

03. Ekofeminist Bir Okuma: 1950 Sonrası Türk Romanında Kadın Şifacılar¹**Meltem YANIK²**

APA: Yanık, M. (2025). Ekofeminist Bir Okuma: 1950 Sonrası Türk Romanında Kadın Şifacılar. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (49), 40-61. **DOI:** <https://doi.org/10.5281/zenodo.17622685>

Öz

Halk hekimliği uygulama alanı kapsamında geleneksel tıp bilgisini nesilden nesile aktaran kadın şifacılar, kadın-doğa ilişkisini merkeze alan ekofeminist söylemin yansımalarıdır. Doğaya hükmeden değil onunla uyum/iş birliği içinde onu tanıyan, ondan öğrenen ve onu korurken iyileştiren bir özne olan söz konusu bu kadınlar, herhangi bir tıbbi eğitimi almamalarına rağmen yerel bilgiyle donatılmış geleneksel yöntemlerle hastaları tedavi eden şifacılarıdır. Edebî eserlerde ise şifacı kadın figürleri, halk bilgeliğinin, geleneksel şifa yöntemlerinin ve kadim kültürel değerlerin mirasçısı, sürdürücüsü, uzantısı ve doğa ile kadın ilişkisinin bir yansıması olarak sunulur. Buna bağlı olarak çalışmanın giriş bölümünde ekofeminizm ve kadın şifacıların tarihi hakkında genel bir değerlendirme üzerinde durulmuştur. Ardından inceleme kısmında Kemal Bilbaşar'ın *Kölelik Dönemeci* (1977), Talip Apaydın'ın *Yarbükü* (1959), Yaşar Kemal'in *İnce Memed 1* (1955), *Ortadirek* (1960), *Yer Demir Gök Bakır* (1963), *Ölmez Otu* (1968), *İnce Memed 2* (1969), *Al Gözümlü Seyreyle Salih* (1976), *Yağmurcu Kuşu* (1980) *İnce Memed 3* (1984), *Kale Kapısı* (1985), *İnce Memed 4* (1987), Fakir Baykurt'un *Onuncu Köy* (1961), *Yayla* (1977), *Kaplumbağalar* (1980), Ayla Kutlu'nun *Asi... Asi...* (2010), Buket Uzuner'in *Su* (2012), *Toprak* (2015), *Hava* (2018), *Ateş* (2023), Sema Kaygusuz'un *Yüzünde Bir Yer* (2009) olmak üzere yirmi bir roman, kadın şifacı figürlerinin kurguda işleniş tarzından hareketle tematik bir yaklaşımla ekofeminizm bağlamında ele alınmıştır. Sözü edilen romanlarda kadın şifacılar; bitki kökenli ilaç yapanlar, ruhsal hastalıklara ritüel yöntemlerle şifa olanlar ve ebe kadınlar olmak üzere alt başlıklar halinde tematik bir yaklaşımla değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Ekofeminizm, Türk romanı, Kadın Şifacılar, halk hekimliği, geleneksel tıp

¹ **Beyan (Tez/ Bildiri):** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Bu makale; "Meltem Yanık, Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Ekofeminizm, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ordu 2025." künyeli tezden yola çıkılarak oluşturulmuştur.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Kaynak: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Raporu: Alındı – Turnitin /iThenticate Oran: %15

Etik Şikayeti: editor@rumelide.com

Makale Türü: Araştırma makalesi, **Makale Kayıt Tarihi:** 03.10.2025-**Kabul Tarihi:** 16.11.2025-**Yayın Tarihi:** 17.11.2025; **DOI:** <https://doi.org/10.5281/zenodo.17622685>

Hakem Değerlendirmesi: İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

² Doktora Öğrencisi, Ordu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı ABD / PhD Student, Ordu University, Institute of Social Sciences, Department of Turkish Language and Literature (Ordu, Türkiye) **eposta:** mltmynk602@gmail.com **ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0001-7625-286X> **ROR ID:** <https://ror.org/04rohn449> **ISNI:** 0000 0004 0399 5963 **Crossref Funder ID** 501100020606

An Ecofeminist Reading: Female Healers in Republican Era Turkish Novels³

Abstract

Within the scope of folk medicine practices, female healers who transmit traditional medical knowledge across generations represent reflections of the ecofeminist discourse that centers on the woman–nature relationship. These women, who do not seek to dominate nature but rather live in harmony and cooperation with it—understanding, learning from, and healing it while protecting it—are healers who, despite having no formal medical education, treat patients using traditional methods informed by local knowledge. In literary works, the figure of the female healer is portrayed as the inheritor, sustainer, and extension of folk wisdom, traditional healing practices, and ancient cultural values, as well as a reflection of the woman–nature relationship. Accordingly, the introduction of this study focuses on a general evaluation of ecofeminism and the historical background of women healers. In the analysis section, twenty-one novels—including *Kölelik Dönemeci* (1977) by Kemal Bilbaşar, *Yarbükü* (1959) by Talip Apaydın, *İnce Memed 1* (1955), *Ortadirek* (1960), *Yer Demir Gök Bakır* (1963), *Ölmez Otu* (1968), *İnce Memed 2* (1969), *Al Gözüüm Seyreyle Salih* (1976), *Yağmurcuk Kuşu* (1980) *İnce Memed 3* (1984), *Kale Kapısı* (1985), *İnce Memed 4* (1987) by Yaşar Kemal, *Onuncu Köy* (1961), *Yayla* (1977), *Kaphumbağalar* (1980) by Fakir Baykurt, *Asi... Asi...* (2010) by Ayla Kutlu, *Su* (2012), *Toprak* (2015), *Hava* (2018), *Ateş* (2023) by Buket Uzuner and *Yüzünde Bir Yer* (2009) by Sema Kaygusuz—are examined within the framework of ecofeminism through a thematic approach, based on how female healer figures are portrayed in the narrative. In the aforementioned novels, female healers are thematically examined under subheadings such as women who prepare plant-based remedies, those who heal spiritual ailments through ritualistic methods, and midwives.

Keywords: Ecofeminism, Turkish novel, female healers, folk medicine, traditional medicine

³ **Statement (Thesis / Paper):** It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation process of this study and all the studies utilised are indicated in the bibliography. This article is based on the thesis titled “Meltem Yanık, Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Ekofeminizm - Ecofeminism in Turkish Novels of the Republican Era, Ordu University Institute of Social Sciences Unpublished Doctoral Thesis, Ordu 2025.”

Conflict of Interest: No conflict of interest is declared.

Funding: No external funding was used to support this research.

Copyright & Licence: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 licence.

Source: It is declared that scientific and ethical principles were followed during the preparation of this study and all the studies used are stated in the bibliography

Similarity Report: Received – Turnitin / iThenticate Rate: %15

Ethics Complaint: editor@rumelide.com

Article Type: Research article, **Article Registration Date:** 03.10.2025-**Acceptance Date:** 16.11.2025-**Publication Date:** 17.11.2025; **DOI:** <https://doi.org/10.5281/zenodo.17622685>

Peer Review: Two External Referees / Double Blind

Giriş

Doğadaki su, hava, güneş, ot, çiçek, ağaç ve durmadan doğuran toprak gibi unsurlar; kadın için bereketli, verimli ve üretkenlikle dolu kaynağın olduğu bir mekândır. Doğanın kadınlar üzerindeki etkisi ve kadınların doğayla kurduğu çok katmanlı ilişkiyi bütüncül biçimde ele alan eserler, derinlemesine ekofeminist analizlerin yapılabilmesine olanak tanımaktadır. Kadının tarih “içinde yaşadığı çevreyle [doğayla] adeta özdeşleşmiş” (Tekin, 2018, s. 138) olması, gıda/besini üretmesi, işlemesi, tedarik etmesi, koruması, pişirmesi, yemek olarak ortaya çıkarması ve çeşitli otlar, şifalı bitkiler toplayarak da ilaç yapması, insanlık tarihinde doğa ile güçlü bir üretim ilişkisi içinde olduğunu gözler önüne serer. Bu bağlamda doğa, bir şifa kaynağı; kadınlar ise bu şifayı, hasta beden ve ruhları iyileştirmek için ilaca, merheme dönüştüren şifacılar olarak tanımlanabilir.

Kadın şifacılar; bitki uzmanı, iyileştirici, bilge kadın, ebe ve hekim gibi çeşitli roller üstlenen kadın figürlerinin tümünü kapsamaktadır (Aydemir, 2023, s. 7). Söz konusu çerçevede 1950 sonrası Türk romanında anlatı unsuru olarak karşımıza çıkan geleneksel tıp ve halk hekimliği bağlamındaki şifacı kadın figürlerinin incelenmesi, geleneksel şifa pratiklerinin edebî temsille aktarılması ve kültürel mirasın korunmasına katkı sunması bakımından önem arz etmektedir. Fakat söz konusu incelemeye geçmeden önce çalışmanın kuramsal çerçevesini sağlam temellere dayandırabilmek için ekofeminizm ve kadın şifacıların tarihi hakkında genel bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır.

1. Ekofeminizm hakkında genel bir değerlendirme

Ekolojinin feminizmi, feminizmin ekolojisi, iklim kurgu feminizmi, çevre feminizmi, feminist ekoeleştirici olarak da anılan ekofeminizm; eko ve feminizm kavramlarının birleşimiyle meydana gelmektedir. “Ekofeminizm akımına egemen olan en temel inanış doğanın sömürülüp ezilmesi ile kadının ezilmesi arasında küçümsenmeyecek bir ilişkinin var olduğudur.”⁴ Bu bağlamda ekofeminizm, kadın ve doğa arasındaki uyumlu ilişkiyi fark ederek her ikisinin de aynı eril/erkek egemen zihniyet tarafından baskıcı tahakküme maruz kalmalarına dikkat çeker. İlk kez 1974 yılında Fransız bir yazar Françoise d'Eabonne tarafından ekofeminizm terimi kullanılmıştır. Bu doğrultuda ekofeminizmin 1970'lerde ortaya çıktığını söylemek teknik bakımdan doğrudur. Ancak çevre hareketi ve feminist düşüncenin çok daha geçmiş yıllara dayandığı göz önünden bulundurulduğunda ekofeminizmin; ekoloji kuramı ve feminist hareketin tarihsel birikiminin bir kesişim noktası veya sonucu olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Dolayısıyla ekofeminizmin fark edilmesi aslında çok daha eskiye dayansa da literatürde ilk kez 1974 yılında “ekofeminizm” olarak adlandırılmıştır.

Françoise d'Eabonne, *Le Féminisme ou la mort* (Feminizm ya da ölüm) adlı eserinde kullandığı ekofeminizm terimi (Ferry, 2000, s. 161) için kadınların ve doğanın ezilmesi sorununa feminist bir perspektiften bakılmasını zorunlu kılmaktadır. Ekofeminist kabule göre kapitalist ataerkil, kadını kendine hizmet eden bir nesne ve doğayı da sınırsız bir tüketim alanı olarak görmektedir. Ottuh, doğanın kontrol altına alınması ile kadınların erkekler tarafından cinsel bir obje olarak tahakküme maruz kalmasını aynı temellere dayandırmaktadır (2020, s. 169). Bu durum Orta Çağ'ın karanlık dönemlerinden itibaren insan aklının erkeğe atfedilmesiyle şekillenen düşünce biçimini beraberinde getirmektedir. Ataerkil toplumlarda aklın sahibi, doğadaki her varlıktan üstün olarak efendi kimliğine bürünen eril/erkek egemenin kendisidir. Maria Mies'e göre tarih boyunca kadınlar, kendilerini erkekler gibi doğanın sahibi olarak görmemişler “üremek ve üretmek” için toprakla fayda gözeterek iş birliği

⁴ Karadağ Ağkurt, Gülhan, Doğa-Kadın Dayanışması: Eko-Feminizm. <https://atauni.edu.tr/yuklemeler/5aa74ad99d41bd5a499babbbaa139179.pdf> [Erişim Tarihi: 12.09.2023].

içinde olmuşlardır (Mies & Thomsen & Werlhof, 2018, s. 122). Bu anlayışla paralel olarak kadın, otacılık yaparak “doğada yetişen şeyleri yalnızca toplayıp tüketmemiş ayrıca şeyleri kendi de yetiştirmiştir” (Mies, 2022, s. 126). Ancak bu güçlü iş birliği ve üretkenlik süreci, ataerkil sistem tarafından kadın ve doğanın tahakküm altına alınmasıyla gölgelenmiştir. Böylece kadın, hayvanlar ve doğa; akıl, zihin ve rasyonalite ile ilişkilendirilen erkekten aşağı konumda gösterilmiştir.

Plumwood, erkeğin karşısında ve öteki pozisyonunda görülen doğa ve kadınları çift kümeler halinde kısaca şöyle özetler: “Kültür/doğa, akıl/doğa, erkek/kadın, zihin/beden, efendi/köle, akıl/madde (fiziksellik), rasyonalite/hayvanlık (doğa), akıl/duygu (doğa), zihin, tin/doğa, (...) benlik/ öteki” (2023, s. 67). Plumwood’un listelediği çift kümelerin ilk sütunu erkeklere ikinciler ise kadınlara yakıştırılır ve kadın ile doğayı pasifleştiren bu kutuplaşmanın kaynağı ise açık bir şekilde cinsiyetçi veya daha doğru bir tabirle “*ruhun ikiciliğidir*” (Ruether, 2012, s. 28). Bu tespit, “Batı kozmolojisi[nin], erkeğin kadından üstün olduğunu ve kadının da toprağa daha yakın olduğunu savunan bir hiyerarşiyi desteklemektedir” (Achterberg, 2009, s. XVI). Bu hiyerarşik yapı, kadınlarla birlikte doğa ve insan dışı tüm varlıkları kapsayan bir “ayrımcılığa tâbi tutulmaktadır. Bütün bunların elbette düalist düşünceden kaynaklandığı aşîkârdır” (Oppermann, 2012, s. 394). Nitekim “düalizmi ortaya çıkaran etmenler bütünüyle Batı’nın karakteristik özelliklerinden doğmuştur. Hatta bunu yalnızca eril ve dişil zihniyetin çatışmasına indirgemek de yanlıştır. Düalist bakış açısı aslında doğrudan doğruya bir ‘tahakküm’ zihniyetinin sonucudur” (Dere, 2022, s. 320).

