. Bugün düşündüğünde, o zamanlar hiç çocuğu olmasaydı eşini yeniden evlendireceklerini, kendisine kuma geleceğini söylüyor. Ama o zaman yaşı küçük olduğu için durumu gerçek anlamda anlayamadığını, kayınvalidesinin neden bu kadar dert ettiğini kavrayamadığını anlatıyor. Kuma gelmesi ihtimali 14 yaşındayken Ezgi'yi o

kadar korkutmamış. “O zamanlar normal görüyorduk” diyor. “Bir kadın çocuk doğuramıyorsa kendisi gidip kocasıyla evlendirmek için başka bir kız bulurdu. Benim görümcem çocuk doğuramadı. Kocasını evlendirdi. Kumanın üç çocuğu oldu. Görümcem o çocuklara baktı, sevdi, çok ilgi gösterdi. O çocuklar da görümcemi annelerinden üstün tutuyorlar.²⁸⁷ Halen de kumasıyla oturuyor” derken, bugün artık işlerin değiştiğini, çocuk olmasa da kadınların kuma getirmek yerine baba evine dönmeyi tercih ettiğini anlatıyor. Ezgi, evliliğinin ilk iki çocuksuz yılında kendisinin bu tabloyu düşünemeyecek kadar bilinçsiz olduğunu söylüyor.

Ezgi’yi hiç doktora götürmemişler. Kayınvalidesi her hastalık için Hacı Münira’ya gidermiş. Ezgi’nin hamile kalmaması üzerine de danışmış. İkinci yılda da hamile kalmayınca bu defa Ezgi’yi de yanında götürmüş. Hacı Münira Ezgi’ye dualar okumuş. Ne okuduğunu Ezgi bilmiyor ama içinden dualar okuyarak elinde buğday tanelerini ufalamış. Bunlardan üç tane hap yapmış ve Ezgi’ye vermiş. On beş günde bir tane yutmasını söylemiş. Kayınvalidesine de “gelinin yaşı küçük, beklesin, sonunda çocuğu olacak” demiş. O haplardan en fazla bir ay sonra Ezgi hamile kalmış. “*Bu hapların bir etkisi oldu mu tesadüf müydü bilmiyorum*” diyor. Bir kız çocuğu dünyaya getirmiş.

İlk kızı doğar doğmaz kısa sürede ikinci çocuğa hamile kalmış Ezgi. Ama ikinci bebeği ölü doğmuş. Bu ölü doğumdan sonra üçüncü çocuğa hamile kaldığında bir sorun olup olmadığından endişe ettikleri için Hacı Münira’ya gitmişler tekrar. Münira muska yapmış. Bunu üzerinde taşımasını, çocuk doğduğunda da çocuğun üzerinde taşımasını söylemiş. Ezgi bununla yetinmemiş, doktora kontrole gitmiş. Doktor Ezgi’ye tansiyon sorunu olduğunu, bu bebeğin de risk altında olduğunu, üzüntüden stresten uzak durması gerektiğini söylemiş. Ezgi karnının fazla su dolduğunu, hastanede bunu alarak bir tedavi uyguladıklarını anlatıyor. Kayınvalidesi doktora gittiği için, Hacı Münira’nın verdiği muskayı کافی görmediği için onu çok eleştirmiş. Ama Ezgi doktora gitmese bu çocuğunun da belki ölü doğacağını düşünüyor. Sonunda bu üçüncü hamilelikten bir oğlu olmuş. Bu oğlundan üç sene sonra tekrar bir erkek çocuk dünyaya getirmiş. Böylece hayatta kalan iki oğlan bir kız, üç çocuğu olmuş.

²⁸⁷ Feriha da hikayesinde birinci eş olarak avantajlı bir konumda olduğunu, bunu terk etmeyi hiç düşünmediğini anlatıyordu. Ezgi’nin ve Feriha’nın anlattığı üzere kadınlar genellikle boşanmaktansa eşinin yeniden evlenmesini tercih ediyor gözükmektedir. Ayrıca Mardin’de üzerine gelen kumanın doğurduğu çocuklara annelik yapan ve çocuklar ve eş tarafından öz anne gibi görülüp el üstünde tutulan ilk eş anlatıları çok yaygın. Aslında bu örnekler çocuk doğuramamış olan ilk eşin nasıl iyi bir insan olduğunu vurgulayarak anlatılan birer hayat hikayesi barındırırken, başka bir kadın hikayesini de içermektedir. Zaten evli bir adam ile, adam çocuk sahibi olmak istediği için evlenerek kuma olan, doğurdıkları çocukları hazırda bekleyen ilk anneye teslim eden kadınların hikayesi konunun anlatılmayan tarafında kalmaktadır.

İki oğlan olması aileyi sevindirmiş. Mardin’de aileler için en az iki erkek çocuk sahibi olmak önemsenen bir durum. Tek oğlanın yalnız kalacağı, iki oğlanın birbirine destek olacağı düşünülüyor. Bu nedenle Ezgi’nin eşinin ailesi için de iki oğlan yeterince sevinç kaynağı olmuş. Ezgi ekonomik koşullar nedeniyle daha fazla çocuk istememiş. Oğulları olduğu için de aileden tekrar doğurmasına dair bir baskı görmemiş. Ezgi hala gelin geldiği evde oturuyor. Tipik bir eski Mardin evi. Salon gibi kullanılan 6m2 bir giriş ve salondan geçilen daha küçük bir oda, yine salondan küçük bir geçişle ayrılan mutfak ve mutfaktan geçilerek girilen bir banyodan oluşuyor. Bu evde kayınvalide, kayınpeder, kocası, üç çocuğu ve Ezgi, toplamda yedi nüfus yaşamışlar. Ezgi evin küçük gelini olarak kayınvalidesine ve kayınpederine ölünceye dek bakmış. Şimdi baba evinde onlar oturuyor.

Ezgi Mardin’de eski adetlerden birinin en küçük gelinin ölene kadar kaynanasına bakması olduğunu anlatıyor. Eve ilk gelin geldiğinde kaynanayla aynı evde oturmuş. Sonra başka gelin geldiğinde ilk gelinin evini ayırmışlar. Ayrı ev kurma imkanları yoksa bile eve yeni oda ya da kat ekleyerek eski gelini ayırırlar, yeni geline baba evinde yer açarlarmış. Maddi koşullar mümkün olmadığında, birkaç gelin aynı evde kalmaya devam ettiğinde de koşullar rahatlayınca evden ilk ayrılma hakkı büyük geline verilirmiş. Son erkek çocuk evlenip gelin getirene kadar önceki gelinlerin zaman içinde evden ayrılma, kendi eşi ve çocuklarıyla ayrı eve çıkma hakkı varmış. Evin en küçük gelini ise baba evinde kalarak kayınvalide ve kayınpedere ölene kadar bakıyormuş. Buna küçük yaşta evliliğin sıradan ve makbul olduğu bu dönemde 14-15 yaşlarındaki gelinlerin evin düzenine alışmasını, kayınvalidenin yönlendirmesiyle olgunlaşıp büyümesini, çocuklarına annelik yapacak hale gelmesini sağlayan bir ev içi düzen diyebiliriz. Ezgi bugün artık herkesin evlendikleri günden itibaren kendine ev açtığını, bu yapının eskide kaldığını anlatırken, kendi hikayesini “zamanın gadrine uğramış”²⁸⁸ bir hikâye olarak tanımlıyor.

4.2.6. Zeynep’in “İçine Gömdüğü” Acıları

Zeynep Mardin’de yakın bir arkadaşımın akrabasıydı. Arkadaşım bir aile toplantısı sırasında araştırmamdan bahsetmiş. Zeynep de kendisinin görüşmeci olabileceğini, beş yıl çocuksuz kaldığını, bu süreçte çok yere başvurduğunu anlatmış. Zeynep’in infertilite sorunu yaşadığı sıralarda akraba olmasalar da şimdi aynı ailede olan arkadaşım evinden bir kadının bu sorunu yaşadığını, kayınvalidesinin onun üzerinde nasıl baskı kurduğunu ve daha birçok

²⁸⁸ Zamanın olumsuz şartlarının kurbanı olmuş anlamında bir deyim.

ailevi meseleyi benim çalışmam vesilesiyle öğrendiğini anlatıyor. Kadınlar infertilite sürecinde dışarıdan fazlasıyla eleştiri ve suçlayıcı değerlendirmeye maruz kaldıkça yaşadıklarını saklama eğilimine giriyorlar. Zeynep de yaşadığı sıkıntıları aile içindeki diğer kadınlarla dahi paylaşmamış. Hem yaşadıklarının anlatılmaya değer konular olmadığını düşünüyor hem de bunları yukarıda Betül’ün dediği gibi kendi iç acıları olarak görüp herhangi bir zamanda açmak istemiyor. Zeynep’i dinlerken hasır altı edilen kadınlık hikayelerinin nasıl zengin bir deneyim ağı barındırdığını düşünmemek elde değil.

Zeynep 46 yaşında. 13 yaşında evlendirilmiş. Evliliği ailelerin anlaşması sonucu olmuş. Mardin il merkezindeki baba evinden 20 km uzaktaki Yeşilli ilçesinin bir mahallesine gelin gitmiş. İlk iki yıl çocuğu olmamış. İki yıl sonra hamile kalmış. Birer yıl arayla iki kız çocuğu dünyaya getirmiş. Sonrasında beş yıl çocuk sahibi olmayı çok istemesine rağmen hamile kalamamış. Kayınvalidesi ve bir eltisiyle birlikte aynı evde yaşıyorlarmış. Eltisinin ardı ardına çocuk dünyaya getirmesine rağmen onun çocuğu olmaması üzerindeki baskıyı artırmış. İlk iki çocuğu da kız olduğu için hiç çocuğu yokmuş gibi davranmış kocasının ailesi. “Eğer ikisinden biri oğlan olsaydı kayınvalidem bana bu kadar eziyet etmezdi” diyor. İki çocuğun üzerine bir yıl boyunca hamile kalmayınca kayınvalidesi “hadi seni gezdirelim” demiş. Gezdirmenin anlamı çocuk olması için çareler aramak, civarda bilinen türbelere, hocalara, ebelere gitmek. Zeynep doktora gitmek istemiş ama kayınvalidesi buna razı olmamış. Kocasını uzun yol şoförü olduğu için ayda bir, birkaç haftada bir eve geliyormuş. Kocasını geldiğinde ona doktora gitmek istediğini söylese de kocası, annesi ne derse onu yapmasını istemiş. Zeynep doktora gitmenin masraflı olacağını düşündükleri için kendisini doktora götürmediklerini düşünüyor. Köyde yaşadıkları için doktora gitmek için şehir merkezine arabayla gitmeleri ve muayene ücreti ödemeleri, tahlil gerekirse tahlil yaptırmaları, hatta belki birkaç defa gitmeleri gerekeceğinden kayınvalidesinin bunu kesinlikle reddettiğini anlatıyor. Bir yandan da kayınvalidesinin “doktor bu işten ne anlar” dediğini, çocuk sahibi olmanın yerel dînî şifacılar dışında tıp doktorları tarafından “tedavi edilecek” bir durum olduğunu kabul etmediğini söylüyor. Böylece Zeynep’i “gezdirmeye” başlamışlar.

Önce köyün civarındaki şîh (şeyh) mezarlarına gitmişler. Mezarın yanına gittiklerinde soyunup mezardan alınan toprağı her tarafına sürmesi istenmiş. Şîh mezarlarının çoğu yol kenarında, yoldan geçen araçlardan görülebilecek yerlerdedir. Zeynep bu nedenle soyunmaktan utandığını söylüyor. Yakında ağaç varsa ağaç arkasına geçerlermiş. Yoksa kayınvalidesi önünde durur, yoldan geçenini onu görmemesini sağlarmış. Şalvarı dışında tüm kıyafetlerini çıkarıyor, mezardan alınan toprağı vücuduna sürüyor, sonra da üzerine su dökünüyormuş. Bu

sırada kayınvalidesi dua okuyor, çocuk olması için temennide bulunuyormuş. Böylece bildikleri mezarlıklara gitmişler. Kutsal sayılan kişinin mezarında soyunup üzerine toprak sürmek ve suyla yıkanmak Mardin’de yaygın olarak bilinen şifa uygulamalarından biridir. Zeynep de bu uygulamayı kayınvalidesi ile birlikte yapmış.

Buralardan fayda görmeyince daha önceki doğumlarında başka bir lohusa ile kırkının karıştığını, doğurganlığının bu nedenle bağlanmış olabileceğini düşünüp “kırklık kesmeye” karar vermişler. Aynı köyde birden fazla doğum yapan kadın olduğunda, bu kadınlar lohusayken birbirleri ile karşılaştıklarında, birbirlerine baktıklarında ya da konuştuklarında sonradan onlardan birinin çocuğu olmazsa üzerine kırklık düştüğüne yani ruhani güçler tarafından yeniden çocuğunun olmasının engellendiğine inanılır. Bu kötücül etkiden kurtulmak için de kırklık kesme denilen bir adet uygulanır. Zeynep’in de üzerine kırklık düştüğünü düşünen kayınvalidesi Zeynep için bir sepet hazırlamış. Hazırlanan sepetin içine bir makas, bir tas su, bir madeni para, soğan ve sarımsak kabukları ve biraz bulgur konmuş. Kayınvalidesi tavada erittiği bal mumunu dualar okuyarak Zeynep’in başındaki sepetin içindeki suya dökmüş. Kırklık kesilmesi için gerekeni de böylece yapmışlar ama zaman geçmiş ve hamilelik hala gerçekleşmemiş.

Zaman geçtikçe kayınvalidesi daha da sert davranmaya başlamış. Zeynep her ay regl olduğunda oturup ağladığını anlatıyor. Her regl döneminde kendi kendine “e şimdi ne olacak? Yoksa bir daha çocuk getiremeyecek miyim?” diye düşünüp ağlarmış. Kocas da zaman içinde iyice umutsuzluğa düşmüş. Çocuk olması için başka bir kadın bulup yeniden evlenmek istediğini, Zeynep’in üzerine kuma getirmek istediğini söylemiş. Herkesin ardı ardına çocukları olduğunu, Zeynep’in çocuğu olmuyorsa kendisinin yeniden evlenmeye hakkı olduğunu söylüyormuş. Zeynep kocasından, kayınvalidesinden ve köylülerden bu kadar baskı görmese iki çocuğunun ona yettiğini, bir daha hiç doğurmayı düşünmeyeceğini anlatıyor. Ama üzerindeki baskı arttıkça çocuk doğurmak zorunda olduğunu hissedip bu konuda karşısına çıkan her yolu denemiş. Her regl döneminin başlaması o ay denediği çarenin sonuç vermediği anlamına geldiği için kanama gördüğünde kendine vurarak ağlarmış. O yıllarda eltisinin peş peşe çocukları dünyaya gelmiş. Zeynep “eltem doğum yaptığında ona çok yardım ederdim. Çocuklarını çok severdim. Ama içim bir garip olurdu. Benim artık çocuğum olmayacağını düşünmek bile çok zordu. Bir taraftan da ‘kocam eltimin doğurduğunu duyduğunda bana ne diyecek, üzerime evlenecek mi’ diye çok korkardım” diyor.

