



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Halkbilimi Anabilim Dalı

**ANADOLU TÜRKLERİ'NİN HALK MASALLARINDA ERKEK VE
ERKEKLEŞME**

Emine İŞIKELEKOĞLU

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

**ANADOLU TÜRKLERİ'NİN HALK MASALLARINDA ERKEK VE
ERKEKLEŞME**

Emine İŞIKELEKOĞLU

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Türk Halkbilimi Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2022

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan *“Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge”* kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

[İmza]

Emine İŞİKELEKOĞLU

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Doç. Dr. şirin YILMAZ danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Emine IşIKELEKOĞLU

TEŞEKKÜR

Yüksek lisans döneminde yardıma ihtiyaç duyduğumda kapılarını bana açan Hacettepe Türk Halkbilimi öğretim kadrosuna, zorlandığım noktada yardımını esirgemeyen ve nitelikli bir tez yazmam için gece gündüz emek harcayan danışmanım Doç. Dr. Şirin Yılmaz'a ve bana her konuda yardımcı olarak destekleyen Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu'na teşekkürlerimi borç bilirim. Hacettepe ders sürecinde farklı bakış açıları kazandıran Prof. Dr. Nebi Özdemir'e ve hem ders döneminde yardımcı olan hem de tez jürimde yer alan Doç. Dr. Zehra Kaderli'ye teşekkür ederim. Jürimde bulunarak vakitlerini bana ayıran ve fikirleriyle tezime katkı sağlayan Doç. Dr. Dilek Türkyılmaz ve Dr. Öğr. Üyesi Pınar Kasapoğlu'na teşekkürlerimi sunarım. Yüksek lisans sürecinde burs aldığım kurum ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU çalışanlarına teşekkür ederim.

Bu süreçte maddi ve manevi olarak beni destekleyen, hayatım boyunca arkamda duran annem Hatice Işıkelekoğlu'na ve babam Hilmi Işıkelekoğlu'na, her sıkıntımı paylaştığım Cankat Tigin Öztemiz'e ve her zaman yanımda olan dostlarıma teşekkür ederim.

Yüksek lisans sürecinde kaybettiğim çocukken elimden tutarak beni kütüphaneye götüren dedemi sevgiyle anıyorum.

Bu çalışma, ATATÜRK KÜLTÜR, DİL VE TARİH YÜKSEK KURUMU'nun Yurt İçi Lisansüstü Eğitim Burs Programı kapsamında desteklenmiştir.

ÖZET

İŞİKELEKOĞLU, Emine. *Anadolu Türkleri'nin Halk Masallarında Erkek ve Erkekleşme*, Türk Halkbilimi, Ankara, 2022.

Türkiye’de toplumsal cinsiyet eksenli çalışmalar, son on yılda ivme kazanarak artmıştır. Bu artış, toplum cinsiyet araştırmacılarının kadın ve kadınlık üzerine yoğunlaşmasına ve erkek çalışmalarının arka planda kalmasına yol açmıştır. Günümüzde erkeklik çalışmaları hem toplumsal cinsiyet araştırmalarının hem de hâkim erkeklik ve öteki erkekliklerin sorunlarının irdelenmesi için gerekli bir araştırma alanı haline gelmiştir. Toplumsal cinsiyet araştırmaları, cinsiyeti kültürel bir inşa süreci olarak değerlendirmesi nedeniyle halkbilimi disiplini içinde perspektif sağlamak amacıyla uygulanmaktadır. Masal, sözlü kültürdeki bağlamın icrasını taşıdığı gerekçesiyle, toplumsal cinsiyet araştırmalarını etkili bir zeminde değerlendirme imkânı sağlamaktadır. Erkeklik, ataerkil kültürlerde hâkim erkeklik anlayışı inşa ederek bunun dışında kalan erkekliklere “öteki” gözüyle bakar, yok soyar, görünürlüklerinin zayıflamasına neden olur ve “erkeklik”le ilişkili bağlamdan çıkartır. Çalışmada “Elâzığ Masalları” örneklemine masallar, erkek ve erkeklik açısından incelenmiştir. Sonuç olarak masalarda hâkim erkeklik anlayışının inşa edildiği özellikle ev dışı alanda erkek bedenlerinin bu inşaya göre nitelendiği, erkek bedeninin bu inşa dolayısıyla sağlıklı ve güçlü bir imajla çizildiği ve dışarıda kalan erkeklerin, erkekliğinin toplumsal kabullerce onaylanmadığı tespit edilmiştir. Bunun yanı sıra ev dışı alanda kadınlar, kendilerine bir alan yaratmak için “erkek gibi” giyinmeye ve dönüşüm geçirmeye, “erkekleşme”ye başladığı görülmüştür. Masalın başlangıcında, hâkim erkeklik algısının dışında kalan “öteki” erkekler ise masal akışı içerisinde hâkim erkeklik anlayışına uyumlu bir dönüşüm geçirmişlerdir.

Anahtar Sözcükler

Erkek, erkeklik, toplumsal cinsiyet, masal, erkekleşme

ABSTRACT

ISIKELEKOGLU, Emine. *Male and Masculinization in Folk Tales of Anatolian Turkish*, Turkish Folkloristics, Ankara, 2022.

Gender-based studies in Turkey have increased acceleration in the last decade. This increase has led gender researchers to focus on women and femininity, and male studies remain in the background. Today, masculinity studies have become a necessary research area for both gender studies and examining the problems of hegemonic masculinities and other masculinities. Gender studies are applied to provide perspective within the discipline of folklore because it considers gender as a cultural construction process. The tale provides the opportunity to evaluate gender studies on an effective basis because it carries the execution of the context in an oral culture. Masculinity builds the dominant understanding of masculinity in patriarchal cultures and looks at the masculinities that are outside of it as the "other", destroys them, causes their visibility to weaken, and removes them from the context related to "masculinity". In the study, tales were examined in terms of masculinity and masculinity in the sample of "ElazığTales". As a result, it has been determined that the dominant masculinity understanding in the tales is built, especially in the area outside the home, male bodies are characterized according to this construction, the male body is drawn with a healthy and strong image due to this construction, and social acceptances do not approve the masculinity of the men left outside. In addition, it has been observed that women outside the home have begun to dress "like a man" and transform and become "masculinized" to create a space for themselves. At the beginning of the tale, the "other" men, who were outside the dominant masculinity perception, transformed in line with the dominant masculinity understanding in the flow of the tale.

Keywords

Masculinities, manliness, men studies , folktale , gender

İÇİNDEKİLER

| | |
|---|-----|
| KABUL VE ONAY | i |
| YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI | ii |
| ETİK BEYAN | iii |
| TEŞEKKÜR | iv |
| ÖZET | v |
| ABSTRACT | vi |
| İÇİNDEKİLER | vii |
| TABLolar DİZİNİ | ix |
| ŞEKİLLER DİZİNİ | x |
| ÖNSÖZ | xi |
| GİRİŞ | 1 |
| 1.BÖLÜM: MASAL VE MASAL HAKKINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR | 7 |
| 1.1. MASAL NEDİR? | 7 |
| 1.2.MASALIN DİĞER ANLATI TÜRLERİYLE İLİŞKİSİ | 9 |
| 1.3. MASAL HAKKINDA YAPILMIŞ ARAŞTIRMALAR | 12 |
| 1.3.1. Metin Merkezli Kuramlar Ekseninde Masal Araştırmaları..... | 12 |
| 1.3.1.1. Metin Merkezli Masal Araştırmaları Perspektifinden Türk Masalları | 14 |
| 1.3.2. Bağlamsal Kuramlar Ekseninde Masal Araştırmaları..... | 20 |
| 1.4. NİCEL YÖNTEMLERİN MASALLARIN DEĞERLENDİRME SÜRECİNDE KULLANIMI VE DİJİTALE AKTARIMI | 22 |
| 2. BÖLÜM: TOPLUMSAL CİNSİYET EKSENİNDE MASAL ARAŞTIRMALARI | 26 |
| 2.1. TOPLUMSAL CİNSİYET YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE BEDEN | 30 |

| | |
|---|-----|
| 2.2. TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİ..... | 34 |
| 2.3. HÂKİM ERKEKLİK VE ÖTEKİ ERKEKLİK TARTIŞMALARI..... | 38 |
| 2.4. ERKEKLİK ARAŞTIRMALARI HAKKINDA ÇALIŞMALAR..... | 43 |
| 2.5. TÜRK TOPLUMUNDA CİNSİYET ALGISI | 48 |
| 2.6. TOPLUMSAL CİNSİYET VE FEMİNİZM PERSPEKTİFİNDEN MASAL..... | 54 |
| 3. BÖLÜM: ELÂZİĞ MASALLARI ÖRNEKLEMİNDE ERKEK BEDENİNİN İNŞASI | 57 |
| 3.1. ELÂZİĞ MASALLARI ÖRNEKLEMİNDE ERKEK BEDENİNİN NİCEL YÖNTEMLE DEĞERLENDİRİLMESİ | 61 |
| 3.2 “ELÂZİĞ MASALLARI”NDA HÂKİM ERKEKLİK ANLAYIŞINDA ÖNE ÇIKAN ERKEKLİK TEMALARI..... | 74 |
| 3.2.1 “Elâzığ Masalları”nda Hâkim Erkeklik Anlayışında Öne Çıkan Erkeklik Teması Olarak Askerlik..... | 75 |
| 3.2.2 “Elâzığ Masalları”nda Hâkim Erkeklik Anlayışında Öne Çıkan Erkeklik Teması Olarak Şiddet..... | 80 |
| 3.2.3 “Elâzığ Masalları”nda Hâkim Erkeklik Anlayışında Öne Çıkan Erkeklik Teması Olarak Babalık | 90 |
| 4. BÖLÜM: “ELÂZİĞ MASALLARI”NDA ÖTEKİ ERKEK VE KADINLARIN ERKEKLEŞMESİ..... | 96 |
| 4.1. “ELÂZİĞ MASALLARI”NDA “ÖTEKİ ERKEK”LERİN ERKEKLİK İNŞA SÜRECİ... .. | 98 |
| 4.2. “ELÂZİĞ MASALLARI”NDA HÂKİM ERKEKLİK ANLAYIŞINDA KADIN MASAL KAHRAMANLARININ “ERKEKLEŞME”Sİ | 101 |
| SONUÇ | 109 |
| KAYNAKÇA..... | 115 |
| EKLER..... | 124 |

TABLULAR DİZİNİ

| | |
|---|-----|
| Tablo 1: Holbek Yaklaşımındaki Hareketlere Göre Örneklem Masaldaki Erkek Kahramanların Yaşına İlişkin Tablo..... | 70 |
| Tablo 2: “Elâzığ Masalları” Örnekleminde Şiddet Unsurları | 125 |
| Tablo 3: “Elâzığ Masalları” Örnekleminde Kadın Bedeni | 126 |
| Tablo 4: “Elâzığ Masalları” Örnekleminde Erkek Bedeni | 126 |
| Tablo 5: “Elâzığ Masalları” Örnekleminde Erkek Kahramanlara Yönelik Sıfat ve Tanımlamalar..... | 127 |
| Tablo 6: “Elâzığ Masalları” Örnekleminde Kadın Kahramanlara Yönelik Sıfat ve Tanımlamalar | 128 |
| Tablo 7: “Elâzığ Masalları” Örnekleminde Masallar, Masallardaki Ana Kahramanın Cinsiyeti, Masal Anlatıcısının Cinsiyeti | 129 |

ŞEKİLLER DİZİNİ

| | |
|--|-----|
| Şekil 1. “Elâzığ Masalları” Örnekleminde Masal Anlatıcılarının Cinsiyetine Dayalı Grafik..... | 61 |
| Şekil 2. “Elâzığ Masalları” Örnekleminde Ana Masal Kahramanının Cinsiyetine Dayalı Grafik..... | 62 |
| Şekil 3. Örnekleme Masallar Çerçevesinde Erkek ve Kadın Kahramanların Özellikleri..... | 73 |
| Şekil 4. Örnekleme Masallar Çerçevesinde Erkek Kahramanların Özellikleri..... | 74 |
| Şekil 5. Örnekleme Masallar Çerçevesinde Şiddet Davranışı Gösteren Cinsiyetlerin Grafiği..... | 83 |
| Şekil 6. Örnekleme Masallar Çerçevesinde Şiddete Maruz Kalan Cinsiyetlerin Grafiği..... | 83 |
| Şekil 7. Örnekleme Masallar Çerçevesinde Şiddet ve Ölüm Grafiği..... | 84 |
| Şekil 8. Örnekleme Masallar Çerçevesinde Kadın Kahramanların Özellikleri..... | 104 |

GİRİŞ

Kültür; halkın barınmak, beslenmek gibi yaşamsal zorunlulukları uyarınca oluşan, yeni ihtiyaçları doğrultusunda gelişen ve yön alan, halkın davranışlarıyla icra edilen bilgilerin tamamıdır. Halkbilimi, en az iki kişiden oluşan ve aralarında ortak bir etken bulunan grupların; ortak davranış kalıplarına, yaşam biçimlerine, geleneksel dünya görüşlerine, edebiyatına, gelenek, görenek, âdet ve dolayısıyla kültürlerine yoğunlaşmaktadır. Halkbilimi araştırma kadrolarından biri olan masal, metin ve bağlam merkezli kuramlar ile analiz edilmektedir. Masallar, halk tarafından yaratılan geleneksel aktarımlardır. Masal, sözlü kültürde var olan, günümüzde de etkinliğini koruyan, halkın ihtiyaçları doğrultusunda devamlılığını sürdürmüş, içerisinde arkaik döneme ait yapıtaşları barındıran, hoşça vakit geçirmeye yarayan ve eğitici işleve sahip geleneksel bir tür olarak anlatıcı tarafından hem çocuklara hem yetişkinlere performe edilir. Dolayısıyla masal, bu geleneksel ve kültürel bilgiyi, performe ederek yeniden yaratan, aktaran ve sürekli güncel kalan geleneksel anlatıdır. Performansa uygun olarak yeniden anlatılan masal; anlatıcının yaşı, mesleği, içerisinde bulunduğu toplum, dünya görüşü, cinsiyeti gibi kişisel ve kolektif kabullerden beslenir. Masal, hem fantastik kurguları içinde barındırırken hem de gündelik hayatın sıradanlığını, masal anlatıcısının içinde yaşadığı kültürel bağlamı, cinsiyet hakkındaki önyargı ve kodları nesilden nesile aktarır. Dolayısıyla masal, Türk toplumundaki cinsiyet ve beden ile ilgili alguları tartışmak için uygun bir mecra özelliği taşır. Masal, fantastik ve gerçeğin birlikteliğinden oluşan bir tür olması nedeniyle içeriğinde toplumsal cinsiyete dair rol, davranış ve tutumlar barındırmaktadır. Anlatıcının ve dinleyicinin şekillendirdiği kolektif kabuller çerçevesinde, cinsiyetin kültürel kodları da masal bağlamına uygun olarak her yeni performansta yeniden yaratılır ve aktarılır.

Masalların araştırılması 1812’de Jacob ve Wilhelm Grimm tarafından yayınlanan “Kinder und Hausmarchen (Çocuk ve Ev Masalları)” ile bilimsel olarak başlamıştır. O zamandan beri, çeşitli alanlardan bilim insanları hem sözlü hem yazılı ortama aktarılmış

masalları; içerik, biçim, işlev, fonksiyon, performans ve toplumsal cinsiyet bağlamında değerlendirmişlerdir.

Amerikan erkekliği üzerine halkbilimi alanında kapsayıcı bir çalışma gerçekleştiren Simone Bronner'un aynı zamanda editörlüğünü yaptığı "Manly Traditions: The Folk Roots of American Masculinities" adlı eseri, performans teorisinde erkeksi gelenekler ve erkeksiliğin dışavurumunu inceler. Araştırmada, hâkim erkeklik ve öteki erkeklikler incelenmesi neticesinde halkbiliminde erkeklik folkloru (folklore of masculinity) kavramı pekiştirilmiştir. Erkeklik araştırmaları ve masallar hakkında diğer önemli çalışmada Jeana Jorgensen, "Gender and The Body in Classical European Fairy Tales" adlı doktora tezinde kadın ve erkek bedenlerinin masallardaki inşasını araştırır. Türk halkbiliminde erkeklik alanında Emrah Tunç tarafından hazırlanan nitelikli bir araştırma olan doktora tezi "Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Erkeklik Temsilleri" ise halk hikâyelerinde erkekliğin kuruluşu, ideolojileri, kurumları ve performansı üzerinedir.

Masal hakkındaki toplumsal cinsiyet araştırmalarında, feminist eleştirinin temel dayanağı, masalların bedenleri cinsiyete dayalı kurduğu ve temsil ettiği fikrine dayanır. Bu konuda Türkiye'de halkbilimi alanında masallardaki toplumsal cinsiyete dair yapılmış ilklerden ve kayda değer çalışmalardan biri olan Evrim Ölçer'in yüksek lisans tezi "Türkiye Masallarında Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi", mekânın toplumsal cinsiyet sistemindeki etkisi üzerinedir. Çalışmada, kadın ve erkeğin ev içi ve kamusal alandaki varlıkları, yaşlandıklarında kadın ve erkeğin masallardaki ve dolayısıyla sosyal yapıdaki konumu yansıtması kayda değerdir. Toplumsal cinsiyet bağlamında kadını ve kadın temsili izleyen Melek Sezer tarafından gerçekleştirilen "Masallar ve Toplumsal Cinsiyet" isimli çalışma da bulunmaktadır. Bu çalışmalar, masallardaki erkek kahramanların cinsiyet rollerinin ve bedenlerinin temsil edilişlerini incelemek konusunda yetersiz kalmışlar ve alanda bir boşluk bırakmışlardır.

Türkiye'de halkbilimi çerçevesinde masal araştırmalarında toplumsal cinsiyete dayalı sınırlı araştırmalar yapılmıştır. Bu masal araştırmalarının odağı toplumsal cinsiyet ve kadınlar üzerine yoğunlaşmış ve erkek araştırmaları söz konusu çalışmaların içerisinde arka planda kalmıştır. Masal, toplumsal cinsiyet araştırmaları bağlamında incelense de genellikle çalışmalar kadınlara, kadın temsillerine ve kadın bedenlerine yöneliktir.

Böylece, Türk masallarında erkek cinsiyetini merkeze alan araştırmaların eksik oluşu alanda bir boşluk yaratmıştır. Bugüne kadar gerçekleşen toplumsal cinsiyet araştırmalarında, kadınlık ve erkeklığın toplumsal tutum ve rollerin değerlendirilmesi bakımından bütünlüyci bir bakış sağlamadığı görölmüştür. Sadece kadınlığı incelemenin dar bir perspektif sunması, masal araştırmalarında erkeklilik odaklı çalışılmasını da gerekli kılmaktadır. Mevcut çalışmaların masallardaki erkek kahramanların cinsiyet rollerinin ve bedenlerinin temsil edilişlerini incelemek bakımından yetersiz kaldıkları ve alanda bir boşluk bıraktıkları görölmüştür. Bu alışma, alandaki boşluğu doldurmak gayesiyle ortaya çıkmıştır ve Türk masallarında erkekler konusunda yapılmış ilk araştırma dır.

Bu tez, toplumsal cinsiyet teorisi uyarınca erkeklilik araştırmalarına yönelik hazırlanmıştır. Erkeklilik çalışmalarının yetersizliği ve erkeklilik hakkında dişi cinsiyete göre daha az bahis açılması de başka bir soruna neden olmuştur. Erkeklilik odaklı çalışmaların yetersizliği, erkeklilik kavramına, inşa sürecine ve rollerine bir doğallık yükleyerek erkekliliği, sorgulanması mümkün olmayan bir konuma getirdiği görölmektedir. Öyleyse; erkeklilik çalışmalarına olan ihtiyaç neticesinde, erkekliliğin kuruluşunu ve toplumsal cinsiyet sistemi içerisindeki işleyişini değerlendirmek toplumsal cinsiyet çalışmalarının nitelikli olarak sürdürülebilmesi için şarttır. Bu doğrultuda bu tezde, örnekleme masallardaki sorunlara cevap aramak için şu sorular sorulmuştur. Masallarda kadınlar ve erkekler cinsiyet sistemi ve rolleri içerisinde nasıl nitelenirler? Nitelenme farkları var mıdır, varsa nelerdir? Kadınların ve erkeklerin masalda temsil edilişleri arasında fark var mıdır? Varsa farklar nelerdir? Masallarda toplumsal olarak erkeklerden ne beklenir? Erkekliliğe özel masalda öne çıkan temalar ve başlıklar nelerdir? Türk masallarında erkeklilik görünür müdür? “Elâzığ Masalları” örnekleminde erkek bedeninin inşası nasıldır?

Bu tez kapsamında, Jeana Jorgensen’in “Gender and The Body in Classical European Fairy Tales” isimli araştırmasında kullandığı yöntemle benzer bir yaklaşımla, masallarda erkek, erkeklilik ve erkek bedeni üzerinden değerlendirilmiştir. Öncelikle derlenmiş masalların kullanıldığı kaynak olarak Umay Günay Türkeş’in doktora tezinde incelediği “Elâzığ Masalları (Metinler ve Sözlük)” isimli çalışmasındaki masal metinleri, Türkiye’deki masalların zengin ve kapsayıcı bir çerçevesini sunduğu gerekçesiyle

seçilmiştir. Söz konusu masallar, Türk kültürünü ve kültürün içerisinde yetişen geleneksel erkeklik temsillerini içermektedirler. Seçilen masallardaki erkek bedeni ve tanımlarına uygun materyaller nicel bir araştırma yöntemi oluşturularak veri seti çıkartılmıştır. Günümüzde teknolojinin de etkisiyle bu veri seti dijital ortamda oluşturulmuştur. Nicel yaklaşımlar kültür çalışmalarında yeni bir kavram olmamakla birlikte teknolojinin gelişmesiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Halkbilimcilerin araştırmaları incelerken sayısal yöntemlerden yararlandıkları görülmüştür. Günümüzde teknolojinin etkisiyle çağdaş halkbilimciler çalışmalarında sayısal verileri kullanırken dijital ortamdaki yararlanmışlardır. Dijital ortamda oluşturulan materyaller, dijital beşerî/insanî yöntemler şeklinde adlandırılır. Bu çalışmada, dijital beşerî bilimler metodolojisi, masal çalışmasında toplumsal cinsiyet teorisi ile birlikte kullanılmıştır. Bu çalışma kapsamında, Anadolu Türklerinin masallarında erkek ve kadın bedenini temsil eden beden bölümleri hakkındaki tanımlamalar veri tabanına girilmiştir. Veri tabanındaki bu girdilerle cinsiyete yönelik grafikler oluşturulmuştur. Kullanılan nicel yöntem ve grafiklerle anlatıcıların masallardaki cinsiyet rollerini algılayışını değerlendirmek için kullanılmıştır.

Bu tez kapsamında erkekleşme, masal kahramanlarını da toplumsal cinsiyet teorisi çerçevesinde incelemeyi ve bu boşluğu doldurmayı hedeflediği için masalların, Bacchilega'nın belirttiği gibi toplumsal normları ve kimlikleri doğallaştırma ve altüst etme arasında gidip geldiği görüşü merkezî özellik kazanmaktadır. (Bacchilega: 2016,2 42) Öyleyse masal, halk düşüncesinin estetik ve dünya görüşü bağlantılarını veya sanatsal tasvirlerin ideolojilerini yansıttığı, çarpıttığı ya da yeniden çerçevelediği anlatılar olarak karşımıza çıkar. Bu zıtlık ilişkisi, sadece masallardaki kadın kahramanların erkek bedenine dönüşümü şeklinde değil aynı zamanda "öteki" olarak sınıflandırılan erkeklerin toplumsal kabuller çerçevesinde erkekliğe dönüşümünde de rastlanır. O halde, toplumsal tutum ve rollerin, bedensel görünüm inşası düzleminde masalarda erkeklik olgusunun değerlendirilmesi ciddi önem arz etmektedir.

Bu çalışma için öncelikle, örneklem masallardaki kadın ve erkek bedenlerine ait sıfat ve tanımlamalar tespit edilecektir. Erkek bedenine dair sıfatları içeren bir veri tabanı oluşturulacaktır. Çalışmayı desteklemek için masalarda erkekler için sık kullanılan tasvirler gruplandırılacaktır. Çıkartılan veri tabanları üzerinden masallar analiz

edilecektir. Veri tabanı çıkartmak için nicel yöntem ve dolayısıyla dijital insanî bilimlerden yararlanılacaktır. Analizde ise toplumsal cinsiyet teorisi kullanılacaktır. Nicel metodolojiden masallara ilişkin çıkarımları desteklemek ve geliştirmek amacıyla yararlanılacaktır. Sayısal veriler doğrultusunda ortaya çıkan verilerin, masallardaki kadın ve erkeklerin tamamlayıcı ve karşıt rollerinin toplumsal cinsiyet teorisi çerçevesinde değerlendirilmesi tezde amaçlanan hedefe isabetli bir güzergâh sağlayacaktır. Çalışmada yararlanılan yöntemle, masallardaki erkekliğin kurgusunun sayısal verilerle değerlendirilmesini desteklemek ve geliştirmek amaçlanmıştır. Bu tez, masalarda erkeklik inşasını ve davranış kalıplarını incelemek gayesiyle ortaya çıkmıştır Türk toplumundaki geleneksel erkeklik inşasının değerlendirilmesine olan ihtiyaç nedeniyle çalışma erkek bedenlerinin masallardaki temsil edilişi üzerinedir. Böylece, erkekliğin ve erkek bedeni ile ilgili geleneksel değerlerin masallardaki aktarımını incelemek üzere örneklem olarak Anadolu Türkeri'nin halk masalları seçilmiştir. Yüksek lisans tezi olması nedeniyle araştırmanın örnekleme, “Elâzığ Masalları” adlı Umay Türkeş Günay tarafından Elazığ'da derlenerek yazıya aktarılan masallar incelenmiştir.

Bu tezin amacı, masallardaki erkek ve erkekleşme olgusunu odak noktası olarak araştırmak, bunun neticesinde, masal kurgusu boyunca erkeklik davranış kalıplarının, rollerinin inşa edilmesini, erkekliğin bütün adımlarını ve varoluşsal işleyişini araştırmak ve ortaya koymaktır.

Araştırma giriş ve dört bölüm halinde düzenlenmiştir. Toplamda beş kısımdan oluşmaktadır. Giriş'te, araştırmanın problemi, amacı, önemi ve yöntemi araştırma kapsamı belirtilmiştir. Çalışmanın ana problemi ortaya konularak çalışmanın kavramsal çerçevesi oluşturulmuştur.

Birinci bölümde, masalın tanımı, diğer türlerle arasındaki benzerlikler ve farklar, metin merkezli ve bağlam merkezli masal kuramları, toplumsal cinsiyet perspektifinden masallar hakkındaki araştırmalar ve masallardaki nicel yaklaşım yer almaktadır.

İkinci bölümde, çalışmanın değerlendirilme yöntemi olan toplumsal cinsiyet teorisi, hâkim erkeklik ve öteki erkeklikler, erkeklik araştırmaları ve söz konusu çalışmalar, Türk toplumunda görülen cinsiyet algısı yazıya dökülmüştür.

Üçüncü bölümde masallar toplanan veri tabanına göre düzenlenmiş, erkeklere ve kadınlara ilişkin kullanılan sıfatlar grafiklerle gösterilmiş, erkek vücudundaki nicelik tanımlamaları, erkeklik temaları; askerlik, şiddet ve babalık grafiklerle değerlendirilmiş, tespitler yapılmıştır.