Ekofeminizm, kadın ve doğanın ataerkil/eril egemen yapı tarafından tahakküm altına alınmasına dikkat çekmekle birlikte, kadın ile doğa arasındaki simgesel, kültürel ve tarihsel düzlemdeki çok katmanlı ilişkiyi de vurgulamaktadır. Kadın-doğa arasındaki bu yakınlık, kavramsal bir özdeşlikten ziyade kadınların doğayla kurduğu deneyimsel bağlar ve kadın dayanışmasıyla somut örnekler sunmaktadır.

Dünyanın dört bir yanında kadınlar, ekolojik yıkım, tahribat ve bozulmaya karşı doğayı korumak için öncü olmuştur. Kadın dayanışması ve tahakküme karşı direnişin başlangıcı 1972 yılında Hindistan Reni’de gerçekleşen Chipko Hareketi (Ağaçları kucaklama/sarılma) eylemidir. Himalaya ormanlarının ticari bir amaç uğruna kesilmesi noktasında yirmi yedi kadın ağaçlara sarılarak protesto etmiş ve 1974 yılında çok sayıda ağacı kesilmekten kurtarmışlardır.

Bu bağlamda doğayı tahakküme karşı koruma mücadelesi öncü rol üstlenen kadınların dayanışması ekolojik direnişin temellerini oluşturur. Böylece Chipko hareketinin doğa ve kadın arasındaki bağı, seneler içinde “ağaçlara sarılmaktan canlı dağlara ve canlı sulara sarılmaya genişlemiştir. Chipko’nun her aşaması görünmez kadınlar tarafından yaratılmıştır” (Shiva & Mies, 2018, s. 386). Tarih boyunca doğa ile mücadele eden kadınlar, adeta “doğanın bir parçası gibidirler ve/veya doğayla bütünleşmişlerdir. Bu gerçek inkâr edilemez” (Bayat, 2010, s. 143). Susan Griffin de kadınların doğayla içsel ve ayrılmaz bir bağ içinde oluşunu poetik bir dille “Biz kadınız ve doğayız” (2016, s. 3) şeklinde açıklar.

Son olarak Ekofeministler, doğanın ve kadının üzerindeki koruyucu denetimi ve kâr odaklı küresel hâkim ekonomiyi kurtarmanın/düzeltilmenin yolunun doğayla bütünleşen “kadınlar” olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla doğaya ve kadına yönelik sorunların/problemlerin çözümü meseleye feminist bir perspektiften bakmaktan geçmektedir. Ekofeministlere göre düzeltme ve iyileştirmenin temel prensibi, insanın “doğanın efendisi ya da sahibi değil onun bir parçası” (Shiva & Mies, 2019, s. 26) olduğunu unutmaması ve aklını “fethetmek ve yaralamak için değil korumak ve şifalandırmak için” (Shiva & Mies, 2019, s. 27) kullanması gerekliliği üzerine temellendirilir. Bu düşünce biçimi, insanın

doğayla kurduğu ilişkinin tahakküme dayalı olmaktan ziyade karşılıklı sorumluluğa ve uyuma dayandığını vurgular.

2. Kadın şifacıların tarihi hakkında genel bir değerlendirme

Yüzyıllardır doğanın temel unsurları olan su, hava, güneş, ağaç, ot, çiçek ve sürekli üretkenliğini sürdüren toprak; kadın için gerekli her türlü şifanın kaynağını barındıran bir mekândır. Tarih boyunca doğayla ortak çalışan, üreten, öğrendiklerini uygulayan ve alternatif tedavi bilgisini nesilden nesile aktaran kadın şifacılar, doğayla ve insan sağlığı arasında kurduğu ilişkisiyle çevreye duyarlı bir yaklaşımın izlerini yansıtır.

Halk hekimliğinin tarihi, insanlık tarihi kadar eskiye dayanır. İlk insanlar, hayvanların içgüdüsel davranışlarını gözlemleyerek doğadaki şifa kaynaklarını fark eder ve bu gözlemler doğrultusunda elde ettiği bilgileri kendi üzerlerinde uygulayarak hem tedavi edici hem de koruyucu sağlık bilgilerini geliştirir. Bu süreçte ise birey hem kendi doktoru hem de eczacısı konumuna gelirken (Şar, 1989, s. 219) içinde yaşadığı doğa ise adeta doğal bir ecza deposu işlevi görür. Dünyanın her yerinde bakteri öldürücü, ağrı kesici, idrar sökücü, kusturan, kan akışını durduran ve ateş düşüren özelliklere sahip pek çok bitki türü yetişmektedir. Doğa, yalnızca tedavi edici bitkilerin yanı sıra aynı zamanda insan bedeni üzerinde kullanılabilecek çeşitli ilkel tıbbi araç ve gereçleri de bünyesinde barındırmaktadır. Örneğin; kırık kemiklerin sabitlenmesinde kullanılan düz tahtalar, kısaç işlevi gören dal parçaları, neşter görevi görebilecek taşlar ve dikiş materyalleri doğanın sunduğu imkânları (Achterberg, 2009, s. 3), bitki, maden ve hayvan kökenli maddeleri ilaç olarak kullanan kadın şifacıların, sağaltıcı pratiklerinin temel araçlarıdır. Günümüz hekimlerinin tarihsel karşılığı sayılabilecek emci/otacılar, hem bedensel hastalıklarla ilgilenmişler hem de nedeni tam olarak anlaşılamayan ruhsal bozukluklar ile akıl hastalıkları gibi durumların kötü ruhların etkisiyle meydana geldiğine inanıldığından, bu tür rahatsızlıkların tedavisi ise şaman, baksı, kam adı verilen ruhsal şifacılar tarafından üstlenilmiştir (Bayat, 1989, s. 61). İslamiyet'in kabulüyle birlikte Şamanizm'e ait birçok unsur İslami inanç sistemiyle uyumlu bir biçimde yeniden şekillendirilmiş; bu dönüşüm sürecinde Şamanların yerini emci, otacı, şifacı, afsuncu, halk hekimi, atasagun ve muazzim gibi halk tabipleri almıştır (Avşar, 2021, s. 226). Bu bağlamda, İslam öncesi geleneksel şifa pratikleri tamamen ortadan kalkmamış; aksine, isim ve biçim değişiklikleriyle İslami inanç sistemi içerisinde yeniden anlamlandırılarak varlığını sürdürmüştür.

Anadolu halk kültüründe “otacı”, “kocakarı”, “halk hekimi” ve “ebe” gibi isimlerle anılan şifacı kadınlar, bitkisel tedavilerden dua ve ritüellere, ebelikten ruhsal destek sunmaya kadar uzanan çok katmanlı şifa pratiğini yürütürler. Halkbilimi disiplini içinde değerlendirildiğinde şifacı kadınlar, modern tıbbın yaygınlaşmadığı dönemlerde, halkın ilk başvurduğu şifa kaynakları olmuşlardır. Edebî eserlerde görülen şifacı kadın figürleri, Anadolu halk kültürünün taşıyıcısı olan, halkbilimsel açıdan yerleşmiş bir kadın tipolojisinin yansımasıdır. Bu figürler, halk hekimliği, ebelik, otacılık gibi geleneksel bilgi sistemlerine dayalı olarak toplumun şifa ihtiyacını karşılayan kültürel aktörlerdir. Ayrıca toplumsal hafızada yer eden şifacı kadın figürleri, sözlü kültür aracılığıyla da kuşaktan kuşağa aktarılan bilgeliği temsil ederler. Bu açıdan şifacı kadınlar halkbiliminin “halk tipi” (*folk type*) kavramıyla da ilişkilidir.

Kadın şifacıların herhangi bir tıbbi eğitimi olmamasına rağmen yaşam deneyimleri ile gözlemlere dayalı, pratik ve etkili bir anatomi bilgisine sahip olmaları da dikkate değerdir. Burada geleneksel bilgi kurumsal olmaktan çok yaşamsal ve toplumsal bir dayanışmaya dayalıdır. Dolayısıyla tıbbi bilginin geleneksel halk hekimliğini temsil eden şifacı kadınlar, doğayla iş birliği içinde ondan öğrenen ve onu yaşatırken iyileştiren veya başka bir ifadeyle şifalandıran bir özne olarak deneyimle doğrulanmış bir

sağlık yaklaşımının sürdürücüleridir. Bu bağlamda iyileştirmek ya da şifalandırmak eylemleri “kişinin hayatını dönüştürür ve her zaman olmasa da sıklıkla fiziksel bir sağaltım içerir” (Villoldo, 2024, s. 23). Bu da alternatif şifa yöntemlerinin ve tıbbın yalnızca hastane, laboratuvar veya akademik eğitime indirgenemeyeceği gerçeğini görünür kılar. Doğadan elde ettikleri ya da yetiştirdikleri bitkiler aracılığıyla merhem, yaki, çay veya ilaç formunda tedavi edici yöntemlerde bulunan şifacı kadınlar, bilhassa kırsal alanlarda, evden eve ve köyden köye dolaşarak kürtaaj, doğum ve hastalık gibi insan yaşamının zayıf ve hassas anlarında danışılan, toplumun güven duyduğu en etkin figürler hâline gelmiştir.

Kadınların modern şifacılık meslekleriyle doğa arasındaki tarihsel uyumu, ilk olarak Sümer uygarlığına ait yazılı belgelerde görülür. Bu belgelerde iyileştirici ve şifacı rolleriyle öne çıkan kadın tanrıçalardan söz edilir. Bilhassa İnanna ve Gula gibi tanrıçalar, sağlık ve şifa ile ilişkilendirilen önemli figürler olarak dikkat çeker. Eski Danimarka dönemine gelindiğinde ise yazılı belgelerin bulunmaması nedeniyle, döneme ilişkin bilgiler, mezar kalıntıları üzerinden elde edilebilmiştir. Bu dönemde bazı mezar kazılarında civanperçemi, papatya, Frenk maydanozu, eğreltiotu gibi tıbbi özellikleri bulunan bitkilerin kalıntılarına rastlanmıştır. Bu durum mezarda yatan bireyin -muhtemelen bir kadın şifacının- iyileştirici bitkileriyle birlikte gömüldüğünü gösterir (Achterberg, 2009, s. 20-21).

Kadınlar tarih boyunca şifacı, ebe, hemşire ve danışman olarak önemli roller üstlenmiş; şifalı bitki bilgilerini kuşaktan kuşağa aktarmışlardır. Resmî eğitime erişimleri engellense de deneyimlerini paylaşarak sağlık bilgisini yaşatmışlardır. Halk onları “bilge kadın” olarak görürken, otoriteler sıklıkla “cadı” ya da “şarlatan” olarak damgalamıştır (Ehrenreich & English, 2024, s. 31). Bu bağlamda kadın şifacılar, tarihsel süreçte iyileştirici rolleri ve toplumsal önyargıların odağında yer almalarıyla öne çıkar. Bilhassa Orta Çağ’dan itibaren, kadın şifacılar, hayatın karanlık tarafına ötelenmiş; günah keçisi (Achterberg, 2009, s. 292-293) ve şeytanın müridi gibi sıfatlarla anılmışlardır. Zira söz konusu dönemde şifacılık uygulamaları kuşkuyla karşılanmakta; hastalıkların kaynağı olarak hâlâ Tanrı ya da Şeytan gösterilmekte ve şifa arayışı, ruhban sınıfının denetiminde yürütülen günah çıkarma pratiğine dayanmamaktadır (Ehrenreich & English, 2024, s. 27). Cadı avlarını ideolojik temellerini oluşturan söylemlerde ise bu kadınlar, sadece tıbbi bilgiye sahip olmakla değil, aynı zamanda namuslu erkekleri baştan çıkaran suçlular olarak tanımlanmış (Mies, 2022, s. 149-150) ve herhangi bir hastalığı birinden diğerine veya insandan hayvana geçirme gücüne sahip olmakla da itham edilmişlerdir (Achterberg, 2009, s. 6). Bu bağlamda tarihte tehlike unsuru olarak suçlanan kadın şifacılar, cinsiyete dayalı toplumsal rollere ve iktidar yapılarına tehdit oluşturan figürler olarak görülmüş, bu da onların toplumdan dışlanmasına ve bastırılmasına yol açmıştır.