Bir gün eltisinin doğumundan sonra kayınvalidesi Zeynep’e “senin kalbin kötüdür, sen kötü birisin. Allah sana erkek çocuk vermiyor. Bak eltine, o iyi kalplidir. Allah ona bir sürü

çocuk veriyor” demiş. Bu laf ona çok ağır gelmiş. Ağlaya ağlaya görümcesine gitmiş. “Benim elimden bir şey gelmiyor, annen bana bunları söyledi, ben ne yapayım” diyerek ağlamış. Görümcesi ve büyük eltisi onu sözleriyle teskin etmeye çalışmışlar. “Bu kadar üzülme, başka yollar da deneyelim” demişler. Zeynep’i toparlayıp köylerindeki Hıdır Boti adındaki şıha (hocaya, şeyhe) götürmüşler. Hıdır Boti aynı ilçede yaşayan, evinde ziyaretçi kabul eden, insanların çeşitli hastalık ve sıkıntılarında dua okuyup muska yazarak, bilinmeyenden haber vererek ya da çeşitli reçetelere yönlendirme yaparak tedavi eden bir şıfacı olarak biliniyor. Hıdır Boti’nin evine girdiklerinde görümcesi ile eltisi Zeynep’in çocuk doğuramadığını, bu yüzden geldiklerini anlatmış. Şıh bir battaniye istemiş evdekilerden. Zeynep çok korktuğunu, yanındaki iki kadına sokuldukça sokulduğunu anlatıyor. “Bana bakması için rüya görmesi lazım. Ben bunu ne bileyim, bu adam battaniyeyle ne yapacak diye korktum” diyor. Kadınlar bir köşede otururken adam üzerine battaniye örtüp rüya görmek için uykuya dalmış. “Hemen önümüzde kıvrılıp uyudu” diyor Zeynep gülerек. Üç kadın da beklemişler. Birkaç saat sonra uyanmış ve Zeynep’e son lohusalığında iki kadınla “kırkı karıştığını” söylemiş. “Sen onlarla konuşmamışsın ama onlar senle konuşmuşlar. Bu yüzden düğümü onlar çözecek” demiş²⁸⁹. Bu iki kadını bulup “arkadan yaklaşıarak” onları çekip kendine çevirmesini, sonra da üzerinde düğüm çözdürmesini söylemiş. Düğüm çözecek kişinin bu karşılaşmada korkarak irkilmesini sağlamak için düğüm çözecek olan Zeynep’in onlara arkadan, haberleri olmayan bir şekilde yaklaşması gerektiğini anlatmış. Zeynep köyden iki komşusunun kendisiyle aynı zamanda doğum yaptıklarını, bu iki kadından yardım istemesi gerektiğini düşünmüş. Bunlardan birine çeşme başında rastlamış. Arkadan yaklaşıp omzundan çekmiş. Komşusu irkilince, ona kendisinin üzerinde düğüm çözmesini söylemiş. Eteklerini birbirine bağlayıp çözmüşler. Diğer komşusunun da evine gitmiş. Komşusu ikram hazırlamak için arkasını döndüğünde sertçe çekip kendine döndürmüş ve “vallahi bir şey istemiyorum, üzerimde düğüm çöz” demiş. Onunla da eteklerinin uçlarını bağlayıp çözmüşler. Zeynep “yine olmadı, şıh da boş çıktı” diyor gülerек. Zeynep, başvurduğu tüm şıfa yollarını bir bir anlatırken, her defasında “yaaa bunlara da inanıyorduk”, “yaaaa bana bunu da yaptırdılar” gibi ifadeler kullandı. Çoğunu da gülerек anlattı. Bugün artık bu süreçten yıllar önce geçmiş kadınlar günlük sohbetlerde bu şıfa yöntemlerini anlatılırken “eskilerin adetleri” olarak tanımlayıp “saçmalık” ya da “cahillik” olarak niteleniyor. Fakat bugün de çaresizce duydukları bu yollara başvuran infertil kadınların hikayelerini dinlerken, bir önceki kuşağın bu nitelemelerinin birer “maske” olduğunu

²⁸⁹ Kırk karışması kırklık kesmedeki gibi iki lohusa kadının karşılaşması anlamına geliyor. Fakat burada karşılaştığında ilk konuşan kişi dinleyenin doğurganlığını bağlamış oluyor. Doğurganlığı bağlayan tarafın bağlanan kadın üzerinde düğüm çözerek doğurganlığını çözeceğine inanılıyor.

düşünmeye başladım: “Ben de modernim”, “ben de hurafelere inanmayacak kadar aydınım”, “ben de varım, çağdaşım, biliyorum” anlamları taşıyan bir maske... Zeynep de geride bıraktığı o sıkıntılı dönemde yaşadıklarını böyle gülerek ve istihza ile hatırlıyor. Ama bu durum Zeynep’in bugün de karşılaştığı sağlık sorunlarında geleneksel iyileşme yöntemlerine başvurmadağı anlamına gelmiyor.

Zeynep’in infertilite sorunu etrafında yaşadığı tecrübelerle dönersek, bu defa da dilden dile bilinerek bugüne kadar ulaşan bir tedavi yönteminin uygulanması ile karşılaşılıyor. Bir gün kayınvalidesi köyde doğuramayan kadınları ayaklarından tavana astığını, rahimde bozukluk, eğrilik varsa düzelttiğini, iki kadının bunun için geleceğini, Zeynep’i de onlar gibi ayağından asarak tedavi etmeye çalışacağını söylemiş. Kayınvalidesi köyde kadınlara iğne vuran, kırık-çıkıklarını tedavi eden, bu konularda eli yatkın olarak bilinen biriymiş. Bu ayaktan asma uygulaması, tavandaki demirden çengele ip geçirip, ipin bir ucunu rahim sorunu olan kadının ayağına bağlamak, diğer ucunu da onu yukarı çekecek kadınlara verip bağlı kadını tavana kadar çektiirmek anlamına geliyor. Zeynep o zamanlar kilolu olduğunu, demirin onu taşıyamamasından endişelendiğini ve bunu yapmaktan korktuğunu söyleyince, kayınvalidesi önce gelen kadınlara bunu uygulamış. “Sen izle, bak hiçbir şey olmuyor, onları görürsen korkmazsın” demiş. Son olarak Zeynep’i de bağlamışlar. Dokuz-on kadın ipe asılıp diğer uçtaki Zeynep’i tavana kadar çekmişler. “Belki bir dakika öyle kaldım, o sırada kayınvalidem göbeğimi böyle üç defa bastırarak ovaladı” derken elini göbeğinin etrafında gezdirerek gösterdi. Köyde kadınlar arasında rahmin zaman içinde yerinden oynadığı, doğurganlığın sekteye uğramasına bunun neden olduğu, bu şekilde baş aşağı asılıp masaj yapılarak rahmin yerine gelip sorunun düzeltilebileceği düşünülüyor. Kayınvalidesi de Zeynep için bunu denemiş ama bundan sonra da zaman geçmesine rağmen Zeynep hamile kalamamış.

Tüm bu yıllar boyunca bilindik her yolu denedikten sonra Zeynep ısrarla doktora gitmek isteyince şehir merkezinde özel bir muayenehaneye götürmüşler. Doktor rahminden röntgen çekmiş. Rahimde bir sorun olmadığını, daha önce de iki doğum yaptığı için doğurganlığına bir engel gözükmediğini, eve gidip beklemesi gerektiğini söylemiş. Hiç hamile kalmadan geçen dört yılın ardından Zeynep üst üste birkaç defa hamile kalmış ama hepsi düşük olmuş. Hatta bir hamileliği sekizinci ayında bebeğin karnında ölüp ölü doğum yapmasıyla sonlanmış. Ölen çocuk erkekmiş, kayınvalidesi ölü cenini yıkayıp kefenlemiş ve mezarlığa defnetmişler. Bu kadar ileri bir hamilelikte, üstelik erkek olan bebeğin ölmesi ailede matem havası oluşturmuş. Zeynep düşük ve ölü doğum yaşadığı o zamanlarda rüyasında kadınların kendisini yüksek bir yerden attığını görüyormuş. Sonrasında da hamilelikleri düşükle sonlanıyormuş. Zeynep’in

rüyaları ve sonrasında yaşadığı düşüklükler, Betül'ün kendisine saldıran vahşi hayvanlar gördüğü rüyalarının ertesinde artarda düşüklük yaşaması anlatısına benziyor. Görüşmelerim sırasında pek çok kadın düşüklük öncesi benzer saldırı rüyaları gördüğünü, o gecenin sabahında ya da çok kısa bir zaman sonra düşüklük yaşadığını anlattı. Mardin'de halk arasında bu rüyalar düşüklüğün nedenini açıklayacak birer semptom olarak değerlendiriliyor. Bu tarz rüyaları takiben düşüklük olması, kadının doğurganlığını baskılayan ruhani güçlerin ona musallat olduğu anlamına geliyor. Zeynep de benzer bir durum yaşamış. Bu rüyaları işaret sayan evin kadınları Zeynep'i köyden birkaç kilometre uzakta Şih Ahmet isimli bir hocaya götürmüşler. Şih Ahmet, Zeynep'te annesinden geçme “garime”²⁹⁰ olduğunu, bunun çocukları karnında öldürdüğünü söyleyip muska yazmış.

Zeynep çocuk olsun diye çabalarken iki kızından küçük olan hastalanmış. Günden güne kötüleşmiş. Bir yıl evde hasta yatmış. Ateşleniyor, morarıyor, zayıflıyormuş. Zeynep kızını doktora götürmek için kayınvalidesine çok yalvarmış ama kayınvalidesi izin vermemiş. “Erkek çocuk olsaydı şehre de götürürlerdi, Diyarbakır’a da götürürlerdi”²⁹¹ diyor. Kayınvalidesi izin vermeyince, kocası çocuğu gizlice yakınlardaki bir sağlık ocağına götürmüş. Doktor muayene ettikten sonra durumun ciddi olduğunu, büyük şehirde tedavi edilmesi gerektiğini söylemiş. Zeynep “o masrafı bir kız çocuğu için yapmazlardı” diyor. Bir senenin sonunda bir gün çocuk evde fenalaşmış. Kıvranıp sızlanırken ağzından da kan gelince ambulans çağırmışlar. Ambulans çocuğu önce Mardin Devlet Hastanesine götürmüş. Oradan Diyarbakır’a sevk etmişler. Ama Diyarbakır’a vardıklarında çocuk son nefesini vermiş. Zeynep yirmi beş yıl önce gerçekleşen bu olayı anlatırken “ben çocuğum olsun diye çok yere gittim, çok dua ettim. Böyle olacağını bilseydim o kızım yaşasın da olmazsa daha çocuğum olmasın derdim” diyor. Zeynep, yıllardır çocuğu olmayan ve henüz erkek çocuk doğuramamış bir gelin olarak kızını büyük şehirde tedavi ettirme talebinin ailede kabul görmediğini anlatıyor. Feriha da çocuk doğurana kadar kayınvalidesine ve kocasına karşı “boynunun eğik” olduğunu, onlara karşı ses çıkaramadığını anlatıyordu. Feriha ve Zeynep gibi görüşmecilerimden hemen hepsi çocuk sahibi olmayan kadının aile içinde “boynunun eğik” olduğundan bahsetti. Burada infertilitenin

²⁹⁰ Betül'ün ve Ezgi'nin hikayelerinde yer aldığı üzere halk *garime*yi cinlerin bir kişiye kafayı takması, bu kişi hamile kalınca karnındaki bebeği ya doğmadan önce ya da doğumdan hemen sonra öldürmesi olarak açıklıyor. Zeynep'in örneğinde ise başvurdukları şeyh onlara Zeynep'in *garimesinin* annesinden geçtiğini söylüyor. Bunun anlamı annesine musallat olan bir cinin annesinden dolayı Zeynep'e de musallat olması, Zeynep'i annesinden dolayı seçmesidir. Cinlerin iki şekilde insana musallat olduğuna inanılır. Ya insan olmaması gereken yanlış bir yerde bulunarak onları rahatsız edip hışımlarına uğrar, ya da aileden böyle bir kötü etkiyi devralır. Her iki durumda da mustarip olan kişi (hasta) kastı bir ediminin cezasını çekmediği için halkta merhamet duygusu uyandırır.

²⁹¹ Mardin'e kıyasla Diyarbakır daha merkezî ve tıbbi olanakları daha geniş bir şehirdir. Mardin'de çare bulunamayan hastalıklarda ya da ileri derece tedavi gerektiren durumlarda hastalar masraflı ve uzun bir yol olmasına rağmen Diyarbakır'a sevk edilirler.

kadının suçu ya da yükü olarak algılanmasından söz edebiliriz. Yükün metaforik ağırlığı başka bir metafor olarak boynun eğik olması deyiminde ifade buluyor. Ve çocuk olmaması ile erkek çocuk olmaması arasında benzer bir analogi kuruluyor. Zeynep'in örneğinde hiç çocuk olmaması ile iki kız bebek doğurmasına rağmen erkek çocuk olmaması benzer görülmüş. Zeynep erkek çocuğu olmadığı için sözünün dinlenmediğini, kızını tedavi ettirme talebinin duyulmadığını düşünüyor.

Zeynep ile görüşmelerimiz hep eğlenceli bir havada geçerdi ama böyle acı bir şekilde kaybettiği kızının hikayesini anlatırken, sanki daha dün vefat etmiş çocuğunun yasını tutan bir anne havasına bürünürdü. Öylesine canlıydı her şey kafasında. Bu durum aslında tüm konuştuklarımızı şakaya vuran, her konudan gülünecek malzeme çıkaran bir kadının nasıl büyük bir acıyı gizleme çabasıyla bu kadar büyük bir neşeye savrulduğunu açıklıyordu. Çocuğu olması için kayınvalidesinin yönlendirmesi ile başvurduğu şifacılık pratiklerini anlatırken *“bana bunu da yaptırdı”, “böyle de cahildi”, “böyle de zalimdi”* diye tepki göstermesinin ardındaki tavır da bu acı kaybın bilgisiyle daha anlamlı geliyordu.

Kızının vefatından hemen sonra, çocuksuz geçen altı yılın ardından Zeynep'in bir sene arayla iki oğlu dünyaya gelmiş. Oğlanlardan birkaç sene sonra da bir kız çocuğu dünyaya getirmiş. Bu beşinci çocuğun doğumunu sağlık sorunları nedeniyle hastanede cerrahi müdahaleyle gerçekleştirmişler. Doktorlar tekrar doğum yapmasının çok riskli olacağını, isterse bu operasyon sırasında tüplerinin de bağlanabileceğini söyleyince kabul etmiş. Altı yıl hamile kalmak için uğraşıp gözyaşı döktükten sonra dünyaya gelen çocuklarının sevincini ölen kızının yası gölgeleyen Zeynep için tüplerinin bağlanmasına karar vermek zor olmamış.

4.2.7. “Bunlar Oğlana Doymaz...”

Gülay ile Betül'ün iş yerinde karşılaştık. Betül ile görüşme yaparken geldi. Ona çalışmamdan bahsettiğimde yüzünde ekşimiş bir şey yemiş gibi bir buruşukluk belirdi. İnfertilitenin yanında kız doğurmanın da problemlere neden olduğunu anlatmaya başladı. *“Hocam, hep isterler. Bunlar oğlana doymaz. Bir doğurursun iki isterler. Kaç tane doğursan, on tane de oğlan doğursan “yeter” demezler. Benim iki kızım bir oğlum var. Kayınvalidem hala “doğur” deyip duruyor. Ben ona bakmıyorum artık. Neymiş bir oğlan kavgaya girse tek kalırmış. Erkek kardeşi olması lazımmiş”* dedi. Sonrasında kendisinin de ilk evlendiği yıllar çocuğunun olmadığını ve kayınvalidesinin üzerinde çok baskı kurduğunu söylerken de yüzünde aynı ekşi ifade vardı. Yaptığım araştırmadan ona bahsedip görüşmecim olmasını istediğimde ise ses kaydı olmaması şartıyla kabul etti.

Birkaç kişi hariç tüm görüşmecilerimin hikayesinde dikkat çeken bir “kayınvalide” anlatısı var. Hariç tuttuğum o birkaç hikâyede de ya kayınvalide hayatta değil ya da bu konuya müdahil olamayacak kadar yaşlı ve düşkün olduğunu belirtmem gerekir. Bu durum, baba soylu akrabalık algısına sahip Mardin’de üremenin sekteye uğramasında erkeğin annesinin birinci derecede sorumluluk hissetmesi olarak yorumlanabilir.²⁹² Gülay’ın hikayesinde de fazlasıyla dayatmacı bir kayınvalide figürü gözüküyor. Gülay otuz yedi yaşında üç çocuk annesi bir kadın. On sekiz yaşında evlenmiş. Evlendiğinde iki sene hamile kalamamış. Kayınvalidesi ve kocasının akraba çevresi bu konuda çok sıkıntı yaratmışlar. Kayınvalidesi Gülay’ı evliliğinin ikinci ayından itibaren doktora götürmeye başlamış. Literatürde kabul gören infertilite tanımı “bir yıl korunmasız düzenli cinsel ilişki sonrası başarılı bir hamileliğin oluşmaması” olarak niteleniyor. Fakat Mardin’de gerçekleştirdiğim alan araştırması sonucu “bir yıl” olarak ifade edilen bu tarihin hiçbir anlam ifade etmemesi sonucuyla karşılaştım. Çiftler evlendikten hemen sonra (bazen bir iki ay, bazen de birkaç hafta gibi bir süre sonra) kadın hamile olup olmadığı sorusuyla karşılaşıyor. Gülay’da da benzer bir durum söz konusu olmuş. 18 yaşında evlenen Gülay, düğünden neredeyse kırk gün sonra kendisini doktor muayenehanesinde bulmuş.