Dördüncü bölümde, masallarda iktidar gücünü ele geçiren kadınların “erkeksi” olmaya başlamaları ve “öteki erkek”lerin masal akışı içerisinde erkekleşme sürecine girmeleri örneklem masallarla değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın sonucunda; “Elâzığ Masalları”nda, hâkim bir erkeklik anlayışı yaratıldığı ve bu anlayışın erkek bedenini, sağlıklı ve görünür biçimde temsil ettiği görülmüştür. Kadın bedenlerine kıyasla erkek bedenlerinin görünürlüğünün az olduğu ve ahlakî yargıya maruz kalmadıkları saptanmıştır. Masallarda ahlâki değerlere ilişkin mesajların erkek kahramanlar üzerinden verilmesi, kadınlar üzerinden verilmesine oranla daha nadirdir. Masallarda erkekler, hâkim erkeklik kabulü uyarınca kadınlardan daha güçlüdür ve iktidara sahiptirler. Masallarda hâkim erkeklik anlayışında öne çıkan erkeklik temaları, askerlik, şiddet ve babalık olarak saptanmıştır. Hâkim erkeklik dışında, kalan erkeklerin, “ötekileştirildiği”, hor görüldüğü hatta bu toplumsal kabuller uyarınca, erkekliklerinin, eksik algılandığı görülmüştür. Örneklem masallarda kadınların iktidar sahibi olduklarında ise “erkek” kıyafeti giydiği ve “erkeksi” davranışlar sergilediği ve bu bağlamda “öteki” erkeklerin kadınların gölgesinde kaldığı tespit edilmiştir.

Araştırma, kaynakçanın ardından, örneklem masalların incelendiği verilerin bulunduğu tablolar ile sona ermektedir.

1.BÖLÜM: MASAL VE MASAL HAKKINDA YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

1.1. MASAL NEDİR?

Masal, tarihin eski zamanlarından anlatılarak günümüze kadar gelmiş, halkın ihtiyaçları doğrultusunda devamlılığını sürdürmüş içerisinde arkaik döneme ait yapıtaşları barındıran geleneksel bir anlatı türüdür.

Masalın, anlatmaya dayalı bir tür olması nedeniyle masalı akademik olarak ele alan araştırmacılar, farklı masal tanımları yapmışlardır. Tanımlar arasındaki en belirgin fark, bağlamsal ve metinsel yaklaşımların masalı farklı perspektiflerden incelemesi nedeniyle ortaya çıkmıştır. Masal, halkbilimi çalışmaları tarihinde öncelikle metin olarak ele alınan bir türdür.

Günümüzde halk anlatımlarında ve halkbilimi araştırmalarda yaygın olarak “masal” terimi kullanılır. Oysa, bugün masal sözcüğü ile herkesçe anlaşılan halk anlatısı, geçmişte daha farklı sözcüklerle isimlendiriliyordu. Örneğin, Cem Dilçin’in 13.yüzyıldan 15.yüzyıla kadar Türkiye Türkçe’sinde kullanılan ve anlamları bugünden farklı olan kelimelere yer verdiği “Yeni Tarama Sözlüğü” adlı eserinde masal sözcüğü yer almamaktadır. Burada masal sözcüğü yerine Arapça kökenli “*mesel*” sözcüğü, “kurmak, urmak, misal kurmak, duruma uygun ünlü bir söz, özdeyiş söylemek, misal getirmek” anlamlarında verilmiştir (Dilçin, 1983: 154). “Kurmak” kelimesi ise “düzenlemek, tasarlamak” şeklinde günümüzdeki anlamı ile (Dilçin, 1983: 148) kullanılmıştır. Buradan hareketle, masal sözcüğünün “*mesel*” karşılandığında anlaşıldığı söylenebilir. Naki Tezel de masal kelimesinin Anadolu’da yaygın olarak kullanılmasına rağmen bazı yörelerde “*mesel*”, “*metel*”, “*matal*” ve “*darbimesel*” olarak adlandırıldığını, (Tezel, 2018: 9) belirtir.

Şükrü Elçin ise, “*mesel*” Habeşçe, “*maslâ*” Arâmice, “*mâsâl*” İbraniceden Araplara “*mesel*, *mâsal*” şeklinde geçtikten sonra Türkçe’ye girdiğini söylemiştir (Elçin, 2004: 368). Türk boylarında da masal farklı kelimelerle adlandırılmaktadır. Elçin, Çuvaş Türkleri’nin “*hallap*”, Kazak, Kırgız ve Kazan Türkleri’nin “*ertek*, *ertegi*” Teleut Türklerinin “*çorçek*” ve Doğu Türkistan Türkleri’nin özdeş kökten “*çocek*” şeklinde kullandıklarını belirtmiştir (Elçin, 2004: 368). Ayrıca Elçin, “zaman içinde köklü geleneğe bağlı, kolektif karakter taşıyan hayâlî-gerçek, mücerret-müşahhas, maddî

manevî, birtakım konu, macera ve vak'a, problem, motif ve unsurlar nesir dili ile vakit geçirme, insanları eğlendirirken terbiye etmek düşüncesinden hareketle, hususî bir üslupla anlatıldıklarını” (Elçin, 2004: 369) söylemiştir. Dolayısıyla masalın, köklülüğü ve kolektif bellekte hayâl ve gerçek arasındaki kurgusallığı da yadsınamaz.

Türk Dil Kurumu'nun hazırladığı sözlükte ise, “genellikle halkın yarattığı, ağızdan ağıza, kuşaktan kuşağa sürüp gelen, çoğunlukla insanların veya tanrıların başından geçen, olağan dışı olayları anlatan hikâye” (1988: 1510) şeklinde tanımlanır. Buradan yola çıkarak masal/mesel; bağlama uygun olarak yaratılan ve insanlara öğüt vermek için kullanılan özlü sözler olarak değerlendirilebilir. Bu tanımlar bütünüyle değerlendirildiğinde masalın, halkın edebî ihtiyaçları doğrultusunda anlatıldığını gösterir. Nitekim halkın ihtiyaçlarına cevap vermeyen bir anlatının günümüze kadar gelmesi mümkün değildir. Ancak masal sadece edebî ihtiyaçları karşıladığı için günümüze kadar gelmiş bir tür değildir.

Masal, geleneksel bilginin nesiller arası aktarımında önemli bir rol oynar. Yetişkinler tarafından çocuğa anlatılan masal iletişimi güçlendirirken içerisindeki kültürde var olan geleneksel bilgileri de aktarır. Çocuklar toplumsal rolleri, iyi-kötü ayrımını, insanî erdemleri, adetleri, gelenek ve görenekleri, cinsiyet kalıplarını masaldan öğrenir.

Bununla birlikte masal sadece çocukları eğlendirme amacı gütmeyiz. Sakaoğlu, bazı masalların iç içe olması nedeniyle çocuklar tarafından anlaşılmasının kolay olmayacağını söyler (Sakaoğlu, 2017: 16). Hatta yetişkinlere hitâp eden ve çocuklarının anlamasının zor olduğu ya da içerisinde yamyamlık, dayak ve şiddet bulunan çocuklara aktarma açısından sakıncalı durumlar içeren masallar da vardır.

Masal, ait olduğu kültüre dair pek çok unsur barındırmaktadır. Böylece Şükrü Elçin, masalların söylendiği dile göre milli bir karakter kazandığından bahsetmektedir (Elçin, 2004: 370). Elçin'e göre “masal, bilinmeyen yerde, bilinmeyen şahıs ve varlıklara ait hadiselerin macerası, hikâyesi” şeklinde tanımlanmıştır (Elçin, 2004: 368). Masalların bilinmeyen yerde ve zamanda olduğu Bilge Seyidoğlu tarafından da vurgulanmıştır. Seyidoğlu, masalın köklerinin tarihin karanlık çağlarına kadar uzandığını ve nerede olduklarının bilinmediğini, halkın ortak malı olduğunu ve sözlü gelenekte nesilden

nesile aktarılırken günümüze ulaştıklarını ve belirli yapıları (Seyidoğlu, 2016: 9) olduğunu belirtir.

Masalın nesirlerle kurgulandığını belirten Pertev Naili Boratav ise masalı Şu tabirle tanımlamaktadır: “Nesirle söylenmiŐ, din büyü inanıŐlarından ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayal ürünü, gerçeklerden ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı” (Boratav, 1969: 80). Öte yandan masalların bütünüyle gerçeklerden bağımsız olarak değerlendirmek doğru bir yaklaşım değildir. Benzer Şekilde Buch da masalın tamamen gerçeklik bağlantısının kopmadığını (Buch, 2003: 308) vurgular.

Masal, sadece çocukları eğlendirmek için performe edilen bir tür değildir. Umay Türkeş Günay da masalın, sadece çocukları eğlendirmekten ziyade halkın roman ve hikâyesi olarak yaŐadığını ve masalın, romanın ve hikâyenin ilk formu olarak kabul edilebileceğini söyler (Türkeş Günay, 2011: 2). Böylece halk, dönem ve yaşadığı çağa uygun masallar yaratır ya da geçmişte anlatılan masalları kendisine göre yeniden yaratır.

Benzer Şekilde Hand, ilkel insanın manevi ve zihni hayatını halk nesrinin tetkiki ile çözümlenebileceğini belirtmiştir (akt: Türkeş Günay, 1975: 2). Masalarda insanların, tin ve zihin gelişmelerini tetkik etmek mümkündür. Masal tetkikleriyle, insanların manevi yönlerini manevi gelişmeleri tanımıŐ ve görmüş oluruz (Türkeş Günay, 1975: 3). Masal hem çocukları eğlendirmek için hem de halk romanı ve hikâyesi yerine kullanılır (Türkeş Günay, 1975: 2). Günümüzde masallarla terapi adıyla genellikle çocuklara yönelik düzenlenen etkinlikler, Keloğlan gibi masal kahramanlarının TRT Çocuk tarafından çizgi filmlerinin yapılması ve dünya çapında Grimm masallarının Disney ve diğer film stüdyolarında tekrar tekrar çekilmesi, modern insanın da masala ihtiyacı olduğunu göstermektedir.

1.2. MASALIN DIğer HALKBİLİMİ TÜRLERİYLE İLİŞKİSİ

Halkbilimi türlerini net bir Şekilde birbirinden ayırmak kolay değildir. Çünkü halkbilimi türleri yaşayan organizmalardır. Geleneksel yaşam içerisinde masal, hikâye ve efsane sıklıkla birbirine karıŐtırılır. Masalı diğer geleneksel anlatı türlerinden ayırt eden en önemli özelliği olağanüstü motiflerle örülmüş bir kurgusallık taşımasıdır. Masalın

kurgusallığı ile efsanenin kurgusallığı benzer olarak görülebilir. Linda Degh, peri masalları ve efsanelerin benzer olabileceğini ama peri masallarının gerçeklikten kaçışın dışavurumu, efsanelerin ise gerçekle yüzleşme açısından farklı olduklarını söyler (Degh, 1972: 59). Masal gerçeklikle ilgisi olmayan hayale dayanan bir anlatıdır. Efsane ise kaynağını gerçeklikten alır. İnsanlar bilmediklerini sorgulayarak bir yanıt ararlar. Bu sorular derinlere ve sebeplere yoğunlaşır “ilk sebep” e gelinceye dek devam eder. Masal ve efsaneyi karşılaştırdığı makalede Wilfried Buch, buradan yola çıkarak “bu taş buraya nereden geldi?” gibi sorulara verilen tabiatüstü açıklamalardan efsanenin oluştuğunu belirtir. Bu sebeple efsane gerçeklikle ilgilidir (Buch, 2003: 310). Masal ve efsane arasındaki en ayırt edici farklardan biri budur. Ayrıca, masal dinleyicileri masalarda gerçeklik aramazlar, beklentilerini gerçeklik üzerine kurmazlar.

Masalın gerçeklikten ayrı fantastik bir hikâyeden oluşmadığını belirten Buch, masalların gerçekçi başladığından, akış sürecinde olayların fantastik bir şekilde ilerlediğinden ve idealist bir yaklaşımla sona erdiğinden bahseder (Buch, 2003: 307). Dolayısıyla, masallar fantastik kurgu ve gerçekliğin birlikteliğinden oluşurlar.

Efsaneler olağanüstü özellikler barındırır ve bunlar insanlarda korku uyandırırken Buch masalların bu korkuyla oyun oynadığını ve korkuyu ortadan kaldırdığını söyler (Buch, 2003: 312). Masallardaki korkunç yaratıklar, masal kahramanlarını korkutsa bile sonunda yenilirler. Max Luthi ise, masalda ilahi bir gücün varlığının olmadığını ve içinde korkunç öğeler barındırmadığını söyler. Masal insanı büyüler. Masalda şiirsel bir anlatım varken efsane tarihi ve didaktik (Luthi, 2003: 315) bir dil kullanır.

Masal evreninde gerçeklik; tek düze değildir, fantastikle iç içedir. Buna rağmen, masal evreninin sadece fantastik olduğu ve gerçeklikten kopuk olduğu söylenemez. Buch, fantastiğin “ters yüz edilmiş dünya” olduğunda bile gerçeklikten bağlantısından kopmadığı dikkat çeker. Masal ise, bu ters yüz edilmiş dünyada geçen oyun (Buch, 2003: 308) gibidir.

Masal ve fıkra türünün birbirinden ayrılması daha belirgindir. Max Luthi, fıkra türünün güldürme amacıyla anlatılması nedeniyle masallarla ayrıştıklarını belirtir (Luthi, 2013: 318). Masallar güldürme amacıyla anlatılmaz.

Masal ve bilmece türlerini inceleyen makalesinde Dilek Türkyılmaz, masal formellerinin bilmece şekline gelebildiğini, masalarda yer alan manzum ve mensur soruların, bilmece metni olabildiğini ya da masal içindeki bir sorunun bilmece metni olarak yer alabildiğini tespit etmiştir. Dahası, “ideal tür” tanımlamalarına karşın, türlerin iç içe geçebildiğinin ve “melez tür”lerin aslında azınlık olmadığına (Türkyılmaz, 2009: 161) dikkat çeker.

Efsane ve menkıbeler kendilerinde inanılmadığında anlatılmazken masal kendini yenileyerek günlük yaşamdaki varlığını sürdürür (Luthi, 2003: 317). Fabl ile masal arasındaki fark ise okuyucu ve dinleyicinin bir ders çıkarmasıdır (Luthi, 2003: 318). Masalarda ders çıkarmaya yönelik anlatımlar görülse de ana amaç bu değildir.

Masalın kurgusal ve hayalî olması konusunda Umay Türkeş Günay’ın masalı ele alış şekli dikkate değerdir. Türkeş Günay aslında halkın olağanüstü olarak gördüğü masaldaki hayallerin bugün gerçekleştiğini belirtir (Türkeş Günay, 1975: 2). Masallar buldukları sosyal hayatta ve anlatıcıların, bireysel hayal güçleri ve kültürden beslenir. Ancak masal anlatmak geleceği kuran bir toplumun mihenk taşıdır. Masallar çocuk ve yetişkinlere bağlamına göre icra edilirken umut verirler, hayal güçlerini geliştirirler. Dolayısıyla masal evreni “bir varmış bir yokmuş” şeklinde başlar ve masal başındaki tekerleme ile “develer tellal iken, pireler berber iken, ben babamın beşiğini sallar iken” dinleyici masal evreninin alt-üst edilmiş düzensizliğine alıştırılır. Masal evreninde geleneksel bir yapı vardır. Bu evrenin de belirli kuralları vardır. Masal bu kurallara bağlı olarak kurgulanır. Masalda belirli kadın ve erkek tipleri vardır. Masalın yeri ve zamanı vardır. Masalın başlangıç ve bitiş formelleri vardır. Masalcı masalı ansızın anlatmaya başlamaz ve ansızın bitirmez. Masal sonunda kullanılan “gökten üç elma düştü” şeklindeki sözlerle ise masalcı dinleyicinin dikkatini çeker. Masalın sonunun genellikle güzel olaylarla bitmesi ve masal evreninde kurgulanan aniden yer değiştirme gibi durumlarla dinleyiciye hayal kurdurulur.

Masal çalışırken çeşitli sorulara cevap arayan Linda Degh’e göre, dünyanın çeşitli bölgelerinden masal araştırmacıları, masal çalışmalarında şunlara öncelik vermelidir: *“Masalların mesajı nedir? Onları yaratan, başlatan, yayan, muhafaza eden, çeşitlendiren, yozlaştıran ve kuvvetlendiren güç nedir? Onlar anlatıcıları ve*

dinleyicileri için ne anlama geliyor?” (Degh, 1972: 54). Bir masal araştırmacısı, masalları incelerken bu soruları dikkate almalıdır.

1.3. MASAL HAKKINDA YAPILMIŞ ARAŞTIRMALAR

1.3.1. Metin Merkezli Kuramlar Ekseninde Masal Araştırmaları

Halkbilimi, William John Thoms'ın “Folklore” (1846)” başlıklı yazısının yayınlanmasının ardından, bir bilim dalı haline gelir. Halkbilimi araştırmacıları, halktan derlediği kaynak bilgileri metin merkezli ve bağlam merkezli kuramlarla analiz eder. Erken dönem halkbilimi kuramları ve yöntemleri incelendiğinde, başlangıçta Avrupa'nın kendi toplumuna, kültürüne, geleneklerine; karşılaştığı toplumlara ve kültürlere yönelik bakış ağıları doğrultusunda yaklaşımlar oluşturduğu görüldü. Avrupa'da düşünce hareketleri doğrultusunda ortaya çıkan “aryan halklarının üstünlüğu”ne dair görüşler Doğu halklarının Batı tarafından aőađılanmasına neden olmuştur.

Halkbiliminin önemi halka bakış ve bunun doğrultusunda geliştirilen yaklaşımlarla ilgilidir. Cochiara'ya göre halkbilimi tarihi, insan düşünce hareketinin de tarihidir (Cochiara, 2017: 21). Dolayısıyla halkbiliminin ilgi odağı ve beslendiği kaynak doğrudan halktır.

Erken dönemdeki halkbilimi kuramları Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Masal araştırmaları tarihini incelemekteki amaç; masalın geçmişte hangi yönden ele alındığı, hangi ağıdan daha az incelendiğinin tespiti, alandaki boşluğun değerlendirilmesi ve günümüzde masal araştırmaları noktasında nerede durulduğunu anlamaktır. Dolayısıyla, bu bölümde masal araştırmalarının başlangıç noktası olan Avrupa üzerine odaklanılmış çalışmalar irdelenmiştir.

Masal konusunda çalışan bilim insanları, geçmişten günümüze masala farklı yönlerinden yaklaşmışlardır. Avrupa'da oryantalizm etkisiyle 16.yüzyıldan itibaren Doğu masallarına olan ilgi artmıştır. Bu ilginin olumlu ya da olumsuz etkileri

oryantalizm tartışmalarında incelenebilir.¹ Antonie Galland, oryantalizm etkisiyle Doğu'ya gitmiş, İstanbul başta olmak üzere Anadolu'yu, Hindistan'ı, Mısır'ı gezmiştir. Eski yazmalar ve dinlediği masal ve hikâyelerden yola çıkarak Contes Arabes adlı eseri yazmıştır (Akpınar, 1996: 337). Türkçede “Arap Masalları” anlamına gelen Fransızca “Contes Arabes” 1704-1717 yılları arasında Paris'te yayınlanmıştır. Eser, o dönemin Fransız aristokratlarının ilgi odağı haline gelmiştir (Cochiara, 2017: 45). Galland'ın masalları meşhur adıyla Binbir Gece Masallarıdır (Akpınar, 1996: 337). Akpınar'a göre Batı'nın Doğu hakkındaki olumsuz bakışı ilk defa bu eserle birlikte değişmeye başlamıştır (Akpınar, 1996: 338). Cochiara, Galland'ın derlediği ve çevirdiği masallarda Mısır, Irak, İran ve Hindistan etkilerinin görüldüğünü söyler (Cochiara, 2017: 47). Buradan yola çıkarak, masalların yerel etkileri küresele taşıdığı ve küresel çapta birleştirici olduğu söylenebilir. Ayrıca masallar, farklı kültürdeki zenginlikleri geleneksel yapıyla sentezlemiştir.

Masallara karşı olumsuz bir tutum içerisinde olsa da masal çalışmaları açısından Fontenelle'nin etkisi yadsınamaz. Cochiara'dan edinilen bilgilere göre Fontenelle, masallara karşı olumsuz bir tavır takınmasının yanı sıra, boş inanışlara masalların da dahil edilmesi gerektiğini savunur. Hatta masallara yönelik ilginin tiksindirici olduğunu söyler (Cochiara, 2017: 70). Cochiara, Fontenelle'nin bu tutumunun, aslında masalların incelenmesinde etnografik olarak ele alınan ilk çalışma olmasını sağladığını belirtir (Cochiara, 2017: 71). Dolayısıyla Fontenelle, masalları akademik alanda tartışma zeminine yerleştirerek masal araştırmalarına taban hazırlar.

Masalların akademik çerçevede incelenmesi ve çalışılması 1812 yılında Jacob ve Wilhelm Grimm tarafından yayınlanan “Çocuk ve Ev Masalları” derlemelerinin ilk kez yayınlanmasından itibaren başlamıştır. Dolayısıyla Grimm Kardeşler'in romantizm ve milliyetçilik arzusu ile çıktıkları masal ve mitoloji derlemeleri Avrupa'daki masal

¹ Oryantalizm; “Batı'nın Doğu'ya egemen olma isteği bağlamında mücadelesi ve çeşitli uğraşlar vererek belirli söylemlerle Doğu üzerinde hakimiyet kurmaya çalışmasıdır., Doğu hakkında araştırma yapan herkesin Doğu ile ilgili görüşlerini meşrulaştırıldığını belirten Said bunun sonucunda Doğu'yu tanımladığını, Doğu'ya konum verdiğini ve bu konum içerisinde Doğu'yu yöneterek, Doğu'ya muktedir olduğunu söyler. Doğu bu söylemler sonucu yeniden yapılandırılarak çerçeveye sokulur.” (bkz: Edward Said “Oryantalizm”)

çalışmalarının başlamasını ve bugüne kadar devam etmesini sağlamıştır. Bu konuda bir çalışma yaparak Grimm Kardeşler'in 1812 yılının aralık ayında derlenen "Kinder und Hausmärchen" adıyla yayınlanan masallar arasındaki benzerlik ve ayrımları irdeleyen Zipes, Grimmlerin masalları yayınlarken derledikleri ilk varyanttan farklı olarak bazı değişiklikler yaptıklarını söyler. Grimm Kardeşler'in ilk varyantı değiştirme nedenleri masallarla ilişkili değil, ideolojileriyle bağlantılıdır. Zipes, tüm bu düzenlemelerin Grimm Kardeşler'in ideolojileri doğrultusunda sansürlediklerini ve saf Hristiyan inancıyla değiştirdiklerine dikkat çeker. Hatta Zipes, ilk baskıdaki masalların, sözlü geleneğin keskin ve saf zekasını son baskıdaki masallardan daha muhteşem ve şaşırtıcı (Zipes, 2014: xxix) bulur.

Masallar hakkındaki bu görüşler masal teorilerinin arka planında hangi düşünce sisteminin yer aldığını anlamak bakımından önemlidir. Wilhelm Grimm "Kinder und Hausmärchen" kitabının üçüncü cildinde "Aryan halklarının Asya ve Avrupa'daki ilk yerleşim alanlarından göç ederken yanlarında masal ve fablların çekirdeklerini götürdüklerini; bu çekirdeklerin sonradan farklı etnik bölgelerde, birbirinden bağımsız olarak ortaya çıktığını" belirtir (akt: Cochiara, 2017: 246). Erken dönem masal araştırmalarında bilimselliğe ters olarak "aryan halkının üstünlüğü"ne yönelik ideolojik bir bakış açısı kullanılmıştır.

Masal araştırmalarının tarihten beri iki önemli amacı olduğunu belirten Degh, bunları sözlü anlatımın kökeni ve doğası; masal formlarının halk kültüründe dışavurumu şeklinde (Degh, 1989: 45) sınıflandırır.

Alman masallarını karşılaştırmalı olarak çözümleyen Grimm Kardeşler, bunun sonucunda karşılaştırmalı masal ve dilbilimi araştırmalarının temelini atmışlardır. Çobanoğlu, döneme hâkim romantizm akımının tesiri ile Grimm kardeşlerin ve erken dönem halkbilimi araştırmacılarının, Hint-Avrupa dil teorisinin etkisinde kaldığını belirtir (Çobanoğlu, 2015: 116). Bu noktada Grimm'lerin önemi, masal derlemelerinin yanı sıra Alman masallarının kökenini araştırarak Hint-Avrupa'ya bağlamış olmalarıdır. Onların, masalları bir teoriye bağlayarak açıklama gayretleri masal çalışmalarına en büyük katkılarından biridir. Öyle ki Grimm Kardeşler Başgöz'e göre halkbilimini bağımsız bir disipline çevirmiştir (Başgöz, 2002: 10). Böylece, Grimm'ler, masal

çalışmalarında hem derleme hem de karşılaştırmalı yöntemle günümüzde dahi anılmaya devam ederler.

Bir diğer karşılaştırmalı kuramcı Max Müller'dir. Müller, masalların aslında eski efsaneleri taşıması nedeniyle en sade ve ilkel formuna inmemiz gerektiğini savunur (Cochiara, 2017: 255). Müller, Sanskritçeyi Hint-Avrupa dillerinin temeli kabul ederek dil arazi denilen kelimelerin özgün anlamlarını kaybetme sürecinden bahseder (Çobanoğlu, 2015: 120). Sokolov ise bu süreci modern dilbilimindeki semantik değişime benzetir (Sokolov, 2018: 55). Bu konuda Cochiara, Müller'in pozitivist bir yaklaşımla, tüm olguları belirli bir sınıflandırma sistemine indiren bir metot kullandığı (Cochiara, 2017: 249) görüşündedir. Mitoloji Okulu'nun, dilde bulunan kavramlara yorum yapması karışıklığa neden olur ve Sokolov Mitoloji Okulu yaklaşımının, kişisel düşünceye fazla yer verilmesi dolayısıyla çöktüğünü vurgular (Sokolov, 2018: 69). Sokolov'un belirttiği üzere, masalların benzerliğini Mitoloji Okulu veya Hint-Avrupa karşılaştırmalı dilbiliminin ortak dildeki çeşitli akrabalıklar ile açıklamak yetersiz kalmıştır (Sokolov, 2018: 73). Söz konusu araştırmalar kapsamında halkbiliminde yeni teori ihtiyacı doğmuştur. Erken dönem halkbilimi çerçevesinde, karşılaştırmalı çalışmalar yürüten Max Müller ve Theodor Benfey Hindistan'a ilgi göstermişler ve çalışmalarını bu odak noktaya yönlendirmişlerdir. Sokolov, Theodor Benfey'in masal benzerliklerinin halkların akrabalık ilişkileri dolayısıyla değil, tarihi-kültürel doğrultuda gelişen ilişkiler çerçevesinde ödünclemesinden kaynaklandığını düşünerek "ödüncleme teorisini" ortaya attığını söyler (akt: Sokolov, 2018: 3).

Ödüncleme teorisi Hint masalları yayımlandıktan sonra ortaya atılmıştır. Sokolov, Benfey'in Hint masallarından oluşan Paçatantra'yı yayınladıktan sonra Hindistan, Avrupa ve diğer ülke masalları arasındaki benzerliğe işaret ettiğini belirtir (Sokolov, 2018: 73). Buna karşılık Cochiara ise Panchatantra'nın çeviri ve düzeltmelerinin kültürel ödüncleme teorisinin dayanak noktası olduğunu söyler (Cochiara, 2017: 265). Bu yaklaşım çerçevesinde masalların yayılma yolları hakkında görüşler ortaya atılmıştır. Cochiara, Benfey'in asıl amacının yayılma yollarını takip etmek olduğunu belirtirken (Cochiara, 2017: 265) Sokolov, Paçatantra'nın 6.yüzyılda *Kelile ve Dimne* adıyla Eski Farça ve Süryanice'ye, 8.yüzyılda Eski Farsçadan Arapça'ya, Arapça'dan 12.yüzyılda İbranice'ye, yine 12.yüzyılda İspanya'da İbranice'den Latinceye,

Latince'den Fransızca, Almanca ve İtalyanca'ya çevrildiğini aktarır (Sokolov, 2018: 74). Ayrıca Sokolov, Arapça'dan *Stefanit ve İhnilate* şeklinde hikayeleri anılan 15.yüzyılda, Yunancadan Slav Balkan dillerine ve oradan Rusya'ya geçip Rus masallarını oluşturduğunu aktarır (Sokolov, 2018: 74-75). Bu noktada Sakaolu ise masalların önce Müslümanlara aktarıldığını, 10.yüzyıldan sonra Çin ve Moğolistan'a yazılı olarak ulaştırıldığını ve buradan Moğol ve Türkler aracılığıyla kuzeyden Avrupa'ya sözlü olarak yayıldığını söyler (Sakaolu, 2017: 23). Masalların yayılma noktaları takip edilirken Kavimler Göçü, Hunlar'ın Avrupa göçü şeklindeki tarihsel olaylar dikkate alınmıştır. Masalların göçünün takip edilmesi noktasının sıklıkla tartışıldığı bu yaklaşım, masalların hangi kültüre ait olduğunu sorununu ortaya çıkarmıştır. Bu noktada Cochiara, masalların nereden göçerse göçsün milletlerin ulusal karakterine bürünmeleri (Cochiara, 2017: 265) kültürel ödünçleme teorisi ve diğer halkbilimi teorilerinin yerel kültürlere odaklanması açısından önemli olduğuna dikkat çeker.