14. yüzyılda cerrahlık ve hekimlik meslekleri kadınlara yasaklanmış; ancak bu yasağa rağmen şifacılıkla uğraşmaya devam eden kadınlar, kilisenin hedefi hâline gelmiştir. 1258’de Papa tarafından alınan bir kararla kadın şifacılar, büyücülükle suçlanmış ve cezai yaptırım olarak diri diri yakılmışlardır. Söz konusu karar, 1320’ye kadar da varlığını korumuştur (Michel, 1993, s. 24, 34). Bu süreçte cadılık ve büyücülükle ilişkilendirilen kadın şifacılar, mesleki pratiklerinden ve cinsiyetlerinden ötürü sistematik biçimde bastırılarak cezalandırılmışlardır. Bu bağlamda “cadı avları, merkezinde kadınların olduğu politik bir girişim” (Özal, 2023, s. 52) olarak değerlendirilmekte ve bu durum kadın bilgisinin bilhassa dinsel ve ideolojik otoriteler tarafından tehlike olarak algılandığının çarpıcı bir örneğini oluşturmaktadır. Dolayısıyla kadın şifacılar, hem dışlanmış hem de ataerkil zihniyetin ideolojik bir parçası olarak kitlesel biçimde katledilerek adeta bir soykırıma maruz bırakılmışlardır.

Merchant’a göre cadı avındaki esas mesele o dönemin toplumunda baskın olan eril bakış açısıdır. Bu

perspektife göre, kadın da doğa da dışı imgeyle özdeşleştirilerek düzensizliğin kaynağı olarak algılanmıştır. Dolayısıyla her ikisi de eril/erkek egemen tarafından dizginlenerek kontrol altında tutulması gereken unsurlar olarak değerlendirilmiştir (2020, s. 209).

Edebî eserlerde her ne kadar “cadı” veya “cadı avı” kavramları doğrudan yer almasa da doğayla uyumlu yaşayan ve şifa bilgisiyle öne çıkan kadın şifacı figürler, tarihsel bağlamda bastırılmış kadın bilgeliliğinin temsilcisi olarak değerlendirilebilir. Bu kadınlar, halk kültürü içerisinde sahip oldukları sağaltıcı bilgi birikimiyle geleneksel tıbbın ve kültürel hafızanın da taşıyıcısı ve korunması gereken değerli bir mirasın parçası konumundadır.

3. 1950 Sonrası Türk romanında kadın şifacılar

1950 Sonrası Türk romanında Kadın Şifacıları yansıtan unsurlar; “Bitki Kökenli İlaç Yapan Otacı Kadın Şifacılar”, “Ruhsal ve Ritüel Kadın Şifacılar” ve “Ebe Kadın Şifacılar” başlıkları hâlinde tematik olarak değerlendirilebilir.

3.1. Bitki kökenli ilaç yapan otacı kadın şifacılar

Yüzyıllardır doğadan topladıkları bitkileri kazanlarda kaynatarak özlerini çıkaran ve bu yöntemle elde ettiğini zarıfçe işleyerek ilaç hâline getiren kadın şifacılar, incelemeye konu olan romanların olay örgüsünde hastalanan, kavga sonrası yaralanan, fiziksel şiddete maruz kalan ve düşmanlarla çatışma içindeyken kurşunlanan bireylere geleneksel yöntemlerle tedavi ederler. Söz konusu şifacılıkla uğraşan deneyimli kadın figürler, hastalanmış olanları veya kurşunlanan insanları kendi yöntemleriyle muayene eder ve ölüme yaklaşmış bireyleri dahi hazırladığı ilaçlarıyla iyileştirirler.

Kadın şifacıların doğadan topladıkları bitki ve maddeler aracılığıyla yeni bir oluşum olarak ürettikleri merhem, yakı, lapa ve benzeri bileşimlerden oluşan ilaçlar, tarihsel olarak eczacılık bilgisinin temelini oluşturan geleneksel uygulamaları meydana getirir. Bu maddeler fiziksel ve ruhsal rahatsızlıkların iyileştirilmesinde önemli rol oynar. Kadın şifacıların geliştirdiği bu doğal ilaçlar; besleyici, rahatlatıcı, uyarıcı ya da gevşetici etkileriyle farklı amaçlara hizmet eden ve çok yönlü bileşenler olarak dikkat çeker (Estés 2023, s. 117). Şifacılık geleneğinin tarihsel kökeni Kamanlar ve Şamanlara kadar uzanır ve bu geleneğin önemli temsilcilerinden biri de şifacı kadınlardır. Türklerin kadim geleneğinde bu kadın şifacılar, kocakarı olarak adlandırılır ve etimolojik kökeniyle de *Koca Karia* şeklinde ifade edilir. *Türkçe Sözlük*’te söz konusu bu kadınların bitkisel temelli tedavi yöntemleri “kocakarı ilaçları” olarak “hekim olmayan kimselerin yaptıkları veya salık verdikleri, hekimlikte kullanılmayan ilaç” (2011, s. 1455) şeklinde tanımlanır.

Buket Uzuner, *Su* romanının “Şaman Dünyanın İlk Çevrecisi ve organik şifasıdır” başlıklı sekizinci bölümünde şifacı/otacı kadınların kadim geleneğe dönemin eczacılarıymış gibi görüldüğüne dikkat çeker. Bahsedilen kısımda bugün modern tıbbın gerisinde kalan ve saygı görmeyen şifacı kadınların hor görülmesi şöyle anlatılır:

Kamlar ya da Kamanlar, her şeyden önce birer şifacı, yani ‘otacı’ denen, bitkilerle ilaç yapan, nasıl desem, sanki o zamanın eczacılarıymış. ‘Kocakarı ilaçları’ denir ya, işte kocakarılar birer Şaman, Kaman, şifacı yani... Yok, sakın yanlış anlama, ben modern tıp, hijyen gibi bilimsel yöntemlere güvenirim, sadece kendi geleneğimizin tabiata saygılı, önemli figürü olan Kamanların bugün hor görülmesi canımı sıkıyor. Folklorik öge olarak bile sahip çıkmıyoruz (Uzuner, 2016, s. 56).

Kamların tarihsel süreçte üstlendikleri görev ve sorumluluklar, zamanla dini ve kültürel dönüşümlerle

uğrayarak halk arasında ocaklılar, kırıkçı/çıkıkçılar ve falcılar olarak geleneksel halk inançlarının fonksiyonel mirasçılarıdır (Araz, 1995, s. 185). Bu bağlamda Kamlar/Kamanlar, tarihte dini figürler olmanın yanı sıra halk sağlığında da önemli rol oynayan halk hekimi/şifacılar/otacılar/eczacılar gibi işlev gören bireylerdir. *Su* romanında modern tıbbı ve bilime güvendiğini açıkça belirten Umay Nine'ye göre ise Şaman/Kaman/şifacı kadınlar, günümüz toplumunda hor/küçük görüldüğünden ve geleneksel bilgi birikiminin değersizleştirilmesinden rahatsızlık duymaktadır. Binlerce yıldır otacı/şifacı geleneğinin sürdürücüsü olan Umay Nine, bu kadınlara ve geleneksel bilgi sistemlerine veya başka bir ifade ile kocakarı ilaçlarına tamamen sırt dönülmesini eleştirir ve bilimsel yöntemlerle geleneksel bilgeliğin çatışmak zorunda olmadığına dikkat çekerek birbirini tamamlayabilecek iki bilgi sistemi olduğunu savunur. Bu bağlamda eserde geleneksel tıbbi bilgilerin günümüzde hiç olmazsa kültürel değer olarak korunması gerektiğine dikkat çekilir ve Umay Bayülgen figürüyle kadın şifacı temsili saygınlık kazanır.

Buket Uzuner'in Tabiat Dörtlemesi olarak anılan *Su*, *Toprak*, *Hava* ve *Ateş* başlıklı romanlarında tabiatın sağ kolu, insanlığın ninesi olarak gösterilen Umay Bayülgen, ismini Türk mitolojisindeki önemli iki figürden alır. Doğurganlık, üretkenlik, koruyuculuğu ile bilinen ve "Kül Tigin, Bilge Kağan, Tonyukuk yazıtlarında kadın ilah olarak zikredil[en]" (Bayat, 2021, s. 47) tabiat ana "Umay" ile iyilik ve bilgelik tanrısı kabul edilen Gök Tanrı "Bay Ülgen"den ilham alınarak iki ismin bileşiminden oluşturulan Umay Bayülgen, dişi ve eril unsurları bünyesinde barındıran simgesel bir yapı sergiler. Tabiat Dörtlemesi'nde Umay Bayülgen aracılığıyla hem geleneksel şifa kültürünün sürdürücüsü otacı/şifacı hem de modern bilimin uzmanlarından emekli eczacı kimliğiyle okuyucuya çok yönlü bilge/şifacı bir kadın yansıtılır. Dolayısıyla yazar, Umay Bayülgen karakterini modern bilimsel bilgiyle (eczacılık, homeopati ve fitoterapi) donatılmış eğitilmiş bir birey olmasının yanı sıra kadim Anadolu bilgeliğini taşıyan bir otacı, şifacı ve Kam olarak tanımlayarak modern ve geleneksel tıbbi bilgiyi tek bir figürde bütünleştirir:

Umay Bayülgen; Cumhuriyet'in ikinci kuşak eczacı kadınlarından. Şimdi artık emekli olan yaşlı kadın, kendi bahçesinde yetiştirdiği organik bitkileriyle fitoterapi yapan bir şifacı, otacı, derin felsefe bilgisi ve engin hayat deneyimiyle Kamdı (Uzuner, 2015, s. 35).

Ekofeminist bakış açısıyla değerlendirildiğinde, eserde kadın, doğa, bilgi ve şifa arasında kurulan bağ açığa çıkarılır ve doğayla uyumlu bir yaşam felsefesi içinde olan Umay Bayülgen, modern bilim ve yerel bilgi arasında bağlayıcı bir unsur olarak sunulur. Yazarın bu karakteri bu denli derinlikli kurgulaması ise doğaya ve kadın bilgisine yönelik sistematik değersizleştirilmenin ve hor görülmenin karşısında alternatif bir bilgi kaynağı sunmak istemesinden gelir. Böylece bilim ve geleneksel tıp tek bir karakterde gözler önüne serilir.

Su romanında Umay Bayülgen, modern eczacılık mesleğini temelini geleneksel şifacı otacı kadın geleneğine dayandırarak aralarındaki ilişkiyi şöyle anlatır: "Şimdi adına eczacı deniyor ama aslı otacıdır, Evlâdım. Bizim soyumuzda binlerce yıldır kadınların birçoğu otacıdır, şifacıdır, bir bakıma eczacıların atası yani, ninesidir" (Uzuner, 2016, s. 92). Benzer şekilde *Ateş* romanında da bu düşünce devam ettirilir ve modern tıp profesyonellerinin kökenine dair şu vurgu yapılır: "eczacı ve hekimler, aslen ilk otacı ve şifacıların çocuğudur" (Uzuner, 2023, s. 201) denilmektedir. *Hava* romanında ise Umay Bayülgen benzer ifadelerle kendisini şöyle tanımlar: "Tabiat Ana'ya gönülden bağlı bir Kam hem de eczacı ve otacı olarak naçizane bendeniz" (Uzuner, 2018, s. 181). Her üç roman da şifacı kadınların şifacılık geleneğindeki köklü yeri vurgularken; Ehrenreich & English de bilge kadınların "geliştirdiği bitkisel ilaçların çoğunun hâlâ modern farmakolojide yeri vardır" (2023, s. 51–52) diyerek bu kadim bilginin modern tıptaki sürekliliğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda *Su*, *Ateş* ve *Hava* adlı eserlerde geleneksel bilgiyle modern tıbbın ve eczacılığın sürekliliğine değinilir ve ayrıca kadınların tarih boyunca sağlık üretimindeki sürdürülebilir rolleri görünür kılır. Dolayısıyla söz konusu eserlerde kadın

şifacılar, bilimsel bilgi üretiminin kurucu liderleri arasında konumlandırılır.

Eczacılıktan emekli olan Umay Bayülgen, zamanının büyük çoğunluğunu evinin bahçesinde kendi elleriyle yetiştirdiği şifalı bitkilerin bulunduğu şifa serası veya başka bir deyişle ot şifâhânesi olarak nitelendirilen alanda geçirir. Umay Bayülgen'e göre "tabiattaki her otun bir nimeti, pek çok hikmeti vardır" (Uzuner, 2018, s. 96). Bu bağlamda yüzlerce şifalı ot yetiştirdiği serasında Umay Bayülgen, şifacı kimliğiyle bedensel rahatsızlıkların yanı sıra aynı zamanda "...uyuyan aklı uyandırma' yoluyla insanın hayatını karartan, hayattan zevk almasını önleyen ancak yaşayanın bildiği o büyük derdi, 'iç sıkıntısı[nı]'" (Uzuner, 2015, s. 43) çözmeye yönelik bireylerin zihinsel ve ruhsal hastalıklarını iyileştirmeyi sağlayan alternatif bir sağlık yaklaşımı benimser. Bu bağlamda "hastalıkları kendilerine özgü yeteneklerle ve olağanüstü yöntemlerle tedavi etme gücünde olduğuna inanılan" (Kaplan, 2015, s. 194) kadın şifacıların doğanın insan ruhuna dair psikolojik sorunlarına yönelik modern anlamda anksiyete ve depresyon gibi ruhsal hastalıklara çare olabileceği düşüncesi, modern fitoterapi (*Bitkisel Tıp*) çalışmalarıyla da desteklenir.