Ardı ardına doktorlara gittikten sonra en son bir yıllık evliyken Diyarbakır’da bir uzman doktora gitmişler. Gülay doktorun muayenehanesine girdiğinde kocası kapıda beklemiş. Doktor kapıdan kocasını görünce “kapıdaki kim” diye sormuş. “Kocam” dediğinde “o mu seni zorluyor” demiş. Kocasının sıkıntı yaşatmadığını söylediğinde doktor Gülay’ın hamile kalmak için kendi kendine acele ettiğini düşünmüş. Kocası Gülay’a sıkıntı vermiyormuş ama kadının üzerinde asıl baskı oluşturan annesine de ses çıkartmıyor, karısını hiçbir şekilde savunmuyormuş. Doktor Gülay’a kızmış. Yumurtalıklarının gelişmesi gerektiğini, çocuk sahibi olmak için beklemesini, doktorluk bir işi olmadığını söylemiş. “Git bekle, bu ne acele” demiş. Gülay kendinin bir acelesi olmadığını ama bu süreç uzarsa kayınvalidesinin evliliklerini dahi bitirmek için çabalayacağını anlatamamış. “Evde yaşadığım baskı ve sıkıntının yanında bir de doktoradan azar işitince oturduğum yerde iyice büzüldüm” diyor. Sadece susup dinlemiş ve muayenehaneden çıkmış. Ama bu muayeneden sonra kayınvalidesi ne derse desin bir daha doktora gitmeye de yanaşmamış. Mardin’de çokça bilinen bir ziyaret olan Sultan Şeyhmus’a gidip dua ediyor, gizli gizli adak adıyormuş. Kayınvalidesi doktorlardan ümidi kesince Gülay’ı civarda bilinen ebelere götürmek istemiş. Ama o bunu da kabul etmemiş. Doktorun tavsiye

²⁹² Victor Turner, ana soylu bir topluluk olan Ndembularda bu rolü kadının annesinin üstlendiğini anlatır. (Victor Turner, *Ritüeller*, 52-94.)

ettiği gibi beklemeye karar vermiş. Ebeye de hiç gitmemiş. “Ebeye gitsem bana ne diyecek? Doktor dedi zaten gerekeni” diyor.

Evlendikten iki yıl sonra hamile kalmış. Bu iki yıl boyunca hamile kalamadığı için çok baskı ve hakaret görmüş. Yaşadığı bunalım yüzünden hamile kaldığına sevinememiş bile. Sevinememesinin bir diğer nedeni de kayınvalidesinin o hamile kaldıktan sonra “*bakalım çocuk erkek mi olacak kız mı*” diyerek yeni bir gerilim yaratmasıymış. İlk bebeği erkek olmuş. Erkek torun sahibi olmak kayınvalidesini bir süre teskin etmiş. Daha çocuk birkaç aylıkken ikinci bebek konuşulmaya başlanmış. Gülay’ın ilk karşılaşmamızda “*hocam, bunlar oğlana doymaz*” demesi bu yaşadıkları üzerine çok manidar geliyor. Kayınvalidesi bu defa da erkek çocuğun tek olmasının iyi bir şey olmadığını, biriyle kavga etse kendisine yardım edecek bir erkek kardeşinin de olması gerektiğini söylüyormuş. Gülay “*erkek olsun ama evde tek ve yalnız olmasın istiyorlar. Kaç tane olursa o kadar iyi. Yeter demezler*” diyor. Gülay’ın kocası da evin tek erkek çocuğuymuş ama Gülay bu konuda kayınvalidesine bir şey diyemiyormuş. Ona cevap verse, kendisinin de bir tane erkek doğurduğunu söylese bunun büyük bir kavgaya sebep olmasından çekiniyormuş. Kocasının da kendi arkasında durmayacağını bildiği için erkek çocuk konusu açıldığında hep susmuş.

İki sene sonra ikinci çocuğu dünyaya gelmiş. Kayınvalidesinin korktuğu gibi Gülay’ın bir kızı olmuş. Kızından iki sene sonra da üçüncü çocuk, ailenin ikinci kız çocuğu doğmuş. Kısa zamanda üç çocuk annesi olan Gülay bir tane de olsa erkek çocuğu olmasından güç alarak onlar büyüyene kadar bir daha doğurmayacağını söyleyerek resti çektiğini anlatıyor. “*Eteğimde iki yıl arayla dünyaya gelmiş üç küçük çocuk var. Ben iyice bunalmışım. Kadın daha da “doğur” diyor*” sözleri ile anlatıyor sıkıntısını. Son çocuğunun doğumunun üzerinden bugün on yıl geçmesine rağmen kayınvalidesinin hala her fırsatta çocuk doğurması konusunda baskı yaptığını söylüyor. “*Ne söylerse söylesin artık duymuyorum*” diyor.

Evliliğinin ilk iki yılı “ya çocuğum olmazsa” korkusuyla çok uzun ve yorucu geçmiş. Sonrasında artarda üç çocuk olunca da başka bir yorgunluk başlamış. Şimdi “Oğlum da yalnız değil, kız kardeşleri var. Bu şartlarda daha da doğurmam” diyor. Önce çocuk olması için, sonrasında da erkek çocuk olması için çok baskı gördüğünü anlatırken, görüşmenin sonunda “eskiden kadınlara daha çok baskı yapıyorlardı, şimdi o kadar yok” dedi. Yirmi yıl öncesine kıyasla bugün kadınların üzerindeki erkek çocuk doğurma baskısının daha az olduğunu düşünüyor. Yirmi-otuz yıl öncesine kıyasla göze çarpan başka bir değişim ise artık çiftlerin zorlu maddi koşullar olmadığı durumlarda, normal şartlarda fiziki olarak ayrı bir ev kurup ayrı bir hane olmalarıdır. Bu fiziki şartlardaki değişim ev içi dengeleri de etkilemiş gözüküyor. Bun

rağmen hala infertilite sorununda erkeğin annesi olan kayınvalide daha etkin. Çiftler ev dışında olsa da kayınvalidelerin ve erkeğin akrabalarının evlendikten sonra çocuk olması beklentisi ve ısrarı Mardin’de hala çok baskın.

4.2.8. “Ya Çocuğum Olmazsa!”

Çocuk olması konusunda kayınvalidenin doğrudan müdahalesinin yanında erkek tarafından akrabaların bitmek bilmez soru ve beklentilerini içeren bir hikâye olarak Sevgi’nin çocuk sahibi olma sürecine burada yer vermek istiyorum. Sevgi ile bir akrabasıyla yaptığımız görüşme sırasında tanıştım. Sevginin akrabası olan görüşmecimin beni davet ettiği bir çay sohbetinde çocuk sahibi olamamak üzerine konuşurken, Sevgi “ya çocuğum olmuyorsa korkusuyla evlenir evlenmez anne oldum” dedi. Bu ifade infertilitenin başa gelmesinden ne derece korkulan bir sorun olduğunu gösteren bir ibareydi. Bu nedenle Sevgi ile yaptığımız kısa görüşmeyi de alandan kadın hikayelerine dahil etmeyi uygun gördüm.

Üniversite mezunu ve uzman meslek sahibi bir kadın olan Sevgi 25 yaşında evlenmiş. Evlendiği ay kayınvalidesi annesine “hamile kalmış mı kızın” diye sormuş. Üstelik bu soru kayınvalideyle de sınırlı kalmamış. Evlendikleri aydan itibaren kocasının ailesinden kişiler her ay “gelinimiz hamile mi” diye sormaya başlamışlar. Sevgi ve kocası başlarda birkaç yıl çocuk sahibi olmak istemiyorlarmış. Sevgi, müstakbel eşiyle evlenmeden önce bunu konuştuklarını, yeni ev kurmaktan doğan borçları ödeyene kadar çocuk sahibi olmak istemedikleri konusunda anlaştıklarını anlatıyor. Ama evliliklerinin üzerinden aylar geçtikçe ailenin baskısı da artmış. Bir gün eşiyle arkadaşının evine misafirliğe gitmişler. Misafir oldukları çift yedi yıl sonra tüp bebek yöntemiyle çocuk sahibi olmuş bir karı-kocaymış. Onlar da ilk evlendiklerinde iki yıl çocuk sahibi olmak istemediklerini, iki yıl sonra istediklerinde ise olmadığını anlatmışlar. Bu çiftin her ikisi de çocuk sahibi olmak için yıllar içinde çeşitli operasyonlar geçirmişler. Sonunda müdahalesiz çocuk sahibi olamayacakları anlaşılınca tüp bebek yöntemine başvurmuşlar. Bu hikâye Sevgi’yi ve eşini biran evvel çocuk sahibi olmak konusunda ikna etmiş. Daha ilk denemelerinde, evliliklerinin yedinci ayında hamilelik gerçekleşmiş. Şimdi bir erkek çocukları var.

Sevgi’nin “ya çocuğum olmazsa” korkusu herhangi bir fiziksel nedene dayanmıyor. Eşi de kendisi de çocuk sahibi olmasına engel olarak görülebilecek tıbbi bir durum yaşamamış. Dahası Sevgi bu korkuyu yaşarken çocuğu olmasına engel bir durum var mı diye herhangi bir doktor muayenesinden de geçmemiş. Ama halk arasında konuşulduğu şekilde evlendikten sonra uzun süre korunmanın yumurtalıkları tembelleştirdiği bilgisine sahip olduğunu anlatıyor. Bunu

nereden öğrendiğini sorduğumda tam hatırlayamadı. “Arkadaşlar arasında konuşulurken duydum” demekle yetindi. Sevgi’nin hikayesinde çocuk sahibi olamama bir korkudan ziyade bir fobi gibi görünüyor. Doğurganlığın toplumsal bir baskı unsuruna dönüştüğü böyle bir kültürel örüntü içinde kadınlar fobinin kışkırtılması durumunu yaşıyor. Bu da doğurganlığını planlama eğilimde olan yeni, eğitilmiş, orta sınıf kadınlar için bile fazlaca tehdit içeren bir duruma dönüşmüş görülüyor. Sevgi’nin biran evvel çocuk sahibi olmak istemesinin arkasında fazlaca talepkâr olan aile bireyleri gerçeği de var. “Ya çocuğum olmazsa” korkusu bireysel bağlamından çıkarak “ya onlara bir torun/ yeğen/ kuzen veremezsem” endişesiyle birleşiyor da diyebiliriz.

Görüşmecilerimin çoğunda çocuk sahibi olamamanın bireysel zorlayıcı yanlarını konuşurken bile üzerlerinde kurulan toplumsal baskı ve etiketlenmenin etkisini fazlaca hissettiklerine şahit oldum. Bu nedenle kadınlar çocuk sahibi olamayacağını kendi içinde kabul ettiğinde dahi huzur bulamadığını, her gün her ortamda birilerinin çıkıp ya onlara akıl verdiğini ya da sorguladığını anlatıyorlar. “Çocuk sahibi olamama” ihtimalinin korkudan çıkıp adeta bir fobiye dönmesi bu baskıcı toplumsal auradan bağımsız bir durum değil elbette. Mardin’de çocuk sahibi olamamanın içeriğine dair yakın plan bir bilgi vermesi açısından Sevgi görüşmecilerim arasında yer aldı.

4.2.9. Şermin Ebe

Şermin ebe Mardin’de çok az sayıda kalmış köy ebelerinden biri. Evde doğumun yok denecek kadar azaldığı bugün, artık Mardinli kadınlara²⁹³ doğum yaptırmaya da hamilelik sürecinde muayene ve doğum öncesi yönlendirme için çağırılan evlere gittiğini söylüyor. Araştırma kapsamında yolumuz ise onun evinde uyguladığı infertilite tedavileri aracılığı ile kesişti. Şermin ebe aynı zamanda anneannesinden el almış bir şifacı. Bu özelliği nedeniyle uzun yıllardır kapısını doğum yaptırmayı talep eden hamileler yerine çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar aşındırıyor. Görüşmelerimiz sırasında derdine deva olduğunu anlattığı onlarca hikâyenin yanında, görüşmecilerimin de başvurduğu bir şifacı olarak Şermin ebe’nin hikayesi uyguladığı tedavilerin yanında geleneksel üreme algısını ortaya koyacak nitelikte anlatılar da barındırmaktadır.

²⁹³ Şermin ebe görüşmelerimizde artık kendi kızının ve gelininin bile hastanede doğum yaptığını, buralardan kimsenin evde doğum yapmak istemediğini anlattı. Halen gittiği birkaç doğumun da Suriye savaşıdan kaçarak Türkiye sınırını geçip Mardin’e gelmiş göçmen kadınlar olduğundan bahsetti. Özellikle Yezidi ailelerin hastanede çocuklarının alı konulup kendilerine öldü denmesinden korktuğu için hastaneye gitmediklerini, evde doğum için kendisini çağırdıklarını anlattı. Bu nedenle cümlede “Mardinli kadınlar” tanımlamasını kullandım.

Yedi çocuk annesi Şermin ebe bugün 69 yaşında. Eski Mardin'in kıvrılarak uzayan dar merdivenli sokaklarından birinde bulunan sobalı, avlulu, kireç boyalı, küçük evinde oturuyor. Merdivenlerin ağrıyan bacakları için zorluk olduğunu söylese de doğup-büyüdüğü bu çevrede kendi mahallesinden ayrılmak istemiyor.²⁹⁴ Anneannesi ve annesi mahallelerinde ebelik yapmış. Onlar gibi Şermin ebe de hiç okula gitmemiş. Halen okuma yazması da yok. O da ailesindeki kadınlardan öğrenerek ebelik yapmaya başlamış. “*Eskiden annem zamanında herkes evlerde doğururdu. Şimdi kendi çocuklarım, gelinlerim bile doktora hastaneye gidip doğurdu*” diyor. Anneannesi o daha küçük bir çocukken doğum ve tedavi işlerine ilgisini ve hevesini görünce kendisinden sonra bu görevi devralacağını söylemiş. “*Çok torunu vardı ama bir tek ben gider yanına sokulurdum. Meraklıydım, bakarak öğrenmeye çalışırdım. Küçük kızdım doğumlarda yanında giderdim*” diyor. Anneannesinin tavsiyesiyle annesinden el almış. 45 yıldır ebelik ve tedavi yapıyor. Anneannesinden öğrendiği tekniklerle ve dualarla kadınları tedavi ediyor.

Şifacı yönünü vurgularcasına el almanın yanında soyunun da kutsal bir soydan geldiğini uzun uzun anlatıyor. Babaannesinin 11'inci yüzyılda yaşamış İslam âlimlerinden Abdulkadir Geylani'nin soyundan geldiğini, dedesinin de soyunun Hz. Muhammed'in torunu Hz. Hüseyin'e kadar dayandığını anlattı. Psikolojik sorunları olan kişiler tedavi edilmesi için aileleri tarafından babasının yanına getirilmiş. Bu kişiler tedavi süresince babasının amcasının evinde yatarlar, üzerine Kuran'dan ayet ve sûreler okunur, iyileşip evlerine dönerlermiş. Kayınvalidesi elini hastanın üzerine koyunca iyileşiyormuş. O da kendisine “*benden sonra bu işi sen yap*” diyerek el vermiş. Şermin ebe “*biz dededen dervişiz*” derken kendi şifacılığının soydan gelen bir silsileyle de desteklendiğini belirtiyor.