Masal tartışmaları zemininde Tarihi-Coğrafi Fin Kuramı şeklinde adlandırılan yaklaşım, masalların sistematik olarak irdelenmesi açısından önemlidir. Yöntemin amacı, bir halk masalı ya da halkbilimi türünü karşılaştırarak "ur formu" şeklinde isimlendirilen ilk formuna ulaşmaktır. Bu yöntem doğrultusunda, Elias Lönnrot, Finlilerle birlikte Finlandiya'dan derledikleri Kalevala destanını 1835'te yayınladı. Bu tarihten önce Wilson'ın bahsettiği üzere, Finlandiya Rus işgali ve Ruslaştırılma tehlikesiyle karşı karşıyaydı. Böylece, Finliler'in özgür oldukları bir dönemde geçen Kalevala destanı halk tarafından benimsendi ve halka cesaret verdi. (Wilson, 1975: 51) Finliler'in cesaretlenmesi açısından önemli olan bu destan Wilson'a göre, sadece yayınlandığı dönem değil dünya savaşı sırasında da Kalevala destanı Finliler tarafından bozulmamış ulusal ruhun lekesiz bir yansıtıcısı olarak kabul görmüş, Finli olmanın anlamı ve çağdaş Fin toplumunu yeniden inşa etme inancı tekrar filizlenmiştir (Wilson, 1975: 52). Finlandiya'da artan milliyetçilik hareketlerinden bahseden Wilson, folklorun bir kültürü anlamaktan ziyade zihinleri manipülasyon için kullanılabileceğine de dikkat çeker (Wilson, 1975: 54). Finliler Kalevala destanı sayesinde ulusal bilinç kazanmışlardır. Bu noktada Çobanoğlu, Kalevala'nın Finliler'in ulusal sembolü haline geldiğini (Çobanoğlu, 2015: 133) vurgular. Julius Krohn, 1884 yılında Kalevala'nın varyantlarını coğrafi ve kronolojik sıralamasını sistemli bir hale getirerek özgün kabul edilen ve

sonradan ortaya çıkmış olduğu düşünölen varyantları ayırmak ister (Cochiara, 2017: 272). Bu sebeple Tarihi-Coğrafi kuramının temelini atar. Onun çalışmalarını Cochiara'nın belirttiğı üzere oğlu Kaarle Krohn formöleştirmiştir. Krohnlara göre ilk form, ur formu en sade ve mükemmel olanıdır (Cochiara, 2017: 273). Bu yöntem politik bir zeminde yer alması nedeniyle de Finliler için önemlidir. Wilson'a göre folklorun Finlandiya'da halk üzerinde etkisinin yoğunluğunun nedeni Fin folklorcuların halktan kopuk değil de halkbilimini savunucu ve popüler hale getiren kişiler olmalarıdır (Wilson, 1975: 60). Tüm bu eleştirilere rağmen Cochiara'ya göre Tarihi-coğrafi kuramın en belirgin katkısı derlemede kullanılan koşulları ve araçları geliştirmesidir (Cochiara, 2017: 274). Antti Aarne, Krohn'un öğrencisidir. 1910 yılında masal konu ve motifleriyle ilgili "Vezeichnis der Marchentypen" (Masal Motifleri İndeksi) adlı eseri yayımlar. Bu eser, masallardaki tip sınıflandırmaları üzerine yoğunlaşmıştır. Masalları sistematik bir şekilde sınıflandırmak için, masal tiplerine numara vererek içeriğine dair kısaca özetini (akt: Çobanoğlu, 2015: 139) çıkarır.

Bu sınıflandırmanın ardından Axel Olrik, farklı ölkelerdeki benzer masal kurallarını fark eder, bunları daha geniş ve sistemli olarak kataloglandırmak için "sage" olarak adlandırır, sageler halk edebiyatı türlerini kapsar (Cochiara, 2017: 178). Olrik'in sage olarak kataloglandığı ve sage kategorisinin meydana getirilmesinde ortak kabul edilen kurallar epik kanunlar teorisi olarak adlandırılır. Olrik geniş bir kategoriye sistemli bir hale getirmek için bu yöntemi kullanır (Olrik, 2003: 178). Olrik, sagenin mantık içerisinde yapılandığını, anlatının temalarını etkilediğini ve anlatının merkezi durumunda olduğunu, animizmle iç içe doğal dünyanın tersine işlediğine dikkat çekmiştir (Olrik, 2003: 186). Söz konusu sürecin devamı olarak Thompson, Antti Aarne'nin oluşturduğu masal tiplerini geliştirerek ve genişleterek "Masal Tipleri" (The Types of The Folktale) adlı bir çalışma yayımlar (Çobanoğlu, 2015: 140). Alan Dundes, Motif indeks ve tip indeksi için folklorculara yardım eden en değerli kaynaklardan biri olduğunu söyler (Dundes, 2007: 130). Geleneksel anlatı araştırmasında temel oluşturmak amacıyla bir tip indeksine ihtiyaç duyulduğunu belirten Thompson motif-indeksin temel kullanımının dünya masallarındaki kimlik ve benzerlikleri göstermesi açısından önemini vurgular (Thompson, 1945: 416). Masallar hakkındaki biçim araştırmaları dünyadaki milletlerin ortak düşüncesini yansıması açısından dikkate değerdir. Bu yaklaşımların ardından, farklı kültürlerin masallarında ortak olarak

bulunan unsurları inceleyen Thompson bir sıralama önerir. “Halk Edebiyatının Motif İndeksi” adlı çalışmasında Çobanoğlu’nun aktardığı üzere “gelenekte yaşama gücünü sahip masalın en küçük unsuru” (akt: Çobanoğlu, 2015: 141), motif olarak adlandırır. Halk masalları çoğu kültürde bulunur ve köklüdürler. Thompson bu durumun, çeşitli halk anlatılarını incelerken karşılaştığı masal türlerinde ve motiflerinde görülen benzerlikler sebebiyle bir ortaklık içerisinde olduklarına dikkat çeker (Thompson, 1946: 6). Halk masalları geleneksel toplum hayatını yansıtsa da çoğu kültürden ortak motifleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu durum, masal araştırmacılarının dikkatini halk masallarındaki ortak tip ve motifleri incelemeye yönlendirmiştir. Propp, Thompson ve Aarne’nin indeksinde 300. Ve 709. numaralar arasında sıralanmış olağanüstü masalları değerlendirmiştir. Yapısal kuramı Aarne’nin sınıflandırmasını ortadan kaldırmıştır. Dorson da Aarne’nin sınıflandırmasındaki masalın anlatı kişilerinin değişebildiğini ve bu sınıflandırmanın yanıltıcı olduğunu Propp’un fark ettiğini belirtir (Dorson, 2011: 56). Propp masal varyantlarında sabit ve değişen unsurlar olduğunu söyler. Bu masalları oluşturan bölümleri ayırt etmiş ve bu bölümleri karşılaştırmıştır. Bunun sonucunda bir biçimbilim elde etmiştir (Propp, 2008: 26). Propp bu çalışmada masalların değişmeyen 31 işlevini belirlemiş ve bu işlevleri sembollerle formülleştirmiştir. Aynı kültürden yeniden derlenen masalların ve mitlerin yapısı, örüntü ve ayrıntı bakımından önemli benzerlikler göstermektedirler (Dundes, 1962: 1034). Derlenen bir masalın sadece derlendiği dönemi yansıtmadığı, daha önceki kuşakları ve farklı kültürleri yansıttığı da karşılaştırmalı kuramlar çalışılırken dikkate alınması gereken bir noktadır. Bu nedenle, mitoloji ve masala dair köken arama fikirleri günümüz teorilerinin alt yapısını oluşturmada önemli olsa da teorik olarak önemlerini yitirmişlerdir.

Bu kapsamda Freud, masal ve mitoloji araştırmalarında psikanaliz yöntemine başvurmuştur. Böylece Freud ve çalışmaları halkbilimi disiplini kapsamında uygulanabilir kılmıştır. Dorson, bu yaklaşımı “günümüzde geçerliliğini koruyan halkbilimi kuramları içerisinde en kurgusal olanı” şeklinde (akt: Çobanoğlu, 2015: 180) ifade etmiştir. Psikanalitik kuram, folklor metinleri üzerinde kullanılmıştır. Bu yaklaşıma geleneksel halkbilimi türlerinin bilinçdışında kalmış örtülü anlamlarını ortaya çıkartmak için başvurulur. Psikoanalitik kuram özellikle masalarda uygulanmıştır. Sokolov, Freud ve Okulu’nun mitleri, masalları ve edebi eserleri psikanalitik kurama göre yorumladıklarını söyler. Oedipus Mitinde, anne ve çocuk arasındaki ilişkinin

babaya karşı nefretle sonuçlandığı Freud tarafından yorumlanmıştır (Sokolov, 2018: 89). Bu yaklaşım çerçevesinde Campbell da mitoloji ve masallardaki benzerlikleri karşılaştırarak simgeleri yorumladığı “Kahramanın Sonsuz Yolculuğu (The Hero With A Thousand Faces)” adlı kitabında bu yöntemden yararlanmıştır. Bu doğrultuda, kahramanın evden çıkış süreci ve yolculuğunun bir erginlenme sonucunda gerçekleştiğini söyler. Kahraman öncelikle bir vesileyle çağrı alır, evden ayrıldıktan sonra zorluklarla sınanır, olgunlaşır. Karşısında çıkan güçlükleri yener. Bu yolculuğun neticesinde bir dönüşüm geçirir.

1.3.1.1 Metin Merkezli Masal Araştırmaları Perspektifinden Türk Masalları

Türkiye’de masal araştırmaları öncelikle derleme çalışmaları ile başlamıştır. Macar Türkolog Ignác Kúnos, Türk masallarını ilk derleyen kişi olması bakımından önemlidir. Kunoş, Budapeşte’den Türkiye’ye gelmiş, burada 5 yıl kalmış ve masal odaklı araştırmalar yapmıştır. Kunoş “*Adakale mesekertje* (Adakale masalları; Budapest e1923)” (Kaçalın, 2002: 377) başlıklı eserinde, Tuna nehri üzerindeki Adakale’de yaşayan Türklerin masallarına yer verilmiştir.

Türk masalları bağlamında derleme çalışmaları açısından kayda değer bir isim olan Ziya Gökalp, derlemenin kaynak kişisini seçerken bir seçici davranmıştır. Sakaoğlu, Gökalp’in derleme sorularını, kaynak kişiye sorduğunu ve bu konuda titiz bir çalışma yürüterek masal derleme çalışmalarının önemini vurgular (Sakaoğlu, 2017: 61). Türk masalları konusunda yaygın olarak bilinen Billur Köşk Masalları Tahir Alangu tarafından 1961 yılında yayınlanmıştır.

Pertev Naili Boratav, konusu bütünüyle masal olan ilk Türk doktora tezini hazırlaması. (Sakaoğlu, 2017: 66) bakımından Türk masal araştırmaları içerisinde öncüdür. Dahası, hocası Wolfram Eberhard ile birlikte “*Typen türkischer Volksmärchen*” (Türk Masal Tipleri Kataloğu)’nu hazırlamıştı.

Tahir Alangu, “Masal Araştırmaları Sahasına Toplu Bir Bakış ve Türk Halk Masallarının İç Yapısı ve Kahramanları Üzerine Bir Deneme” (1943) isimli bitirme tezini ve 1961 yılında Billur Köşk Masalları’nı, 1967 yılında Keloğlan Masalları’nı (Sakaoğlu, 2017: 72)yayımlar.

Saim Sakoğlu 1971 yılında “Gümüşhane Masalları / Metin Toplama ve Tahlil isimli doktora tezini hazırlamıştır. Bu tezde, Gümüşhane bölgesinden derlediği masalları hazırlar ve araştırmacılara derleme yöntemleri hakkında ışık tutacak bilgiler verir. Gümüşhane ve Bayburt masallarını Annti Aarne ve Stith Thompson’ın tasnifine göre sırtlandırır.

Propp’un masalların sabit ve değişken unsurlarını incelediği yöntemi kullanarak Elâzığ Masallarını değerlendiren Umay Günay, “Elâzığ Masalları (İnceleme-Metin) başlıklı doktora tezini 1973 yılında hazırlamıştır. Bu çalışma, Türkiye’de Propp Metodunu kullanan ilk çalışma olmasının yanı sıra, halkbiliminde, niteliği yoğun masalları tasnif etmesi bakımından masal araştırmaları alanında kayda değerdir.

Bilge Seyidoğlu’nun başlıklı 1975 yılında hazırladığı “Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar” doktora tezi, Erzurum’dan derlediği 72 masal metnini. İçermektedir.

Ali Berat Alptekin “Taşeli Platosu Masallarında Motif ve Tip Araştırması” isimli doktora tezini 1982 yılında hazırlamıştır. Ziyat Abdulmecit Akkoyunlu “Binbir Gece Masallarının Türk Masallarına Tesiri” isimli doktora tezini 1982 yılında hazırlamıştır.

1.3.2 Bağlamsal Yaklaşım Çerçevesinde Masal Araştırmaları

Metin merkezli kuramlar; halkbilimi çalışmaları çerçevesinde değerlendirilmelerde odak noktasını metin olarak belirler. Ekseriyetle, çalışmanın tartışma süreci metin üzerinden yürütülür. Bağlam merkezli kuramlar ise, halkbiliminin canlı bir organizma, yaşayan bir tür olduğunu vurgularlar. Geçmişte kullanılan halkbiliminin “ürün” olduğu düşüncesine karşı çıkarlar. Geleneksel bağlamında masal canlıdır, bir dokuya sahiptir. Bağlamsal yaklaşımlar, masalı icra ederken yaşadığı ortamdaki iletişime dair performans çerçevesinde değerlendirirler. Çobanoğlu; performans çerçevesi tiplerinin varlığını vurgulayarak “dolaylı anlatım, taklit, şaka, aktarma, alıntılama” (Çobanoğlu, 2015: 328) örnekleri de ekler:

Bağlamsal halkbilimi kuramları halkbilimine yeni bir perspektif kazandırmıştır. Günümüzde de gelişmekte ve çeşitlenmekte olan bir yaklaşımdır. Geleneksel anlatıların çevreyle kurduğu ilişkileri inceler. Dorson’a göre, 1960’larda Indiana ve Pennsylvania üniversitelerinde halkbilimi alanında doktora yapanlar; dil, davranış, iletişim, ifade ve

performans üzerine yoğunlaşırlar (Dorson, 2011: 77). Bu düşünceler “Roger Abrahams, Dan Ben-Amos, Alan Dundes, Robert Georges, Kenneth Goldstein” gibi kendilerini “Genç Türkler” olarak tanımlayan bir isim altında birleştirir (Dorson, 2011: 77). Bağlamsal kurama yönelen bu araştırmacılar geleneğin icra edildiği bağlamın önemli olduğuna vurgu yaparlar. Bağlamsal halkbilimi kuramları halkbilimine yeni bir pencere açmıştır. Öncelikle bağlam (konteks) kavramı, Ben-Amos’un tanımlamasına göre, formüller ve kavramlardan oluşan genel bir çerçeve görevi görmüştür. İcra (performans), iletişim, kurallar, gramer ve bağlamın içerisinde değerlendirilebilecek başka unsurlar halk bilgisinin sosyal hareket olarak değerlendirilmesinde kullanılmıştır (Ben-Amos, 2007: 232).

Alan Dundes, mit çalışmalarının miti üreten kültürel bilgidan bağımsız yorumlanabilir olup olmadığını sorgular. Ardından mitlerin günümüzü, geçmişi veya her ikisini de aynı anda yansıtıp yansıtmadığı sorusunu sorar. Bu sorular masal için de geçerlidir (Dundes, 1962: 1033). Masal, masalın olduğu bağlamın yararlandığı kültürel bilgi ve çevreden bağımsız olarak değerlendirilemez. Bu kuramın uygulanması için derlemecilerin derleme işlemini kayıt altına alması gereklidir. Bu sayede geleneğin icra edildiği bağlamla ilgili unsurlar doğru bir şekilde analiz edilebilir. Dorson, bu noktada derlemecinin metni sadece yazıya dökmesi ya da ses kaydı almasının yeterli olmayacağını çünkü metin etkinliğin yalnızca bir parçası olduğuna dikkat çeker (Dorson, 2011: 78). Bağlamsal yaklaşımlarda metin, anlatının unsurlarından biri olarak ele alınır. Ancak bağlamın anlaşılması için anlatım sırasındaki diğer unsurlar da değerlendirilmelidir.

Masal, masal anası/anlatıcısı ve dinleyici arasındaki bağlamına, işlevine ve masalları sınıflandırmaya yönelik araştırmalar, sözel kültürün dokusunu anlamaya yönelik kültür çalışmaları için önemlidir. Masal anlatıcılarının dilin bilincine ve estetiğine ulaşmış bir sanatçı olduğunu söyleyen Elçin, masal anlatıcısının içerisinde bulunduğu toplumun ortak değer yargılarını kavrayarak konuştuğu için etrafında saygı gören bir kişi olduğunu söyler, dahası ilk masal anlatıcılarını bilememize karşın ikinci ve üçüncü el anlatıcıların “musannif” (masalcı) adıyla yer aldığına işaret eder (Elçin, 2004: 370). Elçin’in sözlerinden anlaşıldığına göre, masal anlatıcıları çevrelerinde saygı gören, sanatkâr olarak anılan yetenekli kişilerdir.

Masal anlatıcılarının karakter yapısı da masalları etkiler. Bu konuda Azadovski; masal anlatıcılarının hayat hikâyelerinin, kişisel karakterlerinin, anlatıcının çevresi ve yerel etmenlerin, hatta destan bilgisinin masala yansıdığını ifade etmiştir (Azadovski, 2002). Performatif ortamda masalci, icra ettiği masalı, dinleyiciye aktararak aralarında sanatsal bir iletişim kurar ve masalı farklı bağlamlara taşır. Geleneğin aktif ve pasif taşıyıcılarından söz eden Sydow’a göre, masal anlatan, türkü söyleyen icracılar aktif taşıyıcı olarak, dinleyiciler ise pasif taşıyıcı olarak adlandırılmalıdır (Sydow, 20149: 232). Pasif taşıyıcılar dinleyerek belleklerine yerleşen masalları başka bağlamlarda aktararak aktif taşıyıcılara dönüşebilir. Aktif taşıyıcılar geleneksel bilgiyi anlattıkları her bağlamda yeniden icra ederler. Dolayısıyla, masallar icra edilen her bağlamda yeniden canlanır ve yeni bir masal yaratımı gerçekleşir. O halde aktif taşıyıcılar, geleneksel bilginin aktarılmasını sağlar. Sözlü kültürlerde bellek ve zihin işleyişini irdeleyen Walter Ong, yaşanan olaylarının anısının korunması için sözlü geleneğe üst boyutlu kahramanlar doğduğunu belirtir. Soluk kişilikler zihinde yer tutmaz bu nedenle kahramanlar belirli tipler (Ong, 2018: 88) oluştururlar.

Geleneksel bağlamda performansa etki eden çerçevelerden biri de cinsiyettir. Masal anası veya atasının bağlamda kadın ve erkek bulunması ya da gruplar halinde karşı cinsten kişiler olması neticesinde masallardaki cinse ve cinselliğe bağlı uzatma-kısaltmalar yaparak masalın sonunu değiştirebilirler. Bu noktada Çobanoğlu, “kadın-kadın” ya da “kadın-erkek” dinleyicilerin bulunduğu özel ya da kamusal ortamlarda icra odaklı bağlamsal bir yaklaşımla değerlendirilmesinin “olmazsa olmaz” gerekliliğine (Çobanoğlu, 2015: 388) dikkat çeker.

1.4. Nicel Yöntemlerin Masalların Değerlendirme Sürecinde Kullanımı ve Dijitale Aktarımı

Halkbilimi çalışmalarında sayısal verilerle analiz edilmiş çalışmalar yeni değildir ve bu çalışmaların dijital yöntemlerle yapılması araştırmacılara sayısal verinin şematik olarak net bir şekilde ifadesinde kolaylık sağlar. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte nicel yöntemler hem araştırmanın yürütülmesine yardımcı olması hem de araştırmacıya zaman kazandırması gibi sebeplerle tercih edilmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada da

masallar nicel ve dijital yöntemler kullanılarak analiz edilmiştir. Yöntemin anlaşılması için dijital yöntemlerin amacı ve kapsamı bu bölümde açıklanmıştır.

Dijital beşerî bilimler (digital humanities) ya da diğer adlandırmasıyla dijital insanî bilimler; sosyal bilimler ve beşerî bilimlerdeki verilerin teknolojiden yararlanılarak analiz edilmesidir. Dijital analiz yöntemleri, belirli bilgisayar programları aracılığıyla yapılır ve araştırmacılara disiplinler arası bir çalışma alanı sunar. Bu yöntem, “materyalleri aydınlatmak için bilgisayar teknolojisi kullanılarak yeni bir çözüm yöntemi getirmek” amacıyla günümüze kadar kullanılmış ve geliştirilmiştir (Schreibman, Siemens ve Unsworth, 2004). Bu yöntemin önemli olmasının bir diğer nedeni ise titizlikle kodlanmış ve işlenmiş bilgisayar aracılığıyla gerçekleştirilmiş analizde, bilgisayar olmadan bir insanın bulamayacağı kalıpları, bağlaçları ve eksiklikleri algılayıp değerlendirme fırsatının sağlanmasıdır (Schreibman, Siemens, ve Unsworth, 2004). Masal çalışırken dijital yöntemlerden yararlanmış olan Jorgensen da bu noktada, teknolojiyi hem araç hem de amaç vasıtası gördüğünü ve araştırmacıların kültürel eserleri belgelemelerine, korumalarına ve arşivlemelerine izin vererek yenilikçi yollar sağladığını (Jorgensen, 2012: 53) belirtir.

Dijital beşerî bilimlerde araştırma yöntem ve araçları, teknolojinin ilerlemesiyle gelişmektedir. Araştırmalar için hem verileri toplamada hem de verileri değerlendirmede kullanılmaktadır. Veri oluşturma, veri modelleme, veriyi kullanma, dijital ortama aktarma, meta veri, biçimlendirme ve verinin tanımlanması, sınıflandırılması, işaretlendirilmesi (XML, TEI, KML, JSON ve diğer standartlara göre), veri tabanı temelleri, tasarımı, bilginin görsellendirilmesi, veri madenciliği ve analiz, haritalama, üç boyutlu ve sanal modelleme ve daha genişletilebilir seçenekler arasından bir metot kullanarak veri ve veri tabanına dair bir yaklaşım öne sürer. Teorik uzmanlığın ve eleştirel konulardaki farkındalığın ayrılmaz bir prensibi olduğunu belirten Drucker'a göre dijital beşerî bilimler bunların bir kombinasyonuna sahiptir. Yöntemlerin bazıları eleştirel medya çalışmalarına yakındır; geri kalanı ise veri bilimine ve hesaplama dayandır. Kültürel faaliyetlere bakıldığında ise, her alan şu anda dijital yöntemlerle ilgilenir ve bu yaklaşımlar yararlı bir temel sağlar (Drucker, 2011: 7). Bu konuda en eski çalışmalardan birini yapmış dilbilimci Robert Busa yazılı bir metin olan *Index Thomisticus'un dilbilimsel analizini gerçekleştirmiş ve bilgisayarlı dilbilim*

alanında öncül olmuştur (Busa, 2004). Nicel yaklaşımlar kültür çalışmalarında yeni bir kavram olmamakla birlikte teknolojinin gelişmesiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Halkbilimcilerin erken dönemde yaptığı nicel yaklaşımla gerçekleşen veri analiz örnekleri mevcuttur. Çağdaş halkbilimcilerin de çalışmalarında nicel ve dijital yaklaşımlara yer verdiği görülür.

Folklorda bilgisayar yöntemi kullanılarak analiz edilmiş iki farklı kültürü inceleyen bir makalede Dundes, dijital yöntemlerde tek kültüre odaklanarak yapılan çalışmaların folklor araştırmalarında daha değerli olabileceğine dikkat çeker (Dundes, 1965: 188). Dundes dijital yöntemler kullanıldığında bilgisayarın kelimelerin metaforik anlamını kaçıracağını da belirtmiştir (Dundes, 1965: 188). Bu çalışma yapılırken Dundes'in dediği üzere tek bir kültüre odaklanılmış ve bu noktadaki eleştirileri dikkate alınmıştır. Masalları analiz ederken kültürden kültüre değişen açık ve örtük anlamlarını gözden kaçırmamak gerekir. Dundes, bazı kültürlerde masallardaki saldırganlığın masalda açık bir biçimde yansırken bazılarında sosyal olarak onaylanmış biçimde kanalize edildiğini de belirtmiştir (Dundes, 1965: 189). Bu çalışmada bunu tespit edebilmek amacıyla masal karakterlerinin masalda sosyal statü gelişim çizgileri de incelenmiştir. Türk masallarında masallar çoğunlukla mutlu bir şekilde biter. Başlangıçta fakir ya da sosyal statü olarak düşük seviyede yer alan masal kahramanlarının, masalın sonunda zenginlik ve sosyal statü elde ettikleri görülür. Bu, masalın mükâfatlandırma mekanizmasının bir sonucudur.

Dijital yaklaşımlar, teknoloji aracılığıyla sayısal veri girdileri oluşturmak, analiz etmek bu veriler üzerinden grafikler düzenlemek ve karşılaştırma yapmak isteyen araştırmacıya veri gruplandırma konusunda yardımcı olur. Drucker, dijital beşerî bilimlerin, teknoloji aracılığıyla verileri yorumlaması potansiyeline sahip olduğuna vurgu yapar (Drucker, 2011: 7). Masallar ve beden arasında çalışma yapmak için, cinsiyet teorisi ve dijital beşerî bilimler arasında bir köprü kurmak faydacı bir yaklaşımdır.

Halkbilimi alanında nüfuzlu dergilerden biri olan “The Journal of the American Folklore”ın 1944 yılında yayınlanmış bir makalesinde sayısal verilerle çalışmış Louis C. Jones, 406 adet hayalet hikâyelerini derlemiş ve bu hikâyeleri görünüş, amaç, karakter, hayaletlerin ne zaman ve nerede geri döndüğü, faaliyetler, hayaletlere yönelik halk

tutumları şeklinde gruplandırarak analiz etmiştir. Bu analiz sonucunda, hayaletlerin evrensel yeteneğinin gözden kaybolmak olduğunu ve gelecek on yılda hayalet hikâyelerin artacağını söyler (Jones, 1944). Jones bu hikâyelerin “tamamen keyfi” olarak değerlendirdiğini ifade etmesine karşın, (Jones, 1944: 246) hikâyeler birbirleriyle karşılaştırmış ve çıkan sonuçlar sayısal oranlarla ifade edilmiştir. Jones’un 1944 yılında yazdığı ve istatistiklerle değerlendirdiği bu makale on yıl sonra hayalet hikâyelerinin artacağını öngörmesi ve sayısal verilerle çalışmış bir folklor makalesi olması açısından kayda değerdir.