Yaşar Kemal'in *İnce Memed* serisinin ilkinde geleneksel halk şifacılığını temsil eden figür olarak Hürü Ana anlatılır. Eserde İnce Memed, Cabbar ve Recep Çavuş, Abdi Ağa'yı öldürmek için yola koyulurlar ancak yolda çıkan çatışmada Recep Çavuş boynundan vurularak ağır şekilde yaralanır. İnce Memed, eşkiya arkadaşı Recep Çavuş'u iyileşmesi için halk arasında şifacılığıyla bilinen Hürü Ana'ya götürür ve onun şifa gücüne duyduğu güveni "Sana şimdi Hürü Anam, bir ilaç yapar ki, hiçbir şeyin kalmaz" (Yaşar Kemal, 2023b, s. 194) sözleriyle anlatır. Hürü Ana ise "Hiç korkma, sana yıkı yapar, iki günde iyi ederim seni" (Yaşar Kemal, 2023b, s. 251) diyerek hem geleneksel bitkisel tedavi bilgisini hem de şifa verme yetisini ortaya koyar.

*İnce Memed 2'*de de Koca Osman'ın eşi Kamer Ana, geleneksel şifacılık bilgisine sahip hastaların yaralarına yakı ve merhem uygulayan aynı zamanda dualarla tedavi sürecini destekleyen bir şifacı kadın figürü olarak betimlenir. Romanın ilerleyen sayfalarında İnce Memed, kurşunlara hedef olmasının ardından Kamer Ana, Anavarza kayalıklarından, dağlardan ve sazlıklardan topladığı çeşitli otlar, çiçekler ve sakızlarla harmanladığı bitkisel ilaçlar hazırlayarak İnce Memed'i iyileştirir. Roman kahramanlarından Seyran, "Kamer Ana'dan soyu hep cerrah. Kamer Ana yukarı dağlardan, Sarıtanışmanlıdan olur. Onlar kurşun yarasına ilacı iyi bilirler" (Yaşar Kemal, 2023c, s. 355) şeklinde bahseder. Kamer Ana'nın soyunun hep cerrah olarak tanımlanması, modern anlamda tıbbi bir uzmanlığın sürdürücüsü değil, kadim halk hekimliği geleneğinde nesilden nesile uzmanlaşmış bir soyu işaret eder. Bu da şifacılığın kültürel bir miras olarak aktarıldığını gözler önüne serer.

*İnce Memed 3'*te Memed, yine kurşunlanır ve bu defa durumu oldukça ağırdır. Yaralı vaziyette Yörüklerle sığınan İnce Memed, Yörükler tarafından gizlice bir mağaraya götürülür. Mağaraya üç tane cerrah getirilir lakin üç cerrah da tüm çabalarına rağmen Memed'in vücudundaki kurşunları çıkartamaz ve Memed'in sağlık durumu günden güne kötüleşir. Bu anlatım, modern tıbbın temsilcisi olan cerrahların yetersiz kaldığı bir durumda son çare olarak geleneksel şifa yöntemlerinin önemini ön plana çıkarır. İnce Memed'in durumunu öğrenen Hürü Ana ise Memed'i Kırkgöz Ocağının Anacık Sultan'ına götürür.

Romanda Anacık Sultan'ın güçlü sezgilerle donanmış bir bilge kadın (*wise women*) olduğu ve dünyayı kırk gözle görebildiğine inanıldığı için yaşadığı mekânın "Kırkgöz Ocağı" olarak anıldığından bahsedilir. Halk biliminde "ocak belirli bir veya birkaç hastalığı sağaltımı gücünde olan, bu işin yöntemlerini bilen, bunu uzmanlık edinmiş kimseyi gösterir" (Altun, 2013, s. 247). Eserde de Anacık Sultan; kurşun yiyeni, yüreği parça parça olanı ve ölümle yaşam arasında gidip gelenleri dahi ilaçlarıyla iyileştirebilecek güçte

olduğuna inanılan bir şifacı bilge kadındır. Bu bakımdan çaresiz olanlar, derdine derman arayanlar, yaralananlar ve yoksullar, Anacık Sultan'ın kapısını aşındırmaktadır.

Anacık Sultan, romanda ölümle yaşam arasına sıkışmış bireyleri tedavi edebilecek şifa gücüne sahip bir otacı/şifacı olarak betimlenir. Bu nedenle umutsuzlar, yaralılar, hastalar ve yoksullar yardım umuduyla sık sık Anacık Sultan'ın kapısını çalmaktadır. “Tüm ekolojik sistem içinde refahı sağlama veya yeniden tesis etme dili” (Wainwright, 2014, s. 14) olarak tanımlanan şifa dağıtımını, bireysel ve toplumsal düzeyde bütüncül bir iyileşme biçimi olarak temsil eden Anacık Sultan; Binboğalar, Aladağ, Düldül Dağı, Hasan Dağı, Çukurova ve bozkır coğrafyasından topladığı bitkilerle, kırk kazanda kaynattığı ilaçlarla, çeşitli yapraklar, sular, sakızlar, çiçekler ve hazırladığı özel yemeklerle şifa sunmakta; bunun yanında, tedavi yöntemleri arasında geyik sütü içirmesi de yer almaktadır.

Hürü Ana, Anacık Sultan'ın fayda gözeterek şifacılıkla uğraşırken herhangi bir çıkar gözetmemesine duyduğu hayranlığı “Hürüce senin kerametine kurban olsun” (Yaşar Kemal 2023d, s. 294) sözleriyle dile getirir. Doğayla uyumlu yaşayan “kurdun kuşun, karıncanın, böceğin dilinden anlayan” (Yaşar Kemal, 2023e, s. 554) Anacık Sultan, şifa gücünü “keramet” olarak görmez; aksine asıl keramet binbir haliyle doğanın kendisinde suda, çiçekte, otta, durmadan doğuran toprakta ve tılsımının da ışıktaki güneşte olduğunu söyler:

‘Ben onları bin yıldır dağlardan toplarım, ben onları bin yıldır kaynatıp özünü çıkarırım. Ben onları bin yıldır insanlara dağıtırım’ dedi. Anacık Sultan dingin, güvenli. ‘Bak oraya’, diye dağları gösterdi. ‘Her şey oralarda. Her şey çiçekte, her şey otta. Bütün tılsım şu şırlayarak gelen ışıktaki. Kusura kalma bacım, böyle kerametler benim elimden gelmez. Keramet şu durmadan doğuran toprakta (Yaşar Kemal, 2023d, s. 297).

Gözlem yeteneğine sahip deneyimli ve becerikli sağaltıcılar, inanç temelli uygulamaların harmanlanmasıyla şekillenen şifa pratiğiyle insanlık tarihinin en eski uzmanlık alanlarından birini oluşturur (Serdaroğlu, 1996, s. 3). Anacık Sultan da kendisini bir gözlemci olarak konumlandırır ve şifa verenin kendisi olmadığını; kutsal bir iyileştirici güç ve bilgi kaynağı olan doğanın ta kendisi olduğunu savunur. Bu doğrultuda Anacık Sultan, şifacılığı üstün bir yetenekten ziyade doğayla uyum içinde gözlem, deneyim ve emekle edinilen bütüncül ilişkiyle mümkün olduğunu gözler önüne serer.

Yaşar Kemal'in Anacık Sultan'ın bin yıldır bu işi yaptığını belirtmesi kuşaklar boyu aktarılan kadın bilgi birikiminin ve şifacılık geleneğinin tarihsel geçmişine göndermedir. Bu, aynı zamanda ekofeminist düşünce biçimini de destekler. Nitekim kadınlar ve doğa, tarih boyunca hem üretici hem de bastırılan güçler olarak görülmüşlerdir.

İnce Memed 4'te de Arif Saim Bey, Yüzbaşı, Murtaza Ağa, Kertiş Ali Onbaşı ve Taşkın Halil Bey gibi kişiler; İnce Memed'i yakalayabilmek amacıyla bütün Toroslar'da geniş çaplı bir arama başlatırlar ancak tüm çabalarına rağmen onu bulamazlar. Bu süreçte, Anacık Sultan'ın İnce Memed'e tılsımlı bir gömlek verdiği duyulur ve bunun üzerine Anacık Sultan sorgulanmak üzere Jandarmaya sorguya getirilir. Bu gelişme ile dönemin otoriter yapısının, şifacı figürlere yönelik baskıcı yaklaşımı da gözler önüne serilir. Arif Saim Bey, Anacık Sultan'ın keramet getirip getirmediğini sorgularken onu büyücülükle ilişkilendirerek çingiraklı yılan, zilli, vatan haini gibi daha nice aşağılayıcı ve argo kelimeler kullanır. Anacık Sultan ise bu ithamlara karşı büyücü olmadığını belirtir ve keramet doğada, doğanın sunduğu imkânlarla olduğunu yineler:

‘Ne benim ne de Ocağımızın hiçbir kerameti yok.’

‘Sen ölüleri bile diriltmişsin, yaralıları, kalbi bile parçalansa sıhhatlerine kavuşturmuşsun. Bunu da

inkâr et bakalım. Sende keramet yok da bunlar ne ya?’

‘Bende keramet yok. Keramet çiçekte, ağaçta, otta, kuşta, böcekte, insandadır. İnsanları benim kerametim değil, benim, binbir çiçekten, ottan, topraktan, ağaçtan süzerek çıkardığım ilaçlar iyi eder.’ (Yaşar Kemal, 2023e, s. 513).

Anacık Sultan’ın ifadeleri doğayla uyumlu bilgiye dayanan şifa anlayışını güçlü biçimde yansıtır. Anacık Sultan, *İnce Memed* 3’te Hürü Ana’ya söylediği gibi burada da Arif Saim’e kerametini kendinde olmadığını doğanın iyileştirici gücünde çiçeğinde ağacında otunda böceğinde ve insanında saklı olduğunu dile getirir. Yaşar Kemal’in her iki romanında da öne çıkan temel vurgu, şifacı kadının şifa sağlayıcı yönünün mucizevi bir kudretten ziyade, doğanın sunduğu imkânları bilgi, deneyim ve özenle bir araya getirerek iyileştirici bir pratiğe dönüştürmesidir. Bu bağlamda şifa, kadının doğa ile kurduğu bilinçli ve bütüncül bir ilişkinin sonucudur.

Romanın ilerleyen sayfalarında Anacık Sultan’ın sezgileri ve doğa arasındaki güçlü ilişkisi, Arif Saim Bey ve Murtaza Ağa gibi otorite figürlerini korkutur. Bu nedenle Arif Saim Bey tarafından büyücülükle suçlanan Anacık Sultan, onun verdiği emirle dövülerek öldürülür. Bu durum halk bilgisi ve doğayla uyumlu yaşam anlayışının, otorite merkezli ideolojik bakış açısı karşısında nasıl kriminalize edildiğini öne çıkarır. Anacık Sultan’ın bu şekilde öldürülmesi romanın olay örgüsünde dikkat çekicidir. Yaşar Kemal, Anacık Sultan’ın doğadan topladığı otlarla, çiçeklerle ilaç yapan bir şifacı kadın olmasını, büyücülükle suçlanıp sorguya çekilmesini ve ölümünü anlatırken okuyucunun zihninde Orta Çağ Avrupa’sının karanlık dönemlerindeki kadın şifacıların da “cadı” ilan edilerek cezalandırıldığı “cadı avlarına” göndermede bulunur. Bu kapsamda roman, bireysel bir trajediyle birlikte kadın bilgeliliğinin eril otoriteler tarafından bastırıldığını ve yok edildiğini simgesel düzlemde gözler önüne serer.

Romandaki diğer bir şifacı kadın figürü, Anacık Sultan’ın annesidir. Anacık Sultan, Jandarmanın penceresiz bodrumunda sorgulanırken yalnız kaldığı anlarda annesini hatırlar. Romanda Anacık Sultan’ın annesinin anlatıldığı bölüm, geriye dönüş tekniği ile üçüncü şahsın bakış açısıyla ortaya konulur. Kurguda Kırkgöz ocağının Anacık Sultan’ın annesinin de tıpkı kendisi gibi şifacı bilge bir kadın olduğu okuyuculara sunulur. “Ocak aileler sahip oldukları tedavi etme yeteneğini kendilerinden önce bu işi yapan baba veya anasından kan yolu ile alırlar; yani ocaklı olmak ailevi bir yetenektir” (Kaplan, 2015, s. 194). Bu bağlamda Anacık Sultan’ın annesinin de bir şifacı olması, romanın arka planında devr-i daim ile şifacılık yeteneğinin sonsuz bir döngüde asırlarca bu kadim bilgilerin yaşatılmaya çalışıldığı anlaşılır. Böylece şifacı bilge kadınlar, bitkinin özünü çıkararak ilaç yapma uğraşını kendisinden sonra gelen kızına öğretme görevini üstlenerek sürdürülebilirliği sağlar. Okur, burada şifacılığın soydan gelmekte olduğunu ve dişil geleneğin korunması noktasında şifa dağıtıcılığının nesilden nesile aktarılmasına şahit olur.

Anacık Sultan’ın annesi de hastalara dağlardan topladığı çiçeklerle ilaçlar kaynatır. Ancak bu işlemi yaparken birden fazla insanla iş birliği içinde çalışır. Söz konusu hastaları iyileştirmek için yapılan ilaç, romanda ayrıntılı olarak şöyle anlatılır:

Hastalara, sayırlara dervişlerle birlikte dağlardan toplanmış kucak kucak çiçeklerle ilaç kaynatıyor, bu yüzden de bütün bedeni, geçtiği yerler çiçek özü kokuyordu. Ocakta çiçek kaynatma, ilaç çıkarma işi başlı başına bir uğraştı. Ocağın dervişleri, köylüler, köylü kadınları, kızları, çocukları bahar aylarında torbalarını alıyor, çiçek toplamaya dağlara yayılıyorlardı. Kimi bir ay, on gün, bir hafta, üç gün sonra dönüyor, torbalarını, çuvallarını, hurçlarını Ocağın çimenli avlusuna boşaltıyorlardı. Avluda bir insan boyunu aşacak yükseklikte bir sürü çiçek öbekleri ortaya çıkıyor, bu çiçeklerden usta dervişler hangi çiçek, hangi hastalığa iyi gelir günlerce çalışarak ayırıyorlar, avlu duvarlarının dibine kurulmuş kazanlarda bunları harlı ateşte kaynatıyorlar, çiçeklerin özlerini çıkarıp renk renk şişelere dolduruyorlardı. Çiçekleri kaynatma süresince ondan sonra da bütün Ocak, Ocağın yöresindeki ağaçlar, kayalar, toprak günlerce çiçek kokuyor, çiçek kokuları insanların, hayvanların derilerine

siniyordu (Yaşar Kemal, 2023e, s. 523-524).