Anneannesi için “*o şehrin doktoruydu*” diyor. Nenesi kadınlara hekimlik yapıyormuş. Elinde ilaç yaparmış. Bunları Şermin ebeye de öğretmiş. O da şimdi çocuk sahibi olamayan kadınlar için hazırlıyor bu ilaçları. Çocuk sahibi olmak isteyen kadının hikayesini dinleyip muayene ettikten sonra eğer *bel açıklığı* olduğunu düşünürse ona bir karışım hazırlıyor. Nenesi bittim ağacının gövdesini yarıp altına kova koyarmış. Kovaya dolan sıvıyı kaynatarak sakız yaparmış. İlaç olması için bu sakızı süt ile kaynatarak macun haline getiriyorlar. Şermin ebe ise sakızı artık böyle hazırlamıyor. Kendisine gelen kadınlara “Suriye sakızı” denen bu özü

²⁹⁴ Mardin şehir merkezinde ilk kurulan yerleşim yeri olan tepelik alanda *eski Mardin* olarak bilinen tarihi kent merkezinin taş evlerine ilaveten, tepenin eteklerinde yeni yerleşim yeri olarak açılan ovada kaloriferi-sıcak suyu olan apartman dairelerini içeren *yeni Mardin* eklenerek merkez genişlemiştir. Yol, kalorifer, sıcak su gibi gündelik hayat konforu açısından avantajlı olan *yeni Mardin* eski şehirden taşınanların da yerleştiği yeni bir merkezdir. Şermin ebe merdivenler ve sobadan şikâyet etmesine rağmen eski mahallesini terk etmek istemediğini anlatır.

aktardan alıp yanlarında getirmelerini söylüyor. Reglin üçüncü günü yapılması gereken bu uygulama için kadınlar o güne göre hazırlık yapıp sakızla beraber geliyorlar. Şermin ebe Suriye sakızını süt ile kaynatıp bir macun oluşturuyor. Bu karışımı hem kadınlara içiriyor hem de iyice koyulaşınca bir bezin üzerine yayıyor. Bu bezi Mardin’de hermél diye bilinen üzerlik otunun buğusuna tutup tütsülüyor. Gebe kalmak isteyen kadının sırtında rahime denk gelen bölgeye bu macunu ılıkken yapıştırıp bezle sarıyor. Günlerce kadının o sargıyla yatıp-kalkması, banyo yapması gerekirse sargıyla banyo yapması gerekiyor. Sargının belde kalma süresi kişinin sorununun çözülmesine göre değişiklik gösteriyor. Şermin ebe karışımı hazırlarken, uygularken ve hastaya içirirken Kuran’dan ayetler ve bazı dualar okuyor. Eğer tedavi isteyen kadın sütü önceden getirip bırakırsa sütün üzerine Yusuf ve Meryem surelerini okuduğunu anlattı. Kadın önceden bırakmayıp aynı gün sütü yanında getirirse bu uzun okuma süreci atlanıyor. Sütü sakızla kaynatırken Kuran’dan Bakara Suresi’nin son iki ayetini, Bakara Suresi 255’inci ayeti, üçer defa da Nas, Felak ve İhlas Surelerini ve Kadir suresini okuyor.²⁹⁵ Kaynayıp koyulaşmaya başlayınca karışım ocaktan alınıyor. Bir kısmını gebe kalmak isteyen kadına içirilmek için ayrılıyor. Kalan kısım karıştırılıp biraz soğutulduktan sonra, deriyi yakmayacak kadar sıcakken hermellenmiş beze sürülüp kadının sırtında rahmin denk geldiği bilinen bölgeye yapıştırılıyor. Yapıştırılan macunun kendi kendine düşene kadar dışarıdan müdahaleyle çıkarılmaması gerekiyor. Ancak bel açıklığı denilen rahatsızlık iyileştiğinde macunun düşeceği düşünüldüğü için bu bekleme süresi üç günden on güne kadar değişiklik gösteriyor.

Şermin ebe bu uygulamanın rahmi yumuşattığını, bu sayede hamile kalmayı mümkün kıldığını anlatıyor. “*Rahim sert ya da deliği dar ise*” hamile kalmak mümkün olmuyor. Bu uygulamanın rahmi yumuşatarak deliği açtığına inanılıyor. Buna göre delik genişlediğinde yumurta rahime girerek yerleşebiliyor. Şermin ebe tedavide beklenen amacı rahmi hamile kalmaya “uygun” hale getirmek olarak açıklıyor. Fakat bazı kadında bu macunun tutmadığını, sırtta yapışır yapışmaz düştüğünü anlatıyor. Eğer bu uygulamayı yapar da kadının sırtı macunu tutmazsa o zaman Mardin’de merceme olarak da bilinen bir tedavi olan hacamat²⁹⁶ tedavisini uygulamak gerektiğine karar veriyor. Hacamat’ın “sırtı tuttuğunu böylece çocuğa gebe kalmayı sağladığını” anlatıyor. Hacamat yapılacak bölge macunun sürüldüğü bölge ile aynı yer: Sırtta rahime denk gelen kısım. Şermin ebe kırık Türkçesiyle “çocuk getirmeyen” yani hamile kalamamış kadınlarda hacamat ile iyi sonuçlar aldığını anlatırken “*çok (kadın) geliyor, hamile*

²⁹⁵ Bu Kuran ayetleri metninde doğrudan üreme ya da şifa içermemesine rağmen dua ve korunma ayetleri olarak bilinir.

²⁹⁶ *Hacamatın* Arapça kökenli kelime anlamı *emmektir*. Genellikle sırt, omuz ve kafa bölgesine uygulanan, deride bir kesi oluşturularak vücudun sorunlu görülen bölgesinden kan çıkışı sağlanan, negatif basınç uygulaması düzeniyle kanın emilmesi şeklinde gerçekleşen bir tedavi yöntemi.

kalıyor. Mesela, on tane hamile kalıyor, bir tane kalmıyor” diyor. Hacamat yaptığı kadınların hemen hemen hepsinin tedavi sonrası hamile kaldığını anlatırken duyduğu memnuniyet yüzünden okunuyor.

Şermin ebe görüşmelerimiz sırasında her seferinde beni ikna etmeye çalıştığını düşünmeme neden olacak şekilde, birbiri ardınca şifa bulan kadınların seri hikayelerini anlatıyordu. Hacamat ve arap sakızı tedavisinden bahsederken de kendine gelen kadınlardan aklında kalan birkaç tanesini anlatmaya başladı. Akrabalarından iki çocuk annesi bir kadın gelmiş. İki kızı olduğunu, altı yıldır hamile kalmadığını, kocasının çocuk “getirmediği”²⁹⁷ için kendine çok hakaret ve eziyet ettiğini anlatmış. Ebe, kadına hacamat ve macun yapmış. Bunları uyguladıktan bir ay sonra kadın hamile kalmış. Kendisine hastaneden dört hemşire geldiğini, onların sadece rahimlerini düzelttiğini, onların da hamile kaldığını anlatıyor. Sonra hemşirelerden biri Şermin ebeye üç kadın daha göndermiş. Ebenin anlattığına göre bu hemşire, hastanede tanıştıkları ve tedaviler sonucu çocuk sahibi olamayan bu kadınlara Şermin ebeden bahsetmiş. Onlar da gitmek istediklerini söylediklerinde, kendisi onlara eşlik ederek ebeye getirmiş. Hemşire aracılığı ile gelen kadınların da her birinin altı ay içinde çocukları olduğu haberini aldığını anlatıyor Şermin ebe. Konuşmamız sırasında bütün bu örnekler ardı ardına bir çırpıda sıralanıyor. Şermin ebe alanında iddialı; *“benden değil Allah’tan (oluyor)”* diyor her örneğin sonunda. Böylece anlattıklarına inanmamak Allah’ın hikmetini sorgulamak anlamına gelirken, kendisi de olumsuz sonuç üzerine suçlanamaz oluyor.

Hikayeler ufak farklılıklar içerse de uzayıp gidiyor. Devamında kendisine köyden gelen başka bir kadına da hacamat yaptığını anlatıyor. Kadın bir ay içinde hamile kalmış. Bu çocuktan sonra üç yıl yine çocuğu olmamış. Tekrar Şermin ebeye gelmiş hacamat yaptırmış. Bunun ardından da yine hamile kalmış. Şermin ebe bu yeteneğinin Allah vergisi bir yetenek olduğunu, kendisinin kendine öğretileni yaptığını ama başarılı olmasının Allah vergisi olduğunu belirtiyor yine. “Allah tarafından. Benlik bir şey yok. Allah veriyor, Allah yapıyor” diyor. Sonunda, “biz kimseden iğne (dahi) almıyoruz. Ne yaparsak Allah için yapıyoruz. Valla biri hediye getirince de geri döndürüyorum, almıyorum vallahi. O hediyeyi alırsam ne hayır kalacak elimde” derken kendine el verildiğinden, yaptığı tedavi karşılığı herhangi bir hediye ya da ücret alırsa bu verili yeteneğini kaybetmekten korktuğundan bahsetti. El almış olmak manevi olarak

²⁹⁷ Mardin’de dilde yaygın kullanılan şekli ile doğurmak yerine “çocuk getirmek” fiili kullanılıyor. Kadın’ın çocuk getirdiğinden, çocuk getirmeyen kadınlardan, kadının çocuk getirmek istememesinden bahsediliyor. Getirmek fiili anlam açısından “içeriğin üretimine dahil olmadan dışsal olarak bir yerden bir yere taşımak” anlamında yaygın geleneksel üreme algısını yansıtıyor da denebilir. Kadının üremeye katılımının edilgen ve yardımcı olarak algılanması ikinci bölümde “Üreme Teorileri” başlığı altında daha detaylı yer aldığı üzere Mardin’de yerel geleneksel üreme algısı ile örtüşmektedir.

yetkilendirilmek anlamına gelmektedir. Kişi başka yetkili bir büyüğünden el alır. El veren inisiyatif kullanır. Ama şifanın kaynağı el veren kişi, hoca, büyük, şeyh vs. değil, doğrudan yaratıcının kendisi olarak algılanır ve açıklanır. Şermin ebenin her anlatımı sonrasında “bu da Allah’tan. Benden değil” demesi bu bağlamda okunabilir.

El alma şeklinde verilen yeteneğin kaynağı olan ilahi gücün kızdırıldığı takdirde kişinin şifa verme yeteneğini kaybetmekle cezalandırılacağı düşünülür. Şifa yeteneğini kullanmak için maddi bir çıkar talep etmek, yeteneği kaybettirecek ceza doğuran bir düşkünlük olarak görülür. Şermin ebe ile ilk defa görüşmeye gittiğimde halk arasında makbul olduğu üzere hediye olarak yanımda tatlı götürdüm. Ebe bu hediyeyi dahi almak istemedi. Benim onunla şifalandırma pratikleri üzerine görüşmeye gittiğimi, bunu bana Allah rızası için anlatacağını, bu tatlıyı almasının uygun olmadığını söyledi. Ben de ona bunu bir karşılık olarak getirmediğimi, sohbet ederken birlikte yemek için aldığımı söylediğimde paketi açıp benimle orada bulunan kadınların tabaklarına paylaştırdı. El almış olmanın tedavi için maddi karşılık beklememek gibi keskin bir sınırı olduğu kanısı yaygındır.

Ebe, uyguladığı şifacılık pratiklerini anneannesi ve annesinden edindiği tıbbi bilgiyle gerçekleştirmektedir. Herhangi bir tıp eğitimi almamış olmasına karşın, görüşmelerimizde okullu bir hemşire edasıyla bana üremenin safhalarını, kadının ve erkeğin biyolojisini, çocuğun oluşumunda rol oynayan organları uzun uzun anlattı. Anlatırken bir eliyle diğer elinin avucuna hayali çizimler de yapıyordu. Sperm, yumurta, yumurtalık tüpü, rahim ve bel üzerine detaylı bilgiler veriyordu. Şermin ebe’nin rahim konusunda bilgisini onun ifadeleri ile dinlersek:

“Kadın çocuk getirmezse rahim yüzündendir. Rahim üç çeşittir: Birincisi alçaktır, ikincisi yüksektir, üçüncüsü ortadadır. Alçak olanda erkek kadının yanına gidip ona dokunursa (cinsel ilişkiye girerse) hemen temizlenmesi gelir (meni rahimden hemen dışarı çıkar), kadın gebe kalmaz. Eğer yumurtalık sert ise (yumurta) ayrılmıyor, kabuğunu bırakmıyor (demektir). Eğer (yumurta) yumurtalık derisinden ayrılmazsa kadın hamile kalmaz, ayrılırsa hamile kalır. Bazıları da çocuk getirmiyor, rahimleri küçüktür. Rahimleri yaşlarına göre büyüyor. Kadın büyüdükçe rahmi onunla büyüyor. Bazıları 15, bazıları 20, bazıları 16’da hamile kalıyor. Rahim yüksekseyse yine (hamile) kalmıyor. Ortada olması lazım.”

“Rahim nar gibidir. Allah’ın izniyle, Kuran-ı Kerim’de de söylüyor (bunu). Rahim aşağı doğrudur, deliği açıktır. Kadın regl dönemindeyken açılıyor. Sonra regl dönemi bittiğinde rahim yavaş yavaş yavaş kendini toparlıyor.

Sonra rahimde bir damar vardır. O damar kan doluyor aydan aya. Allah'ın izniyle o damar kan doluyor. Kadının regl döneminde Allah rahmi döndürüyor ve (rahim) iniyor. İnince o damar patlıyor. Rahmin içindedir. Aydan ayadır. Kadının regl dönemi bitince rahim kuruyor, zayıflıyor ve yukarı (olması gereken yere) çıkıyor.”

Şermin ebe kendisine infertilite şikâyeti ile gelen kadının öncelikle rahminin doğru yerde olup olmadığını elle kontrol ederek tespit ediyor. Rahim “eğriyse” onu eliyle alt karın bölgesine masaj yaparak düzelttiğini anlatıyor. Rahime elini uzattığını, eğer rahim eğriyse tutup onu baskı uygulayan hareketlerle düzelttiğini anlatırken limon sıkar gibi bir hareket kullanıyor. Doktorların bunu bilmediğini de ekliyor. *“Doktora gidiyorlar (hamile) kalmıyorlar. Sonra yanıma geliyorlar, elimde oluyor. Bazı doktorlar tamam (bu ilmi) okudu ama bilmiyor eğri olduğunu.”* Daha önce çocuk doğurmuş ama son altı yıl boyunca hamilelik yaşamamış bir kadının kendisine geldiğini anlatıyor. Doktor bu kadına cerrahi müdahale ile rahmini düzelteceklerini söylemiş. Kadın ameliyat olmadan önce son bir çare olarak Şermin ebeye gelmiş. Şermin ebe *“baktım rahmi eğrilmiş, düzelttim”* diyor. *“Sonra bu kadın o doktora gitmiş. Doktor ona demiş ki “vah nasıl ameliyatsız yerine gelmiş”. Kadın “yaşlı bir kadın var, o yaptı” dediğinde, doktor “bravo ona, rahmi döndürmüş yerine getirmiş” demiş. “O ayda hamile kaldı kadın”* diyor Şermin ebe. Bu olayı anlatırken yaptığı işin sadece bir bilgi değil, aynı zamanda verili bir yetenek olduğunu da vurguluyor. Anneannesinden ve annesinden, onların da geçmişte öğrendiği kişilerin kadim bir bilgi hazinesi oluşturduğundan, sadece bilgi değil bir silsileye ait olup el almanın tedaviyi başarıya ulaştırdığından bahsederken doktorların sadece ellerindeki bilgiyle bu kadar başarılı olamadıklarını anlatıyor. Bir görüşmecimin seksen yaşlarındaki annesi bizim konuşmamıza şahit olduğunda *“kızım doktor bu işten (neden çocuk olmadığından ya da nasıl çocuk sahibi olacağından) ne anlar? Tabii ki hoca anlar, şih anlar”* derken biraz da bu aşkın şifa öğretisinin içinden tepki göstermekteydi. Şermin ebeye göre de salt ampirik bilgi ile tam bir iyileşme gerçekleşmiyor. Şifa ampirik bilgiden fazla, aşkın ve ilahi bir etki sonucu gerçekleşiyor.

Şermin ebeye göre doktorlar kadim şifa bilgisinden yoksunlar. Onlar hastalarda bir sorun gördüğünde keserek (açık ameliyat ile) tedavi ediyorlar. Rahminde eğrilik tespit ettikleri kadını ameliyat etmek istedikleri gibi, doğum anında dönmeyen bebeği de sezaryen ile doğurtuyorlar. Ebe, kendisinin eğri rahmi düzelttiği gibi doğum aşamasında dönmeyen bebeği de döndürdüğünden bahsediyor. Doğum anında gelen sancının bebeği döndürüp doğum kanalına soktuğunu, ama bazı doğumlarda bebeğin sancıyla da dönmediğini, bu durumda

doktorun hamileyi ameliyata aldığını, kendisinin bu durumlarda da müdahale edip normal doğum yaptırdığını anlatıyor. Bunu anlatırken de artık gençlerin hastaneye güvendiklerini, kendisine gelmediklerini söylüyor. Kendi çocuğu da doğumda bebek dönmediği için sezaryen yöntemiyle doğum yapmış. *“O bakmamı istemedi, ben de bakayım demedim”* diyor. Son yıllarda mahalleden doğum için gelen olmadığını, sadece birkaç doğuma çağrıldığını, bunların da Suriye’den savaş nedeniyle gelen Arap ve Yezidi kadınlardan oluştuğunu anlatıyor. *“Çünkü onlar hastaneye güvenmiyor. “Çocuklarımızı alıkoyup bize öldü derler” diye düşünüyorlar”* diyor. Bu ifadesinden de anlaşılacağı üzere, bahsettiği ev doğumları da doktorlara ya da hastaneye tıbbi konuda güvenmedikleri için değil, sosyal ve siyasal bir kriz durumun etkisinde oldukları için evde doğumu tercih ettiklerini gösteriyor. Şermin ebe, günümüzde artık halkın evde doğumu “daha riskli” gördüğünü, kendisinin de bu konuda sorumluluk almak istemediğini anlatırken, çocuğuna bile müdahale etmemesi doğumun tıbbileşmesi sürecinin günlük hayata yansımaları olarak görülebilir. Bugün Mardin’de de kadınlar ilçe ve köylerden gelerek hastanede doğum yapmaktadırlar. Bu durum görüşmelerim sırasında karşılaştığım yaşlı kadınlar tarafından bir eleştiri konusu olsa da onlar da Şermin ebe gibi durumu eleştirmekle yetiniyorlar. Araştırma sürecimde gelinlerinin, kızlarının ve torunlarının hastanede doğum yapma isteğine kesinlikle karşı çıkan, onların evde doğurmasını sağlayan bir yaşlı ile karşılaşmadım.