Dünyadaki ve Avrupa’daki literatürde masalarda görülen eş seçimine yönelik cinsiyet farklılıklarını değerlendiren “Sex Differences in Mate Choice Criteria are Reflected in Folktales from Around the World and in Historical European Literature” (Jonathan Gottschall vd. 2004) adlı çalışma, değerlendirme sonuçları için sayısal verilerden yararlanmaktadır. Psikolojik bir bakış açısına sahip olan bu makalede 48 farklı kültürden 658 geleneksel masal ve Batı kültürünün temsil edildiği düşünülen 240 çalışmadan olay örgüsü ve karakter özetleri incelenmiştir. Katılımcılardan, dört eş tercihinden hangisini en önemli gördüklerine karar vermeleri istenmiştir. Söz konusu dört eşe dair özellikler; fiziksel çekicilik, zenginlik, statü, nezaket şeklinde gruplandırılabilir. Sonuçlar, toplamda 898 farklı masal ve Batı edebiyatı eserinin analizine ve 434 erkek ve 399 kadın olmak üzere 833 karakterin eş tercihlerine dayanmaktadır.

1989’da 18 farklı eş seçme ölçütü tespit eden Buss, katılımcılardan dört eş tercihinden hangisini en önemli gördüklerine karar vermelerini istemiş, analizin sonuçları eş tercihinde kültürlerarası farklılıkları ortaya koyduğunu göstermiştir. Toplamda, çalışma, ekoloji, coğrafi konum, ırksal ve etnik yapı, siyasî sistemler, dini inançlar ve kültürel karmaşıklık düzeyleri açısından farklılıklar gösteren, yerleşik tüm kıtalardan 48 farklı kültür alanından hikâyeler içermektedir. Söz konusu çalışmada masallar, daha geniş çalışılabildiği düşünülerek seçilmiştir.

2. BÖLÜM: TOPLUMSAL CİNSİYET EKSENİNDE MASAL ARAŞTIRMALARI

Türkçede “toplumsal cinsiyet teorisi” olarak adlandırılan yaklaşım, cinsiyeti toplumsal ve kültürel yönü bakımından ele alır. Toplumsal cinsiyet teorisi adlandırması, İngilizce’de biyolojik cinsiyete atıfta bulunan “sex” kelimesi yerine; toplumsal cinsiyet araştırmalarını bütün yönleriyle kapsayan şemsiye bir terim olarak kullanılması uygun görülen “gender” kelimesi kültürel bağlamlara işaret etmesi dolayısıyla benimsenmiştir. “Gender” doğumundan itibaren belirli bir cinsiyete tabî olarak yetiştirilen kişiden aslında görünenin aksine biyolojik değil; toplumsal ve kültürel kabuller çerçevesinde kadın ve erkek olmaya dair rol, tutum ve davranışlar beklenmesidir. Toplumsal beklentiler cinsiyete dair algıları şekillendirdiği için tüm bu kabul ve beklentiler evrensel ve biyolojik görünebilir ama toplumsal cinsiyet kültürden kültüre, bağlamdan bağlama değişen bir yapıdadır. Bu noktada Judith Butler, toplumsal ve kültürel olarak belirlenen, tarihsel seyir içerisinde toplumdan topluma değiştiği savunulan “gender” ve biyolojik cinsiyet için vurgulanan “sex” terimlerin anlam bakımından aralarının giderek açıldığına dikkati çeker (Butler, 2016). Bu görüşe paralel olarak Anthony Giddens, erkeklerin ve kadınların arasındaki farklılıkların çoğunun biyolojik bir kökene dayanmadığını; toplumsal ve kültürel ayımlardan kaynaklandığını vurgular (Giddens, 2012: 505). Öyleyse, biyolojik cinsiyet ve toplumsal cinsiyet ayrımının temel nedeni, toplumsal cinsiyete yönelik algıların, kültürel bir inşa süreci yaratarak o topluma özgü cinsiyet normları oluşturması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Nitekim, Pierre Bourdieu toplumsal cinsiyete dair algıların cinsiyetler arasındaki biyolojik ve anatomik farklılığın doğal bir gerekçesi gibi görüldüğüne ve bu durumun cinsiyetler arası tahakküm ilişkilerini doğurduğuna dikkat çeker (Bourdieu, 2015: 23). Cinsiyet algısının anatomik ya da biyolojik olarak addedilen yapısı, aslında toplumsal ve kültürel kabullerin neticesinde oluşturulmuştur. Toplumsal cinsiyete dair yaratılan kolektif anlatılar, cinsiyeti normatif kabul ederek ona sorgulanamaz bir yapı yüklemiştir.

Toplumsal cinsiyet araştırmaları, kadınlar ve erkekler arasındaki kültürel, sosyal, siyasal ve bireysel farklılıkları araştıran, kadınlık ve erkeklik çalışmalarını holistik anlayışla inceleyen bir anlayışa sahiptir. Kültürün kadından ve erkekten beklentileri ya da dayatmaları, kadınlık ve erkeklik rolleri, toplumun bu rollerden beklentileri, kalıplaşmış kadın ve erkek profilleri gündelik yaşam pratikleri üzerinden değerlendirilir. Dolayısıyla

kadın ve erkeğin toplumsal konumu, kültürel dinamikler doğrultusunda belirlenir. O halde, toplumsal cinsiyet yaklaşımı cinsiyetin doğuştan gelen anatomik özellikleri ötesinde kültürel boyutuyla ilgilenen bir anlam kazanır.

Toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin kabul ve uygulamalar, çoğunlukla toplumsal etkenler tarafından bireylerin gücü ve konumuyla eş güdümlü olarak değişir. Söz konusu değişim, sözlü ifadede belli bir jargonu takip etmenin yanı sıra, sözlü olmayan kimi vasıtalarla da ifade edilir. Bu ifade vasıtaları, toplumlarda “kadın” ve “erkek” olmaya ilişkin giyim kuşamda tercih edilen renkler, kıyafetler, davranış örüntüleri, konuşma tarzı, jest ve mimikler, gelenekler şeklinde yaşayış biçimlerinde kendini gösterir.

Toplumsal cinsiyet sistemi hakkında çalışmış olan Butler, Türkçe’ye “Cinsiyet Belası” başlığıyla çevrilen kitabında cinsiyetin biyolojik değil; toplumsal olduğunu ve toplumsal cinsiyetin normlara özgü olduğu için hiçbir şekilde normatiflikten öteye gidemeyeceğini söyler. Bu doğrultuda, toplumsal cinsiyeti feminizm ve kimlik ekseninde inceler (Butler, 2016). Nitekim, toplum tarafından kadınlara yönelik ötekileştirici bir bakış açısı kullanılarak normatif bir yaklaşım sergilendiği açıktır. Bu nedenle toplum tarafından kadınlara dayatılan cinsiyet rolleri, toplumsal cinsiyet yaklaşımı çerçevesinde eleştirilir.

Feminizm, kadınların siyasi ve toplumsal hayatta görünür olmalarını, erkeklerle eşit hukukî şartlarda yaşamalarını sağlamak amacıyla ortaya çıkmış bir harekettir. Kadınların siyasi, hukuksal haklar kazanmaları uzun bir sürecin sonucunda gerçekleşmiştir. Feminist yaklaşım, biyoloji ve anatomi tarafından ortaya dökülen cinsiyet ayrımlarını sorguladığı için geleneksel kavramlara sosyal yapılandırmacı eleştiriler getirir. Bu alandaki en önemli isimlerden biri olan Marry Wollstone 1792 tarihinde yazdığı, “A Vindication of the Rights of Woman (Kadın Haklarının Savunulması)” adlı eseriyle kadın hakları ve ulusal eğitim konusuna odaklanmıştır. Wollstone’un bu eseri ortaya çıkacak feminizm akımlarında öncü olarak yer almıştır, kadınların eğitim hayatına dikkati çekerek kadınlara toplumsal ve siyasal alanda kendilerini geliştirmeleri hedefini göstermiştir. 19. yüzyılda kadınların hukuksal hiçbir hakkı olmadığını Donovan vurgulayarak şöyle der: Evlilik sözleşmesi ile birlikte kadının mülkiyeti kalmaması miras ve çocuklarının üzerinde hakkı olmaması 19. yüzyıl

kadın haklarının ortak paydasıdır (Donovan, 2021: 26). Wollstone kadınların eğitim hakkı olmaması nedeniyle, kadınlar toplumsal olarak erkeklerden geri kaldıklarını belirtir ve toplumsal olarak statü kazanmalarının tek şartının evlilik olduğu gerçeğine karşı çıkar.

Feminizm, kadın ve erkek cinsiyetinin, incelendikleri dönem koşullarınca, toplumsal konumlandırılmasına yönelik cinsiyet algılarına odaklanmıştır, bu durum feminizm çalışmalarında dalga ve kuşak kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylelikle feminizmin sınıflandırılması kolaylaşmıştır. Feminizm, günümüze kadar dört dalgadan oluşmuştur: Birinci dalga (19.yüzyılda başlamış), ikinci dalga (20.yüzyıl), üçüncü dalga (20. yüzyılın sonu ve 21.yüzyılın başları) ve dördüncü dalga (2008'den günümüze) şeklinde ayrılmaktadır. Buna karşın Donovan dalga kavramının tarihlendirilmesinin uygun olmadığını ve birinci dalganın 15. 16. ve 17. yüzyıllarda başladığını vurgulamıştır (Donovan, 2021: 15). Tarihsel olarak 15. yüzyılda ortaya konmuş kadınların haklarını sorgulayan eserler vardır ancak feminizmdeki bağlantı dolayısıyla birinci dalganın 19.yüzyılda başladığı genel kabul görmüştür.

Toplumsal cinsiyet araştırmalarının tarihsel arka planına bakıldığında, erkeklerin kendilerini merkeze koyarak kadınlar üzerinde tahakküm kurduğu görülmektedir. Bu noktada Simone de Beauvoir, erkeğin kendini asıl cins, kadını ise “öteki cins” gördüğünü, kadının erkek bakış açısı neticesinde cinsel bir varlık şeklinde yer aldığı için kadın varlığının mutlak değerinin cinsellikten ibaret bir varlık olarak yansıtıldığını, erkek bedeninin tek başına bir anlamı varken kadın bedeninin yalnız başına anlamsız olarak algılandığını vurgulamıştır (de Beauvoir, 2010: 17). Dolayısıyla, tarihsel süreç boyunca kadına bir erkeğin eşi, annesi, kız kardeşi (bacısı) ve erkeğe bağlı bir varlık olarak bakılmıştır. Bu bakışın neticesinde kadına yönelik cinsiyet algılarını değiştirmek isteyen toplumsal cinsiyet araştırmacıları bir farkındalık kazandırmak amacıyla feminist yaklaşım dahilinde tartışmalar gerçekleştirmişlerdir. Böylece toplumsal cinsiyet bağlamında ilk olarak radikal feminizm akımı başlamıştır.

Feminizm 1950'lerde yükselişe geçmiş ve 1970'lerde sosyal bilimlere damgasını vurmuştur. Toplumsal cinsiyet eşitliği hareketi ile kadın haklarına yönelik ilgi artmıştır. Sosyal bilimler alanında 1960 ve 1970'lerde sosyal teori çalışmaları, James Messerschmidt'in de belirttiği üzere toplumsal cinsiyet eşitsizliği kadınların sözde

“zayıf doğaları”nın olduğu şeklindeki kabuller çerçevesinde yürütüyordu (Messerschmidt, 2019: 21). Sosyal bilimlerdeki çalışmalar da bu dönemden önce erkek bakış açısıyla erkekler öncelenecek yapıyordu ve kadınların ikincilleştirilmesi söz konusuydu. Feminizmden önce kadınlık ve erkeklik tartışmalarında kadının, kültürel konumu sebebiyle uğradığı aşağılamalar, onun zaten doğal toplumsal rolü olarak görülüyordu. Dolayısıyla tüm bu eleştiriler feminizmin yükselmesine kadın-erkek kabulünün sorgulanmasına ve feminizmin radikalleşmesine yol açmıştır.

Toplumsal cinsiyete dayalı radikal hareketler 1960’lar ve 1970’lerde başlamıştır. 1970’lerde kadın ve eşcinsel hareketinin ortaya çıkışı, toplumda kadın ve erkek konumunun sorgulanması neticesinde eşcinsel erkeklerin kadınlara desteğiyle ivme kazanmıştır. Bu süreçte, dışlanan erkeklik olarak görülen eşcinsellik ve feminizm tartışmalarının birlikte ele alındığı görülmektedir. R. W. Connell, bu hareketlerin “cinsel politika, baskı ve ataerkillik” kavramlarına, üçü birlikte kuvvetli bir odak oluşturacak şekilde dikkat çekerek teorik bir dil haline geldiklerini vurgular (Connell, 2015: 11). Feminizm, ataerkinin teorileştirilerek toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dikkat çekmiştir Erkeklerin kadınlar üzerindeki tahakkümü, feminizm çerçevesinde “ataerki” olarak adlandırılmıştır. Ataerki, radikal ve sosyalist feministler tarafından farklı anlam ve bağlamlar yaratılarak kullanılmış ve kadın konumunun toplumsal sınırları kapsamında tartışılmıştır.

Bu bağlamda radikal feministler, erkekler ve kadınlar arasındaki güç eşitsizliğine yoğunlaşırken erkeklerin toplumsal düzlemde kadınlar üzerinde ezici bir konumda olmasını ataerki olarak tanımlamışlardır. Radikal feministler dikkatlerini ataerkillik perspektifinde yoğunlaştırmışlar ve bunun neticesinde kadınların ataerki kültürdeki dezavantajlarını görerek bu dezavantajları ortadan kaldırmak için farkındalık yaratmak amacıyla yola çıkmışlardır. Böylece, radikal feministler sosyal ve siyasal alana yönelik kadın hareketini başlatmışlardır. Radikal feministler, tarihsel süreçte kadınların ezilen ilk grup olduklarını vurgulayarak ataerkinin kadınlar üzerinde baskı kurmasını tahakküm olarak adlandırmıştır. Erkeklerin doğuştan kazanılmış haklarla kadınlara karşı kendilerini üstün olarak gördüklerini belirten Kate Millett, kadınların erkekler tarafından kontrol edildiğine dair farkındalık (Millett, 1987: 47) kazandırmıştır

Dolayısıyla radikal feministler, kadınlığı normalleştirirken erkekliği öteki olarak konumlandırmışlardır.

Buna karşın sosyalist feministler, erkek ve kadınlar arasındaki güç ilişkilerine dayalı ataerkilliği analiz ederek ataerki ve kapitalizmin inşasını irdelediler. Öyleyse, sosyalist feministler ataerkinin yanı sıra kapitalizmin sömürücü güç olduğunu ön plana çıkartmışlardır. Messerschmidt Marksizm'in kadınların evdeki cinsiyet rollerini ve çalışmalarını anlamadığını belirtmiştir (Messerschmidt, 2019: 33) Dolayısıyla sosyalist feministler, erkek kadın ilişkilerinden ziyade emek ve sermaye ilişkisine yoğunlaşmışlardır. Kadınların kapitalist iş yerlerinde çalışması ve bu esnada yaşadıkları toplumsal problemler sosyalist feministlerin gözden kaçırdığı önemli bir sorundur.

2.1. TOPLUMSAL CİNSİYET YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE BEDEN

Beden, insanla dünya arasındaki bağlantının en temel failliğidir. Ayrıca, beden yaşantı deneyimlemesinin konumunda birincil öznedir ve bedenin derinliği ile çevresi bağlantılıdır. Dolayısıyla beden, ideolojik bir anlam taşıyarak baskılanan bir yapıyla bağdaştırılır. Bu noktada Zehra Kaderli, tahakküm ilişkileri üreten söylemlerin ve sistemlerin tamamının kendini bedensel olarak biçimlendiren, doğallaştıran kültürleştirme ile sorgulanamaz bir statü elde etme mekanizması olduğuna dikkat çeker (Kaderli, 2020: 2). Dolayısıyla erkek bedeninin sorgulanamaz doğası tahakküm ilişkilerinin yapısındaki mekanizmalarla benzer şekilde inşa edilir.

Beden sadece kültür tarafından döşenmiş, işlenmiş bir yapıda olmamakla birlikte, doğanın el değmemiş pasif bir ürünü de değildir. Elizabeth Grosz, bedenin her ikisi ile ortaklaşa kurduğu ilişkiden bahseder. Grosz, bedenin mükemmel bir siyasi, sosyal ve kültürel nesne olarak kabul edildiğini vurgular. Beden, hem kültürel bir iç içe geçme biçimi hem de doğanın üretimidir (Grosz, 1994: 18). Öyleyse beden doğa içerisinde varlığını sürdürürken kültürel olarak da inşa edilmiş bir yapıdadır.

Beden kapsamında, kadın bedenine ve erkek bedenine yönelik çeşitli yaklaşımlar söz konusudur. Örneğin erkek egemen toplum yapısında, kadın bedeni toplumsal ve siyasal olarak farklı açılardan bir zemine oturtulmaya çalışılmıştır. Tarihsel süreçte özellikle

feminizm ekseninde çeşitli fikirler ortaya çıkmıştır. Grosz, beden hakkındaki bu görüşleri üç önemli kategoriye ayırmıştır: İlki; Simone de Beauvoir Shulamith Firestone, Marry Wollstone gibi kadın bedenleri, kadınların eşitlik kapasitesi üzerinde doğuştan gelen bir sınırlama olarak görülürken, olumlu tarafta, kadınların bedenleri ve deneyimlerinin kadınlara, erkeklerin sahip olmadığı özel bir içgörü sağladığı görüşünü benimseyenlerdir (Grosz, 1994: 15). Bu kategori kadının anne olması durumunda kamusal alanda kadın olmasının zorlaştığını savunan kadın bedenlerini sınırlamaya yönelik olan akımdır.

Beden hakkındaki ilk araştırmaları doğa bilimleri gerçekleştirmiştir. Bu bakımdan Grosz, doğa bilimlerinin bedeni, kendisinden daha büyük bir ekosistem düzeni tarafından çerçevelenen, birbiriyle ilişkili parçaların organik bir sistemi olarak ele alma eğiliminde olduklarından bahseder (Grosz, 1994: 8). Beden bu tarihsel seyir boyunca bütüncül olarak varlığını sürdürmesi gereken canlı bir mekanizma olarak ele alınmıştır. Ancak rasyonalite ile birlikte Descartes beden ve ruhu iki ayrı parça olarak düşünmüştür. Dolayısıyla, insanlığın eski dönemlerinde, sembolik kültürün meydana gelmesiyle insanın doğayla kurduğu ilişkiden kopmasına neden olan ve aydınlanma düşüncesi doğrultusunda akıl tarafından bastırılan bu süreç bir rahatsızlığa Zehra Kaderli'nin de vurguladığı gibi "bedensizleşme"ye (Kaderli, 2020: 1) neden olur. Bedenleşme konusunda harekete geçirici güçlerin odak noktası feminizm; bedensizleşmenin ezici düşmanı ise eril söylemdir.

Bedenle ilgili değerlendirmelerde ikinci ana kategori, sosyal inşacılıktır. Grosz, bu araştırmacıların çoğunun, "biyoloji ve psikoloji arasındaki ayırım ve üretim/yeniden üretim (beden) ve ideoloji (zihin) alemleri arasındaki karşıtlık tarafından kodlanmış" bir düalizm anlayışını koruduklarını belirtir (Grosz, 1994: 16). Böylece bedenler, kültürlemenin üzerinde çalıştığı hammaddeleri sağlar ve eşitliğe yönelik siyasi çabalar toplumsal düzeyde yönlendirilebilir, çünkü "kadınlar için baskıcı olan, toplumsal sistemin düzenleme ve biyolojiye anlam verme yollarıdır" (Grosz, 1994: 17). Sosyal inşacılar, erkek ve kadın bedenlerini eşit olarak değerlendirirler ve erkek ve kadın bedenleri arasındaki farklılıkların doğanın direktifinde olmadığını, toplum tarafından yansıtıldığını belirtirler.

Üçüncü ana kategorinin başlıca temsilcisi Judith Butler'dır. Bu kategoriye göre beden ne kaba ne de edilgendir; anlam, temsil sistemleriyle iç içedir ve bunları oluşturur. Bir yandan gösteren ve gösterilen bir bedendir; öte yandan, toplumsal baskı, yasal kayıt, cinsel ve ekonomik mübadele sistemlerinin bir nesnesidir (Grosz, 1994: 18). Butler toplumsal cinsiyet bağlamında bedenleri temsil ettikleri anlamları bakımından değerlendirir. Özellikle queer kavramıyla bağdaşık olan Butler, bedenin anlamının akışkan olabileceğine vurgu yapar. Bu bağlamda köçekleri queer yaklaşım kapsamında değerlendiren Atilla Barutçu, "Eşikte Dans: Beden ve Performans Ekseninde Köçekler" adlı doktora tezinde, seyirci ve performans odaklanır. Seyircinin köçekleri izlerken karşılaştığı beden temsili, performanstan önce ve sonrası arasındaki ön kabullerle uzlaşmaz. (Barutçu, 2019: 247) Erkekler arası ilişkiler, köçekliğe dair olumlu ve olumsuz yargılarla birleşerek köçekliğin hem ilgi çekici ham de kabul edilmez olması algısını biçimlendirir (Barutçu, 2019: 248). Benzer şekilde, queer bedene dair toplumsal algılar, bedenin farklı bir biçimde algılanmasına ve "tuhaf" karşılanması şeklinde karşımıza çıkar.

Beden toplumsal cinsiyet kuramları çerçevesinde incelendiğinde daha farklı görüşlerle konumlandırılmıştır. Toplumsal cinsiyet bağlamında kadın ve erkek bedeninin farklarına ilk olarak dikkat çekenler feministlerdir. Beden, 1980'li yıllardan sonra kişisel ve sosyo-kültürel hayatın ekseninde analiz edilmeye başlanmıştır. Kaderli'nin de belirttiği üzere, feminist düşünce tarafından bedenin tarihi "bedenin başından geçenlerin tarihi" ve bedenin başından geçenlerin tarihi de "eril iktidar söylemini temsil eden sembolik kültürün tarihi" olduğu noktasında bilinç kazandırmıştır (Kaderli, 2020: 2). Özellikle erkek egemen toplumlarda erkek bedeni, sorgulanamaz bir norm olarak idealize edilmiştir. Dolayısıyla bu süreç, hâkim erkeklerin öteki erkek ve kadınları maruz bıraktıkları şiddetin görünmezliğine yol açmaktadır. Sorgulanamaz bir norm olarak idealize edilmiş erkekliğin konumlandırılmasını Elizabeth Grosz, diğerlerine yaptığı şiddet hakkında hiçbir fikri olmayan erkekliğin örtülü bir temsili olarak değerlendirir (Grosz, 1994: 188). Masallarda da erkek algısı çerçevesinde beden, şiddetle iç içe sorgulanamaz bir yapıda varlığını sürdürür.

Bu bağlamda Michel Foucault'nun da belirttiği gibi, iktidar yalnızca boyun eğdirme ve tahakküm yoluyla değil, aynı zamanda söylem ve zevk yoluyla da işler; iktidar ilişkileri

nadiren tek yönlü veya istikrarlıdır dahası kesintisizdir, süreklilik taşır (Foucault, 2012). Bordo da Foucault'nun beden hakkındaki görüşlerinin öne çıkarılması gerektiğini belirtir (Bordo, 1993: 27). “Foucault’cu/feminist bir çerçevede, erkekleri düşman olarak görmek tutarlı değildir: Bordo’ya göre bu, yalnızca erkeklerin ırksal, sınıfsal ve cinsel durumlarındaki güç ilişkilerini değil; aynı zamanda çoğu erkeğin, kadınlar gibi kendilerini birey olarak tasarlamadıkları, kurum ve uygulamalara gömülü ve dahil edilmiş buldukları gerçeğini göz ardı etmek olacaktır (Bordo, 1993: 28). Bu perspektifte, feminist ideolojiye benzer şekilde hâkim erkeklik anlayışının dışında kalan diğer erkekler de güç ilişkilerinde dezavantajlı konumda yer alırlar. Dolayısıyla, tüm erkekleri aynı çatı altında toplayarak düşman gören bir bakış açısı güç eşitsizliğinin anlaşılması bakımından yetersiz kalacaktır.

Öte yandan, sözlü anlatılarda kadın bedenlerinin erkeklerinkine göre daha az yer kapladığı, idealize edildiği ya da sıkıştırılarak minimalize edildiği şeklindeki argümanı, Jorgensen, masallarda kadın bedenlerinin fizikî olarak küçültülmesine ve marjinalleştirilmesine dair bulgularıyla pekiştirir. Söz konusu argüman Susan Bordo'nun kadınların, özellikle kültürel değişim zamanlarında, ne kadar yer kapladığına izin verildiği konusunda çelişkili mesajlar verildiği (Jorgensen, 2012: 329) şeklindeki görüşüyle uyumludur. Bordo'nun da belirttiği üzere sürekli azalan kadın vücudu ve gücü, kadınların varlığından duyulan rahatsızlığın bir ifadesiydi (Bordo, 1993: xxi). Aynı şekilde kadına yönelik hem fiziksel hem de söylemsel şiddetin, kadınlar daha fazla hak ve özgürlük kazandıkça arttığı bilinmektedir. Susan Bordo, diğer feministlerle birlikte, kadınların bedenleri ve açıkları konusundaki kaygının “kadınların bağımsızlaştığı politik ve sosyolojik olarak kendi bireysel varlıklarını öne çıkardıkları dönemlerde de zirveye ulaştığını” öne sürdü (Bordo, 1993: 161). Aynı eğilimin, erken modernite etrafında bir tür olarak kristalleşmeye başlayan peri masallarında da meydana geldiğini Jorgensen da tespit etmiştir (Jorgensen, 2012: 235). Benzer şekilde, kadınların varlık göstermeye gayret ettiği alanlarda bastırılmalarına yönelik davranışlar olduğu söylenebilir. Özellikle masallarda kadınlar, kamusal alanda bastırılmaya çalışılır ve kamusal alandaki iktidarları kısa süreli olur. Aynı şekilde bir erkeğe bağlı olmayan, kendi başına hareket eden kadınlar da masallarda kötü olayların doğmasına yol açan kadınlar olarak etiketlenirler.

Bu nedenle, Jorgensen'in da dikkat çektiği gibi hem peri masalında hem de daha genel olarak kültürde eril öznelğin nasıl inşa edildiğini tartışırken, öznelği tanımlamanın dilinin cinsiyete dayalı olduğunu kabul etmek önemlidir. Masallarda öne çıkan erkek karakterlerin Foucault ve diğerleri tarafından ortaya konan öznellik koşullarına, birbirlerinin yerine geçebilirliğini, idealleştirilmesini ve öznelğini vurgulayacak şekilde uymaları olası görünmektedir.

Feministler toplumsal cinsiyet çalışmalarında güzellik anlayışı ile idealize edilmiş kadın bedenini ve kadın bedeninin toplumsal konumunu da sorgulamışlardır. Kadın bedeni idealize edilerek sadece güzellikle değerlendirilmiş ve diğer bakımlardan eksik bırakılmıştır. Grosz, kadın bedenlerinin ve cinselliğinin toplumsal olarak "hayali ve sembolik bir düzeyde, yani bedenin morfolojisi ve beden imgesi düzeyinde" (Grosz, 1994: 60) eksik olarak üretildiğini vurgular. Jorgensen da çalışmasında kadın bedenlerinin erkek bedenlerinden daha yüzeysel temsil edildiği sonucuna ulaşmıştır.