Yukarıda görüldüğü üzere kadın, erkek, çocuk, derviş demeden herkesin çiçek toplamak için dağlara yayılması, şifanın bireysel bir eylem olmadığına ve toplumun doğayla iş birliği içinde var oluşuna dikkat çeker. Ocağın çiçeklerle dolması, her yerin günlerce çiçek kokması ve bu kokunun insanların tenine sinmesi, doğanın çok katmanlı iyileştirici gücünü gösterir. Yazar, burada doğayla iş birliği içinde çalışan insanların şifa yoluyla bir tür manevi arınma ve doğayla bütünleşme deneyiminin boyutunu yansıtır.

İnce Memed 4'te Anacık Sultan ve annesi dışında başka şifacı köylü kadınlardan da söz edilir. Romanın yirmi ikinci bölümünde şifacı köylü kadınların ovalara gidip çiçekler topladığını ve topladıkları çiçekleri kaynayan kazanlara atarak ilaç haline getirip hastalara ve hayvanlara içirmelerinden bahsedilir. Bu bağlamda “şifacılık, bütün canlı ve cansız varlıklar arasındaki bağlantı, bütünlük ve karşılıklı etkileşim” (Achterberg, 2009, s. 279) durumudur. Eserde kadınların çiçek özlerini yaralı geyiklere içirmesi de onların şifa dağıtıcı rollerinin insanla sınırlı kalmadığını; tüm canlıları kapsayan bütüncül bir iyileştirme anlayışına sahip olduğunu gösterir. Geyiklerin şifacı kadınların elinden içtiği çiçek özü sayesinde silkinip ayağa kalkışı da doğanın diriltici yönüne yapılan bir vurguyu ortaya koyar.

Yaşar Kemal'in Kimsecik üçlemesinin ilk kitabı *Yağmurcuk Kuşu*'nda ismi verilmeyen ancak şifacılığıyla öne çıkan İsmail Ağa'nın annesi halk hekimliği noktasında önemli bir figürdür. Zira “kadın şifacılar, halkın doktorlarıdır” (Ehrenreich & English, 2023, s. 34). Romanda adı söylenmeyen şifacı kadın, köy halkı tarafından hastalık ve yaralanmalarda ilk başvurulacak kişi olarak betimlenir. Bu nedenle şifacılık, tarihte çoğunlukla ev içi faaliyet olarak görülmüş ve kadınlarla özdeşleşmiştir. İnsanlar hastalıkla karşılaştıklarında, ilk olarak evde kadınların uyguladığı bitkisel, geleneksel ve doğal yöntemlere başvurmuşlardır. Dolayısıyla “bu alanda, ilk başvurulacak tedavi stratejileri kadınların evlerde uyguladıkları stratejilerdir” (Finerman, 1995, s. 21). Eserde de söz konusu şifacı kadının yaşadığı köyde insanlar, doktora gitmeden İsmail Ağa'nın annesinin kapısını çalarak onun hazırladığı ilaçlara ve tedavi yöntemlerine başvurur. İsmail ağa, annesinin şifa gücünü “onun merhemleri şurupları, emleri de ölüyü de cana getirir” (Yaşar Kemal, 2022, s. 93) şeklinde anlatır. Günlerden bir gün İsmail Ağa ve ailesi, farklı diyarlara göç yolculuğu sırasında yolun ormanlık alanında bir inilti sesi duyarlar. Sesin geldiği yönü takip ettiklerinde ise ağaçların altındaki çalılar arasında kimsesiz oldukça zayıf ve hasta bir çocuk bulurlar. Çocuk, bir deri bir kemik hasta vaziyettedir ve bedenindeki yaralar kurtlanmış ve çok ağır bir koku yaymaktadır. Nerdeyse ölüyor olduğu dile getirilen yaralı çocuk, İsmail Ağa'nın annesi olan şifacı kadın tarafından tedavi altına alınır. Şifacı bilge kadın, çocuğu iyileştirmek için ormandan toplanan sakız, çiçek, kök ve otları bir kazanda kaynatarak merhem hazırlamaya başlar. Eserde bitki kökenli ilaç hazırlanırken “otlar, sakızlar, kökler ormanın bütün kokusuyla alabildiğine kokuyor, öteki bütün kokuları bastırıyordu” (Yaşar Kemal, 2022, s. 94) ifadesiyle ilacın hem güzel koktuğu hem de yalnızca bedene değil duylara da etkisi vurgulanır. Böylece şifacı kadının hazırladığı ilacın güzel kokması bilhassa tedavi edici işlevin bir yansıması olarak sunulur.

Üçlemesinin ikinci kitabı *Kale Kapısı*'nda da kadın şifacılarından Hava Ana, Zero'nun oğlu Mustafa'nın ölmek üzere olan kuşunu kendi hazırladığı “çam kabuğunun içindeki sert kokulu bir merhemle” (Yaşar Kemal, 2023h, s. 151) kısa sürede iyileştirir. Hava Ana'nın doğadan elde ettiği bitkisel içerikli hazırladığı merhem, sağaltıcılığın insan bedeniyile sınırlı kalmadığını ve doğadaki tüm canlıları kapsayan iyileştirme anlayışını ortaya koyar.

Üçlemenin son kitabı *Kanın Sesi*'nde ise bitki kökenli ilaç yapımında rol alan kişinin bir erkek -Hacı- olduğuna dikkat çekilir. Romanın asli şahsı Mustafa, günlerce tarlada ayakkabısız bir şekilde yoğun bir

tempoda çalışması sonucunda ayaklarındaki yaralardan dolayı çalışamaz hâle gelir. Ayakları yüzülen “pınar gibi” durmadan kanayan Mustafa’nın acısına kayıtsız kalamayan Hacı, ninesinden öğrendiği şifacılıkla ilgili bilgilerle ormandan topladığı çiçek ve otları kaynatarak merhem hazırlar: “Biraz sonra da geceyi inanılmaz güzellikte bir koku aldı. Mustafa kokuyu alınca, ayaklarını, etinden sökülmüş kemiklerini, her bir şeyi unuttu gitti” (Yaşar Kemal, 2023g, s. 151). Böylece romanda bitkilerin iyileştirici özelliğinin yalnızca vücuda temasla değil koku yoluyla da ruha verilen şifaya dikkat çekilir. Mustafa’nın ayakları, arkadaşı Hacı’nın hazırladığı merhem sayesinde kısa sürede iyileşir. Hacı, arkadaşının yaralarının bu kadar hızlı iyileşmesinin nedenini ninesinin “merhemleri kurşun yarasını...” (Yaşar Kemal, 2023g, s. 154) dahi iyileştirecek güçte olduğunu vurgular.

Yaşar Kemal, bu romanda şifacı karakteri erkek seçmesi romanın kurgusunda son derece önemlidir. Hacı’nın ilaç yapımını ninesinden öğrendiğini söylemesi ise aslında şifacı kadınların önemine dikkat çekmektir. Böylece yazar, kadınların nesiller boyu kadim geleneksel bilgi birikimini kendisinden sonra gelen kızına öğretmesi/aktarması kalıbını kırar ve aile içinde erkek çocuklara da bu şifa geleneğini miras bırakılabileceğini gösteren önemli bir örnek sunar.

Yaşar Kemal’in bir diğer romanı *Al Gözümlü Seyreyle Salih*’te Salih’in Büyükanası Dilber Hatun, uzun yıllardır dünya âleme merhem yapan “unvansız hekim olarak toplumun sağaltım, şifa ve bitkilerle tedavisinden sorumlu olan” (Özal, 2023, s. 49) bir şifacı kadındır. Romanda Dilber Hatun, ağaçların, otların ve çiçeklerin kokularından, özlerinden yaptığı ilaçları “benim merhemlerim, şu ağaçların, şu çiçeklerin, şu dağdaki tek mil otların kokularından, özlerinden süzölmüştür” (Yaşar Kemal, 2023a, s. 29) şeklinde açıklar. Dilber Hatun’un üzü, dağların ardındaki eşkıyalara ve denizler ötesindeki korsanlara kadar ulaşmıştır. Romanın asli şahsı Salih’in anlatımına göre korsanlar ve eşkıyalar, içlerinden birisi hastalandığı vakit, Dilber Hatun’u alıp denizlere ve dağlara götürürler ve Dilber Hatun, hastalara meşhur merhemlerinden yapıp onları iyileştirir. Yazar, romanın kurgusunda bilge/şifacı kadın Dilber Hatun’un yeteneklerini masalsı bir anlatımla yüceltse de meseleye gerçekçi bir bakış açısıyla yaklaşmaktadır. Öyle ki Dilber Hatun, doğadan faydacı bir yaklaşımla topladığı bitki ve çiçeklerin özleriyle doğrudan tabiatın sunduğu kaynaklardan meydana getirdiği ilaçlarının öneminden şöyle bahseder: “Ben bu merhemle beyleri, paşaları, sultanları iyi etmişim. (...) Benim merhemim... Benim merhemim için şu denizlerin reisleri, paşaları gelir de bu kapının eşiğine yüz sürerler de, merhemimin her dirhemine bir sarı altın verirlerdi” (Yaşar Kemal, 2023a, s. 66). Dilber Hatun’un dikkat çeken bir diğer özelliği de sahip olduğu şifacılık bilgisini ekonomik kazanç sağlayan bir meslek haline getirmesidir. Bu nedenle torunu Salih, Büyükanasının ilaçlarındaki sırrı doktorlarla/modern tıpla paylaşılması durumunda ailecek zengin ve görkemli bir hayatlarının olabileceğini düşünür. Ancak Dilber Hatun, hazırladığı ilaçların ardındaki gizemi kimseyle paylaşmayarak korunması gereken bir miras olarak değerlendirebilir.

Yaşar Kemal’in Dağın Öte Yüzü üçlemesini oluşturan *Ortadirek*, *Yer Demir Gök Bakır* ve *Ölmez Otu*’nda şifacı bilge kadınlardan Uzun Ali’nin annesi Meryemce’den bahsedilir. Üçlemenin ilk kitabı olan *Ortadirek*’te pamuk toplamak için “Toros’ların arka yanındaki bir köy” (Cevdet Kudret 2009b, s. 74)’den Çukurova’ya göç eden köylü anlatılır. Yol boyunca Uzun Ali, annesini sırtında taşıdığı için yürümekten ayak tabanları yüzülür ve ağrıdan yola devam edemez hâle gelir. Bunun üzerine annesi Meryemce, doğadan topladığı çam sakızı, mezdeke sakızı ve kekik gibi malzemelerden harmanladığı bir merhem hazırlayarak oğlunun ayağına sürer. Uzunca Ali, annesinin hazırladığı bu merheminin iyileştirici gücünü vurgulamak için “kurşun yarasını iyi eder, değil şişmiş ayağı” (Yaşar Kemal, 2024a, s. 170) sözleriyle bu geleneksel tedavi yönteminin güçlü etkisine vurgu yapar. Üçlemenin ikinci kitabı *Yer Demir Gök Bakır*’da da günlerden bir gün köyde iki kadın arasında kavgaya başlar ve kavgaya tanıdıkların da

katılımıyla tüm köylü kendini kargaşanın içinde bulur. Söz konusu kavgada Taşbaşoğlu'nun karısı, başından ağır yaralanır. Taşbaşoğlu, karısına yakı yapsın diye Meryemce'nin kadim bilgeliğine başvurur. Meryemce, hemen doğadan topladığı binbir çiçek ve ağaçtan topladığı özleri, tencerede kaynatarak yakı/ilaç hazırlar ve Taşbaşoğlu'nun karısını birkaç günde iyileştirir. Romanda Meryemce'nin şifalı otlar ve çiçeklerden elde ettiği karışımın kurşun yarasına dahi iyi geldiğinden şöyle bahsedilir:

“Bu yakıyı Meryemce Ana'dan başkası yapamaz bu dağlarda. Bin çiçekten bin deva çıkaramaz kimse, Meryemce Ana'dan başka yavrum. Kurşun yarası da olsa, ağılı kılıcın yarası da olsa, senin Meryemce Anayın yakısı hemen iyi eder o yarayı. Bizim ocağımız Sarı Tanışmanın yakı ocağıdır. Bu ocağa yakı yapılacak otlar, çiçekler Allah tarafından verilip gelir” (Yaşar Kemal, 2024c, s. 157).

Bu ifadeler, Meryemce'nin soyla devam eden geleneksel şifacılık bilgisinin doğa tarafından desteklendiğini vurgular. Ayrıca Uzun Ali'ye göre annesinin şifacılık bilgisi deneyimin yanı sıra kutsal ve ilahi bir lütuftur. Bu düşünce biçimi, şifacılığın doğa-insan-tanrı üçgeninde şekillenen bir pratik olduğunu ortaya koymaktadır. Achterterberg de bu yaklaşımı, “şifacılık insan aklının ötesine, insanın tanrısal deneyim yaşadığında, zamansız ana geçmektir” (2009, s. 279) şeklinde temellendirerek açıklamaktadır.