Şermin ebe çocuk sahibi olunamaması durumunda sadece kadınlara uygulamalar yapıyorken erkeklere herhangi bir tedavi uygulamadığını anlattı. Tüm bildiği tedavi yöntemlerini uygulamasına rağmen hamile kalmayan kadınlara, kocalarını doktora götürmelerini tavsiye ettiğini söylüyor. Erkekler için herhangi bir tedavi uygulamamasına rağmen bu konuda da bilgi sahibi olduğunu göstermek için görüşmelerimizde erkek sorunları konusuna da değiniyordu. Ona göre infertilite erkekten kaynaklanıyorsa bunun tek nedeni spermin canlılığı sorunudur. *“Bazılarının kocasının spermleri düşüktür. Kadına gittikleri zaman (cinsel ilişkiye girdikleri zaman) hemen ölüyor. Bazı spermler ölü geliyor.”* Yani ya sperm ilişki anında erken ölüyordur ya da zaten ölü olarak geliyordur. Şermin ebe kendi kuzeninin kocasından dolayı çocuğu olmadığını ama kocasının bunu hiç kabul etmediğini anlatıyor. Yani adam infertilite üzerine hiç muayeneden geçmemiş. Ama Şermin ebe bu konuda ilk defa çok net ve keskin ifadeler kullanarak, kadında sorun yoksa erkeğin sperminde sorun vardır yorumunu yapıyor. Bu örnekte spermden tohum metaforuna benzer bir öz olarak bahsediyor. Sperm kelimesini biliyor ve kullanıyor. Sperm ile yumurta hücrelerinin birleşerek üremeyi sağladıkları gibi artık kamusal bir bilgi sayılabilecek tıbbi üreme tanımını da biliyor. Fakat tüm bu tıbbi tespitler geleneksel üreme algısını kökten değiştirmedeği gibi, Şermin ebe

de üremede kadının ve erkeğin rolü üzerine sahip olduğu tüm geleneksel repertuarı değiştirmemiş gözüküyor. Spermi üremeye katılan, yirmi üç kromozom taşıyarak fetüsün yarısını oluşturan bir bileşen gibi değil, üremeyi belirleyen bir tohum gibi anlatıyor:

“Kızın kocasından dolayı çocuğu olmuyordu. Bu kız her şeyi yaşadı. Kuma, hakaret, şiddet... Adam buna hep beddua ediyormuş, ölürsen 10 tane mevlüd yapacağım diyormuş. Sonunda adam ölmüş, karısı halen hayatta. Şimdi de dulluk yaşadı bu adam yüzünden. Kadın “benim ne suçum var ne günahım var. Çocuğum olmadı, adam bana beddua yapıyor” diyor. Bazı adamın spermleri ölü ya da kadına gittikleri zaman hemen ölüyorlar. Kadın ne yapsın.”

Şermin ebe aile dışında hiçbir dini eğitim de almamış. Tedaviler sırasında okuduğu ayet ve dualar üzerine bilgilerini tamamen halk dilinde anlatılageldiği şekilde ve ailesinden öğrendiği kadarıyla biliyor. Babasının tüm hastalara okuduğu bir dua olarak *“la yestevi ashabun nari ve ashabul cenneh”*²⁹⁸ cümlesini o da tedavilerinde hep okurmuş. Bu cümleden Hz. Muhammed’in bir duası olarak bahsetti. Cümleinin aslı Kuran’da Haşr Suresi 20. ayette geçmektedir ve bunun bir dua olarak kullanılışına dair ayetin tefsirlerinde herhangi bir bilgi yer almamaktadır. İnfertilite tedavisinde okuduğu Arapça olan Kuran ayetlerinde de telaffuz hataları ve kelime eksikleri vardı. Ama ciddi bir güven duygusu ve teslimiyet içinde, zaman zaman gözlerini kapatarak yaptığı bu tarz duaların şifalandırıcı etkisi olduğunu anlatıyor.

4.2.10. Şeyh Münira

Şeyh Münira, Mardin’de kırk yıldan fazla bir süredir insanların çeşitli sıkıntı ve hastalıkları için başvurduğu bir kadın. Eski Mardin’de metruk iki katlı evinde, giriş katında bir-iki metre çapından daha büyük olmayan küçücük bir odanın eşiğinde kendisine gelenleri dinliyor. Oda bile denemeyecek kadar küçük bu alanı yine daracık olan koridordan ayıran kapının eşiğine oturan Münira, kendisine başvuranları bu koridor ile odayı ayıran eşik kısmında oturarak kabul ediyor. Dinledikten sonra duvarlarında yeşil örtü asılı o küçücük odaya dönüp kendince bir şeyler mırıldanıyor. Bu oda onun ruhani varlıklarla temas kurduğu kuytu bir köşe şeklinde gözüküyor. Kendisi de görüşmelerini cin olarak nitelediği ruhani varlıklarla yaptığı müzakereler olarak sunuyor. Çevredeki halk cin olarak bahsedilen varlıkların Münira’ya

²⁹⁸ Ali Bulaç’ın mealinde “ateş halkı ile cennet halkı bir olmaz” şeklinde yer alan ifade T.C. Diyanet İşleri Başkanlığının mealinde “cehennemliklerle cennetlikler bir olmaz” olarak çevrilmiştir. (*Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), Haşr 59/20; *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Çev. Ali Bulaç (İstanbul: Çıra Yayınları, 2019) Haşr 59/20.)

gaipten haber verdiklerini, kendisine danışılan meselenin nasıl üstesinden gelineceğini anlattıklarını, onun da bu reçeteleri hastalarıyla paylaşarak şifa dağıttığını belirtiyor. Üstelik Münira'nın ünü Mardin il sınırlarını çoktan aşmış durumda. Kadınlar Münira'ya yurtdışından dahi insanların gelip çare aradıklarını anlatıyor. Yurtdışından gelen kişilerin neredeyse tamamı Mardin'den ya da bölgedeki illerden yurtdışına çıkmış göçmenlerden oluşuyor. Yurtdışında yaşayan hemşerilerinin yaşadıkları yerlerdeki çevrelere yeteneğinden bahsettiği yabancı turistlerden de Münira'ya gelenler olmuş. Şermin ebenin ve Mardin'deki bazı diğer şifacıların aksine Münira başvuran kişilerden her birine farklı, özel bir ücret talep ediyor. Münira ücreti bu küçük odadaki müzakereler sonucu irtibatta olduğu ruhani varlıkların belirlediğini söyleyerek istiyor. Müdavimleri onun kimine “*senin işin beş bin liraya olur*” ya da “*iki bin lira vereceksin*” derken, kimine de “*senin işin benlik değil, doktora git*” dediğini anlatıyor.

Münira, Mardin'de çocuk sahibi olamayan kadınların başvurduğu bilindik bir adres olduğu için kendisinden görüşmecilerim aracılığı ile haberdar oldum. Münira'nın komşusu olan ve ondan görüşme için randevu almış bir kadınla hastaları gördüğü evine gittik. Kapıyı çaldığımızda, içeriden merdivenin yukarisından cılız bir ses Arapça olarak “*geliyorum, içeri geçin*” diye seslendi. Bir süre sonra yaşlı bir kadın dizlerine tutunarak, oflaya oflaya yavaşça aşağı kata geldi. Henüz bize hiçbir şey söylemeden aşağı katta hastaları gördüğü küçük odanın eşliğine oturdu. Göz ucuyla hepimizi süzdü. Yerine yerleşip tespini eline aldıktan sonra ne için geldiğimizi sordu. Yanımdaki iki kadından biri onun ününü duyarak onunla tanışmak için geldiğimizi anlattı.

Şeyh Münira benim üniversiteden gelen bir akademisyen olduğumu duyduğunda bundan hiç hoşlanmadı. Sonradan beni oraya götüren kadının evindeki diğer kadınların anlattığına göre birkaç defa evi polis tarafından basılmış. Fal, büyü, gıyaptan haber verme ve bunlar karşılığı para aldığı gerekçesiyle karakola götürülmüş. Tutuklama ya da hüküm giymemiş. Mahalleden bir komşu kadın “*ne yapacaklar ki, ifadesini alıp bırakmışlardır. Herkes kendi gidiyor, gitmesinler*” diyerek bu gözaltı durumunu abes bulduğunu anlattı. Ona göre Münira'nın suçu yoktu. Kimseden zorla para da almıyordu. İnsanlar kayıplarını bulmak için, çocuk sahibi olmak için ya da üzerlerinde etkili olduğuna inandıkları bir büyüyü çözdürmek için gönüllü gelip fazla fazla ödeme yapıyorlardı. Şeyh Münira'nın Perihan gibi sürekli danışanları da vardı. Böylece kapısı hiç boş kalmıyordu. Bu yaşlı kadının sahip olduğu yetenekle insanlara yardım etmesi kendisini sürekli ziyaret eden bu kadına göre bir suç olamazdı. İnsanlar orada para ile ölçülemeyecek bir fayda sağlıyorlardı. Ona göre Münira'nın güvenilirliği ve yeteneği gelen kişilerin artarak devam etmesinden belliydi.

Beni Şeyhin evine götüren kadın yabancı biri olsam da Münira'nın kendi hatırı için benimle görüşeceği konusunda oldukça iyimserdi. Fakat durumu Münira'ya açıkladığında belli ki kendisinin de beklemediği sert bir tepkiyle karşılaştı. Şeyh Münira birden ayağa kalkarak bize evden gitmemizi söyledi. Yanımda gelen kadınlar önce onu görüşmeye ikna etmek için bir dizi açıklama yaptılar. Ama bu açıklamalar etkili olmadı. Sonunda kapı eşiğine geldiğimizde şeyhten özür dilediklerini anlayabildim. Dışarı sokağa indiğimizde bu defa benden özür dilediler. Şeyh Münira'nın aşırı tepki gösterdiğini, yaşlı olduğu için görüşmenin nedenini anlayamadığını, aslında çok iyi biri olduğunu anlatmaya koyuldular. Benim araştırmam için Münira'nın anlatacaklarından ziyade kadınların oradaki tecrübelerini anlatmaları daha önemliydi. Açıkçası resmi otoritelerle hep sorun yaşamış olan Münira'nın bu tepkisini de bekliyordum. Bu ziyaretin asıl amacı kadınların yaklaşımdan dahi çekindikleri bu mekânı görmek istemem ve onların da beni Münira ile tanıştırmak için defalarca davet etmiş olmalarıydı. Münira'nın kadın-erkek pek çok danışanı vardı. Benim görüştüğüm kadınlar ise hem şifa aramak için Münira'ya başvuruyorlar hem de onu kızdırıp cinlerinden zarar görmekten korkuyorlardı. Kadınlara göre Münira cinleri aracılığı ile her şeyden haberdar olabiliyordu. Gönüllerinden Münira'nın yeteneğine dair geçecek olumsuz bir düşünceden dolayı dahi bir zarar görebilecekleri tedirginliğini yaşıyorlardı. Cinlerle görüştüğünü bilmeleri de ayrıca bir ürperti konusuydu.

Münira çocuk sahibi olamayan kadınlara farklı farklı teşhisler koyarak, kişinin sorununa göre farklılaşan okunmuş su, buğday ya da mercimekten oluşan haplar ya da koruyucu muskalar veriyordu. Görüşmecilerimden birine buğdayı avucunun içinde ufalayarak yaptığı haplardan vermiş, her gün bir tanesini içmesini istemişti. Kadın bunları kullandıktan kısa bir süre sonra hamilelik haberini aldığını anlatırken “*artık bilmiyorum ondan mı yoksa zaten olacağı mı vardı*” dedi. Başka bir görüşmecim ise dünyaya gelen iki erkek çocuğunun birkaç gün içinde öldüğünü, bu nedenle Münira'ya başvurduğunu anlattı. Münira onun “garime”si olduğu teşhisini koymuş, koruyucu bir muska yazarak vermişti. Kadından muskayı doğum yapana kadar üzerinde taşımasını, çocuk doğduktan sonra da yedi yaşına gelene kadar muskayı çocuğun üzerinde bulundurmasını, çocuğun her doğum gününde kendisine canlı bir kurban getirmesini istemişti. Görüşmecim hayattaki tek erkek çocuğunun bu sayede yaşadığına inanıyordu. Münira bazı kadınlara da “*doktora git, senin işin doktorluk*” ya da “*kocan doktora gitsin*” gibi yönlendirmeler yapmıştı.

Münira'nın aynı şikayetle kendine gelen kadınlara farklı farklı uygulamalarda bulunması doktorun muayene sonucu tedaviyi tayin etmesine benziyordu. Ne kullanılacak, neyi

ne kadar kullanacak, süreci nasıl takip edecek gibi yönlendirmeler halkın hastane süreçlerinden de alışık olduğu bir durumdu. Bu sayede Münira da kendine has bir uzmanlık içerisinde hareket ediyor gibi gözükmekteydi.



SONUÇ

Nihayetinde iki kapak arasına toplanmış olan bu çalışmanın ana fikri, Mardin'e yerleştiğim ilk günlerden itibaren dikkatimi çeken çok çocuklu aile yapısının üzerine düşünmeye başladığım bir süreçte evrilip gelişti. Mardin ve civarını kapsayan bölge Türkiye'de doğurganlık oranının ortalamanın üstünde seyrettiği bir bölgeydi. Kadınlar ortalama beş çocuk dünyaya getirirken, böylece korunan geniş aile ve akrabalık yapıları da bölgede yaygındı. Çocuklarım sayesinde dahil olduğum anne grupları üzerinden tanımaya başladığım geniş aile formasyonları içindeki kadınlarla da çocuk sahibi olmak üzerine oldukça ilginç sohbetler yapmaya başladık. Bu süreçte Mardin'de doğurganlığın anlamı ve çocuk sahibi olmanın kültürel değeri üzerine düşünmeye başlamıştım. Bir gün Mardin'de ilk tanıştığım kadınlardan olan bir arkadaşım evliliğinin ilk yıllarında yaşadığı infertilite öyküsünü benimle paylaştığında, ilgimi cezbeden doğurganlık alanında gerçekleştirmeyi düşündüğüm çalışmanın odağını da belirledim. Çocuk sahibi olmanın anlamını, doğurganlığın sekteye uğradığı yerde, infertilite sorununun yerelde deneyimlenme biçimlerinde arama fikri böylece belirdi.

Mardin'de infertilite sorunu yaşayan kadınlara yine çevremdeki kadınlar aracılığı ile ulaşmaya başladım. Hayatında bir dönem ya da halen devam eden infertilite öyküsü olan kadınlarla görüşmelerim, yeni üreme teknikleri konusundaki deneyimlerinden çok daha fazla oranda geleneksel tedavi uygulamaları içermekteydi. Mardin'de araştırmamı noktaladığım bugün de dahil olmak üzere henüz modern tıbbi üreme teknikleri üzerine bir klinik bulunmamaktadır. Bu nedenle infertilite sorunu yaşayan kadınların başka şehirlerdeki bu kliniklere ulaşımı ciddi bir ekonomik güç gerektirmektedir. Bu nedenle çok az kadın tüp bebek uygulamaları gibi tekniklere ulaşabilmiştir. Tıbbi üreme tekniklerine ulaşımındaki ekonomik zorlu şartlara karşın yerelde halen sıkça başvurulanan geleneksel şifacılık pratiklerinin büyükçe bir kısmı infertilite ile ilişkili uygulamalardır. Kadınlar çocuk sahibi olamadıklarını düşündükleri andan itibaren çevrelerinden duyup bildikleri ya da aile büyükleri tarafından yönlendirildikleri geleneksel şifacılık pratiklerine başvurumaktadırlar. Böylece infertilite sorunu yaşayan kadınlarla yaptığım görüşmelerde bahsi sıkça geçen bu uygulamalar çalışmamın diğer ana eksenini oluşturdu ve bu araştırma kapsamında Mardin'de infertilite sorunu yaşayan kadınların başvurdukları şifacılık pratiklerine odaklandım.