2.2. TOPLUMSAL CİNSİYET ROLLERİ

Toplumsal cinsiyete dair algı; bireylerin taşıdıkları cinsiyete göre, sosyo-kültürel ortamlarda nasıl davranmaları gerektiğini ve cinsiyetler arasında beklenen farklı rolleri içerir. Toplumsal cinsiyete dair bu kabuller bütün toplumlarda bireyleri yönlendirmeye ve denetlemeye dayalı bir mekanizmadır. Bu mekanizma, bireylerin toplumsal rolleri içselleştirmelerine yönelik olarak işler. Toplumsal cinsiyet rolleri, geleneksel kültürde kadın ve erkeğe yönelik farklı rol, tutum ve davranışların kabul görmesi sonucu ortaya çıkar. Cinsiyetle bağlantılı olarak gelişen davranış rollerinin açıklanması, toplumsal düzeneklerin anlaşılmasıyla sağlanabilir. Bu bağlamda, belirli bir cinsiyetin bağlama göre değişen davranışları, neyi nasıl yapması gerektiği, ya da yapıp yapamayacağına dair toplumsal rollerle belirlenir. Rol kavramsal olarak, bireyin toplum içinde sahip olduğu konuma yüklenmiş beklentilerdir ve bu beklentiler cinsiyete dayalı kabullerden oluşur.

Tarihsel seyir boyunca insanlığın çoğunluğuna dayatılan rolleri inceleyen J.C. Scott, tâbi olanlardan beklenen kamusal davranışlar üzerine "Eril Tahakküm:" adlı araştırmasını yayınladı. Scott'a göre, hâkim olan ile tâbi olan arasındaki iktidar

eşitsizliğinin boyutu ne kadar büyük olursa ve hâkim olanın keyfi ihtiyaçlarına göre uygulanırsa, tâbi olanın maskesi de o derece kalındır (Scott, 1995: 25). Tahakküm altına alınan kişi ya da kişiler, hâkim olanın isteği doğrultusunda bir kamusal senaryo gösterisi düzenlerler ancak hâkim olan, bu gösteriden kuşkulanamamalıdır (Scott, 1995: 26). Bu durum karşısında iktidardaki kişi ise maskelerin ardına bakarak üstünlük ve hâkimiyet gösterisini tekrar üretir (Scott, 1995: 26). Öte yandan Bourdieu ise iktidarı rol yapmak zorunda olmamak olarak betimler (Scott, 1995: 57). Tüm bu toplumsal davranışlar bütünü kadın ve erkek ilişkilerinde de varlığını sürdürmektedir. Eşitsizlik ve tahakküm sorunları özellikle sosyo-linguistik alanda belirgindir. Bu noktada Scott, güçlü olan kişinin, kamusal söylem üzerindeki nüfuzu, dil kullanımı ve iktidara ilişkin sosyolinguistik bulgularda açıkça görülebileceğine vurgu yapar (Scott, 1995: 58). Hâkim olan genellikle konuşmaların başlangıcını, yönünü denetleyerek sona erdiren kişidir (Scott, 1995: 58). Lakoff, dilbilimcilerin “onaylatma sorusu” olarak güven ve onaylama talebini belirtecek “öyle değil mi” şeklinde kullanılan, ses tonu yükselmesini kadınların daha fazla uyguladıklarını belirtir (akt: Scott, 1995: 58). Toplumsal cinsiyet rolleri kadın-erkek arasındaki güç ilişkilerini de belirler. Kadın erkek ilişkilerinde yönetici ve söz sahibi olan tarafın erkekler olup olmadığı ya da toplumsal ortamlarda erkeklerin sözünün doğal olarak ciddiye alınıyor olması ve kadınların bu sözleri anlamadığı düşünülerek gereksiz yere tekrar edilmesi şeklindeki tartışmalar günümüzde “mansplaining” (erkeklerin kadınlara anlamayacaklarını düşünerek bir konuyu defalarca açıklaması (Lutzky, 2019:1) olarak anılır. Mansplaining, erkeklerin haklı çıkmak ve kadınları edilgen bir konuma sokmak için uyguladıkları bir davranıştır. Bu davranış neticesinde erkek oluşlarından güç alarak karşılarındaki kadını hiçe sayar, görmezden gelirler.

Toplumsal roller bakımından kadın-erkek arasındaki güç ilişkileri, aile içi güç ilişkilerini de belirler. Kadın ve erkeklerin toplumsal yaşamını, evli, bekar ve dul olmaları durumunda intihar oranlarını inceleyen Durkheim erkeklerin evlilikte etkin, kadınların ise seyirci konumunda olduğunu ve erkeğin kadına göre daha fazla toplumsallaştığı sonucuna varır (Durkheim, 2013: 406). Her iki cinsin de farklı ihtiyaçları vardır. Durkheim’e göre, erkeklerin zevk, dilek ve huyu toplumsal kökenli; kadınlarınki ise organizmadan etkilenir (Durkheim, 2013: 406). Durkheim kadını “çok daha büyük bir oranda doğanın ürünü, erkeği ise “çoğunlukla toplumun ürünü” (2013:

406) olarak değerlendirir. Böylece, erkeklerin mizacında kolektif bir köken olduğunu ve bu nedenle evlilikte karı ve kocanın farklı beklentileri olduğuna dikkat çeker (2013). Bu bakış açısı, kadın ve erkeklerin farklı rol, tutum ve davranışları olduğunu ve aynı çatı altında bir araya gelseler dahi beklentilerinin farklı yönlerde olduğunu söylemektedir. Bu durum gerçekten böyle midir? Toplumsal cinsiyet rolleri açısından aile, kadın ve erkek için farklı algılanır ve inşa edilir. Öte yandan Giddens, bu düşünceye kısmen katılır. Ona göre, bu yaklaşım kadın ve erkek kimliğinin toplumsal inşası sırasındaki güç farklılıklarından dolayı, erkekler çalışma, siyaset ve savaş alanında faal olmasına; kadınların çocuk doğurması ve çocuk bakıcıları olgusunu yansıtır (Giddens, 2012: 147). Kadın ve erkeğin aile içerisindeki rol dağılımı biyolojik bir temelden kaynaklanmaz, toplumsal olarak kadın ve erkeğe kodlanır. Bu çerçevede çocuk doğurmayan ya da evlenmeyen kadınlar üzerindeki baskı da erkeğe oranla daha yoğundur. Toplumsal ilişkilerde erkeğin üstünlüğünün kabul edildiği şeklinde önyargılar oluşmuştur. Bu noktada Kate Millett, cinsiyet rolleri şeklindeki yaratımların erkeklerde “saldırganlık, zekâ, güç ve etkenlik” ve kadınlarda ise “edilgenlik, bilgisizlik, güçsüzlük, iffet ve etken olmayış” içeren bir yapı oluşturduğunu vurgulamaktadır (Millett, 1987: 49). Bu yaklaşım, kadının toplumsal rollerde edilgen olduğu ön kabulünü beslemektedir.

Toplumsal cinsiyet rolleri; bebeklik çağından itibaren belirli bir sistematik denebilecek geleneksel dünya görüşü uyarınca her iki cinsiyete de rol, tutum ve davranışları yükler. Buna dair en basit örnek, henüz doğmamış kız bebeğe pembe, erkek bebeğe mavi renk kıyafet, oda rengi vb. seçilmesi ve cinsiyete dair algılarla ilişkili oyuncaklar alınmasıdır. Geleneksel Türk toplumundaki rollerde daha bebekler doğmadan cinsiyet bildiren atasözleri ile belirli bir çıkarım yapılır. “Oğlan doğuran övülsün, kız doğuran dövülsün” gibi atasözleri, kız çocuk sahibi olmanın toplumsal olarak daha düşük bir konumda olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla kız çocuk daha doğmadan negatif yargılara maruz kalmaktadır. Bebeklikten itibaren çocuklara, toplumsal cinsiyet rolleri doğrultusunda davranması öğretilir ve bu rollere uygun davranmayan çocuklar dışlanır, kabul görmez. Kız ve erkek çocukların yetiştirilmelerindeki farklılıklardan bahseden Bronner; erkek çocukların doğaları gereği kontrol etmeye yatkınlıkları, kötü ve itaatsiz oluşları; buna karşın, kız çocukların iyi ve yardımsever oluşları nedeniyle folklorik anlatıların aslında çocuklara adaletsiz davrandığını belirtir (Bronner, 2005: 3). Bronner’ın da bahsettiği durum, kız çocukların daha edilgen olarak yetiştirilmesinin ve

baskılanmalarının sebebidir. Tayfun Atay da çocukken söylenilen bir tekerleme olan “Çin işi Japon işi” tekerlemesinin kadını “edilgen” bir kalıba sokarak nesneleştirildiğini vurgular. Böylece, cinsellik üzerine yerleşik geleneksel söylem çocukluk çağından itibaren içselleştirilmiş olur (Atay, 2012: 9). Çocuklar büyürken, sıklıkla toplumsal cinsiyete dayalı roller ve kurallarla karşılaşır. Bu kurallar neticesinde çocuklar, kendilerinden beklenen cinsiyet rollerini gerçekleştirmeye mecburdur. Gündelik hayat çerçevesinde toplumsal cinsiyet rollerine ilişkin bir diğer örnek “oğlan atadan öğrenir sofrayı açmayı, kız anadan öğrenir biçki biçmeyi” şeklindeki atasözüdür. Bu çerçevede; atasözü, erkeğe sofrayı kurmayı ve dolayısıyla para kazanmayı kadına ise dikiş dikmeyi, ev içi işlerini öğretir. Böylece, çocukluktan itibaren toplumdaki bireylere kadın ve erkek olmakla ilgili öğütler verilerek büyüdüklerinde uygulamaları gereken toplumsal roller kodlanır. Bu atasözü ile benzer ifadelerin yer aldığı Dede Korkut Mukaddimesi’nde, “kız anadan görmeyince öğüt almaz, oğul atadan görmeyince sofrayı çekmez” (Ergin, 2016: 74) deyişi geleneksel cinsiyet rollerinin derin köklere uzandığını gösterir. Dolayısıyla, geleneksel cinsiyet rolleri, kadın cinsiyet rolü süreç içerisinde ev içine doğru kayarken erkek cinsiyet rolü burada bir değişikliğe uğramamıştır.

Geleneksel Türk toplumundaki ilişkileri tek kaynaklı üreme olarak değerlendiren Delaney, geleneksel düşüncedeki yaratılış ilkesinin erkekten geldiği tespitini yapar. (Delaney, 2001: 18) Dolayısıyla yaşamın kaynağı, Tanrı’ya benzeyen hayat verme yetileriyle erkekler otorite olarak görülürler. Delaney, bu doğrultuda, aileyi de bu yaratılış ilkesinin şekillendirdiğine dikkat çeker. “Tohum ve toprak” olarak betimlenen bu ilkeye göre, erkek tohum eker ve kadın da tarla gibi ekilir (Delaney, 2001: 49). Dolayısıyla geleneksel Türk düşüncesinde, aile içinde erkeğin egemen ve baskın olduğu bir cinsiyet rolü baskındır. Kadın ise erkeğin otoritesi altında ikincil bir konumda kalır.

Toplumsal cinsiyet rolleri toplumdan topluma değişimin yanı sıra, bu rollerin değerlendirildiği dönemin ekonomi, politika, toplum, din düzleminde görülen zihniyeti bağlamında da değişir. Farklı bir toplumsal cinsiyet rollerinde açısından da Trobriand adalarını izleyen Malinowski burada ilginç sonuçlara ulaşır. Adada, çoğunlukla kadının egemen olduğu bir düzen vardır ve akrabalık dahil toplumsal ilişkiler kadınlar üzerinden sağlanır. Ekonomik, törensel ve büyüsel etkinliklerde kadınlar yönetici konumundadır. Adada geçerli kabule göre, çocuğa tek başına anne hayat verir ve babanın hiçbir katkısı

bulunmaz. Toplumsal erk anneden kız çocuğa geçer (Malinowski, 1992: 21). Anne tarafında akrabalık bağları çok kuvvetlidir. Çocuk büyüdükçe babanın yerini dayı alır ve babanın otoritesi ve iktidarı iyice azalmaya başlar (Malinowski, 1992: 23). Dünya üzerindeki genelgeçer kabuller çerçevesinde, erkeğin kadına göre öncelenmiş konumuna karşın coğrafyadan coğrafyaya değişen kadın kimliği burada baskın ve öncelikli olarak varlığını sürdürür. Malinowski'nin animizmle iç içe yaşayan Trobriand adalarını incelemesi kültürden kültüre değişiklik gösteren anaerkil yapıyı net bir şekilde ortaya koyar. Bu adada, babanın çocuk bakımında bebeği beslemek, doyurmak temizlemek gibi görevleri vardır (Malinowski, 1992: 32-33). Öte yandan, erkek kimliği çerçevesinde genel kabul görmüş cinsiyet rolleri neticesinde baba çocuk üzerinde baskı kurmaz. Hatta Malinowski'nin de belirttiği şekilde, baba çocuğuna karşı şefkatli davranır (Malinowski, 1992: 33).

2.3. HÂKİM ERKEKLİK VE ÖTEKİ ERKEKLİK TARTIŞMALARI

Erkek ve erkeklik hakkındaki çalışmalara göre erkeklik algısı temelde 'kadın olmamak', 'kadınsı davranmamak' tır. Erkeklik, Atay'ın da belirttiği üzere, erkeğin geleneksel yaşam tarzında algılarını şekillendiren davranışları belirleyen ve salt erkek olması için erkeklerden beklenen rolleri, tutumları içeren pratiklerin bütünüdür (Atay, 2012: 21). Benzer şekilde Bronner, retorik anlamıyla "erkeklik" kavramının, birçok folklor araştırmacısı tarafından erkeksi davranış şeklinde kullanıldığını belirtir (Bronner, 2005: 4). Erkekliğin er, erdem ve şerefle iç içe olmasının fiziksel erillikten ayrılamayacağına dikkat çeken Bourdieu; özellikle erkeklerden beklenenin cinsel güç aracılığı olduğunu söyler (Bourdieu, 2015: 22). Öte yandan, kadınların bedeniyle sınırlı kaldığını söyleyen Butler erkek bedeninin tümüyle yadsındığını ve paradoksal olarak görünürde mutlak bir özgürlüğün bedensel olmayan aracı haline geldiğine dikkat çeker (Butler, 2016: 58). Erkek bedeni inşa sürecinde toplumsal kabuller çerçevesinde görmezden gelinir. Ayrıca Butler, kültürel olarak zihnin erillik ile, bedenin dişillik ile bağdaştırılmasına da dikkat çeker (Butler, 2016: 60). Erkekler kadınların davranış örüntülerini reddederek erkekliğin yüceltiği alanlarda kadınsılığı dışlarlar. Özellikle hâkim erkeklik inşası, kadınlardan farklı davranışlar sergilemek üzerinde kurulur. Erkeklik yüceltilerek her türlü kadınlıkla ilgili rol ve tutumlar dışlanır, aşağılanır. Feminizm de erkek egemen

toplumda kadına yönelik aşağılamalara karşı çıkmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Feminizmden etkilenen erkeklik araştırmalarının ana eksenini de bu yöndedir ancak erkek araştırmaları kadın çalışmalarına göre daha geri planda kalmıştır.

Erkeklik çalışmalarının yetersizliği ve erkekliğin daha az dile getirilmesi, erkek egemenliği düzleminde, onun görünmezliğine, sorgulanmamasına ve toplumsal kabulüne neden olmuştur Erkeklik çalışmalarına olan ihtiyaç uyarınca, erkekliğin yapısı, işleyişi, kadınlar ve hâkim olmayan erkekliğin tartişılması ve toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması için önemli bir alandır. Dahası, erkeklik odaklı çalışmaların nadir olması, erkeklik kavramına bir doğallık yükleyerek onun işleyişinin, doğal yapısından kaynaklandığını düşündürerek normalleştirmiştir. Ayrıca, Türkiye’de de erkeklik çalışmaları kadınlık çalışmalarına göre daha nadir çalışılan bir alandır. Atay’ın da ifade ettiği üzere, 1980’den bu yana akademik, politik ve entelektüel düzlemlerde iyi-kötü bir hayli yol kat eden kadınlık çalışmalarının, en azından etki-tepki yoluyla erkeklik araştırmalarına da yol vermesi gerekirken; ne yazık ki böylesi bir açılım Türkiye özelinde bir türlü gerçekleştirilememiş ve “maskülen” kimlik üzerine “güdük” bir akademik/entelektüel odaklaşmanın ötesine (Atay, 2012: 20) geçilememiştir.

Erkekliğe, sorgulayıcı bir perspektif geliştiren ilk kişi Sigmund Freud’dur. Connell, erkekliği sorgulayarak oluşum unsurlarını değerlendiren bir sorgulama yapmanın önemini Freud’un ortaya koyduğunu söyler ve onun erkekliği sistematik bir biçimde incelediğine dikkat çeker (Connell, 2019: 39). Freud’un Oedipus kompleksine bağlı olarak anne, erkek çocukla ilgili tartişmaları ve penis kıskançlığı olarak ele aldığı olgular erkekliğe sorgulayıcı bir biçimde yaklaşılması neticesinde ortaya konmuştur.² Freud’un bu görüşleri erkeklikler üzerinde tartişmalara neden olmuştur. Connell, bu tartişmaların Freud’u takip eden ya da karşı çıkan psikanaliz çalışmalarında, muhafazakâr erkeklik pratikleri ve normalleştirici erkeklik kuramları şeklinde iki yaklaşım öne sürdüklerine dikkat çeker (Connell, 2019: 50). Bir diğer psikanalizci olan Carl Gustav Jung, erillik ve dişillik kavramlarının kolektif bilinçdişında bulunduğunu söyleyerek daha farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. Jung, eril ilke olarak “logos”, dişil ilke olarak “eros” kavramından bahseder (Jung, 2015). Connell, Freud’un erkeklik hakkındaki çalışmalarını “erkek ve dişi arasındaki kutuplaşmayı açan bir yaklaşım”

² Freud’un penis kıskançlığı/hasedi olarak adlandırdığı kavramın cinsiyetçi olduğunu savunan bazı psikanalistler rahim kıskançlığı/hasedi olarak adlandırmışlardır. (bkz: Karen Horney)

olarak değerlendirirken; diğer bir psikanalizci olan Jung'un çalışmalarını “erkek ve dişi arasındaki kutuplaşmayı kabullenen ve köklerini insan ruhuna ilişkin ebedi hakikatlere götüren” bir zihniyet içinde görür (Connell, 2019: 47). Connell, Jung'un bu zihniyetinin “eril ve dişil kavramlarda tarihsel bir değişimin yaşanmasına imkân tanımayan; sadece dengede değişim meydana getiren” bir yapıda olduğundan bahseder (Connell, 2019: 47-48). Erkek egemen toplumun kültüre düşman olduğunu vurgulayan Alfred Adler, konuya “kültürümüzün baş şeytanı, erkekliğin aşırı egemenliğidir” eleştirisiyle yaklaşır (akt: Connell, 2019: 52). Adler'in bu görüşü erkek egemenliğinin eleştiriye açık olmamasına, sorgulanamamasına ve konuşulamamasına işaret ettiği için önem taşır.

Erkeklik araştırmalarında bahis konusu edilen önemli bir nokta, Connell tarafından dile getirilen “hangi erkeklik kalıbının egemen olduğu” sorusudur (Connell, 2019: 25). Genel kabul görmüş hâkim erkeklik anlayışına göre; erkek “sert, saldırgan, koruyucu” olmalıdır. Söz konusu kabuller erkek egemen toplumlarda sorgulanamaz bir norm haline gelmiştir. Toplumsal cinsiyet, hâkim erkeklik işleyişi ekseninde ikinci plana itilmiş kadın ya da erkeklerin sorunlarının çözümleneceği bir alan olduğu için günümüz sosyal bilimlerinde öne çıkan çalışma alanlarından birini teşkil etmektedir. Erkeklik denilince Serpil Sancar, davranışsal erkeklik, erkeklik kimliği, erkekliğin ilişkisel olarak temsili, erkekliğin imge olarak sunulması, erkeklik söylemi ya da gözlenen ve icra edilen erkeklik şeklindeki tanımlamaların, erkeklikten ne anlaşılacağı konusunda belirgin olmadığını söyler (Sancar, 2014: 20). Dolayısıyla, erkeklik çalışmaları henüz yeterince çalışılmamış bir disiplindir. Bu bağlamda hâkim/hegemonik erkek kavramı, feminizmdeki ataerki sisteme yönelik eleştirilerden doğmuştur. 1980'lerden itibaren feminist literatür “ataerki” kavramının kadınlar üzerinde etkisini tartışmaya başlamıştır. Bu tartışma, kadını ve erkeği farklı bağlamlara çekerek tek bir erkeklik biçimine yoğunlaşırken, ataerkilliğin konumlandığı öteki erkeklik biçimlerini görmezden gelmiştir. Radikal ve sosyal feministlerin tüm erkekleri temsil ettiği tek bir tip erkeği ele aldıklarını belirten Messerschmidt, aynı zamanda erkeklerin kendi aralarındaki çeşitlilikleri görmediklerine dikkat çekmektedir (Messerschmidt, 2019: 40). Connell (2015) da tek bir erkeklik değil farklı erkeklikler olduğu görüşünü benimseyerek bunların birbiriyle olan güç ilişkilerini inceler. Bu bağlamda erkeklere, erkeklik dünyasında yer alabilmek ve saygın bir konumda olup “sözlerini geçirebilmek” için geçerli tek bir erkeklik biçimi dayatılmaktadır. Öyle ki, Connell (2019: 19) erkekler

arasındaki toplumsal cinsiyete dayalı ilişkilerin kurumsallaşmasında ve meşruiyet kazanmasında hâkim erkeklerin ne derece etkin olduklarını anlamaya bugün de ihtiyacımız olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla hâkim erkeklik algısının dışında kalan diğer erkeklikler dezavantajlıdır. Connell, özellikle heteroseksüel erkeklerin toplumsal olarak avantajlı bir konumda olduğuna değinerek, bu tip erkeklerin söz konusu avantajlı konumlarının bedelini ödediğini vurgulamaktadır (Connell, 2019: 13). Günümüzde de kabul gören görüşe göre erkeklik kavramı tek bir erkeklik biçimini temsil edemez. Bu da hâkim erkeklik ve hâkim erkekliğin dışında kalan diğer erkeklikler arasındaki farktan kaynaklanır. Dolayısıyla, holistik olarak, toplumda hegemonik erkeklik denilen tek bir erkeğin hâkim olduğu bir erkekliği tanımlayan, erkekler arası ilişkilerin özünü oluşturmaktadır. Connell'in de ifade ettiği üzere "hegemonik erkeklik", kadınlarla ilişkili olmasına benzer şekilde ikincil konuma ötelenmiş çeşitli erkeklik biçimleriyle bağlantılı olarak inşa edildiği (Connell, 1998: 245) görülmektedir.

Tüm bu tartışmalar neticesinde, 1970'lerde "Erkeklerin Özgürleşme Hareketi" kapsamında küçük çaplı bir grup "erkek cinsiyet rolü"nü yeniden ele almış, iktidar alanlarını değiştirmeye ve düzenlemeye çalışmıştır. Connell'in de belirttiği üzere bu yaklaşım, erkek ve erkeklik çalışmalarını başlatan hareket noktası olmuştur Erkeklik hakkında bu tartışmalar etrafında az da olsa çalışma yapılmaya başlanmıştır. Yanı sıra kadınların özgürleşme hareketinden sonra toplumsal cinsiyet ve erkekler hakkında da tartışmalar yaşanmıştır. Erkekler, feminizmi başlangıçta iktidar alanlarına saldırı olarak algılayıp küçümseme ve görmezden gelme şeklinde tavır gösterebilirler de 1970'lerin ikinci yarısından itibaren feministler bazı erkeklerin desteğini almışlardır. Erkeklik ve kadınlık toplumsal cinsiyet sistemi içerisinde birbirlerine ters değil birbirlerini tamamlayıcı unsurlar olarak karşımıza çıkmış, inşa edilmiş süreçlerinde birbirleri üzerinden kurgulanmıştır. Mehmet Bozok, erkeklerin mücadele verdiği National Organization of Men Against Sexism (NOMAS) (Ulusal Cinsiyetçilik Karşıtı Erkekler Örgütü) gibi ortaya çıkan erkek hareketlerinden bahseder (Bozok, 2011: 272). Bu erkeklik hareketi ikinci dalga feminizm etkisiyle başlar. Profeminizm hareketi de erkeklerin feminizmdeki yerini araştırır. Bozok, erkek çalışmalarının erkekler hakkında inceleme yapan iki karşıt taraf olduğunu, profeminizmin, eleştirel erkeklikler üzerinden erkekleri incelediğini, feminist çalışmalarla paralel yürütüldüğünü belirtir (Bozok, 2009: 273).

Takip eden süreçte 1970'lerde, feminizme doğrudan karşı tavır takınan erkek grupları da ortaya çıkmıştır ve “Erkekler de Eşit Şekilde Ezilmekte!” sloganıyla ivme kazanmış “erkek hareketi” başlar. Erkeklik çalışmaları görüldüğü üzere erkekleri, feminizmi destekleyen ve feminizme tepki için ortaya çıkan birbirine zıt iki ana kategoriye ayırır. Connell, söz konusu hareketi, iktidar meselelerinin cinsiyet rollerindeki yaklaşımını kavramakta güçlük çeken ve esasen tepkisel bir yaklaşım olarak (Connell, 2019: 69) değerlendirir. 1970'lerdeki tüm bu tartışmaların ardından erkekler, Connell'in belirttiği üzere 1980'lerde de feminizme karşı gelmeye devam ederler. Erkekler, modernleşme hakkındaki yaklaşımları “yumuşaklık” olarak görür ve reddederler (Connell, 2019: 69). Reddedici bir tavır sergileyen bu kesim, feminizmin konuşulmasını dahi erkeklik içerisinde itibarsız bir konuma indirgerler. Onlara göre, modern erkek görünümü sunan her türlü kalıp erkekliğin itibarını düşürür. Böylece, erkekler arası itibara yönelik bir algı mekanizmasının işlediği görülür. Bu algı mekanizması, erkekler arası güç ilişkilerine odaklanarak hâkim erkeklik algısı dışındaki her türlü erkekliği dışlar, itibarsızlaştırır. Böylelikle erkekler birbirleri üzerinde söz söyleme ve iktidar alanı oluşturmaya, karşısındaki erkeği tahakküm altına almaya çalışırlar.

Öte yandan, erkekliğin tüm alanlarda egemen olduğu düşüncesine karşı çıkan Susan Faludi, erkeklerin sahip olduğu ve yönettiği varsayılmış dünyada bir erkeklik bunalımı olduğuna dikkat çeker. Günümüzde, sadece bazı erkek grupları kendilerinden emin ve ilişkilere egemen olduklarını hisseder, diğer erkekler kendilerini kenara itilmiş ve kendi benliklerine dair saygılarını yitirmiştir. Teknolojinin artmasıyla diğer erkeklere göre daha az yetenekli ya da okumamış erkekler bir kenara itilerek toplumun ihtiyacı olmaktan çıkarılmıştır (Faludi, 1999). Erkek egemen bir toplumda erkeklerin sorumluluğu buna karşın yıkımları daha büyüktür. Atay'ın da ifade ettiği gibi erkekler “erkekliğin nimetlerinden dolayı külfetlerine katlanmak” zorundadırlar. (Atay, 2012: 31) Geleneksel aile rol dağılımında Pınar Selek, erkeğin ailenin gücü olduğunu belirtir. Silahı olmasa bile erkek yumruğunu kullanmaya mecbur kalır, ağır yük taşıma gibi işler yapar. Bu nedenlerle erkek bedenini güçlendirmek mecburiyetinde kalır (Selek, 2018: 23). Tayfun Atay, bu noktada çoğunlukla erkeklerin, sırf erkek olmak uğruna, yani toplumsal beklentilere cevap vermek için, insanî duygularını baskıladıklarını söyler. İnsanî duyguları baskılamak Atay'a göre eksilmektir (Atay, 2012: 44). Bu çerçevede erkek olmak, kendi benliğinin bir kısmını -özellikle duygularını- reddetmek ve

baskılamaktır. Toplumsal kabuller çerçevesinde hâkim erkeklik kalıbına uygun davranmak erkeklere zarar vermektedir. Erkek egemen toplumda yaşamanın zorluk ve baskılarıyla yüzleşmek sadece kadınlar için değil; erkekler için de gereklidir. Nitekim, son yıllarda dünyada ve Türkiye’de metroseksüel erkek terimi yaygınlaşmaya başlanmıştır. “Metroseksüel erkeklik”, içindeki kadınlıkla barışık heteroseksüel erkekler için kullanılır. Son yıllarda çoğalan bu erkeklik biçiminin yaygınlaşmasını Atay, erkek iktidarının mağduru olanlara yönelik çalışmaların ve literatürün itici gücü olarak (Atay, 2012: 74) değerlendirir.