Üçlemenin son kitabı *Ölmez Otu*'nda da yine Meryemce'nin kadim bilgilerine değinilir. Yaz mevsiminde tüm Yalak köyü, Çukurova'ya pamuk toplamaya giderler ve bu defa Meryemce yürümekte zorlandığı için onu götürmezler. Uzunca Ali, pamuk toplarken parmakları yarılır ve acı çekmeye başlar. Annesi yanında olmadığı için onun meşhur merhemleri de yoktur. Böylece Uzunca Ali'nin parmakları acıdıkça annesinin yokluğunu derinden hissederek “Bunun ilacını bir tek insan bilirdi, o da anası... Anası da yok. Kahrolsun zulüm” (Yaşar Kemal 2024b, s. 290-291) diye üzüntü duyar. Dolayısıyla Meryemce'nin yokluğu, doğayla uyumlu yaşayan, iyileştiren ve yaşatan kadın bilgisinin kaybı anlamına gelir.

Fakir Baykurt'un *Onuncu köy* romanında kendisine ait olmayan Nohut Deresi'ni eken Duranâ, köy halkının öfkelerini üzerine çeker. Köyün öğretmeni de Duranâ'nın bu davranışını etik bulmaz ve köylüyle birlikte hareket ederek Duranâ'ya gözdağı vermek için ektiği Nohut Deresi'ni alt üst ederler. Bu duruma öfkelenen Duranâ, hırsını alamaz ve öğretmeni, kimsenin görmediği ücra bir yerde dövdürtür. Başından derin yara alan öğretmen, köyün şifacılık bilgisiyle tanınan kadınlarından Kılıcı Karısı'nın hazırlayıp getirdiği merhem sayesinde iyileşir.

Yayla'da Çakır Hasan'ın torunu Gülcan, hastalanarak ateşler içinde yatağa düşer. Gülcan, Ankara'nın Sulakça ilçesinin Morsay yaylasında kırk derece ateşle üç gün hasta yatar. Hem şehir merkezine götürecek aracın olmaması hem de ambulansın yaylanın bozuk yollarına çıkamaması neticesinde Gülcan'ın imdadına ninesi Kamer Ana yetişir. Kamer Ana doğanın dilinden anlayan ve çeşitli otlarla ilaçlar yapan bir şifacı kadındır.

Kamer Ana torununun sağlığını yeniden kazanması için o yörede yetişen bozçayı kaynatır. Çayın içine bir dolu kaşık bal, bir tutam karanfil, zencefil ve kekik ekleyerek torununa içiren Kamer Ana, ardından verdiği bal karması için de “en iyi ilaç odur bizim” (Baykurt, 2021, s. 135) diyerek geleneksel bitkisel tedavinin iyileştirici yönüne vurgu yapar. Kamer Ana'nın şifalı çayı sayesinde Gülcan'ın iştahı yerine gelir ve biraz olsun konuşmaya başlar. Ancak bu iyileşme süreci fazla uzun sürmez ve Gülcan, günler içinde daha da kötüye giderek bilincini kaybeder. Bu aşamada, Kamer Ana'nın sahip olduğu geleneksel şifa bilgisi ve uygulamaları yetersiz kalır. Aile, Gülcan için hastaneye gidecek araç aramaya koyulur. Ne yazık ki araç bulunsa da Gülcan, hastaneye ulaşmadan yaşamını yitirir.

Yazarın buradaki amacı şifacı kadının hastayı iyileştirememesi değildir bürokratik bir eleştiriyi dile

getirmektir. Öyle ki Morsay yaylasında Gülcan, ateşler içinde kıvrılırken araç bulunamadığı için hastaneye gidemez ancak yayladaki tek araç Profesör Hoca Bey'in cipidir. Profesör, hükümetin o aracı ve şoförünü kendine tahsis ettiğini ve amaç dışı kullanamayacağını söyler. Ancak Profesör, ziyafet çekmek veya gezip dolaşmak için hükümetin verdiği aracı sınırsız bir şekilde kullanabilmektedir. Romanda Gülcan'ın hastalığı ve ölüm sürecinde, kırsal yaşamdaki insanların sağlık hizmetlerine erişemeyişi ve devletin üst kademesindeki insanların çıkarıcı tutumlarına yönelik bir eleştiri yapılmaktadır. Böylece yazar; sınıfsal eşitsizlik ve modern tıbbın ulaşılabilirliği gibi meseleleri realist bir dille konu arka planında tartışma metni olarak okuyucunun karşısına çıkarır.

3.2. Ruhsal ve ritüel kadın şifacılar

Kurşun döktüren, nazara karşı önlem alan, üzerlik otu tütsüleme gibi uygulamaları gerçekleştiren kadınlar; halk arasında üfürükçü olarak nitelendirilen geleneksel şifacılık bilgisine sahip bilge kadınlardır. Orta Asya kökenli Kamlık ve Şamanlık geleneğinin Anadolu'daki sürdürücüsü/mirasçısı bu kadınlar, çoğunlukla "Bilge Kadın", "Kocakarı", "Kocamış Kadın" veya "Koca Nine" gibi adlarla anılmaktadır.

Kocakarı terimi, halk arasında yaşlanmış bir kimseyi tanımlamasının yanı sıra geleneksel bilgiye sahip şifacı ve kimi zaman da büyü ile uğraşan kadınları karşılamaktadır. Bacon'a göre kocakarı, büyü ve tılsımla uğraşan kem göz kavramıyla eş değer tutulan bir anlamı karşılar (Akt. Achterberg, 2009, s. 95). Bu bakış açısı, halk kültüründe kocakarıların tedavi edici geleneksel yöntemlerinin yanı sıra doğaüstü güçlerle de ilişkilendirilen kişiler olarak algılandığını gösterir. Öyle ki halk arasında efsunlu hoca veya üfürükçü olarak da adlandırılan bu tarz şifacı kadınlar; şifayı duayla, nefesle veya dokunarak vermeye çalışırlar.

Buket Uzuner, *Ateş* romanında kocakarı kelimesini, kocamak fiilinden türeyen ve zaman geçtikçe bilgeleşen dişi gücü yani anneliği temsil eden bir kavram olarak tanımlar. Yazar, ayrıca "Kocakarılık" kelimesini tıpkı "cadılık" gibi yüksek bir makama karşılık geldiğine dikkat çeker (Uzuner, 2023, s. 352). Şifacı kadınlar, tıpkı kocakarılık ya da cadılık terimleri gibi, doğanın dilinden anlayan, şifa yöntemlerini bilen, insanlara sağlık ve umut kazandıran güçlü figürlerdir. Dolayısıyla bu kavramın sadece yaşla sınırlandırılmaması gereken toplumsal ve kültürel bir işleve sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Kemal Bilbaşar'ın *Kölelik Dönemeci* romanında ilk olarak lokman hekim olarak anılan Agunda Nine, geleneksel halk inançları çerçevesinde ruhsal şifa uygulamalarıyla öne çıkan bir figür olarak tasvir edilir. Romanda Agunda Nine daha çok ruhsal rahatsızlıklara şifa verme üzerine odaklanan bir sağaltıcıdır. Bundan dolayı eserde Agunda Nine, Bozdok büyücüsü, afsuncu ve üfürükçü olarak adlandırılır.

Agunda Nine, geleneksel inanç yöntemleriyle nazara karşı önlemler alma, tütsü yakma ve kurşun dökme gibi ritüeller uygular. Eserde Agunda Nine'nin ruhsal şifacılık yönü daha çok öne çıkartılsa da bitki kökenli ilaçlarla tedavi yöntemleri uygulayan şifacı kimliği de bulunur. Roman kahramanlarından Şiri Ana'nın "duvarlardaki raflarda, içerisinde kurutulmuş şifalı otlar, çiçekler bulunan küçük, sırlı çömlekler, kapaklı tahta kavanozlar, kalaysız bakraçlar sıralanmıştır" (Bilbaşar, 2015, s. 125) şeklinde anlatması Agunda Nine'nin aynı zamanda hem ruha hem bedene şifa vermeye çalışan bir bilge kadın olduğunu ortaya koyar. Şiri Ana, ayak ağrısı için geleneksel tedavi yöntemlerinin uygulandığı üfürük hücrelerine tedaviye gittiğinde Agunda Nine tarafından muayene olur. Agunda Nine, Şiri Ana'nın ağrılarının nedenini onu Bataklik Perisi Çukurtat'ın çarpmış olmasına bağlar. Böylece Agunda Nine, Şiri Ana'nın damarlarından Bataklik Perisi Çukurtat'ı çıkarabilmek için "afsunlama" yaparak özel dualar

okur. Bu sahne, halk inançları ve geleneksel şifa pratiklerinin romandaki temsili açısından son derece önemlidir.

Eserdeki bir diğer şifacı kadın figürleri arasında Sağlık Tanrıçası Zıvışan-Tata ve Haniya Ana dikkat çekmektedir. Zıvışan ve Haniya Ana, romanda doğrudan anlatı içerisinde yer almaz. Eserde bu iki karakter bir ilahinin sözlerinde şifacı kimlikleriyle temsil edilirler. İlahiyi okuyan insanlar, ruhen şifa bulduğu anlatılırken; Zıvışan Sağlık tanrıçası kimliğiyle doğrudan şifa dağıtan konumda görevlendirilmiştir. Haniya Ana ise doğaya dağıtılan şifalı bitkileri toplayarak ilaç yapan geleneksel şifacı profilinde sunulur:

“Aziz Zıvışan-Tata evimizde konuk,
Haniya Anamız da minderde oturmakta.
Yüce Zıvışan-Tata’nın yüzlere serptiği çiçekleri,
Ak giysili Haniya Anamız toplamakta.
Onun şifalı yumuşak elleri, tenleri korur,
Tatlı sözleri yüreklere umut verir.
Hastamızın teni de, bedeni de sana emanet Haniya!
Lale yere Laley!”
(Bilbaşar, 2015, s. 602).

İlahinin sözlerinden de anlaşılacağı üzere kadın-doğa-şifa üçgeninde insanlar hem sağlık tanrıçasından hem de Haniya Ana’dan yardım isterler. Aziz Zıvışan-Tata, doğanın yegâne bilge kişisidir. Doğaya şifa dağıtan ve doğanın ruhani gücü ile özdeşleştirilen Zıvışan, evin kutsal konuğu olarak doğanın ruhunu taşıyan tanrısal bir varlıktır. Haniya Ana ise daha somut ve dünyevi olarak Zıvışan’ın doğaya serptiği şifalı otları, çiçekleri toplayarak ilaca dönüştüren otacı/bilge bir kadın figürü olarak simgelenir. İlahiyi okuyan insanlar, kolektif bir inanç çerçevesinde ruhsal şifayı Zıvışan ve Haniya Ana’da bulmuşlardır. Böylece romanda doğa ve şifacı kadın kimlikleri üretkenlik, koruyuculuk ve yaşamı sürdürme rolleriyle özdeşleştirilir. Nitekim bu anlam katmanları “bolluk ve bereketin temsilcisi görülüp kutsal sayılır” (Özal, 2023, s. 51) ifadesiyle desteklenebilmekte ve böylece eserde ruhsal şifa sürecinde doğa ile kadın arasındaki bütünleyici iş birliği ön plana çıkarılmaktadır.

Ayrıca romanda modern tıp ile halk hekimliği pratiklerinin çatıştığı ve geleneksel inançların ağır bastığı görülür. Eserde bazı aşiretlerde görülen ölümcül çiçek hastalığı, hızla yayılmaya başlar. İnsanlar, doktora başvurmak yerine üfürükçü ve efsuncu olarak anılan şifacı kadınlara giderler. Ferah Ali Paşa, halkın hastalıktan kıldığını fark ettiğinde önlem almak için hekimlerle iş birliği yapar. Ancak hekimler, halkın köklü kültürel dirençlerini ve güçlü inançlarını kıramayacaklarını fark ettiklerinde modern tıbbi yöntemleri insanların anlayabileceği bir şekilde “Osmanlı efsunu” kisvesi altında sunarak tedavi yöntemine başvururlar. Hekimlerin bu tedavi yönteminde “hem bitkisel ilaçlar ile doğanın hem de dua yoluyla dinin yardımını alması [geleneksel tıbbın] modern tıp karşısında her zaman güçlü kalabilmesini sağlamıştır” (Özcan & Güler, 2022, s. 329). Bu da sağaltım bilgilerinin taşıyıcısı şifacı kadınların geleneksel toplumlarda ne kadar önemli bir yere sahip olduğunu gösterir zira bitki bilgisi, efsun, tütsü, muska gibi iyileştirme yöntemleri bu kadınların elinde şekillenmektedir. Romanda hekimlerin halkın kültürel kodlarına uygun bir iyileştirme müdahalesinde bulunması hem tıbbın halka ulaşmasını sağlar hem de şifacı kadınların etkin rollerini gözler önüne serer. Böylece hekimler, geleneksel inançları yıkmak yerine kültürel bir uzlaşma ekseninde melez bir sağlık stratejisi yansıtır.