Bölgede bilinen ve uygulanan geleneksel şifacılık pratikleri çok çeşitli yapılar içermektedir. Bugün genellikle İslam dininin öğretileriyle iç içe geçmiş olan bu uygulamalar bilinen en eski tedavi usullerinden de izler taşımaktaydı. Bu nedenle bölgede etkili ve antik çağdan günümüze ulaştığı kadarıyla bilinen beş kadim tıp geleneğinden biri olan Mezopotamya tıp geleneğinden başlayarak, Selçuklu ve Osmanlı İmparatorluğu dönemini ve sonrasında Modern seküler ulus-devlet yapısıyla Türkiye Cumhuriyet’indeki geleneksel şifacılık pratiklerine yaklaşımı ele alan tarihsel bir arka plan bilgisine çalışmanın en başında yer verdim. Mardin’i de içine alan ve Mezopotamya olarak bilinen bölgede antik dönemde özellikle Mısır ve Yunan geleneklerinden etkilendiği açıkça görülen fakat her ikisinden de farklı karakteristik noktaları olan antik bir tıbbi geleneğin izlerini, günümüze ulaşan Sümer tabletleri aracılığıyla edindiğimiz kısıtlı bilgilerle de olsa bilmekteyiz. Antik çağ Mezopotamya tıbbının en bilindik özelliği tıbbi bilginin usta çırak ilişkisi içinde aktarılarak uygulayıcıları arasında bir sır olarak tutulduğudur. İlaç yapımında kullanılmak üzere yazılan detaylı içerik listelerinde miktar belirtilmemesi tıbbi bilginin sadece ilim ehline sır olarak aktarıldığı fikrini güçlendirmektedir. Ayrıca hastalığın belirtilerine bakarak teşhis koymaya dayalı gelişmiş bir diagnoz usulü ve kehanet ve fallı iç içe geçmiş bir prognoz şekli mevcuttur. Yine bu döneme ait olarak hastalığın tanrıların cezalandırması şeklinde algılanması, buna rağmen hastaya merhamet duyulması, tedavinin işe yaramadığı durumlarda hastanın kaybından hekimin suçlanması gibi dönemsel özelliklerin bir kısmına benzer eğilimleri bugünkü geleneksel yapıda da görmekteyiz. Geleneksel şifacılık usullerinin çeşitli tarihsel dönemlerde siyasal, toplumsal ya da dini yönden sekteye uğramasına rağmen binlerce yıl öncesinden izler taşıması, bütün bu süreçlerde mutlak anlamda bir kopuşun yaşanmadığını, aksine geleneksel yapının belirli doneleri koruyarak dönemin şartlarına eklemlendiğini göstermektedir.

Mezopotamya tıp geleneği bölgedeki halkların arasında İslam’ın yayılması sonrası Arap yarımadasına hâkim tıp geleneğiyle de yakın bir irtibat noktası bulur. Tek tanrı inancına dayalı İslamî öğretiler antik çağ Mezopotamya tıp geleneğinin çok tanrılı inanışlara dayalı hastalık, sağlık ve iyileşme algısını etkilemekle kalmamış, Muhammed peygamberin sağlık alanındaki sözleri ve uygulamalarını da içeren Tıbb-ı Nebevi külliyatı yerel şifacıların uygulamaları arasına kattıkları yeni bir bilgi kaynağını da oluşturmuştur. Tıbb-ı Nebevi diye bilinen ve kendisine kutsallık atfedilerek bugüne kadar ulaşan tedavi usullerine baktığımızda Muhammed peygamberin yaşadığı dönemde Arap yarımadasında bilindik, özellikle Hristiyan ve Yahudi ilim erbabının uyguladığı tedavi yöntemlerini, bitkisel reçeteleri ve macunlaşmış sıvı karışımları içeren bir gelenekten bahsettiğimizi belirtmek gerekmektedir. Tıbb-ı Nebevi

geleneğinin tarihsel oluşumundan ziyade halen bu geleneğe atfedilen tedavi uygulamaları dini metinlerle de harmanlanarak İslam toplumlarında çeşitli hastalıklara şifa için kullanılmaktadır.

Mardin’de de çeşitli bitkisel karışımlar içeren yöntemlerle infertilite tedavisi uygulayan şifacılar bugün de mevcuttur. Bunların yanında Kuran’dan ayetler ve İslam geleneği içinde yerleşmiş dualar okuyarak nefesle şifa sağladığına inanılan şıhlar Mardin ve çevresinde oldukça yaygındır. Rüyaya dayalı ya da ruhani varlıklarla irtibat kurarak hastalığın kaynağını ve tedavi şeklini belirleyen şifacılar da dini bir tanımlama olan şıh, hoca, mele gibi sıfatlarla anılırlar. Dini karakterlere atfedilen türbeler, kutsal olduğuna inanılan ağaç, su kaynağı, tepe gibi doğal varlıklar yine infertilitenin şifası için başvurulana geleneksel şifa noktalarıdır. Görüşmecilerimin bahsettiği Mardin ve civarında yaygın olarak bilinen ve bugün de uygulanan geleneksel şifacılık pratiklerini araştırma kapsamında birer geçiş ritüeli olarak ele aldım.

Geçiş ritüelleri kavramsallaştırması ilk defa ortaya koyan Arnold van Gennep bunlardan insanların hayat süreleri boyunca geçmeleri gereken aşamalar etrafında oluşan ritüel yapıları olarak bahsetmekteydi. Prenatal bir kültürel yapıya sahip Mardin’de ise çocuk sahibi olmak evlilikten sonra geçilmesi gereken adeta bir yetişkinliğe erme aşaması olarak beklenmekteydi. Çocuk sahibi olmanın aksi düşünülüyor hatta çiftler çocuk sahibi olamadıkları durumda aile olarak kabul görmüyorlardı. Görüşmecilerimden olan henüz iki yıllık evli genç bir kadın evlendikten sonra hemen çocuk doğurmak istemediğini, ancak çevreden evliliklerinin daha ikinci ayından itibaren “hamile değil misin” soruları geldiğini, kayınvalidesinin annesine “yoksa kızın kısır mı” diye sorduğunu ve kendisinin de “ya gerçekten benim çocuğum olmuyorsa” şüphesine düşüp korunmayı bırakarak evliliğinin yedinci ayında hamile kaldığını anlatıyordu. İnfertil kadınların çoğu da çocukları olmadığı için kendilerinin yakın aile bireyleri ve çevre tarafından yetişkin bir birey gibi görülmediğinden, kişisel sınırlarının sürekli ihlal edildiğinden ve kendine ait zamanının ve meşguliyetinin olmasının yadırganmasından bahsetmekteydi. Çocuk sahibi olmayan kadının geniş aile içerisindeki tüm angarya işlere koşması bekleniyor, bu işlerden muaf olmanın tek şartının çocuğu olması ve onunla meşgul olması olduğu anlatılıyordu. Tüm bu anlatılar doğurganlığın evlilik sonrası beklenen bir geçiş aşaması olarak algılandığını belirtir nitelikteydi. Bu nedenle İnfertil kadınların doğurganlıklarını kazanmak üzere başvurdukları geleneksel şifacılık pratiklerini bu araştırma kapsamında birer geçiş ritüeli olarak değerlendirdim. Böylece doğurganlığının sekteye uğradığı infertil kadının yaşından, eğitiminden, kariyerinden ve karakterinden bağımsız olarak belirsiz algılanan toplumsal statüsü, takılıp kaldığı bu geçiş aşamasının eşikteki bireyi olarak belirdi.

Araştırmanın bu bölümünün belirginleşen nitelmesi ise doğuramayan kadınlık tanımlaması oldu. Bölgenin sosyo-kültürel yapısı içinde doğurganlık kadınlığının ön şartı gibi görülürken, doğuramayan bir kadınlık deneyimi dışlanan bir pratik olarak gözükmekteydi. Çocuksuzluğun bir seçim olarak değerlendirilmemesi bir yana, bu araştırmanın konusu itibarıyla infertilite sorunu yaşayan çocuksuz kadının kadınlık tecrübesi eleştirilerek dışlanan bir istisna haline işaret etmekteydi. Bu nedenle *doğuramayan kadınlık* bu araştırmanın odağındaki infertilite hikayelerinin öznesi olan kadının “makbul” olmayan statüsünün altını çizmek üzere, doğuramamanın da kadınlığa dahil bir pratik olduğunu vurgulamak için kullandığım bir tanımlama olarak araştırmamın başlığına da taşıdığım bir tespittir.

Doğurganlığın sekteye uğramasının dışlayıcı bir sınıflandırma şeklinde vurgulanması infertilite algısının kültürel arka planında geniş bir alanı kapsarken, sorunun beden vurgusu da görüşmelerde belirgin bir şekilde ortaya konmaktadır. İnfertilite, her ne kadar çiftlerin yaşadığı bir sağlık sorunu olarak tıbbi literatür içinde bugün açıkça ortaya konsa da bölgede bir kadın sorunu olarak algılanmaktadır. “Kusurlu” görülen beden kadın bedenidir. İnfertil kadın, bedenli bir ötekidir. “Kusur” kadının bedenine kazınmış olarak anlaşılır. Çalışmada ortaya çıkan bu tespiti destekleyen en önemli nokta hamileliğin gerçekleşmediği durumlarda ilk olarak (ve pek çok örnekte *sadece*) çiftlerden kadının doktora ya da şifacıya götürülmesidir. Pek çok görüşmecim yıllar boyunca doktora ya da şıh diye tabir edilen hocalara ve ziyaretlere gitmesine ya da yakın aile bireyleri tarafından götürülmesine rağmen kocasının hiçbir muayeneden geçmediğini, hiçbir şifacılık uygulamasına da katılmadığını anlatmaktadır. Kocanın hiçbir tetkik yaptırmamasına rağmen hamilelik yaşamayan eşini boşaması ya da onunla nikahlı olduğu halde ikinci bir kadınla gayri resmi evlilik yaparak böylece çocuk sahibi olmayı denemesi halk arasında meşru görülmektedir. Bu da infertilitenin bir kadın sorunu olarak görüldüğünü destekleyen ikinci önemli noktadır.

Çalışmada dile getirilen bir diğer ifade olarak “kadının kısırı olmaz kusuru olur” halk deyimini her ne kadar infertilite sorunu yaşayan kadını çeşitli tedaviler konusunda yüreklendirmek için söylenegelse de “kusur”luluğun altını çizmektedir. Böylece infertil kadın bedeni “kusurlu” beden olarak etiketlenir. Bu etiketlenme sadece dışarıdan infertil özneye yönelmez. Çocuk sahibi olamayan kadınlar da kendilerini “kusur” üzerinden tanımlama eğilimindedir. Görüşmecilerim infertilite öykülerini aktarırken “benim ne suçum var ki”, “ben de doğurmak isterim”, “Allah vermedi ben ne yapayım” gibi ifadeleri sıkça dillendirmektedirler. Bu ifadeleri merkeze alan görüşmelerimin araştırma boyunca birer

“kusur” anlatısına dönüştüğünü fark ettiğimde araştırmanın bedenle ilişkili bu bölümüne hakim olan nitelemenin “kusur” nitelemesi olmasına da karar vermişim.

Kusurluluk üzerinden algılanan bu kendilik algısı infertilite sorununun yerelde deneyimlenme şeklini doğrudan etkileyerek infertil kadının kendine yönelen bir öfkeye dönüşmektedir. Çocuk sahibi olmak üzere şifacılık pratiklerine başvuran kadınlar menstrasyon döngülerinin başladığını her gördüklerinde sadece üzüntü yaşamamaktadır. Görüşmecilerimden biri her kanaması başladığını gördüğünde başını duvara vurduğundan, göğsünü dövdüğünden, “*yine beceremedim*” dediğinden bahsederken, üst üste düşükler yaşayan ve görüşmelerimiz sırasında hamile olan bir görüşmecim beş aylık ölü doğum yaptığı haberini vermek için beni aradığında “*bu bebeği de taşımayı beceremedim hocam*” diyerek ağlamıştı. Kadının infertilite tecrübesinde kendi bedenine yönelen kusurluluk algısı diğer görüşmelerimde de benzer ifadelerle yer aldı. İnertilitenin bedenle ve toplumsal cinsiyetle olan bu iç içe geçmiş ilişkisini sosyal teorilerde beden tartışmaları ve bedenlilik (embodiment) kavramı üzerinden değerlendirdim.

Sosyoloji literatüründe toplumsal cinsiyetin performans üzerinden yorumlanması ve bedenin edilgen algılanışı yaygın olsa da Antropoloji alanında materyal beden her zaman aktif kültürel bir özne olarak değerlendirilegelmiştir. Materyal bedenin dövmeler, takılar, giysiler ve eyleyiş şekilleri ile kültürün aktif bir taşıyıcısı olarak değerlendirildiği etnografik çalışmalar Antropoloji alanında yaygın bir şekilde mevcuttur. Toplumsal cinsiyet rollerinin performansa dayalı yapısından bahsetmeye başladığımızda materyal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasında ikili bir yapı öngörülür. Fakat aslında performatif toplumsal cinsiyet rolünü ortaya koyan birey her zaman bedenli bir bireydir ve bu performatif rol her zaman bedenli bir eyleme biçimi ile ortaya konur. Beden sadece bu performansın gerçekleştiği bir sahne değildir. Kendi sınırlılıkları ve imkanları olan aktif bir yapıdır. Bu noktada infertilite etrafında sorunsallaştırılan kadınlık rolleri bedenli bir kadınlığın yaşadığı tecrübeleri yansıtır. Üremenin sekteye uğradığı durum bedenin aktif olarak soruna dahil edildiği bir kadınlığı kurar. Araştırmanın “*Kusurlu” Beden* kısmında bu şekilde sosyal teorideki bedenlileşme kavramı üzerinden infertilite sorunu yaşayan kadının bedenine yönelen algıyı değerlendirdim.

İnertilitenin bir sağlık sorunu olarak bölgede deneyimlenme şeklini etkileyen beden algısının yanında oldukça yüklü bir annelik algısı da mevcuttur. Anneliğin geleneksel inanışlar, milli değerler ve dini öğretilerle yüceltilme şekli çocuk sahibi olamayan kadını değersizleştiren bir sürece dönüşür. Çocuk sahibi olmamayı seçmek açıkça bir düşkünlük olarak algılanırken, çocuk sahibi olamayan infertil kadın tanrı tarafından cezalandırılmış, kötü niyetli ya da kötü

kalpli olduğu için böyle bir cezaya duçar olmuş hastalıklı kişi olarak görölmektedir. Görüşmecilerimden biri kayınvalidesinin kendisine “eltin iyi kalpli, Allah ona bol bol çocuk verdi. Sen fesatsın, kötü kalplisin. Bu yüzden çocuğun olmuyor” dediğini anlattı. Pek çok kadının anlatılarında bu durum açıkça böyle söze dökülmese de halkta hâkim olan inanış kadının doğurganlığının bilerek ya da bilmeyerek yaptığı bir yanlışlık ya da kötölük sonucu sekteye uğradığı yönündedir. Geleneksel inanışa göre kadının doğurganlığını sekteye uğratan kötücül ruhani güç olarak “garime” infertil kadına ancak bulunmaması gereken ıssız, kirli, karanlık ve kötü bir yerde bulunduğunda musallat olur. Ya da kadın halk arasında meşru sınırları aşarak, mesela lohusalığında evin dışına çıkıp başka bir lohusa kadınla karşılaşarak doğurganlığını yitirebilir. Böylece infertil kadın zımnen suçlu ve kusurlu kişi olarak anne olamamakla da cezalandırılmış olur. İnfertil kadının yaşadığı yoksunluk hali yüklü annelik kurgusunun mahiyeti ile orantılı olarak artmaktadır. Bu nedenle infertilite sorununun bölgede algılanışı üzerine sosyal teoride beden değerlendirmesinin ardından bölgede hâkim annelik algısını da ele aldım.

Bölgede toplumsal cinsiyet rolleri arası dengesizliğin bir diğer noktası da annelik konusunda gözükmemektedir. Mardin ve çevresinde erkeklik babalık üzerinden tanımlanmazken kadınlık bakım verme, koruyup kollama ve yetiştirme değerlerinin zirve yaptığı bir sınıflama olarak annelik üzerinden tanımlanmaktadır. Annelik kadınlığa içkin toplumsal bir roldür. Anne olamayan infertil kadın “anne olmadığı için” sert, merhametsiz, kısır, kusurlu, bereketsiz ve kaba gibi nitelermelere maruz kalır. İnfertil kadının evlat edinmesi dahi eleştirilerek “doğurmadığı için annelik duygularını tam olarak yaşayamayacağı” ifade edilir. Merhamet, fedakârlık, özveri gibi olumlanan değerler anneliğin aşırı yüceltilmiş kültürel tasvirine ait değerlerdir. Doğurganlığı sekteye uğramış kadın duygusal açıdan bu özelliklerden yoksun ve “erkeksi” olarak nitelenme eğilimindedir. Çocuksuz kadın “eksik” olarak görülür. Çocuksuz kadınlığın tekamülünün imkansızlığı söz konusudur. Doğurganlık ne kadar kadınlığa içkinse, annelik de o kadar kadınlığa içkin algılanır. Doğuramayan kadın gibi çocuksuz kadın da ortak kadınlık tecrübesinden dışlanan bir ötekileştirmeyi deneyimler. Bu nedenle kadınların infertilite tecrübelerini doğrudan etkileyen mevcut yüklü annelik kurgusunu araştırmamda burada kısaca ele aldığım ana hatlar üzerinden detaylı bir değerlendirmeye tabi tuttum.