Erkeklik, folklorik anlatılarda da yeniden yaratılır ve aktarılır. Folklorun, kapsadığı sembolik iletişime dikkat çeken Bronner, önerdiği yapısal, durumsal ve karşılaştırmalı analiz potansiyeli ve bazen taşıyıcısının farkındalığının dışında, içerdiği değerler, metaforlar ve inançlar nedeniyle cinsiyete dayalı davranışın kanıtı olarak onun, rakipsiz olduğunu söyler (Bronner, 2005: 4). Folklorik bir çerçevede erkekliğin gelişiminin eklemlerini inceleyen Bronner, erkekliğin içeriğinde ayrıma rastlanmasından bahseder, yeni jenerasyonun anneleri ve babaları modern erkekliğin potansiyel partnerleri, “guys” ve “men” ayrımı üzerine derlediği mizah gösterisinde oğlan ve erkeğin iki farklı erkek kalıbı olduğuna dikkat çeker (Bronner, 2005: 2) Bronner’ın ifadesinde, “guys” henüz olgunlaşmamış erkekleri ifade ederken “men” olgunlaşmış, sert, hâkim erkekliğe uygun erkeklerin dışavurumudur. Bu Türkçe’ye “erkek” ve “adam” gibi bir anlamda çevrilebilir. Bronner’ın çalışmasında derleme ortamı olarak sadece erkeklerin bulunduğu bağlamdan ve internetten yararlanılmıştır. Bu çalışmanın neticesinde, erkeklerin kendi aralarındaki folklorik konuşmalarda da hâkim erkeklik anlayışı varlığını sürdürdüğü görülür.

2.4. ERKEKLİK ARAŞTIRMALARI HAKKINDA ÇALIŞMALAR

Türkiye’de erkeklik alanında yapılmış ilk çalışmalardan biri, Seçil Büker, Oğuz Onaran, ve Ali Atıf Bir tarafından “Eskişehir’de Erkek Rol ve Tutumlarına İlişkin Alan Araştırması” adıyla (1998) hazırlanmıştır. Psikoloji alanında yapılmış bu çalışma, erkeklerin ev içindeki konumlarını, aile üyeleriyle ilişkilerini, erkeklerin sert ve kadın karşıtı olmalarını erkek rolü açısından incelenmiştir. Araştırmada kadınların, gençlerin ve eğitim düzeyi yüksek olanların cinsiyet açısından daha “eşitlikçi” bir tutuma doğru

değiştiklerini sonucuna varılmıştır. Aile reisinin erkek olması gerektiğini söyleyenlerin oranı %77, erkeğin evin direği olması gerektiğini vurgulayanların oranı %86,6, erkeğin en önemli görevinin aileyi korumak olduğunu söyleyenlerin oranı %95,6'dır. Bu araştırmadan erkeğin “koruyucu, kollayıcı” rolünün vurgulandığı belirtilmiştir. Paranın harcanması ve denetlenmesi konusunun da erkeğin sorumluluk alanı içinde görüldüğü sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca ev işinin kadınların işi olarak görüldüğü belirtilmiştir. Dolayısıyla bu çalışma toplumsal kabuller çerçevesinde erkekliğin, geleneksel rollerde erkeklerin aileyi koruyan baba şeklindeki inşasını net bir şekilde ortaya koymuştur. Öte yandan geleneksel toplum yapısı doğrultusunda, masalarda da erkeklerin ev içini dışarıdan gelecek tehlikelere karşı koruması beklentisi yaygındır.

Toplumsal düzlemde kamusal ve özel alana yönelik kadın erkek ayrımı hakkında bir diğer araştırma, Gönül Demez tarafından 2004 yılında hazırlanan “Toplumsal Süreçte Değişen Erkeklik İmgesi” adlı yüksek lisans tezidir. Ayrıca Demez, “Kabadaydan Sanal Delikanlıya Değişen Erkek İmgesi” adlı kitabında da yüksek lisans tezine yer verir. Toplumsal cinsiyet sistemine uygun davranmayan bireylerin toplumdan dışlandığı ifade edilir. Geleneksel cinsiyet sistemi erkekler “akılcılık, bağımsızlık, hükmetme, saldırganlık, hareketlilik, bireycilik, rekabet, nesneye ilgi” ile özdeşleştirilirken; kadınlar, “duygusallık, bağımlılık, pasiflik, besleyicilik, yardımseverlik, duyarlılık” ile özdeşleştirilmiştir (Demez, 2004: 206). Klasik ataerkilliğin kapitalleşme ve yoksullaşma sonucu çöküşü ile genç erkeklerin üzerindeki yaşlı erkek otoritesi azalmış, kadınların ev içi konumu göreceli olarak iyileşmiştir (Demez, 2004: 208). Çalışmada, ataerkilliğin çöküş sebebi kadınlar olarak görülmüş, buna gerekçe olarak kadınların ev içi ve kamusal alandaki iş yükünün genel olarak artması gösterilmiştir. Dahası, internet ortamındaki erkek tanımları da incelemiş, internet ortamında erkeklerin yeni erkeklik tanımları ve manifestoları yayınladıkları belirtilerek yeni bir erkeklik arayışında oldukları vurgulanmıştır. Toplumsal olarak erkeklerden beklentilerin başkalaşması, rollerin değişmesi ve anlamsızlaşması ancak yerine doldurulacak başka roller bulunamaması ve kadınların kamusal alanda etkin olarak yer alması erkek bunalımı (Demez, 2004: 206) olarak tanımlanmıştır.

Bu noktadan uyarınca benzer şekilde “Erkeklik En Çok Erkeği Ezer” başlıklı yazısında Tayfun Atay (2012: 11- 12) “hâkim erkeklik klişesinin; sertlik saldırganlık, şiddet, öfke

ve en önemlisi uzlaşmazlık olduğunu belirtir ve erkeklik tanımlama girişimlerinin dört başlık altında toplandığı; tüm kadınsı davranış ve özelliklerden kaçınma, başarı- statü kazanımı ve ekmeğini kazanma yetkinliği; güç, güven ve bağımsızlık; saldırganlık, şiddet ve cesaret” şeklinde sınıflandırır.

Konuya farklı cepheden yaklaşan, ataerkillik kavramının uluorta, fazla geniş ya da dar veya maçoluk olarak kullanılmasının yanlış olduğunu belirten Ayşe Saraçgil ataerkilliği, toplumların dünyayı anlama şekillerini, toplumsal deneyimleri ve iktidarın mekanizma yapılarının tümünü kapsadığı görüşündedir. Saraçgil, “Bukalemun Erkek: Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat” (2005) adlı çalışmasında, Osmanlı İmparatorluğu’ndan Türkiye Cumhuriyeti’ne uzanan, modernleşme sürecindeki toplumsal değişimin yer aldığı edebî eserleri, ataerkillik ekseninde değerlendirir, böylece, Kemalist devrimlerin edebiyatta kuvvetli ataerkil yapıyla karşı karşıya kaldığına ve bu yapının kırılmasının güçlüğüne dikkati çeker.

Sosyoloji alanında eleştirel erkeklik üzerine çalışma hazırlayan Özge Zeybekoğlu’nun çalışması “Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Erkeklik Olgusu” (2013)’dir. Bu çalışma neticesinde, eleştirel erkeklikleri değerlendirir ve yeni ideal erkek modelini ve metroseksüellik kavramını inceler. Toplumun farklı iktidar ilişkileri içerisinde farklı sınıf, etnisite, dinsel cemaat, yaş, meslek gruplarında farklı erkeklerin varlığı olduğu halde “tek ve doğal erkek hali” nin temsil edildiğini Serpil Sancar “Erkeklik İmkânsız iktidar” (2014) adlı çalışmasında, vurgulamıştır. Toplumsal olarak farklı iktidar ilişkileri neticesinde oluşan farklı erkekleri Sancar, “toplumsal sınıf, etnik ve dinsel cemaat, yaş, meslek grubu” olarak ayırır. Sonuç olarak; Sancar yaşlı erkeklerin dışlandığını ve bu sebeple “aile parası kazanan genç erkekler”in toplumda karar verici otorite konumuna geldiği tespit etmiştir. Toplumsal olarak babadan oğula otorite değişimi yaşanmıştır. Genç erkeklerin otoriter ve karar verici konumu, hayatı yaşamak istemelerine, evliliklerin azalmasına ve dolayısıyla babalık deneyiminin kuşaktan kuşağa aktarımının zorlaşmasına neden olmuştur. Bu durum erkeklik krizi yaratır. Bu erkeklik krizi, aile krizine dönüşmekte ve kamusal alanda da bu şekilde temsil edilmektedir.

Erkeklik kavramına ilişkin bir başka çalışma da Ayşe Kudat tarafından “Tarihten Günümüze Erkek Cinselliğinin İstismarı” (2017) adıyla yayınlamıştır. Bu eser,

erkeklerde çocuk yaşta başlayarak 15-25 yaş arasında doruğa çıkan istismarlar hakkında önemli bulgular içermektedir. Kudat, zorla pazarlanan kız ve erkek çocuk ve gençlere yapılan bu istismarın yaşanabilir bir toplum için tehlike içerdiğini söylemektedir. Ayrıca bu konu erkeklik üzerine yoğunlaşan araştırmalar tarafından göz ardı edilmiştir. Bu sebeple, bu çalışma erkeklik araştırmalarına farklı ve gerçek bir perspektif sunarak çözüm yolları önermektedir.

Emrah Tunç tarafından hazırlanan (2020) “Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Erkeklik Temsilleri” ise halk hikâyelerinde erkekliğin kuruluşu, ideolojileri, kurumları ve performansı üzerinedir. Bu çalışmada, hikâyeler içerisinde erkekliğin geleneksel kültür içerisindeki sosyo-kültürel anlamlardaki söylem ve stereotiplerin, performansların niteliğini etkileyen bu “önergelerin”, eleştirel erkeklik çalışmalarının kuramsal çerçevesi içerisinde tartışmaya açar.

Connell erkekler arasında var olan cinsiyet normlarını ve erkeklik tanımlarını incelediği kitabını erkeklik sosyolojisi bağlamında yazmıştır. 1995 yılında basılan kitabında amacının; modern Batı’daki erkeklik çalışmaları tarihinin izini sürmek, erkeklik kuramını toplumsal cinsiyet kuramı ile bağdaştırmak, dört grup erkeğin yaşamını değişim süreçleri ile incelemek, Batılı erkekliklerin siyasi tarihini birleştirmek, toplumsal cinsiyet eşitliği siyaseti için stratejiler önermek (Connell, 2019: 9-10) olduğunu belirtir. Erkekliğe feminist perspektiften bakan Gardiner ise “Men, Masculinities and Feminist Theory (2002)” adlı bir çalışma ortaya koyar. Feminist teorinin, cinsiyet eşitliği hedeflerinde erkek ve erkeklik üzerine geliştirdiği bakış açısının geleneksel erkekliğin bazı yönlerini onayladığına, bazılarını eleştirdiğine ve bir kısmını görmezden geldiğine dikkat çeker.

Günümüz erkeğinin masallardaki erkek imgelerinden ders çıkarması gerektiği üzerine görüşler ifade eden Bly, “Iron John: A Book About Men” kitabında, popüler kültür tarafından empoze edilen yetişkin erkek imgelerinin yıpranmış olduğunu, gerçek hayatta bir işe yaramayacağını söyler. Geleneksel kültür bağlamında yaratılmış peri masallarının, nesiller boyu kadın ve erkek imgelerini taşıması nedeniyle Hans Christian Andersen tarafından yazılmış masallardan, daha güvenilir olduğunu (Bly, 2004: Önsöz) vurgular. Bly, kitabında erkek erginlenmesine odaklandığını ancak erkekleri kadınlara karşı durmaya veya yüzyıllardır süregelen aşağılanmış kadın temsillerine geri dönmeyi,

kadın hareketine meydan okumayı amaçlamadığını belirtir; amacı erkeklere geleneksel anlatılar neticesinde geleneksel rolleri anlatarak güven kazandırmaktır. Bly, erkeklerdeki kederin, Sanayi Devrimi'nden bu yana giderek arttığını ve artık göz ardı edilemeyecek bir seviyeye ulaştığını söyler. Bly'nin görüşleri folklor ve toplumsal cinsiyet alanında, çalışmalarında cinsiyetçilik odluğu gerekçesiyle tartışma yaratır.

Masallardaki erkekler üzerine kapsamlı ve bağlamsal bir çalışma yapmış olan James Taggard, bu açıdan kayda değer bir isimdir. Taggard, "The Bear and His Sons: Masculinity in Spanish And Mexican Folktales (1997)" başlıklı çalışmasında popüler İspanik halk masallarının Meksika ve İspanya'daki masallardaki erkekliği temsil ve yeniden üretme modellerini incelemiştir. Bu çalışmada iki masal anlatıcısı erkeğin diğer kadınlarla ilişkisine odaklanılmıştır. Çalışmada Orta Meksika'da konuşulan diller olan İspanyolca ve Aztek dili olan Nahuat dili yer almaktadır. Taggard çalışmasında anlatıcıların bireysel hikâyelerini ve hayat deneyimlerini de masallarla birlikte değerlendirir. Böylelikle Meksika, Sierra Narte de Pueblo'daki Nahuat dilini konuşanlar arasındaki iki farklı grubun erkekliği inşa etme yollarını, erkekliğin kültürel oluşumunu analiz etmiştir. Çalışma kapsamında, Meksika'da ve İspanya'da 1968-1984 yılları arasında alan araştırması yapılmıştır. Psikanalitik ve bağlamsal kuramdan yararlanılmıştır. Araştırma sonucunda Taggard, kapitalizm ve komün hayat arasında kalmış erkeklerin ruhsal bunalımını bir masal atası olan Nacho'nun temsil ettiğini tespit etmiştir. Öte yandan bir başka masal atası olan Florencio geniş aile içerisindeki ilişkilere referans noktası oluşturan erkekliği temsil etmektedir.

Erkekliklerin siyasetteki konumunu inceleyen Michall Messner tarafından ele alınan "Politics of Masculinities: Men in Movements" (1997), üç faktörün etkili olduğuna değinir. Bunlar; kurumsal ayrıcalıklar, erkeklik maliyeti ve erkeklikler arasındaki eşitsizliklerdir (Messner, 1997: 12). Bu çalışmada çağdaş sekiz erkeklik hareketine yer vererek üç faktörden hangisinin ön planda olduğunu tartışır. Çalışma, erkeklikler arasındaki iktidar ilişkileri ve eşitsizlikleri ele alması bakımından kayda değerdir.

Hâkim erkeklik ideolojisi ve öteki erkekliklerin kurgulanışlarındaki farkları inceleyen Ken Clatterbaugh, "Contemporary Perspectives on Masculinity" (1996) isimli çalışmasında, yedi farklı erkek biçimlerini değerlendirir. Erkekliğe ilişkin muhafazakâr, liberal, radikal, erkek hakları hareketi, manevî gelişim arayışındakileri, siyahî ve

eşcinsel erkeklikleri araştırır. Erkeklik algılarına yönelik farkındalığı değerlendirerek siyaset teorisini kurar. Öte yandan, Arthur Brittan, “Masculinity and Power” isimli kitabında (1991) ev içine yönelik siyasetin ve ekonomik hareketliliğin hâkim erkeklerin egemenliğinde olduğunu söyleyerek erkekliği ve ataerkilliği inceler. Bu çerçevede erkek hegemonyasını, ataerkil toplumdaki güç ilişkilerini, en küçük toplumsal birim olan aileden başlayarak irdeler.

Konuya erkeklerin, ataerkil sistemin kötü sonuçlarına maruz kalmaları bakımından yaklaşan araştırmacılar da vardır. Bu çerçevede, erkeklere dayatılan rollerin eziciliğini vurgulayan Herb Goldberg’in Türkçeye “Erkek Olmanın Tehlikeleri (2018)” adıyla çevrilen kitabı, erkeklerin ayrıcalıklarının dezavantajları hakkındadır. Goldberg, erkeklere yüklenen hırslı olma, rekabetçi olma, duygularını yansıtmama gibi erkekliğini kanıtlamaları için toplumun beklentisi üzerine gelişen “erkek” rollerini tartışır. Goldberg’in, erkeklerin kendilerinden beklenen yükümlülükleri yerine getirmekte intihara varacak kadar zorlanmalarına dair bulgular elde ettiği çalışması, erkek araştırmalarında hâkim erkeklik anlayışının erkeklere verdiği duygusal zarara dikkat çekmesi açısından önemlidir.

2.5. TÜRK TOPLUMUNDA CİNSİYET ALGISI

Toplumsal sistemde ataerkillik, erkeğin yönetici olduğu, anaerkillik ise kadının yönetici olduğu yaşam biçimlerine karşılık gelmektedir. Çoğu toplumda özellikle ataerkil sistemin hâkim olduğu ve bunun normal olduğu kabul edilir ancak ataerkillik kültürel, toplumsal ve tarihî şartlar uyarınca gelişmiştir. Anaerkillik günümüz toplumlarında yaygın bir sistem değildir. Buna rağmen, günümüzden binlerce yıl önce avcı-toplayıcı toplulukların çoğunlukla anaerkil bir yapıda olduğu görüşü hâkimdir. Ekonomi, aile içi görev dağılımını etkileyen, cinsiyet rollerinin başat belirleyicisidir ve anaerkillik, temelde kadının ekonomide büyük pay sahibi olduğu bir sistemdir. Dolayısıyla kadının ekonomide payının büyük olduğu sistemlerde, kadın toplumsal olarak kural koyucudur. Anaerkil dönemin paleolitik çağda ortaya çıktığı kabul görmüş düşüncedir. Bu bağlamda Nesrin Kolankaya-Bostancı, toplayıcılık işleminin %65’ini kadınların oluşturduğu, %35’inin erkeklerin avcı konumunda olduğu paleolitik çağa vurgu yaparak beslenme ekonomisinin çoğunluğunun kadınların elinde olduğunu belirtir. (akt:

Kolankaya-Bostancı, 2014: 191) Yaklaşık 12.000 yıl önce bitmiş olduğu kabul edilen bu çağ, insanlık için uzun bir süreci içine alır. Dolayısıyla, bu zaman diliminde avcılık-toplayıcılıkla hayatta kalındığı ve iş bölümünün çoğunluğunu kadınların oluşturduğu görülür. Böylece, bu durum ataerkillik ve anaerkillik çalışmalarında başlangıç noktasını işaret eder.

Türk toplumunda geçmişten bugüne toplumsal cinsiyet algısını anlamak, kadınlık ve erkeklik kabulleri arasındaki farkların belirleyicisi olan sürecin seyrini ana hatlarıyla görmeyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, Ziya Gökalp'e göre şamanizmde kadınların kutsal algılanışının nedeni, aslında eski Türkler'in feminist olmalarıdır (Gökalp, 1976: 158). Eski Türklerde feminizmin var olup olmadığını saptamak mümkün olmasa da anaerkil dönemden ve dolayısıyla kadın hakimiyetinden söz edilebilir. Çobanoğlu'nun Türklerde anaerkil bir dönem yaşandığını, mağaraları ısıtmak ve yabani hayvanlardan korunmak için ateşe bağlı ocak kültürünün, onun etrafında şekillenen kandaş ailenin ve anaerkil yapının varlığına dikkat çeken sözleri (Çobanoğlu, 2003: 29) Gökalp'in düşünceleri ile paralellik taşımaktadır. Şamanizm çerçevesinde kadının başat rolünü vurgulayan Abdülkadir İnan ise bazı kadın şamanların erkek şamanlardan daha kuvvetli olduğunu ifade eder. Yakutlarda, şamanlık kadınlara has bir sanat olarak görülür, erkek şamanlar özel cübbe olmadığında kadın giysisi giyer, özel cübbe kullanırken kadın göğüslerini temsilen yuvarlak madenî parçalar takar, uzun saç bırakır (İnan, 2013: 89-90). Öyleyse şamanizmin eski dönemlerinde, şamanlar çoğunlukla kadındır ya da erkek şamanlar kadın bedenini taklit eder. Dolayısıyla, şamanizm uygulamalarında da kadın bakış açısıyla örülmüş bir yaklaşım hâkimdir. Benzer şekilde, Mihály Hoppál erkek Türkmen şamanının, kadın elbisesi giyerek şamanlığı icra ettiğinden bahseder (Hoppál: 136). Yalnız, kadının ekonomi odaklı toplumsal örgütlenme ve şamanizm çerçevesindeki hâkimiyeti uzun sürmeyecektir; zamanla demirin keşfi, anaerkil düzenin ataerkil düzene dönüşmesine sebep olacaktır. Çobanoğlu, demirin keşfiyle kadının ikinci plana düştüğünü, "demir" ve "demirci" kültürlerinin oluştuğunu, Umay yerine Gök Tanrının öne çıktığını ve kadınlara ait olan kamlığın erkek dünyasında da görünürlük kazandığını belirtir (Çobanoğlu, 2003: 29). Dahası Çobanoğlu bu durumun, iyiyi güzeli bereketi temsil eden Umay algısının ataerkil sistemden etkilenecek kötüyü, yıkıcıyı, tehlikeliyi temsil eden Albastı ruh tasarımına dönüşmesine yol açtığını ifade eder. (Çobanoğlu, 2003: 88). O halde, demirin keşfi ve kullanımının yaygınlaşması ekonomik

görünürlük ve güç çerçevesinde Türk erkeğini kadının önüne geçirmiş; erkek, kamlık gibi toplumsal olarak önemli bir kurumu bile büyük ölçüde kadının elinden almıştır. Dolayısıyla bu dönemden sonra erkeklerin güç ve iktidarda giderek daha fazla söz sahibi oldukları söylenebilir.

Bununla birlikte, Türk mitolojisinde kurt dişi olarak tasavvur edilir. Göktürkler'in kurttan türeyiş destanında çöle atılan çocuğu dişi kurt emzirir ve çocuk büyüdüğünde Hun hükümdarının komutanı olur ve ardından o, Wu-sun kralı olarak karşımıza çıkar (Ögel, 2000: 14). Göktürk Devleti'ni kuracak olan Kaoçı Kağan'ının iki (bazı kaynaklarda üç) kızı vardır ve bu kızlardan en küçüğü kurtla evlenerek soyunu devam ettirir (Ögel, 2000: 18). Göktürkler'in kökeni hakkındaki bir diğer efsanede dişi kurt, Türkler'in soyunu devam ettiren çocuğu doğuracaktır (Ögel, 2000: 20). Göktürklerin kurttan türeyişi ile ilgili başka bir efsanede ise dişi kurttan yeni bir soy türediği görülür (Ögel, 2000: 26). Türkleri yok olmaktan koruyan ve hayatta kalmalarını sağlayan kurdun dişi olması durumuna, mitolojik anlatılarda sıklıkla rastlanır.

Destanlarda kadın, ata biner, ok atar ve toplumsal statü bakımından erkeklerden farkı yoktur. Oğuz Kağan Destanı'nda ise yenilen Oğuz Kağan'a bir kadın yol göstererek zafer kazanmasını sağlamıştır. Özellikle Dede Korkut Destanı'nda kadınların kamusal hayatta var olmaları, ata binip ok atmaları gayet normaldir. Kadınlar ne sözel kültürde yaşayan anlatılarda ne de yaşamın içerisinde ikincil ve edilgen bir konumda değildir.

Toplumsal paylaşım ortamı olarak ritüeller kadın görünürlüğünün en yüksek olduğu ortamlardır. Buna yönelik olarak Eski Türk dinindeki ritüelleri aktaran Emel Esin, gök ritüellerinde kadının şarap sunduğu düşünülürken, ilahiler söylediği ve davul çaldıklarına vurgu yapar (Esin, 2001: 114). Kına gecesi ritüellerini metinlerarası bağlamda irdeleyen Şirin Yılmaz, ritüellerdeki, “toplumsal kabullerin korunarak kuşaklar arasında aktarılmasına olanak tanıdığı” vurgular. Öznellik ve zihniyet kabulleri çerçevesinde ritüel yapısı, farklı anlamlar yüklenerek dönüşse bile geçmiş, bugün ve yarını birbirine bağlar (Yılmaz, 2020: 125).

Arkeolojik veriler Eski Türklerde kadının savaşçı olduğunu ortaya koymuştur. Bu duruma örnek olarak Esin, kadın savaşçıların resmedildiği steller de bulunduğunu vurgular (Esin, 2001: 60). Ön Asya üzerinde yayılmış, Türk olduğu ifade edilen

Sakalar'ın (Togan, 1981: 409) Perslerle mücadelesini anlatan İlhami Durmuş ise Tomris'in Kyros'un toprakları ele geçirme isteğini anlayınca reddettiği ve bunun neticesinde, Tomris'in emrindeki Massaget ordusuyla Pers ordusunun ağır bir yenilgiye uğratıldığını Herodotos'tan aktarır (Durmuş, 1997: 50).

Türk kadınlarının hükümdar olması, devletin başına geçmesi, devlette söz sahibi olması ve yönetimde yer alması alışılmadık değildir. Delhi Merkezli Türk idaresinin başına geçen Raziye Begüm Sultan (1236-1240) hükümdar olan ilk Müslüman Türk kadınıdır. Hükümdarlığı dört yıl sürer. Melis Savaş'a göre, Raziye Sultan'ın tahta geçmesini uygun bulanların düşüncesi, "kutsuz oğuldan, kız iyidir" zihniyetinden kaynaklanmaktadır (Savaş, 2020: 25). Babası İltutmuş'tan devlet töresini öğrenerek büyüyen, ayrıca çevresinde zekâ, cesaret, bilgi, dürüstlük, kahramanlık, savaşçılık, iyi huyluluk özellikleriyle tanınan Raziye Begüm, Salim Cöhce'ye göre mecliste destekçileri çoğunlukla erkek olan ve halk tarafından sevilen, sayılan bir hükümdar olarak son derece değerli bir kadın varlığını temsil etmektedir (akt: Savaş, 2020: 26).

Eski Türklerde kimi zaman devlet yöneten bir pozisyonda karşımıza çıkan kadın, kimi zaman devletin yöneticisi olan eşi kağanın her koşulda yanında yer alır. İbrahim Tellioğlu, Avrupa Hun Türkleri'nde Atilla'nın yanında eşi Arıkan Hatun'un oturmasını ve Mete Han'ın yanında eşi Yençi'nin oturmasını, hatun statüsünün bir göstergesi olarak kabul eder (Tellioğlu, 2016: 219). Bu bağlamda eski Türk hayatının farklı cephelerine ilişkin yoğun bilgi barından Orhun Yazıtları, toplumsal cinsiyet kabulleri hakkında da pek çok şey söyler. Yazıtlar eski Türk dilini, devlet töresini, toplumsal yapısını, geleneksel yaşayışını içeren en değerli kaynak olarak kadın ile erkeğin toplumsal statüsüne referans olabilecek satırlar taşır. Eski Türklerde kağan erkektir. Yazıtlarda da bahsedildiği üzere "(Kül Tegin yazıtını doğu yüzünün 11. satırında (kaşım: iltəriş kaganıg : ögüm : elbilge katunug) babam "Elteriş Kağan, annem İlbilge Hatun" (Ölmez, 2015) şeklinde geçer. Burada da görüldüğü üzere hükümdar baba ve hatun anne aynı statüde ve yan yana anılır. Hatta Kül Tegin yazıtının Doğu yüzünün 31.satırda yer alan Umay gibi olan sultan annemin talihiyle (Ölmez, 2015: 101)" ifadeleri yer alır.