Talip Apaydın'ın *Yarbükü* romanında Çilli Dudu, otlardan ilaç yapan geleneksel bir şifacı kadın figürüdür. Hazırladığı ilaç sayesinde halk inançlarına göre anne karnındaki bir bebeğin cinsiyetini değiştirme amacını taşır. Bu yöntem doğaüstü beklentiyle harmanlanmış bir halk inancını gün yüzüne çıkarır. Üfürükçü, efsunlu ya da ritüelci kadın kimliğini yansıtan Çilli Dudu'nun önerdiği tedavi yöntemi, bilimsel temele dayanmasa da onun bilgi birikimi, çaresiz ve umudu olan insanlar tarafından saygıya değer tutulur. Romanda Yarbükü köyünün Remzi Ağa'sı ve eşi Halime'nin dört kız çocuğu vardır. Halime, beşinci çocuğuna hamile olduğunu öğrendiğinde erkek çocuk beklentisiyle Çilli Dudu'ya meşhur ilaç tarifini istemeye gider. Çilli Dudu, Halime'ye kedibalı, un ve tuzdan oluşan karışımını önce kaynatmasını ardından bu karışımdan ortaya çıkan özlerle küçük küçük haplar yaparak her sabah ikişer tane tüketmesini söyler. Böylece Halime'nin karnındaki bebeğin erkek olacağı öngörülür. Lakin romanda Halime'nin içtiği bu bitkisel ilacın işe yarayıp yaramadığı kesinliğe kavuşmaz çünkü çeltik tarlasında çıkan bir kavga sırasında yaranılır ve bebeğini kaybeder.

Fakir Baykurt'un *Kaplumbağalar* romanında Hörü ebe hem kadınlara doğum yaptırır hem de geleneksel yöntemlerle nazar değene derdi olana okuyup üfleyen, üzerlik tütsüleyen ve kurşun döktüren bilge bir kadın figürü olarak aktif bir şifacıdır. Romanın olay örgüsünde günlerden bir gün Kır Abbas'ın torunu Yeşer hastalanır. Cennet kadın ise Yeşer'in hastalığının fiziksel olmadığını, nazar kaynaklı olduğunu düşünür ve Yeşer'in sağlığına kavuşması için "Hörü Ebe'yi çağırın, bir kurşun döksün! Göz ildi yavruya! Kurşun döktürmeden, üzerlik tütsümeden geçer mi sanıyorsunuz?" (Baykurt, 2022, s. 249) şeklinde söylenir. Hörü Ebe, okuyup üfledikten sonra Yeşer, iyileşir. Bu da eserde hastalık algısını ve bu algıya karşı başvurulmuş geleneksel şifa pratiklerinin işe yaradığına dikkat çeker.

Buket Uzener'in *Hava* romanında tarihî gerçekliği bulunan bilge kadınlardan Selçuklu Prensesi Gevher Nesibe anlatılır. Eserin olay örgüsünde ruhsal şifa üzerine odaklanan Gevher Nesibe'nin soyunun otacı bir aileden geldiği ve ruh sağlığına önem veren bir kadın olduğu dile getirilir. Eserde Selçuklu Prensesi Gevher Nesibe'nin bilhassa müzik ve suyla tedavi yöntemlerine dayanan bir ruhsal şifa anlayışını benimsediği görülür. Hatta Gevher Nesibe ölmeden önce ruhsal hastaları müziğin ve suyun gücünü kullanarak iyileştirmeyi amaç edinen bir şifahane kurulmasını vasiyet ettiği belirtilir. Romanın ilerleyen bölümlerinde bu vasiyet doğrultusunda tarihi kayıtlarda Anadolu'da bilinen ilk tıp merkezi Kayseri'de Gevher Nesibe Şifahanesi adıyla kurulur. Roman kahramanlarından Umay Bayülgen, Gevher Nesibe'nin şifa yönteminin gelecek kuşaklara miras olarak kaldığını şöyle anlatır: "Müzik ve suyla ve fiziksel hastalıkların tedavisi, Anadolu'dan önceki medeniyetimiz güney Sibirya'daki kadim Kam geleneklerimizden mirastır bize" (Uzener, 2018, s. 57). Uzener, bu önemli gelişmeyi romana taşıyarak birtakım tarihi bilgiler eşliğinde hem romanın kurgusundaki gerçeklik duygusunu artırır hem de şifacı kadın Selçuklu Prensesi Gevher Nesibe'yi tarihsel bir zeminle edebî kurgu düzleminde bir araya getirir.

Buket Uzener'in bir diğer *Ateş* romanında ise masal ve hikâye anlatımıyla ruhsal şifanın tedavi edici yönü üzerinde durulur. Romanda adı söylenmeyen ama insanlara masal anlattığı için ismi mesleğiyle özdeşleşen Masalcı Kadın olarak anılan bir karakter üzerinden ruhsal iyileştirmenin sözlü anlatı geleneğiyle nasıl mümkün olabileceği ortaya konulur. Şifa veren bir figür olarak Masalcı Kadının Mardin'de Şahmeran adını verdiği bir dükkânı vardır. Masalcı Kadın Şahmeran dükkânına gelenlere "masalların içinde saklı duygudaşlık şifasıyla, hikâyenin tedavi edici gücüyle insanlara bir halk ozanı gibi el vererek" (Uzener, 2023, s. 193) ruhlarına şifayı masal anlatımıyla vermeye çalışır. Dolayısıyla Masalcı Kadın figürü, eserde geleneksel şifacı olarak bir ruh hekimi işlevi görür. Böylece Uzener, Masalcı Kadın aracılığıyla sözlü kültürdeki masalın eğlence unsuru, eğitici, hayal gücünü geliştirici özelliklerinin yanı sıra ruhsal rahatsızlıkları iyileştirmede psikolojik/sözlü terapi aracı olarak da işlev gördüğüne dikkat çeker.

3.3. Ebe kadın şifacılar

Şifacılığın bir diğer kolu olan ebe kadınlar; doğumu güvenli ve sağlıklı olarak kolaylaştırmak için geleneksel yöntemler kullanarak doğum sürecini yönetirler. Ebe kadınlar, biyolojik bir süreci yönetmenin çok daha ötesine geçerek doğumu inanç pratikleriyle birleştirerek sözler ve ritüellerle sürdürürler.

Kadın şifacılarından ebeler, her daim doğum sürecinde annenin sancılarını kontrol altına alarak doğumu yönetir ve ardından yeni doğan bebeğin de ilk bakımını üstlenerek rahatlarını sağlarlar (Achterberg 2009, s. 170). Dolayısıyla ebe kadın şifacılar hem bir doğum yöneticisi hem de toplumsal hafızada bilgelik ve koruyuculukla özdeşleşen önemli figürlerdir.

Fakir Baykurt'un *Kaplumbağalar*'da Kır Abbas'ın gelini Senem, tarlada çalışırken doğumu başlar. Köylü hemen köyün ebesi Hörü Ebe'yi çağırır. Hörü ebe doğumun kolay gerçekleşebilmesi için geleneksel inanç sistemine dayanan birtakım ritüellere başvurur. Öncelikle doğumun sağlıklı ve sorunsuz gerçekleşebilmesi için Senem gelinin çevresine sembolik bir koruma halkası çizilerek hem doğacak olana hem de doğuran için dua edilir. Ardından Hörü Ebe, yanında getirdiği çörekotunu tohumlarını okur üfler ve çizdiği halkanın içine saçarak "...Çörekotu tohumlarını saçtım, dualarımı okudum, sen kabul et yarabbim!' dedi. Yeniden okudu üfledi. Böylece bütün cinleri, perileri doğum yapılacak alanın dışına kovaladı. Artık çörekotu tohumlarının üstüne hiçbir cin basamaz. Sonra bağdaş kurup oturdu" (Baykurt 2022, s. 143). Burada çörekotunun (*Nigella Sativa*) kutsal bir kalkan oluşturduğuna inanılır. Görüldüğü üzere "ebeler yalnızca tedavi etmez, aynı zamanda çocuk ve hamileler için çeşitli tılsımlar da yaparlar" (Bayat, 2010, s. 158). Romanda geleneksel bilgelik ve koruyuculuk işlevleriyle donanımlı Hörü ebe'nin yardımları doğumun oldukça kolay geçmesini sağlar. Daha sonra Senem gelin, Hörü ebe için "kocakarı binbir beceri dolu. Onu çok kahraman buluyor. 'Her şey onun yardımıyla çok kolay oldu. Allah bin bin rîzi olsun!'..." (2022a, s. 145) diyerek minnettarlığını dile getirir.

Ayla Kutlu'nun *Asi...* romanında Asiyel ailesinin üçüncü kuşağından Beyazıt Asiyel'in dört çocuğunun da eve çağırdıkları bir ebe'nin geleneksel yöntemleriyle doğmuştur. Çocukların doğumu "Halepli Benli Ema ebe, tümünün kızlarına ilk şaplağı vurup onları ağlatan oldu" (Kutlu, 2017, s. 95) şeklinde anlatılarak şifacı ebe kadınların varlığına dikkat çekilir. Ema Ebe'nin doğurttuğu çocuklardan Nevnur, on sekiz yaşında hamile kalır ve riskli bir gebelik süreci geçirir. "Gebelik her zaman kadının sağlık yaşamı için tehlikeli olmuştur" (Achterberg, 2009, s. 22). Eserde Nevnur'un doğumu, hastane ortamında ve modern tıbbî müdahaleler eşliğinde gerçekleşir; bu süreçte hekimler bebeğin yaşamını kurtarmayı başarır ancak doğum sırasında ortaya çıkan komplikasyonlar nedeniyle Nevnur hayatını kaybeder. Nevnur'un halası Mahur Hanım, modern tıbbın karşısındaki şifacı bilge kadınları daha güçlü bulur. Mahur Hanım'a göre, eğer ki Nevnur evde ebe yardımıyla doğumunu gerçekleştirmiş olsaydı belki o zaman ölmeyecekti. Burada Mahur Hanım, modern tıba karşı olan güvensizliğine karşı geleneksel şifacı kadın figürlerine yönelik güvenini yansıtır. Bu bakış açısıyla roman, modern tıbbın olanaklarına rağmen geleneksel şifa yöntemlerinin etkisini sorgulayan bir bakış açısını gözler önüne serer.

Sema Kaygusuz'un *Yüzünde Bir Yer* romanında ise ebe kadınlar, doğum yaptırmaktan ziyade istenmeyen gebelikleri sonlandırmada kilit öneme sahiptir. Şifacı kadınlar, modern tıpta kürtaj olarak bilinen operasyonu doğaya dayalı kendi yöntemleriyle gerçekleştirirler. Hamile annenin hayatını tehlikeye atmadan doğanın iyileştirici gücünden faydalanan şifacı kadınlar, kürtajda incir ağacının yeni çıkan sürgülerini kullanarak gebeliği sonlandırırlar. Romanda incirin meyvesi ve kadın arasında arzusun bir nesnesi olarak cinsellik bağlamında ilişki kurulurken; incir ağacı ile kadın arasında ise yok

edici gücü temsil eden bir bağlantı kurulur:

“Ne ki, evlilik dışı gebe kalmış kadınların rahmindeki cenini söküüp atmak yine incire düşmüştür. Yalnızca kocakarıların bildiği bir sırdu bu. Kocakarı, ağaçtan kestiği taze sürgünlerden birini gebe kadının rahmine sokup kurcalayarak düşük yapması sağlardı. Kadının canını çıkarmadan rahim zarını dölyatağından kazımak o günlerde sihir sayıldığından incir ağacının yaratıcı ve yok edici gücü dilden dile yayılmaya başladı” (Kaygusuz, 2014, s. 20).

Eserde incir hem kadın cinselliği, doğurganlığın sembolü olarak hem de istenmeyen gebeliği sonlandırma noktasında kadın bedeni üzerindeki denetimi simgeler. Bu bakımdan yazar, kürtaç olan kadınların özellikle toplumsal baskıyla yüzleşmemek için hastaneye uzman hekime gidememelerinden dolayı doğaya yani şifacı kadınların geleneksel bilgilerine başvurmalarına/sığınmalarına dikkat çeker.

Sonuç

Eko ve feminizm kavramlarının bir araya gelmesiyle oluşan ekofeminizm, hem doğaya ve kadına yönelik tahakküm biçimlerini hem de kadın-doğa arasında kurulan özdeşlik ilişkileri üzerinde durmaktadır. Bu çalışma, ekofeminist kuramsal çerçeveden hareketle doğa ve kadın arasındaki tarihsel ve simgesel bağları merkeze alarak kadının şifacı rolü üzerinden doğanın bilgeliği ve iyileştirici gücüyle kurduğu bütünlüklü ilişkiyi irdelemektedir. Ekofeminizm, doğa ile kadın arasındaki derin uyumu ve ortak yaşam pratiğini vurgulayarak, kadını şifa odaklı bilgiyle donanmış, doğayla özdeşleşen, onu temsil eden ve onu yaşatan bir varlık olarak konumlandırır.

Tarihsel kökenleri Şamanlar veya Kamanlara dayandırılan bilge kadın şifacılar, doğadan topladığı bitki ve çiçeklerle sağaltıcı/iyileştirici yönü yüksek/kuvvetli ilaçlar yapmaları nedeniyle otacı olarak anılmakta; kadim bilgiye dayalı bu uygulamaları sürdürenler ise günümüzde kocakarı olarak nitelendirilmektedir.