Araştırma bulgularını değerlendirdiğim geçiş ritüelleri, bedenlilik ve annelik alt başlıklarının ardından son bölümde alan araştırması sırasında düzenli görüşmeler yaptığım görüşmecilerimin hayat hikayelerini bütünlüklü bir şekilde kaleme aldım. Kadınlarla infertilite öyküleri üzerine görüşmelere başladığımda pek çok kadın tam olarak neyin önemli olduğunu,

benim ne bilmek istediğimi soruyor, çocuk sahibi olmak üzere yaşadıklarını anlatmalarını istediğimi duyduklarında da dışarıdan belli olacak bir şaşkınlık yaşıyorlardı. Bir görüşmecim ilk görüşmede “*hocam bunları dinleyeceksin de ne olacak? Ben bugüne kadar kimseye anlatmadım. Bunlar benim içime gömdüğüm acılarımdır*” demişti. O rahat hissetsin diye görüşmelerimizi aktarırken kesinlikle gerçek adını kullanmayacağımı, kimliğini ortaya çıkarabilecek detayları karartacağımı tekrar tekrar hatırlattım. Görüşmelere devam ettikçe kendisi de hikayesini ilk defa dile dökmenin rahatlığını yaşadı. Sonunda “*hocam lütfen beni gerçek adımla yaz. Hatta soyadıyla beraber yaz! Herkes görsün bilsin ne yaşadığımı*” dedi.

Kadınlar pek çok mahrem bilgiler de içeren hayat hikayelerini kendilerine bir yabancı olan bana aktarırken, bu araştırma kaleme alındığında yaşadıklarının başka insanlara ulaşacağını biliyorlardı. Bugüne kadar yakın aile bireylerinin bile merak edip sormadığı, anlattığında umursamadığı deneyimleri akademik bir çalışmanın konusu oluyordu. Bazen ima bazen de ifade ettikleri bu duygularla bana emanet ettikleri hikayeleri başka insanlara ulaştırmak gibi bir borcu araştırmamın ilk gününden itibaren yüklendiğim farkındaydım. Araştırma sonuçlarını değerlendirirken alıntı yaptığım bu görüşmelerin her biri bir yandan konu bağlamında araçsallaştırılıyordu. Öte yandan hikayelerin bütünlüğü bozuldukça araştırmamın nihai amacı olarak ortaya koymaya çalıştığım kültürel örüntünün bütünlüğü de zedelenmekteydi. Bu nedenle araştırmamın son bölümünde görüşmecilerimin bana emanet ettikleri hikayelere çok az müdahalelerle bütüncül bir şekilde yer verdim. Bu bölümdeki kısıtlı müdahalelerim sözlü anlatımı yazıya dökerken anlam kaybı yaratacak noktaları gidermek için gerçekleştirdiğim dokunmalardır.

Mardin’de çocuk sahibi olamayan kadınlara dair bir etnografik araştırma yapmaya karar verdiğim ilk günlerde bu araştırmanın bölgedeki kadınlık kurgusuna ve kadınlara dair ilginç sonuçlar ortaya çıkaracağını düşünmüştüm. Bugün bu çalışmayı noktalarken geldiğim yerde bu düşüncemin ne kadar da mütevazî bir düşünce olduğunu görüyorum. Araştırmamda ele aldığım hikayeler sadece bölgede yaşayan kadınlara dair değil, aynı zamanda erkekliğin ve erkeklerin, çocukların, gençliğin, yaşlılığın ve hayatın algısına dair önemli noktaları da içermektedir. İnfertilite sorunu üzerine değindiğim üremeye dair geleneksel inanış ve algıların beni varlık sorusuna verilen ortak kültürel bir cevaba götürdüğünü gördüm. Bu ekseninde gerçekleştirdiğim tüm okumalar ve değerlendirmeler aynı zamanda hayatın başlangıç noktasına işaret etmekteydi.

Toplumsal cinsiyet rollerinin ikili karşıtlık içinde kurulduğu bir toplumsal yapıda kadına ve kadınlığa dair bir hikâye anlatmak demek erkeğe ve erkeklığe dair de bir hikâyeyi tersten okumak anlamı içermektedir. Çocuksuzluk pronatal bir toplumsal yapı içinde istisna halini

oluşturur. İnfertil kadınların içinde bulunduğu öznellik kaideyi mümkün kılan kurucu istisna olarak değerlendirilebilir. Doğurganlığı sekteye uğramış kadına dair toplumsal algı yerelde makbul kadınlığın ön koşullarının neler olduğunu anlatır. Doğuramayan kadın, anne olamamış kadın, çocuksuz kadın *eksik* ve *kusurlu* olarak tanımlandığında, doğurgan kadının, annenin, çocuk sahibi olan kadının makbul kadınlık dairesi içinde yer aldığını görebiliriz. Bu eksiklik ve kusurluluk halinin deneyimlenme şekli sorunun mahiyetini ortaya çıkaran doneler içermektedir. Dahası geleneksel üreme algısının üremeye kadının katılımını yardımcı ve ikincil olarak tanımlaması, hayatı başlatacak cevhere sahip olduğuna inanılan erkeğe ve geleneksel erkeklik algısına dair önemli unsurlar içerirken, tek kaynaklı üreme teorisine yakın bu algı cinsiyet, cinsellik, dini inanış ve evren tahayyülünü de barındırır. İnfertilite sorununu kadın deneyimleri üzerinden ele aldığım bu çalışma sonucunda sorunun erkekler ve erkeklik açısından değerlendirilmesinin ihtiyacını da hissettim. Araştırma sonuçlarımı değerlendirirken değinerek geçtiğim infertil erkek deneyimleri, ayrı bir araştırma konusu olacak ibareler barındırmaktadır. Bölgede makbul erkeklik formasyonunun, babalık algısının ve üremeye erkeğin katılımına dair geleneksel inanışların benzer bir çalışma ekseninde ele alınmasının, bu araştırma sonucunda ortaya çıkan çerçeveyi zenginleştirecek bir katkı olacağını düşünüyorum.

Sonuç olarak, Mardin’de infertil kadın olmanın sosyo-kültürel algısı kadınların bu bedensel deneyimi ağır bir patoloji olarak gündelik hayatları içinde de barındırdıklarını göstermektedir. Bölgede canlı ve çok çeşitli bir şifacılık kültürü mevcutken, şifacılık uygulamalarının büyük bir kısmının çocuk sahibi olmak üzere gerçekleştirilen uygulamalar olması, bunların da ekseriyetle kadını merkeze alan tedavi yöntemleri içermesi Mardin’de infertilitenin bir kadın sorunu olarak algılanmasının önemli yansımalarındandır. Bölgede infertil kadın çocuk sahibi olamadığı için mağduriyet yaşamasına rağmen, çocuksuz kalmasının kendi kusuru olarak görülmesi ile ya da çocuk sahibi olmak için sarf ettiği çabanın yetersiz bulunması ile suçlanmaktadır. Hastalığın yarattığı mağduriyetin yanında hastanın suçlu olarak algılanması antik dönemden bu yana hastaya dair varlığını sürdüren geleneksel bir algı olarak gözükmemektedir. Mağduriyet ile suçluluğun bir arada bulunduğu infertil kadın algısı, modern Batı tıbbının ortaya koyduğu çift kaynaklı üremenin materyal bulgularından etkilenmekle beraber, bu tespitler topluma hakim olan geleneksel üreme algısında ciddi bir farklılaşma yaratmamıştır.

KAYNAKÇA

Abu-Lughod, Lila. *Veiled Sentiments (Honor and Poetry in a Bedouin Society)*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Adorno, Theodor W. – Horkheimer, Max. *Dialectic of Enlightenment*. Çev. John Cumming. New York ve Londra: Verso, 1979.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign and Bare Life*. California: Standford University Press, 1998.

Ağartan, Tuba İnci. “Metalaşma ve Sağlıkta Dönüşümün Sınırları: Türkiye Örneği”. *Neoliberalizm ve Mahremiyet (Türkiye’de Beden, Sağlık ve Cinsellik)*. Ed. Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu, Yeşim Yasin. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2018.

Ahmed b. Hanbel, Ebu Abdullah Ahmet b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybanî. *El-Müsned*. Nşr. Ebu Hacir Muhammed Said Besyuni. Beyrut: y.y., 1405/1985.

Akbulut, Neslihan. (Ed.). *Örtülemeyen Sorun Başörtüsü*. İstanbul: Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği Yayınları, 2008.

Aksoy Sugiyama, Ceren. “Antropolojide Beden Sorunsalına Bedenlileşme Teorisinin Katkısı”. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi* 24 (2010), 69-93.

Aksoy Sugiyama, Ceren. “Antropolojide Beden Sorunsalına Bedenlileşme Teorisinin Katkısı”. *Antropoloji Dergisi* 24 (Ağustos 2010), 69-93.

Aksoy Sugiyama, Ceren. *Üremeye Yardımcı Tedavi Yöntemlerinin Umutlandığı Hayatlar: Hastane Günlükleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Akşit, Elif Ekin. “Kısırlılık: Olanak ve Tahakküm”. *Fe Dergi* 1 (2009), 43-54.

Akşit, Gökçesu. “Hipokratik Metinlerde Kadınların Doğası ve Jinekolojinin Ortaya Çıkışı”. *Fe Dergi* 11/2 (2019), 14-23.

Altuntek, N. Serpil. *Yerli'nin Bakışı (Etnografya: Kuram ve Yöntem)*. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2009.

Altuntek, N. Serpil. *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*. Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.

Armale, İshak. *Türkiye Mezopotamyası'nda Mardin (Mërde, Marde)*. Çev. Turan Karataş. Södertälje: Bet-Froso Nsibin Yayınevi, 1993.

Asad, Talal. *Dinin Soykütükleri (Hristiyanlıkta ve İslamda Disiplin ve İktidarın Nedenleri)*. Çev. Ayet Aram Tekin. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

ASRM, American Society for Reproductive Medicine. “Fertility Evaluation of Infertile Women: A Committee Opinion”. *Fertility and Sterility* 116/5 (November 2021), 1255-1265. <https://doi.org/10.1016/j.fertnstert.2021.08.038>

Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III. (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997). ISBN 975-15-0163

Atay, Hazal. “Kürtaj Yasasının Arkeolojisi: Türkiye’de Kürtaj Düzenlemeleri, Edimleri, Kısıtları ve Mücadele Alanlar”, *Fe Dergi* 9/2 (Aralık 2017), 1-16.

Atay, Tayfun. “Sosyal Antropolojide Yöntem ve Etik Sorunu: “Klasik Etnografiden Diyalojik Etnografiye Doğru”. *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi* 4/1 (2017), 189-206.

Atay, Tayfun. “Sunu”. *Etnografik Hikayeler (Türkiye’de Alan Araştırması Deneyimleri)*. Ed. Z. Nilüfer Nahya, Rabia Harmanşah. 9-16. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Ateş, Toktamış. *Türk Devrim Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 7. Baskı, 2017.

Aunger, Robert. “Etnografya Üzerine: Hikayecilik mi Yoksa Bilim mi?”. Çev. Erdoğan Boz. *Yöntembilim Üzerine Antropolojik Okumalar*. Ed. N. Serpil Altuntek. 243-308. Ankara: Dipnot Yayınları, 2015.

Avcı, Casim. “Şeyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/ 49. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Aydın, Aysun. “Merleau-Ponty’nin Bedenlenme Fenomenolojisi: Bilinç ve Beden Bütünlüğü”. *Kilikya Felsefe Dergisi* 1 (2020), 77-90.

Ayten, Ali. – Köse, Ali. *Türbeler: Popüler Dindarlığın Durakları*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.

Bates, Daniel G. *21. Yüzyılda Kültürel Antropoloji (İnsanın Doğadaki Yeri)*. Çev. Suavi Aydın. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, 2018.

Battuta, İbn. *İbn Battuta Seyahatnamesi*. Çev. A. Sait Aykut. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2010.

Berg, Bruce L. – Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Çev. Hasan Aydın. Konya: Eğitim Yayınevi, 2015.

Berktaş, Fatmagül. *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.

Beşer, Mehmet Uğur. “İnanç ve Kültür Turizmi Noktasında Bir Örnek: “Mardin Sultan Şeyhmuş Türbesi”. *Mardin Artuklu Üniversitesi 18. Ulusal Turizm Kongresi “Kültür Turizmi”*. Ed. A. Akın Aksu vd. 1028-1038. Ankara: Detay Yayıncılık, 2017.

Beyinli, Gökçen. *Elleri Tılsımlı (Modern Türkiye’de Ebelik)*. Ankara: Ayizi Kitap, 2016.

Beyinli, Gökçen. *İslam ve Sair Halk*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2021.

Boas, Franz. *Anthropology and Modern Life*. New York: The Norton Library, 1962.

Boddy, Jannice. *Wombs and Alien Spirits: Women, Men and the Zar Cult in Northern Sudan*. Madison: University of Wisconsin Press, 1989.

Bourdieu, Pierre – Wacquant, Loïc. *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. Çev. Nazlı Ökten. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Baskı, 2016.

Browne, Edward G. *İslâm Tıbbı*. Çev. Enise Anaş. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2012.

Browner, Carol – Wolder Levin, Betty. “The Social Production of Health: Critical Contributions from Evolutionary, Biological, and Cultural Anthropology”. *Social Science & Medicine* 61/4 (August 2005), 745-750.

Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *El-Camiu 's-sahih* 1-4. Daru İbn Kesir, Beyrut, 1407/1987.

Burç, Pınar Ezgi. “Sosyo-Kültürel Açıdan Annelik ve Kısırlık: Yerma ve Ana Hanım Kız Hanım Tiyatro Oyunlarının İncelenmesi”. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Dergisi* 19/40 (2017), 13-24.

Butler, Judith. *Bela Bedenler*. Çev. Cüneyt Çakırlar, Zeynep Talay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.

Butler, Judith. *Cinsiyet Belası (Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi)*. Çev. Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Cadge, Wendy. “Din Maneviyat ve Şifa (Kurumsal Bir Yaklaşım)”. Çev. N. E. Korkmaz. *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*. Ed. Peter B. Clarke. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2012.

Cengiz, Kurtuluş vd. *Türkiye’de Spiritüel Arayışlar: Deizm, Yoga, Budizm, Meditasyon, Reiki vb.* İstanbul: İletişim Yayınları, 2021.

Chodorow, Nancy J. *Duyguların Gücü (Psikanalizde, Cinsiyette ve Kültürde Kişisel Anlam)*. Çev. Jale Özata Dirlikyapan. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2019.

Cockerham, William C. – Ritchey, Ferris J. *Dictionary of Medical Sociology*. Westport: Greenwood Press, 1997.

Cousineau, Tara M. – Domar, Alice D. “Psychological Impact of Infertility”. *Best Practice & Research Clinical Obstetrics & Gynaecology* 21/2 (2007), 293-308.

Crapanzano, Vincent. *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press, 1973.

Cumston, Charles Greene. *An Introduction to the History of Medicine (From the Time of the Pharaohs to the End of the XVIIIth Century)*. London: Routledge, 2018.

Çeler, Zafer. “Annenin Serüveni: Kadının Anne Olarak Toplumsal Kurgulanışı”. *Doğu-Batı Dergisi* 63 (Kasım, Aralık, Ocak 2012-2013), 165-181.

Darimi, Abdullah bin Abdurrahman. *Sünen'üd-Darimi*. nşr. Mehmet Türk. 2 Cilt. İstanbul: Kitap Dünyası, 2020.

De Landa, Manuel. *Çizgisel Olmayan Tarih (Bin Yılın Öyküsü)*. Çev. Ebru Kılıç. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Baskı, 2013.

Değirmenci, Koray. “Etnografik Bir Veri Olarak Fotoğraf: Temsil, Düşünümsellik ve Gerçekçilik”. *Antropoloji Dergisi* 36 (Aralık 2018), 87-102.

Delaney, Carol. *Tohum ve Toprak (Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji)*. Çev. Aksu Bora. İstanbul: İletişim, 5. Basım, 2014.