Selçuklu Devleti'nde de kadınların yönetimde söz sahibi olduğu ortamlar bulunmaktadır. Kuşçu'nun belirttiği üzere, Altuncan Hatun Tuğrul Bey ile evlendikten

sonra devlet işlerinde sıklıkla söz sahibi olmuş, Sultan Tuğrul'un yardımcısı ve danışmanı olarak Sultan'ın kararlarında belirleyici rol oynamıştır (Kuşçu, 2016: 174). Selçuklu Dönemi'nde İslamiyet'in Türk toplumunun en küçük birimlerine kadar yayıldığı bir dönemi içerir. Her durumda kadınların devlet yönetiminde yer aldığı söylenemeyeceğini belirten Kuşçu, bunun hatunun sahip olduğu bilgi, görgü, ileri görüşlülükle ilişkili olduğunu ifade eder (Kuşçu, 2016: 178). Altuncan Hatun'un devlet üzerinde olumlu ve ilerleme kaydetmeyi sağlayan, yapıcı etkisi olmuştur fakat Tuğrul Bey'den sonra tahta geçen Alparslan Bey ve özellikle Melikşah'dan sonra kadınların devlet işlerindeki etkinliği giderek azalmıştır. Kuşçu söz konusu azalmanın, Türk devlet geleneği yerine İslam devlet geleneğini benimseyen Nizamü'l-Mülk'ün etkisiyle gerçekleştiğini belirtir (Kuşçu, 2016: 188). Dolayısıyla, geleneksel Türk dünya görüşünün aslında İslamî kabullerle örtüşmeyen daha eşitlikçi bir toplum yapısı yansıtması, Selçuklu Dönemi'nden itibaren yitirmeye başlar. Böylece, kadınlar devlet işlerinde ve toplumsal hayatta silikleşmeye başlar.

Selçuklu Devlet geleneğinde görülen kadınların toplumsal hayatta görünürlüklerini kaybetmeleri ve etkinliklerinin giderek azalması, Osmanlı Devlet geleneğinde de karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı Devleti'nde kadın-erkek ilişkileri genel olarak kadının, erkeğe ve ailesine bağlı hatta bağımlı olmasıyla ve ailesi üzerinden tanımlanmasıyla ilişkiliydi. Osmanlı Devleti'nde kadınlar ve erkekler eşit şartlara sahip değildi; Tekeli'nin de belirttiği üzere kadınlar, şer'i yasalar kapsamında, şahitlik kurumunda erkeklerin yarısı sayılıyordu ve erkeklere dört kadınla evlenmelerine izin veren aile hukukunda daha az değerliydi (Tekeli, 2017: 50). Kentsel alandaki kadınlar ise toplumdan dışlanmış, ev dışındaki ortamlarda görünürlüğünü kaybetmişti. Öte yandan Tekeli'ye göre, geleneksel yaşamdaki köylü kadınlar, hem tarlada çalışmakta hem de yiyecek hazırlama, kumaş dokuma gibi görevleri sürdürmekteydi (Tekeli, 2017: 50). Öyleyse kırsal kesimde kadın, hem ev içi üretimde hem de ev dışı üretimde ekonominin faal bir parçasıdır. Osmanlı Devleti'nde kadının bu durumu 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra değişmeye başlamıştır. Siyasal sistemin ekonomi, eğitim gibi alanlarda değişimi toplumsal hayatı, aile kurumunu kadının lehine etkilemiştir ancak bu değişim, şehirlî kadınlarla sınırlı kalmıştır. Tanzimat Dönemi'nde Rüşdiye programıyla, kız çocukların eğitime yönelik çalışmalar yapılmıştır (Öztürk, 2008: 301). Tanzimat Fermanı'yla başlayan dönemde Batılılaşma etkisi kadınların ailevî ve toplumsal rollerini

tartışmaya açmıştır. Bu doğrultuda Ahmet Midhat Efendi, Namık Kemal, Recâizâde Mahmut Ekrem gibi yazarlar kitaplarında kadın ve aile içi çatışmaları işlemişlerdir. 19.yüzyılın sonlarında, Fatma Aliye, Halide Edip Adivar gibi önemli kadın yazarlar ortaya çıkmıştır.

Tekeli ise kadınların gündelik hayatlarının değişiminin Osmanlı Devleti'nin savaş yıllarında gerçekleştiğini ve bu sırada kadınların geleneksel rollerinin dışına çıktığını söyler (Tekeli, 2017: 52). Kurtuluş Savaşı'nda cinsiyet rolleri genişlemiş, kadın-erkek kurtuluş ideali ekseninde birlikte mücadele vermiştir. Savaşın ardından Tekeli'ye göre, Türk kadınından, ev içiyle sınırlanmış ve çok sayıda çocuk yapmasını öngören toplumsal rollerine geri dönmesi beklenmiştir (Tekeli, 2017: 52). Kadınlardan beklenen ev içi roller çocuk doğurması, bakması ve siyasete karışmaması evin içinde sınırlı kalması olsa da onlar savaşın ardından kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nde siyasî haklar elde etmişlerdir

Osmanlı Devleti Dönemi'nden sonraki yaşayış şeklinde Türk toplumun içerisinde varlığını sürdüren cinsiyet rollerini anlamak için öncelikle cumhuriyet ideolojisiyle değişen toplumsal yapıya da bakılmalıdır. Türkiye'de cumhuriyet ideolojisi doğrultusunda kadınlara siyasî haklar verilmeye başlanmıştır. 1924 anayasasında erkekler ile kadınlara eşit siyasî haklar verilmediğini belirten Belkıs Konan, yine de Tevhid-i Tedrisat kanunu ile laik bir eğitim anlayışı getirildiğini ve her iki cins için eşit eğitim hakları tanındığından, 1926'da Medenî Kanun yürürlüğe konularak çok eşliliğin kaldırılıp tek eşlilik, boşanma gibi kadınları aile içerisinde korumaya yönelik yasaların yürürlüğüne girdiğine dikkat çeker (Konan, 2011: 167). Kadınlara siyasî haklar tanıma öncelikle 1930 yılında belediye seçimlerine katılma hakkıyla tanınmıştır. Konan 1934 yılında aydın kadınlardan oluşan bir grubun gösteri yaparak siyasî haklarını talep ettiklerini vurgulamıştır. Atatürk'ün kanun teklifi hazırlatması üzerine, genel seçimlerde, 5 Aralık 1934'te, kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmiştir. Bu önemli kanundan sonra kadın hakları Türkiye'de erkeklerle eşit şartlara gelmiştir. Atatürk'ün eğitim hakkı bile olmayan kadınlara, siyasî haklar vermesi sadece Türk toplumu için değil dönemdeki diğer toplumlar için bile ileri görüşlü bir harekettir. Atatürk'ün Türk kadınına armağan ettiği bütün bu haklar, Türk kadınının öğrenme hevesli olması neticesinde ivedilikle benimsenmiştir.

Siyasî alanda kadın hakları tanınmasından sonra, tartışmalar ev içine dönmüştür ve Türk kadınının aile içindeki konumu tartışılmaya başlanmıştır. Böylece, kadınlar hakkındaki tartışmalar kamusal alandan ev içi alana yönelmiştir denilebilir. Kimi bölgelerde kadın-erkek uzak alanlar var olmaya devam etmiştir. Sancar, kadın ve erkeğin birbirinden uzak toplumsal alanda yer almalarının “ataerkil” kültürün önemli bir bileşeni olduğuna dikkat çeker (Sancar, 2014: 306).

Günümüzde Batı’da ve Türkiye’de kadının ev içindeki konumu, evde işlerin dağılımı, çocuk bakımı gibi konular farklı bakış açılarıyla tartışılmaya devam etmektedir. Ataerkil kültürün kadınlar ve erkekler açısından yarattığı sorunlar bugün de varlığını sürdürür. Çobanoğlu, özellikle erkek egemen yapıdaki atasözlerimizin kadınlar ve erkekler açısından folklorun sosyo-kültürel zemininde tartışılmaya ihtiyaç olduğunu belirtmiştir (Çobanoğlu, 2015: 388). Erkek egemen yapının değerlendirilmesi baskılanan kadınların ve erkeklerin sorunlarının tartışılmasını ve çözüme ulaştırılmasını sağlayabilir.

2.6. TOPLUMSAL CİNSİYET VE FEMİNİZM PERSPEKTİFİNDEN MASAL

1970’lerde Amerika’da başlayan feminizm akımından sonra sosyal bilimlerde kadınlara yönelik araştırmalar başlamıştır. Bu araştırmalar, folklor alanına da sirayet etmiştir. Folklorun ana taşıyıcılarının kadınlar olduğunu belirten Mehmet Ali Yolcu, “kadın folkloru” kavramının “kadının icra ettiği, merkezinde yer aldığı” folklorun toplumsal cinsiyet tabanında araştırılması olarak adlandırıldığını vurgulamıştır (Yolcu, 2019: 65). Folklorlarda araştırma ve değerlendirme süreçleri kadar kültürel bilginin derlenme süreci de önemlidir. Yolcu, folklorlarda kadın çalışmalarının ele alınırken araştırmacının, “özcülük” tehdidiyle erkek egemen bakış açısına sürüklenebileceğine dikkat çeker (Yolcu, 2019: 69). Ayrıca, erkeklerin egemen olduğu kültür unsurlarında taşıyıcının erkek olması durumunda başlıkta özel olarak erkek şeklinde belirtilmediği ancak taşıyıcının kadın olması durumunda özellikle kadın şeklinde belirtildiğini düşünmektedir (Yolcu, 2019: 66). Çalışmalarına cinsiyet katması durumunda erkek egemen toplumun düşüncesine göre vurgu yapılması özellikle cinsiyet araştırmacılarının dikkat etmesi gereken bir konudur.

Masallar sıklıkla kadınlarla anılan bir türdür. Dolayısıyla masallarda sıklıkla kadınlarla ilgili çalışmalar yapıldığı görülmüştür. Bu çalışmalar yoğunlukla kadınların masallardaki toplumsal konumu ve ataerkil sistemde ikincil plana atılması üzerinedir. Toplumsal cinsiyet ve feminizm çerçevesinde masallar, sözlü kültürün nesiller boyunca aktardığı erkek egemen bakışı bağlamsal olarak yaşatır. Böylece masallar, ataerkil ve hâkim erkeklik algısını öne çıkararak kadını ikinci plana iten yaratımlar gerçekleştirir.

Masallarda “ev içi” ve “kamusal” alan ayrımına dikkat çeken Evrim Ölçer, 2003 yılında “Türkiye Masallarında Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi” adlı hazırladığı yüksek lisans tezinde masalları toplumsal cinsiyet teorisiyle çözümler. Bu tezi gözden geçirerek “Masal Mekânında Kadın Olmak: Masallarda Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi” isimli çalışmasını hazırlar. Ölçer, masallarda özellikle “kamusal” ve “ev içi” alanlarda kadın ve erkek rollerini değerlendirir. Ölçer, masal mekânlarının dönüştürücü mekân olduğu fikrine odaklanmış, bu çerçevede, “ev içi” ev içiyle dış dünya arasındaki “pencere” ve kamusal alan olarak “ev dışı”nın toplumsal cinsiyet açısından kurgulanışını incelemiştir.

Masallarda toplumsal cinsiyet konusunda bir diğer araştırma Melek Özlem Sezer tarafından 2017 yılında yapılmıştır. “Masallar ve Toplumsal Cinsiyet” adlı araştırmasında Sezer, masalların temelinde yer alan “arzu”yu merkezî konuma alarak toplumsal cinsiyet yapısını inceler. Bu araştırma da masallarda kadınların ataerkil sistem tarafından ötekileştirildiği sonucuna varır.

Fransa’da özellikle 17. yüzyılda kadın yazarlar tarafından ortaya çıkan masal yazma akımı doğrultusunda, masallarında tabiatla kurduğu bağa odaklanan d’Aulnoy’i inceleyen Duggan, 2001 yılında “Nature and Culture in the Fairy Tale of Marie-Catherine d’Aulnoy” adlı bir makale yayınlar. d’Aulnoy’un masallarını incelerken, masalların kadınların ve erkeklerin doğal olarak eşit kabul edildiği ve aşk duygusunun üstün bir şekilde hüküm sürdüğü bir çağda geçtiğini belirtir.

Grimm masallarında kadınların konuşmalarını inceleyen Bottigheimer, cinsiyet açısından sessizlikle ilgili nicel bir araştırma yöntemi kullanır. Grimm masallarında “iyi kız”ların çoğunlukla doğrudan konuşmadıklarını sessiz kaldıklarını ve bu sessiz kadınların dil ve özerklik arasındaki ilişkiyi ortaya koyduğunu söyler. Masallarda

özellikle iyi olduğu vurgulanan kadınlar, ataerkil sistemin isteği ile kasten sesi kesilen kadınlardır. Böylece kadınlar dileklerini doğrudan söylemezler; edilgen bir ifade kullanırlar (Bottigheimer, 1987).

Masalarda yer alan bedenlerle ilişkili tanım ve vücut parçalarını sayarak gruplandırılan Jeana Jorgensen “Gender and The Body in Classical European Fairy Tales (2012)” adlı tezinde sayısal bir yaklaşım kullanmıştır. Araştırmacı, isimler ve sıfatlar arasındaki benzerlikleri, masallardaki kadın ve erkek cinsiyetine göre listelemiş ve istatistikler çıkarmıştır, masalarda geçen kadın ve erkek bedenlerine ait bedene özgü bölümler hakkında da liste oluşturmuştur, ayrıca her masal için 13 veri noktası belirleyerek verileri kaydetmiştir (masal adı, koleksiyon, yazar, anlatıcı, derleyici, yazma/derleme yılı, yayınlanma yılı, masal türü, bölge, dil, cinsiyet, koleksiyoncunun cinsiyeti, editörün cinsiyeti, karakterin cinsiyeti). Jorgensen, söz konusu çalışmasında her masalda bedenden söz edildiğinde kaydetmek için ise 14 veri noktası oluşturmuştur. Metinler (isim, sıfat, metin çerçevesi, sayfa numarası, cinsiyet, genç/yaşlı, yüksek/düşük, alıntılanan konuşma, cilt tonu pozitif/negatif değer, grotesk, şiddet, çıplaklık, hareket) "yüksek" ve "düşük" sosyal statüyü ifade ederken, "genç" ve "yaşlı" karakterin yaşını ifade eder: Genç karakterler çocuk doğurma yaşında veya daha küçükken, yaşlı karakterler çocuk doğurma yaşının üzerinde olarak veri noktasında yer almaktadır.

3. BÖLÜM: ELÂZİĞ MASALLARI ÖRNEKLEMİNDE ERKEK BEDENİNİN İNŞASI

Erkekler ve erkekliğe yönelik kabuller, ataerkil kültürlerde temel ilke olduğundan, hayatın akışında normalleştirilmiş ve âdeta görünmez hale gelmiş; dolayısıyla kadınlara dair meselelere göre daha az incelenmiştir. Toplumsal cinsiyet sorununda genellikle kadınlar üzerinden değerlendirme yapılması sebebiyle sorunun temeli kadınlarla ilgili görülebilir. Bu bağlamda Çelik, toplumsal cinsiyet eşitsizliğini bütün yönleriyle sorgulama, eleştirel bir bakışla anlama ve değişim yönünde irade sergilemekten uzak olmamız nedeniyle, toplumsal cinsiyete dair sorunların sadece kadınlarla ilgili algılanabileceğine dikkat çeker (Çelik, 2016: 7). Böylece, sadece kadın odaklı sorunlar değil; erkek sorunlarının ve hâkim erkeklik algısının öteki erkek ve kadınlarla arasındaki ilişkilerin toplumsal cinsiyet perspektifinde yorumlanması ve tartışılması da gereklidir. Bu bağlamda Çelik'in de belirttiği üzere erkeğin, toplumsal statüsünü belirleyen konumunu ve cinsiyet kalıplarının “erkek üzerindeki etkisini” tartışmak ve bu açılardan yaklaşarak çözüm önerileri üretmek uygun bir yaklaşımdır (Çelik, 2016: 8). Öyleyse, halkbilimi disiplini çerçevesinde değerlendirilen sözlü türlerde erkeklik algısı, toplumsal cinsiyet yaklaşımıyla değerlendirilmelidir. Nitekim, Türkiye’de ve dünyada toplumsal cinsiyet alanına yönelen halkbilimciler, kadın folkloru üzerinde yoğunlaştıkları için erkek ve erkeklik odaklı çalışmalar yetersiz kalmıştır. Öte yandan kadınlık çalışmalarında erkek meselesine, erkeklik çalışmalarında kadın meselesine yer vermemek toplumsal bağlamda cinsiyetin konumlandırılmasında, boşluklara yol açar. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet çalışmalarında konuya bütüncül yaklaşılması gerekliliği, kadınlığın ve erkekliğin sadece kendi cephelerinden değil çok yönlü bir bakış açısını zorunlu kılar. Bu bağlamda kültürel yapı, kadınlık ve erkeklik tutum ve rollerinin eş güdümlü bir organizasyonu olarak karşımıza çıkar. Bu durum, “Anadolu Türkleri’nin Halk Masallarında Erkek ve Erkekleşme” başlıklı bu tezde, kadınlara ilişkin tutum ve rol kabullerine de yer vermeyi gerekli hale getirir.

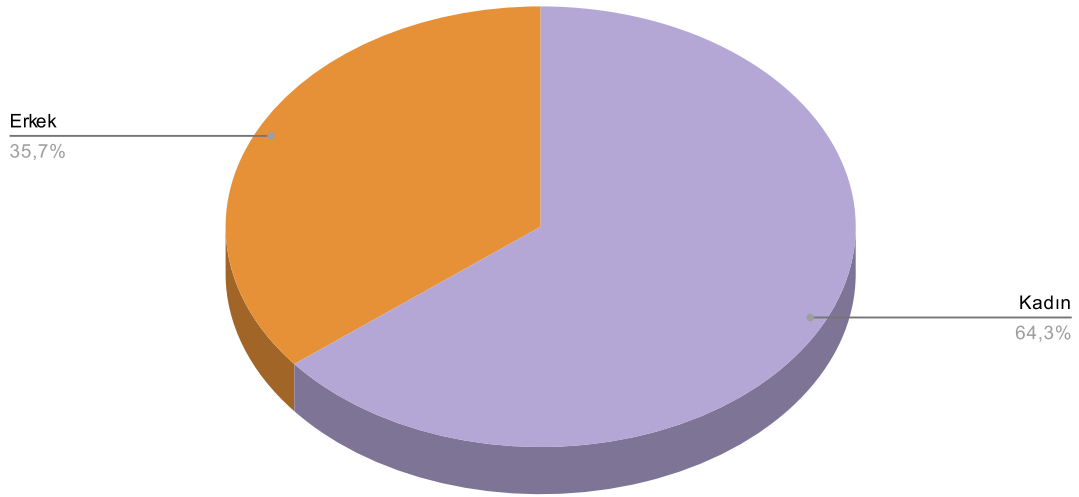
Toplumun, bireyden var olduğu cinsiyete özgü olarak beklediği davranış kalıpları söz konusudur. Bu noktada Zehra Dökmen, bunların cinsiyet kalıpyargıları şeklinde adlandırıldığını vurgular (Dökmen, 2009: 104). Bu kalıpyargılar neticesinde kadınların

ve erkeklerin Çağdaş Demren ‘in deyişiyile “ataerkil yapılanma” (Demren, 2001) çerçevesinde uyması gereken kabuller vardır. Dolayısıyla, toplumsal olarak, kadınların; duyarlı, ilgili, sevecen, yumuşak başlı davranması beklenirken erkeklerin; güçlü, baskın, otoriter davranışlar sergilemesi kabul edilir. Dökmen’in de belirttiği üzere, cinsiyetler, karşı cinsin sahip olduğunu düşündükleri özelliklerin zıddı ile tanımlanırlar. Bu bakış açısına göre, kadın cesur olmayandır, kaba konuşmayan ve davranmayandır, erkek de duygulu olmayan, narin ve nazik davranmayandır (Dökmen, 2009: 104). “Erkekliğe özgü kalıpyargılar, duygusuz, fiziksel olarak güçlü, bağımsız, aktif ve saldırgan gibi kelimelerle tanımlanabilir. Öyleyse, hâkim erkeklik, Atay’ın da dikkat çektiği üzere erkeklerin “erkek gibi” değil “kadın gibi” tanımlanmaları üzerinden kadını ve kadınlığı aşağılamaya yöneliktir (Atay, 2012: 18). Kadın gibi” davranış gösteren erkekler “efemine” olarak adlandırılır. Toplumsal kabuller çerçevesinde erkeklerin “kadın gibi” davranmaları o erkeği aşağılar, öte yandan kadınların “erkek gibi” davranmaları o kadını yüceltir. Dolayısıyla, erkek egemen bakış açısına göre, erkeklik yüceltilen ve kaybedilmesi durumunda örselenmesi gerekirken; kadınlık aşağılanan ve yerini erkekliğe bırakınca övünç duyulması gereken bir kabuldür. Benzer şekilde davranış kalıplarındaki bu durum hakkında Tunç, stereotiplere; sergilenen girişken tutumlardan çekimsizliğe veya başka bir bağlamda; jest ve mimik tariflerinden sessizliğe kadar uzanan pek çok “iletişimsel” durumun, ataerkil söylemin (Müslüman-Türk ataerkilliğinin) çizdiği sınırlar içerisinde gerçekleştiği ve bir retoriğe ait rastlantısal bilgi kümeleri olmaktan çıkarak, “bilişsel” bir evrenin sistemli parçaları hâline geldiklerini” vurgular (Tunç, 2020: 471). Böylece, toplumsal cinsiyet çerçevesinde gelişen kalıpyargılar, rastgele değil; bilinçli ve sınırlı tasavvurlardır. Farklı bir yaklaşımla Bronner, eril özelliklerin gelenekler tarafından nasıl geliştiğini ve normalleştirdiğini halkbilimi kapsamında araştıranların ilginç sonuçlara ulaştıklarını vurgular ve erkeklik özellikleri arasında sertlik, agresiflik, bağımsızlık, rekabetçilik, bencillik ve dominantlık yer alsa da bazı erkeklerin bu özellikleri, atılgan, hedef odaklı, cesur ve özgüvenli gibi olumlu özelliklere çevirebildiği sonucuna (Bronner, 2005: 4) ulaşır.

Hâkim erkekliğin veya idealize edilmiş erkekliğin özelliklerinden biri Jorgensen’in da belirttiği üzere, erkeklerin davranışlarıyla biçimlenen hayalî erkeklik algısıdır, bu algı başarısız olsa bile erkekleri haklı göstermeye yarar (Jorgensen, 2012: 210). Bu haklılık, kültürel yollarla ve genellikle bilinçsizce gerçekleştirilir. Hâkim erkeklik, şeffaf veya

algılanamaz hale gelerek görünmez ve sorgulanamaz bir yapıya bürünür. Bu durumun çeşitli sonuçları vardır. Erkeklerde ahlâki tanımlar daha nadir kullanılır, erkek bedenleri hayâlî bir yapıda inşa edilir. Erkeklik güçlü olmakla bağdaştırılır. Bütün bu toplumsal kabuller masallarda da kendini gösterir: Örnekleme metin “Elâzığ Masalları” kapsamında erkeklik algısı kültürel olarak hâkim erkeklik inşası ile kurulmuştur. Masallarda, hâkim olarak kurgulanan erkekler, kadınları ve öteki erkekleri tahakküm altına almaya çalışırlar. Bu nedenle; masallarda erkeklerin olgunlaşması ve toplum tarafından statü kazanmaları masalın sonunda gerçekleşir. Bu süreçte erkekler masal sonuna kadar olgunlaşırlar ve güç kazanırlar. Masallarda erkekler güç ve itibar kazanma amacıyla şiddete başvururlar. Öte yandan masallarda erkek bedeni, sağlıklı bir erkek imajı çizmek amacıyla kurgulanır. Kısacası, masal anlatıcıları, masalları anlatırken toplumdaki kabulleri ve erkek egemen söylemi yeniden yaratırlar. Dolayısıyla, Umay Türkeş Günay tarafından derlenmiş masallarda da masalın, yaratıcısının kişisel hayatından etkilendiği ve bu bağlamda masal anlatıcısının içinde bulunduğu kültürdeki cinsiyete dair rol, tutum ve davranış kalıplarını taşıdığı görülür. Umay Türkeş Günay derlemedeki masalları aktaran masal anlatıcıları hakkında şu bilgileri verir: “Masal anlatıcılarının hepsi masal anası ve masal atasıdır. Masalları aile büyüklerinden öğrenmişlerdir. Masalcılardan on biri kadın, dokuzu erkektir (Türkeş Günay, 2011: 651-652). Ana kahraman olarak değerlendirildiğinde, masal kahramanının %65,4 erkek, %34,6’sının kadın olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla, masallarda erkekler yerine kadınların ana kahraman olduğu masalların daha fazla olması bekleniyordu. Ama ana masal kahramanının %64’ü erkektir, masal anlatanların ise %64’ü kadındır. Burada bir tezatlık görünmektedir: Kadınlar neden ana masal kahramanı erkek olan masallar anlatırlar? Bu sorunun cevabı olarak Holbek, kendi çalışmasında erkeklerin anlattığı masalların %88’inin eril %12’sinin dişil; kadınların anlattığı masallarda da %54’ünün eril, %46’sının dişil olduğuna dikkat çeker (akt: Järv, 2005: 53). Bunun üzerine Jarv, Estonya masallarında kadın erkek oranını karşılaştırdığı makalesinde, erkeklerin anlattığı masaların %81,7’sinin eril %18,33’ünün dişil; kadınların anlattığı masalların %63,0’ı eril, %37,0’ının dişil olduğunu tespit etmiştir (Jarv, 2005: 54). Holbek’e göre masallarda erkekler erkek kahramanları tercih ederken kadınlar hem erkek hem kadın kahramanları tercih ederler (akt: Järv, 2005: 45). “Bu durum, erkeklerin masalları çoğunlukla evden uzak yerlerde ve tamamı erkek izleyicilere anlattığı, kadınların ise

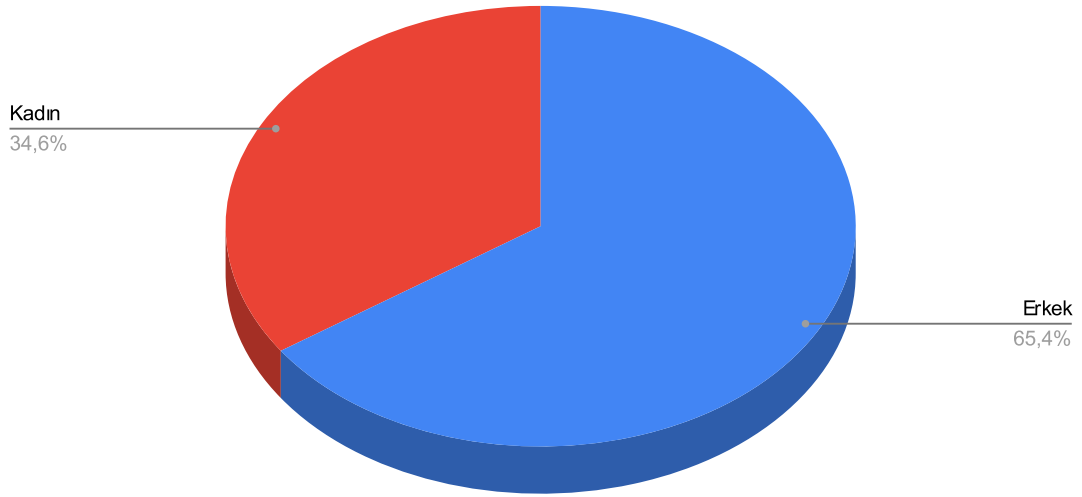
bunu sadece iç ortamlarda uyguladığı olgularıyla bağlantılı olarak görülebilir. (Yaman, 2021: 114)”. Masal anlatıcısı kadınlar erkek egemen kültürde yaşamayı normalleştirmeleri nedeniyle “içselleştirilmiş cinsiyetçilik” olarak da adlandırılan ataerkil kültürün kadınlar üzerindeki olumsuz etkilerini yaşıyor olabilirler. Bu açıdan kadınlar erkek egemen kültürde yaşamanın bir dezavantajı olarak erkek bakış açısını içselleştirmişlerdir ve bu nedenle masalları erkek bakış açısından anlatırlar.