Modern tıbbın temeli ve ecza malzemelerinin ham maddelerini oluşturan asıl kaynak doğadadır. Kadın şifacılar, doğaya hükmeden değil; onunla uyum/iş birliği içinde olan, onu tanıyan, ondan öğrenen ve onu yaşattırırken iyileştiren bir öznedir. Şifacı kadınların ortaya koyduğu bitkisel ilaçlar hem modern tıbbın temelini oluşturur hem de günümüzdeki pek çok ilacın kökenini teşkil eder. Bu bağlamda ecza/tıp biliminin bir parçası olan kadın için ilk şifacı, ilk eczacı, ilk tarım bilgini, ilk tabip gibi yakıştırımlar yapılabilir. Dolayısıyla modern bilimi ve geleneksel şifacılığı birbirini tamamlayabilecek iki bilgi sistemi olarak değerlendirmek hem geçmişin kültürel hafızasını muhafaza eder hem de geleceğin şifa pratiklerini şekillendirir. Bu bağlamda kadın bilgisi değersiz; doğa da yalnızca tüketilecek bir kaynak değildir. Her ikisi de yaşamın kaynağı ve ortağı olarak hayat veren bir öznedir. Bu durum ekofeminist düşüncenin de temelini oluşturan kadın ile doğa arasındaki sürdürülebilirliği destekleyen güçlü bir anlatıdır.

İncelenen romanlara bir bütün olarak bakıldığında bitki kökenli ilaç yapan otacı kadınlar, hastalanan, fiziksel şiddete maruz kalan ve kurşunlanan bireyleri geleneksel yöntemlerle tedavi eder. Söz konusu şifacılıkla uğraşan kadın figürlerden, *Su*, *Toprak*, *Hava* ve *Ateş* romanlarının başkışısı Umay Bayülgen hem otacı/şifacı geleneğinin bir temsilcisi hem de modern bilimin uzmanlarından mesleki donanımı bulunan emekli eczacıdır. Dolayısıyla incelemeye konu olan romanlar içerisinde yalnızca Umay Bayülgen figürü, bilimsel bilgiyle donatılmış, akademik eğitim almış diplomalı bir şifacıdır. Diğer kadın figürler ise modern tıp eğitimi almamış olmakla birlikte toplumsal bellekte önemli bir yere sahip olan doğa bilgisiyle harmanlanmış, nesilden nesle aktarılan geleneksel bilgi ve deneyime dayalı tedavi yöntemleri uygulayan şifacılarıdır. Söz konusu bu kadınlar, halk hekimliği bağlamında yerel bilgiyi

taşıyan geleneksel kadim şifacılar olarak değerlendirilir ve kadın-doğa ilişkisini merkeze alan ekofeminist söylemin de edebî yansımalarını açıklığa kavuştururlar. *İnce Memed 1-2-3-4*'te Hürü Ana, Kamer Ana, Anacık Sultan ve adı söylenmeyen şifacı kadınlar; *Yağmurcuk Kuşu*'nda İsmail Ağa'nın annesi; *Kale Kapısı*'nda Hacı'nın ninesi; *Al Gözüm Seyreyle Salih*'te Dilber Hatun; *Ortadirek, Yer Demir Gök Bakır, Ölmez Otu*'nda Meryemce; *Onuncu Köy*'de Kılıcı Karısı; *Yayla*'da Kamer Ana hastalanmış olanları veya kurşunlanan insanları muayene eder ve ölüme yaklaşmış bireyleri dahi merhemleri ve geleneksel yöntemleriyle iyileştirebilen kişilerdir. Söz konusu romanlar arasında yalnızca *İnce Memed 4*'te şifacı kadın Anacık Sultan'ın büyücülükle suçlanarak öldürülmesi, Orta Çağ'da "cadı" ilan edilen kadınların maruz kaldığı toplumsal şiddeti çağrıştırmakta; bu durum, ekofeminist bağlamda kadın bilgisinin eril otorite tarafından bastırılmasına yönelik simgesel bir gönderme niteliği taşımaktadır.

Ruhsal ve ritüel kadın şifacılar, yerel doğa bilgisiyle donanmış ama doğaüstü inançlarla da iç içe geçmiş kadim bir bilgi taşıyıcılarıdır. *Yarbükü*'nde doğaüstü beklentiyle bitkisel ilaç hazırlayan Çilli Dudu; *Kaplumbağalar*'da nazar değene, derdi olana okuyup üfleleyen üzerlik tütsüleyen, kurşun döken Hörü Ebe; *Kölelik Dönemeci*'nde lokman hekim, Bozdok büyücüsü, afsuncu ve üfürükçü olarak anılan Agunda Nine, ruha şifayı duayla, nefesle ve doğaüstü güçlerle ilişkilendirerek sunan şifacı figürlerdir.

Ayrıca *Kölelik Dönemeci*'nde geçen ilahinin sözleri, *Hava* romanında Selçuklu Prensesi Gevher Nesibe'nin müzik ve su yoluyla şifa sunmayı hedeflemesi, *Ateş* romanında ise masalların sözlü terapi aracı olarak kullanılması ruhsal iyileşme yöntemleri olarak sıralanır. Bunlara ek olarak, *Kanın Sesi, İnce Memed 3, Yağmurcuk Kuşu* adlı romanlarda bitki kökenli ilaç hazırlayan şifacı kadınların ilaç üretim sürecinde kokulara özen göstermesi koku duyusunun ruhsal şifa üzerindeki etkisine vurgudur. Dolayısıyla kadın şifacılar; fiziksel, ruhsal ve duysal tedavi biçimlerinde önemli rol oynarlar.

Şifacılığın bir diğer kolunu oluşturan ebe kadınlar, geleneksel bilgi birikimine dayalı yöntemler kullanarak doğum sürecini yönetir, anne ve bebeğin rahatını sağlarlar. *Kaplumbağalar*'da Hörü Ebe ile Asi... Asi romanında Halepli Benli Ema Ebe, hem doğum yaptırır hem de şifa ve koruma işlevini üstlenerek gebe kadınlara güven verirler. Ebe kadınlar yalnızca doğum yaptırmakla kalmaz aynı zamanda *Yüzünde Bir Yer* romanında görüldüğü üzere istenmeyen gebeliklerin sonlandırılması gibi hassas konularda da geleneksel bilgi birikimi ile insanlara yardımcı olmaya çalışırlar.

Sonuç olarak yerel bilgiyle donatılmış kadın şifacıların geleneksel şifacılık bilgi ve deneyimleri çok kapsamlıdır. Kadın şifacılar; bitkisel ilaçlar hazırlayarak tedavi edici uygulamalarda bulunan, bedensel ve ruhsal/psikolojik iyileşmeyi merkeze alan, ritüellere dayalı yöntemler, ebelik hizmetleri ve rehberlik/danışmanlık gibi işlevleri kapsayan bütüncül bir şifa anlayışını benimseyen figürler olarak öne çıkmaktadır. Edebî eserlerde doğayla uyum içinde yaşayan ve doğadan edindiği bilgiyle insanlara şifa sunan kadın figürlerine yer verilmesi, geleneksel şifa pratiklerinin, halk bilgeliğinin ve kadim kültürel değerlerin korunarak aktarılmasına önemli ölçüde katkı sağlamaktadır.

Kaynakça

- Achterberg, A. (2009). *Kadın Şifacılar*. (Çev. Bilgi Altınok). İstanbul: Everest Yayınları.
- Altun, E. (2013). *Türk Halkbilimi*. Adana: Karahan Kitabevi.
- Apaydın, T. (2023). *Yarbükü*. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Araz, R. (1995). *Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.
- Avşar, M. (2021). Kayserili Bir Halk Hekimi Mustafa Özhöbek ve Hastalık Sağaltmada Kullandığı Yöntemler. *Halk Kültüründe Sağlık* (Ed. Ömür Ceylan), İstanbul: Motif Vakfı Yayınları, 223- 244.
- Aydemir, L. (2023). *Yunan ve Roma Ekseninde Eski Çağ Dünyasında Kadın Şifacılar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Bayat, A. H. (1989). Türk Dünyasında Özellikle Anadolu Tıbbi Folklorunda Akıl Hastalıklarının Tedavi Yolları ve Kaynakları. *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, 59–83.
- Bayat, F. (2010). *Türk Kültüründe Kadın Şaman*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayat, F. (2021). *Türk Mitolojik Sistemi 2*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Baykurt, F. (2020). *Onuncu Köy*. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Baykurt, F. (2021). *Yayla*. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Baykurt, F. (2022). *Kaplumbağalar*. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Bilbaşar, K. (2015). *Kölelik Dönemeci*, İstanbul: Can Yayınları.
- Cevdet Kudret (2009b). *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman III (1923-1959 Cumhuriyet Dönemi)*, İstanbul: İnkılâp Yayınları.
- Dere, M. (2022). Kemal Bilbaşar'ın Cemo ve Memo Adlı Romanlarına Ekofeminist Bir Yaklaşım. *Korkut Ata Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 7, 317-332.
- Ehrenreich, B. & English D. (2024). *Cadılar, Ebeler ve Hemşireler*. (Çev. Gökçen İleri). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Estés, C. P. (2023). *Kurtlarla Koşan Kadınlar Vahşi Kadın Arketipine Dair Mit ve Öyküler*. (Çev. Hakan Atalay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ferry, L. (2000). *Ekolojik Yeni Düzen*. (Çev. T. Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Finerman, R. (1995). Women as Informal Healers. *Women as Healers: Cross-Cultural Perspectives*. (ed. Carol Shepherd McClain). Londra: Rutgers University Press.
- Griffin, S. (2016). *Woman and Nature the Roaring inside her*. California: Counterpoint.
- Karadağ Ağkurt, Gülhan, Doğa-Kadın Dayanışması: Eko-Feminizm. <https://atauni.edu.tr/yuklemeler/5aa74ad99d41bd5a499babbbbaa139179.pdf> [Erişim Tarihi: 12.09.2023].
- Kaplan, M. (2015). Geleneksel Tedavi Pratikleri ve Uygulayıcıları: “Kadın Şifacılar”. *Milli Folklor*, Y 27, S 108, s. 189-196.
- Kaygusuz, S. (2014). *Yüzünde Bir Yer*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Merchant C. (2020). *Doğanın Ölümü Kadınlar, Ekoloji ve Bilimsel Devrim*. (Çev. Bilge Tanrısever). İstanbul: Otonom Yayınları.
- Michel, A. (1993). *Feminizm*. (Çev. Şirin Tekeli) Ankara: İletişim Yay.
- Mies, M. & Thomsen, V. B. & Werlhof, C. V. (2018). *Son Sömürge: Kadınlar*. (Çev. Yıldız Temurtürkan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mies, M. (2022). *Ataerki ve Birikim Uluslararası İş bölümünde Kadınlar*. (Çev. Yıldız Temurtürkan). Ankara: Dipnot Yayınları.

- Ottuh, P. O. O. (2020). A Critique of Eco-Feminism: an Attempt Towards Environmental Solution. *International Journal of Environmental Pollution and Environmental Modelling*, S 4, C 3, s. 167-179.
- Özcan Güler, D. (2022). Geleneksel Kültürden Modern Uygulamalara: Şifacı Kadınlar. *Folklor Akademik Dergisi*, 5(2), 327-336.
- Özel, Ö. (2023). *Avrupa'da ve Osmanlı'da Cadılık*. İstanbul: Destek Yayınları.
- Plumwood, V. (2023). *Feminizm ve Doğaya Hükmetmek*. (Çev. Başak Ertür.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Ruether, R. R. (2012). Ecofeminism-The Challenge to Theology, *Dep*, 20, 22-33.
- Serdaroğlu, Ü. (1996). *Eski Çağ'da Tıp*. İstanbul: Eskiçağ Bilimleri Enstitüsü Yayınları.
- Shiva, V. & Mies, M., (2019). *Ekofeminizm* (Çev. İlknur Urkun Kelso). İstanbul: Sinek Sekiz Yayınları.
- Şar, S. (1989). Halk Hekimliğinin Dünü ve Bugünü. *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, 1, 221-231.
- Tekin, M. (2018). *Roman Sanatı Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Türkçe Sözlük*. (2011). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Uzuner, B. (2015). *Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları Toprak*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Uzuner, B. (2016). *Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları Su*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Uzuner, B. (2018). *Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları Hava*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Uzuner, B. (2023). *Uyumsuz Defne Kaman'ın Maceraları Ateş*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Villoldo, A. (2024). *Şaman, Şifacı, Bilge, And Dağları ve Şamanları'nın Şifa Sırları*. İstanbul: Ömega Yayınları.
- Wainwright, E. M. (2014). *Women Healing/Healing Women: the Genderization of Healing in Early Christianity*. New York: Routledge.
- Warren, K. J. (1990). The Power and the Promise of Ecological Feminism. *Environmental Ethics*, 12 (2), 125-146.
- Yaşar Kemal. (2022). *Yağmuncuk Kuşu, Kimsecik 1*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yaşar Kemal. (2023a). *Al Gözüm Seyreyle Salih*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yaşar Kemal. (2023b). *İnce Memed 1*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yaşar Kemal. (2023c). *İnce Memed 2*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yaşar Kemal. (2023d). *İnce Memed 3*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yaşar Kemal. (2023e). *İnce Memed 4*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yaşar Kemal. (2023f). *Kale Kapısı, Kimsecik 2*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yaşar Kemal. (2023g). *Kanın Sesi, Kimsecik 3*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yaşar Kemal. (2024a). *Ortadirek-Dağın Öte Yüzü 1*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yaşar Kemal. (2024b). *Ölmez Otu-Dağın Öte Yüzü 3*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yaşar Kemal. (2024c). *Yer Demir Gök Bakır-Dağın Öte Yüzü 2*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.