Delvecchio Good, Mary-Jo. “Of Blood and Babies: The Relationship of Popular Islamic Physiology to Fertility”. *Social Science and Medicine. Part B: Medical Anthropology* 14/3 (August 1980), 147-156.

Demirci-Yılmaz, Tuba. “Osmanlı ve Erken Cumhuriyet Dönemi Türkiye Modernleşmesinde Annelik Kurguları”. *Cogito* 81 (Yaz, 2015), 66-90.

Demirhan Erdemir, Ayşegül (ed.). *Orta Çağ'da Tıp*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 2019.

Demirhan Erdemir, Ayşegül. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Nobel Tıp Kitabevleri, 2014.

Demirhan, Ayşegül. *Kısa Tıp Tarihi*. Bursa: Bursa Üniversitesi Basımevi, 1992.

Dereli Yılmaz, Sema. – Ege, Emel. vd. "15-49 Yaş Kadınların Kürtaj Nedenleri ve Kontraseptif Tercihleri". *Florence Nightingale Journal of Nursing* 18 / 3 (Şubat 2011), 156-163 .

Dişli, Semra Özlem. “Bıgalı “Gaci”: Evde Araştırmacı Olmak Üzerine Etnografik Notlar”. *Etnografi: Olağan-ıç Tıcrübe*. 176-192. Ed. Aslı Yazıcı Yakın, Meriç Kükrer. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2019.

Dole, Christopher. *Seküler Yaşam ve Şifacılık (Modern Türkiye’de Kayıp ve Adanmışlık)*. Çev. Barış Cezar. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.

Donovan, Josephine. *Feminist Teori*. Çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Meltem Ağduk Gevrek. İstanbul: İletişim Yayınları, 1997.

Douglas, Mary. *Saflık ve Tehlike: Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*. Çev. Emine Ayhan. İstanbul: Metis Yayınları, 2021.

Duyar, İzzet. “Eleştirel Medikal Antropoloji”. *Toplum ve Hekim Dergisi* 21/1 (Ocak-Şubat 2006), 17-20.

Eco, Umberto. *Yorum ve Aşırı Yorum*. Çev. Kemal Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 2014.

Ekinci, Mehmet. “Şifayı Meydanlarda, Siyaseti İnternette Aramak: Türkiye’de Yeni Hasta Örgütlenmeleri”. *Neoliberalizm ve Mahremiyet (Türkiye’de Beden, Sağlık ve Cinsellik)*. Ed. Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu, Yeşim Yasin. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2018.

El-Cevziyye, İbn Kayyım. *Peygamber Efendimizin Sağlık Öğütleri (Tıbb’un-Nebevî)*. Çev.-. İstanbul: Millî Gazete Yayınları, 1997.

Emiroğlu, Kudret – Aydın, Suavi. *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Engin, Raziye. – Pasinlioğlu, Türkan. “Erzurum Yöresinde İnfertil Kadınların İnfertilite İle İlgili Geleneksel İnanç Ve Uygulamaları”. *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 5/1 (Şubat 2010), 1-10.

Erdoğan, Emine – Gündoğdu, Nehir (ed.). *Türkiye’de Feminist Yöntem*. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Eriksen, Thomas Hylland. *Küçük Yerler Büyük Meseleler: Sosyal ve Kültürel Antropoloji*. Çev. A. Erkan Koca. Ankara: Birleşik Kitabevi, 2009.

Erkaya Balsoy, Gülhan. *Kahraman Doktor İhtiyar Acuzeye Karşı (Geç Osmanlı Doğum Politikaları)*. İstanbul: Can Yayınları, 2015.

Ersoy, Ruhi. “Modernizm- Postmodernizm Bağlamında Geleneksel Tıp Uygulamalarının Güncelliği Üzerine Bir Değerlendirme”. *Milli Folklor* 26/101 (2014), 182-192.

Esgin, Ali – Çeğin, Güney (Ed.). *Gündelik Hayat Sosyolojisi (Temalar, Sorunsallar ve Güzergahlar)*. İstanbul: Phoenix Yayınları, 2021.

Fabian, Johannes. *Time and the Other (How Anthropology Makes Its Object)*. New York: Columbia University Press.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality (Volume I: An Introduction)*. Çev. Robert Hurley. New York: Panteon Books, 1978.

Geertz, Clifford. *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

Geertz, Clifford. *The Interpretations of Culture*. New York: Basic Books, 1973.

Göcen, Gülüşan – Gügen, Büşra. “Sağlık Çalışanları, Hastalar ve MDR Uzmanlarının Geleneksel ve Tamamlayıcı Tıp’ın (Getat’ın) Dini Yaşantı ile Etkileşimine Bakışları”, *Bilimname* 2019/40 (2019), 229-271.

Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. Çev. Erkal Ünal. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.

Gran, Peter. *Islamic Roots of Capitalism: Egypt, 1760-1840*. Austin, TX: University of Texas Press, 1979.

Greil, Alfred L. "Infertility and Psychological Distress: A Critical Review of the Literature". *Social Science Med.* 45/11 (1997), 1679-1704. Doi: 10.1016/s0277-9536(97)00102-0.

Greil, Alfred L. *Not Yet Pregnant: Infertile Couples in Contemporary America*. New Jersey: Rutgers University Press, 1991.

Güncel Türkçe Sözlük, Erişim 20 Ağustos 2020. <https://sozluk.gov.tr>

Gürkan, Saime Leyla. "Nazar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/ 443-444. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Güvenç, Bozkurt. *Kültür Konusu ve Sorunlarımız*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.

Haraway, Donna. *Başka Yer*. Der. Müge Gürsoy Sökmen. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Inhorn, Marcia C. *Quest for Conception: Gender, Infertility and Egyptian Medical Tradition*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press: 1994.

Inhorn, Marcia. "Healing and Medicine: Popular Healing Practices in Middle Eastern Cultures. *Encyclopedia of Religion* (2005), 3834-3837.

Kahya, Esin. "Hipokrat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/ 119-121. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Kan, Özgür – Alkılıç, Ayşegül vd. "Açıklanamayan İnfertilitede Yönetim". Arşiv Kaynak Tarama Dergisi 23/3 (Ekim 2014), 506-518. <https://doi.org/10.17827/aktd.93154>

Kaplan, Melike. "Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi". *Milli Folklor* 23/91 (2011), 150-156.

Kaplan, Melike. "Sağlık ve Kültürün Buluştuğu Alan: Tıbbi Antropoloji". *Folklor Edebiyat* 16/64 (Aralık 2010), 225-235.

Kara, İsmail. *Biraz Yakın Tarih Biraz Uzak Hurafe*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.

Keskin, Hatice. “Bir Sorunsal olarak Doğumun Tıbbileşmesi”. *Uluslararası Sağlık Toplum ve Kültür Sempozyumu 7-10 Mart* (Bildiri Kitapçığı). Ed. Doç. Dr. Erkan Çer Dr. Öğr.Üyesi Nazan Kahraman Timur Yılmaz. 134-144. Ankara: Kibatek Yayınları, 2019.

Kılıç, Abdullah (ed.). *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri Şifahaneler*. İstanbul: Diasan Basım, 2012.

Kuhn, Thomas. “Scientific Revolutions”. *The Philosophy of Science*. Ed. Richard Boyd, Philip Gasper, J. D. Trout. London: The MIT Press, 1991.

Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Kur’ân Yolu. Erişim 10 Nisan 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı. Çev. Ali Bulaç. İstanbul: Çıra Yayınları, 2019.

Kurçer, Mehmet Ali – Eğri, Mücahit vd. “İnfertil Kadınların Geleneksel Halk Kısırlık Tedavileri Konusundaki Davranışları ve Etkileyen Faktörler”. *Turgut Özal Tıp Merkezi Dergisi* 6/4 (Ağustos 1999), 329-332.

Küçük, Hülya. *Tasavvuf ve Tıp (Selim Kalbin Fizyolojisi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. “Seyyid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/ 40-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Kümbetoğlu, Belkıs. *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2005.

Lewis, Paul (ed.). *Tıp Tarihi*. Çev. Dr. Nilgün Güdücü. İstanbul: Khalkedon, 1998.

Lloyd, Genevieve. *Erkek Akıl (Batı Felsefesinde ‘Erkek’ ve ‘Kadın’)*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 2015.

Mâce el-Kazvini, Ebu Abdullah Muhammed bin Yezid. *Sünen-i İbni Mace Tercemesi ve Şerhi*. Nşr. Haydar Hatipoğlu. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2018.

Malinowski, Bronislaw. *Vahşilerin Cinsel Yaşamı*. Çev. Saadet Özkal. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1992.

Marcus, George E. – Fischer, Michael M. J. *Kültürel Eleştiri Olarak Antropoloji (İnsan Bilimlerinde Deneyisel Bir An)*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2018.

Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. Der. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Martin, Emily. *The Women in the Body: A Cultural Analysis of Reproduction with a New Introduction*. Boston: Beacon Press, 2001.

Mattingly, Cheryl. – Lawlor, Mary. "The Fragility of Healing". *American Anthropologist* 29/1 (March 2001), 30-57.

Miller, Tina. *Annelik Duygusu (Mitler ve Deneyimler)*. Çev. Gül Tuncer. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Moore, Jerry D. *Kültür Teorileri (Antropoloji'deki Başlıca Teori ve Teorisyenler)*. Çev. A. Erkan Koca. Ankara: Atıf Yayınları, 2015.

Morgan, Lewis Henry. *Eski Toplum*. Çev. Prof. Dr. Ünsal Oskay. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2015.

Morris, Brian. *Din Üzerine Antropolojik İncelemeler (Bir Giriş Metni)*. Çev. Tayfun Atay. Ankara: İmge Kitabevi, 2004.

Mutlu, Burcu. "Türkiye'de "Üremeye Yardımcı" Teknolojiler: Kadınların Tüp Bebek Anlatıları". *Neoliberalizm ve Mahremiyet (Türkiye'de Beden, Sağlık ve Cinsellik)*. Ed. Cenk Özbay, Ayşecan Terzioğlu, Yeşim Yasin. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2018.

Nahya, Z. Nilüfer – Harmanşah, Rabia (Ed.). *Etnografik Hikayeler (Türkiye'de Alan Araştırması Deneyimleri)*. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.

Narayan, Kirin. "How Native is a "Native" Anthropologist?". *American Anthropologist* 95/3 (September 1993), 671-686.

Ortner, Sherry B. “Is Female to Male as Nature is to Culture?” *Woman, Culture, and Society*. Ed. Michelle Zimbalist Rosaldo and Louise Lamphere. 68-87. Stanford CA: Stanford University Press, 1974.

Örnek, Sedat Veyis. *Etnoloji Sözlüğü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Yayınları, 1971.

Özbay, Cenk – Terzioğlu, Ayşecan vd. (ed.). *Neoliberalizm ve Mahremiyet (Türkiye’de Beden, Sağlık ve Cinsellik)*. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2018.

Özbudun, Sibel. – Uysal, Gülfem. *50 Soruda Antropoloji*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2012.

Öztürk, Levent. *İslam Tıp Tarihi Üzerine İncelemeler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.

Panter-Brick, Catherine – Eggerman, Mark. “The Field of Medical Anthropology in Social Science and Medicine”. *Social Science & Medicine* 196 (January 2018), 233-239.

Rahman, Fazlur. *İslam Geleneğinde Sağlık ve Tıp (Değişim ve Kimlik)*. Çev. Adnan Bülent Baloğlu – Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1997.

Rivers, William Halse R. *Tıp, Büyü ve Din*. Çev. İbrahim Enis Köksaldı. İstanbul: Epsilon Yayınları, 2004.

Rosaldo, Renato. “Grief and a Headhunter’s Rage”. *Anthropological Theory*. Ed. R. Jon McGee ve R. L. Warms. 521-535. Kaliforniya: Myfield Publishing, 2. Baskı, 2000.

Sapir, Edward. *Selected Writings in Language, Culture and Personality*. Ed. David G. Mandelbaum. Berkeley: University of California Press, 1985.

Sarı, Rukiye. – Erciyes, Cemre Jade. “İnfertil Çiftlerde Psikolojik, Sosyal ve Cinsel Problemler”. *İstanbul Kent Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 2/2 (2021), 79-94.

Sayılı, Aydın. *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik Astronomi ve Tıp*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1991.

Sever, Merin. “Kadınlık, Annelik, Gönüllü Çocuksuzluk: Elizabeth Badinter’den Kadınlık mı Annelik mi, Tina Miller’dan Annelik Duygusu: Mitler ve Deneyimler ve Corinne Maier’den No Kid üzerinden Bir Karşılaştırmalı Okuma Çalışması”. *Fe Dergi* 7/2 (2015), 72-86.

Sılay, Mehmet. *İslam Medeniyetinde Tıp Kültürü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Sirman, Nükhet. “Sunuş”. *Türkiye’de Feminist Yöntem*, ed. Emine Erdoğan ve Nehir Gündoğdu. 9-14. İstanbul: Metis Yayınları, 2020.

Skeggs, Beverly. “Feminist Ethnography”. *Handbook of Ethnography*, ed. Paul Atkinson vd. 426-443. Londra: SAGE Publication, 2001.

Slaterry, Martin. *Sosyolojide Temel Fikirler*. Çev. Cevdet Özdemir. İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2007.

Şefkatli Tuksal, Hidayet. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Gelenegindeki İzdüşümleri*. 6. Baskı. Ankara: Otto, 2016.

T.C. İçişleri Bakanlığı Nüfus ve Vatandaşlık İşleri Genel Müdürlüğü. “Doğum İstatistikleri, 2020”. 37229 (Mayıs 2021). <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Dogum-Istatistikleri-2020-37229> Erişim: 25 Eylül 2021.

Taburoğlu, Özgür. *Dünyevi ve Kutsal (Modernlerin Maneviyat Arayışları)*. İstanbul: Metis Yayınları, 2008.

Tekineş, Ayhan. “Tıbb-ı Nebevi’de Tıbbî Etik”. *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği-Hukuku-Tarihi Dergisi* 11/2 (Mayıs 2003), 75-90.

Topdemir Koçyiğit, Oya. “İnfertilite ve Sosyo-kültürel Etkileri”. *İnsanbilim Dergisi* 1/1 (2012), 27-38.

Tosun, Necdet. “Rabıta”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/ 378-379. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

tSpiro, Melford E. “Cultural Relativism and the Future of Anthropology”. *Cultural Anthropology* 1/3 (Ağustos 1986), 259-286.

Turner, Bryan S. *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*. Çev. Ümit Tatlıcan. Bursa: Sentez Yayınları, 2017.

Turner, Victor. *Ritüeller: Yapı ve Anti Yapı*. Çev. Nur Küçük. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.

Türkiye Nüfus ve Sağlık Araştırması 2019, Erişim tarihi: 20 Nisan 2021.
<http://www.hips.hacettepe.edu.tr/>

Türkyılmaz, Dilek. “Eşik Altı Boş Değildir: “Eşik” Kavramının Türk Düşüncesine Yansımaları”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 7/17 (2019), 151-162.

Ullmann, Manfred. *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978.

Uygur, Hatice Kübra – Keskin, Hatice. “Sağaltımda Çoğulculuğun Roy Porter’in Üç Tür Otoritesi Bağlamında İncelenmesi”. *Gazi Türkiyat* 29 (Güz 2021), 147-164.

Uzun, Hakan. “İktidarını Sürdürmek İsteyen Bir Partinin Kimlik Arayışı: Cumhuriyet Halk Partisi’nin 1947 Olağan Kurultayı”. *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 12/25 (Aralık 2012), 101-139.

Ünver, A. Süheyl. *Tıp Tarihi (Tarihten Evvelki Zamandan İslam Tababetine Kadar)*. İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1938.

Van Gennep, Arnold. *The Rites of Passage*. Çev. Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.

Yanıkekrem, Emre – Kavlak, Oya vd. “İnfertil Çiftlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Hemşirelik Yaklaşımı”. *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 11/4 (2008), 112-121.

Yanıkekrem, Emre. – Kavlak, Oya. vd. “İnfertil Çiftlerin Yaşadıkları Sorunlar ve Hemşirelik Yaklaşımı”. *Atatürk Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi* 11/4 (2008), 112-121.

Yuval-Davis, Nira. “Power, Intersectionality and the Politics of Belonging”. *FREIA Working Paper Series* 75 (Ocak 2011), 1-16.

Zürcher, Erik Jan. *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. Çev. Yasemin Gönen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Zweig, Stefan. *Ruh Yoluyla Tedavi (F. A. Mesmer, M. Baker-Eddy, S. Freud)*. Çev. Hüseyin Salihoğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 2005.