Şekil 1. “Elâzığ Masalları” Örneğinde Masal Anlatıcılarının Cinsiyetine Dayalı Grafik

“Elâzığ Masalları” başlıklı tezde, kadın masal anlatıcılarının anlattığı toplam masal sayısı 45, erkek masal anlatıcılarının anlattıkları toplam masal sayısı 25’tir. Ayrıca masal anlatma dağılımında masal anlatıcılarının cinsiyetinin anlattıkları masal sayısına oranı erkeklerde %35,7 kadınlarda ise %64,3 oranındadır. Burada birden fazla masal kahramanı olmayan masallar da her iki cinsiyete eklenerek grafiğe kaydedilmiştir. Ana kahramanın %92,7’si genç; %6’sı yaşlıdır. Ana masal kahramanının yaşının belirsiz olduğu veriler %1,3 olarak hesaplanmış ve değerlendirmeye alınmamıştır. Bu veriler birleştirildiğinde masalı kadınlar anlatsa da ana masal kahramanının yüksek oranda

erkek ve genç olması sonucunda, masallarda temsil edilen çoğunluğun genç erkekler olduğu tespit edilmiştir. Böylece, anlatılabilir bir tür olarak masalın, erkek egemen sistemi değerlendirmek üzere elverişli bir alan açtığı da tekrar ortaya çıkmıştır.



Şekil 2. Elâziğ Masalları” Örnekleminde Ana Masal Kahramanının Cinsiyetine Dayalı Grafik

3.1. ELÂZİĞ MASALLARI ÖRNEKLEMİNDE ERKEK BEDENİNİN NİCEL YÖNTEMLE DEĞERLENDİRİLMESİ

Doğaldır ki toplumsal cinsiyet çalışmaları içerisinde beden ve bedene dair olumlu ve olumsuz yaklaşımlar geniş bir yer tutar. Beden, insanın kendi, çevresi ve diğer insanlarla kurduğu ilişkinin birincil öznesi konumundadır. Dolayısıyla masalarda cinsiyet fark etmeksizin, kahramanların çevreleri ile etkileşimleri bedenleri üzerinden gerçekleşmiştir. Böylece beden, gerçeklik algısının bizzat yaşandığı ve yaratıldığı failliğin öznesi konumundadır.

Farklı bir yönden yaklaşan Jorgensen da masalarda erkek bedenlerinin sayıca kadın bedenlerinin yarısı kadar tasvir edildiğini tespit etmiştir. Üstelik erkek bedenleri kadın bedenlerine oranla daha az yargılanmaktadır (Jorgensen, 2012: 210). Jorgensen, bu kültürel mekanizmanın ortaya çıkma nedeni olarak erkek bedenlerinin masalarda

gizlenmesi ve onlara eklenen betimlemelerin daha nadir düşünölmüş olduğunu ve değeriendirildiğini vurgular (Jorgensen, 2012: 211). Jorgensen'in tespitlerinde kadın bedeninin görünürlüğünün öne çıkarıldığı, kadın bedenine ilişkin yargılamanın yoğun olduğu; dolayısıyla kadın bedenine yönelik ön yargılı bir yaklaşımın varlığı ve güç temsili eşliğinde normalleştirilen erkek bedeninin anlatı çerçevesinde üzeri örtölerek geçildiği izlenmektedir.

Örnekleme metin olan "Elâzığ Masalları"nda ise kadın bedenine dair sıfatlar 116 yerde görölmekte, erkek bedenine dair sıfatlar ise 51 yerde geçmektedir. Erkek bedenine dair sıfatlar "güzel" (30), "aslan gibi" (11), "çirkin" (2), "bakımlı" (1), "temiz" (1), "boylu" (1), "gürbüz" (1), "güçlü" (1), "sölün gibi" (1), "dilber" (1), "hoş" (1), olmak üzere on bir ayrı nitelikte karşımıza çıkmaktadır. Kadın bedenine dair sıfatlar; "güzel" (95), "ayın on dördü" (5), "çirkin" (5), "hoş" (3), "bezekli" (2), "şişman" (2), "gün parçası" (1), "aslan" (1), "şık" (1), "çiçek gibi" (1) olmak üzere on ayrı nitelikte görölmektedir. Görölüyor ki Jorgensen'in masallarda erkek bedenlerinin sayıca kadın bedenlerinin yarısı kadar tasvir edildiğine dair tespiti "Elâzığ Masalları" örnekleminde elde edilen verilerle örtüşmektedir. "Elâzığ Masalları"nda da erkek bedenine yönelik tasvirlerle daha az yer verilmektedir.

Ataerkil költürde görünürlük ve gücün bağlantılı olduğunu belirten Jorgensen, erkek bedenlerinin masaldaki görünmezliğinin normal olduğunu vurgular (Jorgensen, 2012: 211). Brooks'tan aktarma yapan Jorgensen, çıplak erkek bedeninin kahramanlığı simgelediği, buna karşılık çıplak kadın bedeninin ise "erkek erotik bakışının bir nesnesi" olduğunu öne sürer (Jorgensen, 2012: 211). Masallarda kadın bedeni çıplak kaldığında hemen üzeri örtölür. Benzer şekilde, "Bacı Bacı Can Bacı" (Türkeş Günay, 2011: 142-146) masalında, çıplak kalan kadını paltoya sararlar ve "İki Kardeş" masalında erkek gibi davranan kadın havuzda çırılçıplak yüzer ama vücudunu göstermez. Göröldüğü üzere masallarda çıplak kadının hemen üzeri kapatılmaya çalışılır; böylece kadın bedeninin arzu nesnesi olması ve onun çıplaklığının ayıp, yasak şeklinde aktarılmasına yönelik bir söylem geliştirilir. Oysa yine "İki Kardeş" masalında havuzda çırılçıplak yüzen erkek kahramana yönelik bu tarz bir davranış görölmez.

"Elâzığ Masalları"nda sadece erkek kahramanları nitelemeye özgü çeşitli ifadeler söz konusudur. Bunlar tekrarlanma sıklıkları bakımından "kel" (154), "asker" (69), "yigit"

(50), delikanlı (40), “sakal” (26), “babayiğit” (17), “ordu” (16), “harp” (15) “aslan/aslan gibi” (11), av” (8), “akıllı” (7), “tırış” (5 ya erkekler için ya da erkek kılığına giren kadınların erkekleşmesi için), “yumruk” (4), “yara” (4), “bıyık” (2), sünnet (2), merhametli (2), baldır(1), güçlü kuvvetli (2), cesur (2), anlayışlı (2), “inat” (2), cevahir (1), doğru (2), gürbüz (1), pehlül (1), sabırlı (1), kibar (1), okumuş (1), sadık(1), yaman (1), aciz (1), zulümkâr (1), sülün gibi (1) şeklinde sıralanabilir. Buradaki kelimelerin hiçbiri cinselliğe vurgu yapmamaktadır. Jorgensen’in sınıflandırmasında masallardaki erkek tanımlamalarının değerlendirildiği veri setinde cinselliğe özgü vurgu yapan kelime -organ kelimesi bile erkek genital organıyla ilgili değildir- bulunmadığına dikkat çekilmektedir (Jorgensen, 2012: 193). Bu bağlamda, masalarda erkek cinselliği görünmezken kadın cinselliğine ve çekiciliğine atıfta bulunulduğu gözlemlenmiştir. Örneğin “bacak” kelimesi erkeklerde sağlıkla ilgili ifadeler için kullanılırken; kadınlarda çekiciliğe atıf için kullanılır. “Balıkçıl” (Türkeş Günay, 2011: 242-249) masalında genç kız, erkeğe diz kapağından yukarısını gösterir ve erkek kahraman kızın yanağı, göğsü ve bacaklarındaki şekilleri bilince kızla evlendirilir. “Elâzığ Masalları”nda “bacak” kelimesi erkekler için kullanılmamıştır; kadınlar için kullanılmıştır ve kadınlara atfedilen anlamı sağlıktan çok güzelliğe ve mahremiyete işaret etmektedir. Buna rağmen, erkek bedeni için kullanılan “ayak” kelimesinin, sıklıkla söz edilen anlamı dikkat çekicidir. Jorgensen’in veri setinde, ayak kelimesi erkekler için çoğunlukla kullanılan vücut parçaları arasında değildir. “Elâzığ Masalları”nda “ayak” kelimesi erkek bedeninde çoğunlukla sağlık ve çalışkanlık referansı olarak kullanılmıştır.

“Elâzığ Masalları”nda yukarıda belirtilen tespitler dışında kalan bedene ait parçaların erkekler ve kadınlar için ortak kullanıldığı görülmüştür. Bu nedenle burada veri kümesi oranlandığında %60’ın üzerinde erkeklerle birlikte görünen sözcükler kayda değer bulunmuştur. Masallardaki erkeğin beden inşa sürecinde önemli bir veri ortaya koyan sözcükler tekrar sıklığına göre; kulak (%98,2), göz (%95,3), 75,0, kafa (75,0) burun (77,8) kör (%75,0), el (%69,7), bel (%71,0), parmak (%67,3), ayak (%70,0), boyun (%66,7) karın (%63,2), yüz (%62,5), ciğer (%75,0), dil (%64,3) şeklinde sıralanabilir. Burada erkek kahramanların bedeninde “kulak” ile ilgili kavramın yoğunluklu olması “Ayı Kulağı” masalında 89 defa Ayı Kulağı’na hitap edilmesiyle ilgilidir ve “Ayı Kulağı” bu masalda, ayı-insan çiftleşmesinden meydana gelen yarı insan yarı canavarın

formudur ve onun bedeni diğerlerine hâkim erkeklik anlayışıyla doğru orantılı güçlü bir erkek bedenini temsil eder. Jorgensen da erkek bedenlerine ilişkin sözü edilen vücut parçalarını karşılaştırdığında şu sonuca ulaşmıştır: Bu grupta bulunan isimler bedenin üzerinde durduğu dikey bir çizgi olarak yükselirler. İnsan bedeni “kafa”, “sırt”, “göğüs”, “boyun” ve “kemik”ler üzerinde taşınır, “diz” ve “omuz” üzerinde yükselirken “bacak”ları ve “baş”ları ile dik dururlar (Jorgensen, 2012: 194).

Jorgensen, erkek vücudunda “diz”, “omuz” ve “omuzlar” gibi eklemlerle desteklenen “bacakları” ve baş” kısımlarının masalarda çoğunlukla erkeklerle birlikte kullanılmasının erkeklere üç boyutlu bir görünüm sağladığını kaydeder. Erkekliğe dair bu beden inşası, ideal normatif erkekliğin güç ve iktidar alanını yansıtır (Jorgensen, 2012: 194). “Elâzığ Masalları” örneğinde karşımıza çıkan baş bölgesindeki “kafa”, genellikle yaralanan, darbe alan bir kısımdır. Jorgensen’de ve bu tezde erkek bedenlerinin ortak yoğunlukta görüldüğü kelimelerden biri “kafa”dır. Ayrıca, masalarda erkeklerin yaralandıkları organ olarak da sıklıkla “kafa” bölgesi vurgulanmaktadır. Jorgensen da kendi çalışmasında, zedelenmiş, yaralanmış ve şekil bozukluğuna uğramış bedenlerin, buradaki beden algısı doğrultusunda güçlü bir erkek imajının eksikliği anlamına geldiğine dikkat çeker (Jorgensen, 2012: 194). Örnekleme masallar çerçevesinde “kafa” darbe alabilen ve kesilen bir beden bölgesidir ve dolayısıyla masalarda erkeğin güçlü ve sağlıklı olmasıyla bağdaştırılan bu beden bölgesi kaybedilince ya da yara alınca güç ve erkeklik imgesi zedelenir. Dahası erkek kahraman örnekleme masalarda sıklıkla yer alan “kafa kesme” eylemiyle kalp, göğüs ya da başka bir organ yerine buradan darbe alır. Çünkü erkek kahramanın bu bölgeden darbe alması kahramanlık imgesinin de darbe alması anlamına gelir. Hatta Keloğlan annesinin kafasına odun çarptırması nedeniyle evi terk eder. Dolayısıyla erkeklikle bütünleşik kahramanlık imgesi, kafasından yara alınca üzerinde taşıdığı gücü ve muktedir olma özelliğini kaybeder. Böylece, kahramanlık imgesi kaybedilir, kahramanın erkeklik itibarı zarar görür.

Bu çalışmada “Elâzığ Masalları” analizi veri setinde “diz” bölgesi, erkek kahramanlarda “4” defa kadın kahramanlarda “9” defa geçmektedir ve Jorgensen’in elde ettiği veriyle örtüşmeyen sonuca ulaşılmıştır. Umay Türkeş Günay tarafından derlenen örnekleme metindeki “İğci Baba” (Türkeş Günay, 2011: 108-112) masasında, kız kahraman İğci

Baba'yı kandırmak ve yatıştırmak için dizine yatırır. “Bacı Bacı Can Bacı” (Türkeş Günay, 2011: 142-146) masalında kız kardeş küçük erkek kardeşini dizine yatırarak sakinleştirir. “Şah İsmail” (Türkeş Günay, 2011: 150-162) masalında Şah İsmail, nişanlısı Gülizar'ın dizine yatar. “Yogud Paşa” (Türkeş Günay, 2011: 217-221) masalında da kız, uyutmak için nişanlısını dizine yatırır. Bu masallarda görülen ortak özellik, kadınların erkekleri sakinleştirdiği ya da dinlenmelerini sağladıkları anlarda yaşanmasıdır. Burada bedene ait bir bölge olarak kullanılan “diz” dinlenme ihtiyacı vurgulanarak yansıtılmıştır. Dahası, diz üzerinde yükselerek duran kadın, örneklem masallarda dizlerini kırarak yere oturur ve erkek kahramana sakinleşecek bir mekân yaratır. Örneklem masallarda da görüldüğü üzere, erkek ve kadın sevgili/nişanlı birbirlerine dokunurlar, temas gerçekleşir ve olumlu/olumsuz duygular aktarılır. Jorgensen'in farklı olarak örneklem masallarda kadın kahramanın “diz”lerine yatan erkek kahraman sahneleri, aslında “güç, otorite, emreden, sert” erkeğin bile kadına ihtiyaç duyduğu anlamına gelir. Ayrıca, erkek cinsiyetin zayıf olarak gördüğü kadının sevgisine, şefkatine ve ilgisine ihtiyacı olduğunu da simgeler. Erkek her ne kadar sert ve güçlü bir görüntü sergilemek istese de bir kadına ve o kadının şefkatine ihtiyaç duyar. “Kara Köpek” (Türkeş Günay, 2011: 322-328) masalında da erkek ana kahraman, karısıyla konuşurken annesinin taklidini yapmak için dizlerine vurur. “Dizlerine vurmak” masallarda geçen ve üzüntü duygusunun dışavurumunu gösteren bir beden hareketidir ve sıklıkla kadın masal kahramanlarıyla bağdaştırılır.

“Elâzığ Masalları”nda “omuz” bölgesi ise çoğunlukla erkekler ile ilişkili bağlamlarda kullanılır ancak az sayıda tekrarlanması nedeniyle %60'ı geçememiştir. Kadınlarda “omuz” saçın üzerine indiği vücut parçası olarak güzellik betimlemesini tamamlayan bir vücut parçası olarak anılırken, erkeklerde “omuz” taşıma ve dayanak olma işleviyle ilişkilendirilmektedir. Ayrıca örneklem masallarda, erkekler bedeninde yer alan “omuz” bölgesi, kadına bir dayanak da sağlar ve destek vermek için yer alır. Dolayısıyla, örneklem masallarda bedene dair bir bölge olarak yer alan “omuz” erkeğin dayanak ve destek olarak görülmesinin bir yansımasıdır. Öte yandan kadınlarda bedene ait bir bölge olarak “omuz”, bir tezatlık yaratılarak saçların üzerine düştüğü gözlemlenmiştir. Dolayısıyla “omuz” bölgesi, erkeklik için dayanakla ve güçle birlikte yer alırken kadınlarda güzellikle birlikte geçer.

Dede Korkut metinlerindeki erkekliği inceleyen Esra Akbalık, hâkim erkeklikle örtüşmeyen “ağlamak”, “boncuk boncuk göz yaşı dökmek” ve erkeklerin kadınların sözlerini dinlememe, erkeklerin eşlerine sevgi içeren sözler söylemesi gibi erkekliklerin de Dede Korkut’ta fazla yer verilmediğine dikkat çeker (Akbalık, 2014: 117). Ancak örneklem metin olan “Elâzığ Masalları”nda bu durum daha farklıdır. “Göz yaşı” ile kadınlar daha sıklıkla kullanılmıştır. Bu da Dede Korkut’un bağlamı ile masalların derlendiği bağlamın aynı olmadığını gösterir. Masallarda göz yaşının erkeklerle kadınlara göre daha az vurgulandığı tespit edilir. Bu da toplumsal yapıdaki cinsiyet değişiminin göstergesidir. İnsanî duyguların bir yansıması olarak karşımıza çıkan “göz yaşı” zaman içerisinde erkeklerde sergilenmesinde erkeklik itibarını ve onurunu küçülten bir beden imgesi olmuştur. Dahası, “göz yaşı”, ağlamak, üzölmek şeklindeki bütün insanlarda görölebilecek davranışlar erkeklik bakımından küçük düşürücü ve aşağılayıcı olarak algılanmış ve sergilenmesi gizlenmiştir.

“Elâzığ Masalları” örneğinde “sakal” sözcüğü, erkek bedeninin belirleyici unsurlarından biri olarak 27 defa tekrarlanmaktadır. Masallarda sakal kültürel olarak erkeksilikle kodlanmıştır. Sakal bırakma erkekte çoğunlukla yaş almış olmayı ve hayat deneyimini, bilgeliği temsil etmektedir. Ayrıca 3 yerde önünde yaşlı, ihtiyar ve dede ile birlikte görölmektedir. Sadece “Dallan Reyhanım Dallan” (Türkeş Günay, 2011: 184-192) masalında genç birisi için 3 yerde “sakalına güldüm” ifadesi yer almaktadır. Ayrıca, “İğci Baba” (Türkeş Günay, 2011: 108-112) masalında İğci Baba’nın “baba” olarak nitelendirilmesi babalıkla ilişkili bir durumdan kaynaklanmaz; İğci Baba masalda, genç kızları kandırmak ve kendini acındırmak için sakal takar. Sakalını çıkartınca da gençleşir.

Her kültür bedeni farklı şekillerde kodlar, bedenin bazı parçalarına daha fazla öne çıkarır, anlamlandırır ve aktarır. Türkçedeki kalp masallarda genellikle metaforik, metonimik ve sinekdoş anlamda kullanılmıştır. Gönöl kelimesiyle bağdaşık bir şekilde yer almaktadır. Bu çalışma yapılırken Dundes’in sayısal verilerle çalışırken masalın metaforik anlamını kaçırma noktasına dikkat çektiği (Dundes, 1965: 188) eleştirileri de dikkate alınmıştır. Örneğin, bu çalışmanın odaklandığı masallarda “6” defa geçen “kalp” kelimesinin hiçbir zaman metaforik anlamı dışında kullanıldığı saptanmamıştır. Bir organ anlamındaki kalp değil “gönöl” anlamındaki kalp sözcüğüne yer verilmiştir.

Bu kelime de sıklıkla kadınlarla ilgili kullanılmıştır. Masallarda şefkatle ilgili tanımlar kadınlarla bağlantılı olarak yer almaktadır. Erkek bedeniyle birlikte yer alan “ciğer” ise örneklem masallarda, anlamı bakımından kardeş olarak karşımıza çıkar. Türk kültüründe anlamsal olarak kardeşin yakınlığını, “ciğer” gibi bedenin içinde yer alan organla ifade edilir. Ayrıca ciğer, halk arasında Albastı olarak bilinen lohusalık dönemiyle bağlantılı varlığın, kadın bedeninden söküp çıkarttığı ve bunun sonucunda kadının ölümünün gerçekleştiği bir durumla da bağlantılıdır.

“Elâzığ Masalları”nda erkekler çoğunlukla “delikanlı (%93,0), aslan/ aslan gibi (%91,7), ihtiyar (%66,1) yaşlı ve ihtiyar birlikte (%63,6), zavallı (%60), fakir ve fakara (%55,4), yiğit (%98,0) dürüst (%66,7) sıfatlarıyla nitelendirilmektedir. Görüldüğü gibi erkeklerde yaş almaya yönelik sıfatların görülme sıklığı fazladır. Örneklem metinde, kadınların yaş alması ya da yaşlı kadınlar daha nadir görülür çünkü erkek egemen toplum, erkeğin yaş aldıkça bilgeliğini ön plana çıkartırken; kadına olumlu bir nitelik yüklemeyi, onun hayat deneyimini görünmez kılar ve dolayısıyla bilgelige ortak olmasını istemez. Yukarıda görüldüğü üzere erkeklik özellikleri delikanlı, aslan/ aslan gibi, yiğit, dürüst gibi sıfatlarla öne çıkarılmaktadır. Bu bağlamda “Elâzığ Masalları”nda erkeklerin cesaretine övgü atfeden kelimeler yoğunluktadır. Bu veri seti Jorgensen’in çalışmasında erkeklik vurgusunun fiziksel güç üzerinden yapıldığını gösteren sonuçlarına karşın “Elâzığ Masalları”nda yaş alma ve bilgelik ile paralellik taşıdığını göstermektedir. Ayrıca, “Elâzığ Masalları”nda cesurca davranışların, erkeklik kimliğini pekiştiren örüntüler olduğu tespit edilmiştir.

“Elâzığ Masalları” örneklemine dair veri setinde erkekliliği belirleyen davranış örüntüleri masallardaki erkeklik inşasını açıkça ortaya koymaktadır. Yalnızca erkeklerde görülen davranışlar şunlardır: “babayiğit” (17), “akıllı” (7), “pehlivan” (3), “şevketli (3), “anlayışlı (2)”, “arif (2)”, “sinirli” (2), “cesur” (2), “inat” (2), “doğru” (2), “piç” (2) “çapkın” (1), “tecrübeli” (1), “kibar” (1), “tecrübesiz” (1), “nazik” (1), “bunak” (1), “gürbüz” (1), “pehlül” (1), “sadık” (1), “yaman” (1), “aciz” (1), “zulümkâr” (1), “sülün gibi” (1) “zeki” (1) “cevahir” (1)”, “soylu (1)”. Bu sıfatların çoğunluğu erkeklerin cesaretine ve gözüpek oluşlarına vurgu yapar. Elâzığ Masalları”nda sıklıkla erkeklerin cesaretli ve sağlıklı bir vücuda sahip oldukları ifade edilir. Dolayısıyla “Elâzığ Masalları” erkeği fizikî özelliği “pehlivan” denilerek boyunu ve gücünü, “gürbüz”

denilerek sağlamlığını ve güçlülüğünü, “aciz” denilerek güçsüzlüğü ve beceriksizliğini, sülün gibi denilerek boylu poslu ve yürüyüşü güzel oluşunu; aile özellikleri bakımından, “soylu” denilerek saygınlığını ve ayrıcalıklı oluşunu, “piç” denilerek soy bakımından olumsuz özelliğini; zihinsel özellikleri bakımından “akıllı” denilerek doğru ve yanlış ayırt edebilmesi ve sağduyulu oluşunu, “arif” denilerek anlama ve kavrama yeteneğini, “zeki” denilerek anlama, kavrama yeteneği ve zekasını belirtmiş öte yandan “bunak” denilerek zihinsel yeteneklerini kaybettiğini, “pehlül” denilerek saf ve aptallığını simgeleyen olumsuz özellikler betimlenmiştir. Huy bakımından “babayiğit” denilerek yürekli, cesur, güvenilir ve güçlülüğü; “şevketli” denilerek gücünü ve müktedirliği, “anlayışlı” denilerek hoşgörülü oluşu; “cesur” denilerek yürekli ve korkusuz oluşu; “doğru” denilerek ahlakına bağlı, dürüst kimse oluşu; çapkın denilerek, cinselliğe düşkün, hovarda ve vefasız oluşu, tecrübeli denilerle bilgisi ve deneyimi, tecrübesiz denilerek bilgidен mahrum ve deneyimsiz oluşu, “kibar” ve “nazık” denilerek ince yapılı ve narin oluşu, “sadık” denilerek sadakat ve bağlılığı, “yaman” denilerek hem becerisini övmüş öte yandan korkutucu olduğunu belirtilmiş, “zulümkar” denilerek zalimliği ve gaddarlığı, “cevahir” denilerek değerli oluşu yelpazede iyi ve olumlu erkek kimliği oluşturulmuşken; bunların yanı sıra huy bakımından “sinirli” denilerek öfkesini ve gerginliğini; “inat” denilerek aykırılığını ve tersliğini; vurguladığı görülmektedir.

“Elâzığ Masalları” örneğinde erkek bedeni etrafında vurgulanma sıklığı fazla olan sıfatlar, Jorgensen’in veri setinde ulaştığı sonuçlarla paralellik taşıyarak (Jorgensen, 2012: 196) fiziksel görünümleri ile ilişkilidir. Kadınlar için güzelliğe dikkat çeken daha fazla kelime varken (ayın on dördü, hoş, bezekli (süslü), gün parçası, çiçek gibi, nazlı) erkekler için yalnızca “güzel” sıfatı kullanılmıştır. Erkeklerin güzel göründüğünü vurgulamak için kullanılan “yakışıklı” sıfatı masallarda yer almamaktadır. Buna rağmen erkeklerin güzelliğine ve boylarına vurgu (sülün gibi, boylu) yapıldığı tespit edilmiştir. Ayrıca, masallarda erkekler için kullanılan çirkin kelimesi de yalnızca “2”, kadınlarda ise “5” defa geçmektedir.

“Elâzığ Masalları”nda erkekler hakkında en çok kullanılan “delikanlı” sıfatı 40 defa yer almaktadır. Bu sıfat, örneklem masallarda genç erkekleri belirtir. Sadece bir defa yaşlı birisi için atfedilmiştir. Ancak o da gençliğinde kendisinin yiğit olduğunu belirtmiştir. Bu sıfat hiçbir zaman yaşlılar için kullanılmamıştır.

Erkekler hakkında en çok kullanılan ikinci sıfat “fakir” 38 yerde geçmektedir. Kadınları da niteleyen bu sıfat 17 defa genç erkekler, 20 defa yaşlı erkekler için kullanılır. Holbek, Propp’un 31 işlevini kategorize ederek Hareketler şeklinde adlandırır ve masalda 5 hareket durumu olduğunu belirtir. Holbek yaklaşımına göre masal başlangıç durumuna referans olan “Hareket I” başlangıç noktasında gözlemlenir ve bir aile üyesinin bulunmadığı ve kötülüğün veya sonuçların olmadığı masalın başlangıç durumunu anlatır. Bu da “fakir” kelimesinin masal başlangıcında kullanılması anlamına gelir. Masalın başlangıcında fakir genç erkekler fazla olsa bile masalın sonunda bu durum değişir, erkekler, zenginlik kazanır, evlilik yapar ve sosyal statü atlar. Belirli bir kişiden bahsederken fakir olarak vurgulananlar cinsiyete göre ayrılmıştır. Fakir sıfatının da yoğunlukla erkekler için kullanıldığı tespit edilmiştir. “Keloğlan ile Sarmisakî Beyoğlu” (Türkeş Günay, 2011: 63-66) adlı masalda Keloğlan çobanlık eden bir fakirdir. Bir tilki ona yaklaşarak zengin edebileceğini söyler ve gidip padişahın kızını ister. Padişah zengin oldukları düşüncesiyle kızını Keloğlan’a verir. Yolda soyguna uğramış gibi gösterirler ve padişah kızını verdiği için yardım eder. Etraflarında gördükleri kişilerden de padişahın buyruğu diyerek mallarını isterler. Devi sarayından kaçırıp saraya yerleşirler. Burada görüldüğü gibi masalarda zenginlik ödülüdür. Fakir kişiler masalda zenginlere âşık olsalar bile bir süre sonra başlarına gelen olağanüstü olaylarla zengin olurlar. Sonu mutlu biten masalarda genellikle masal kahramanları zengin olur.

Tablo 1: Holbek Yaklaşımındaki Hareketlere Göre Örneklem Masaldaki Erkek Kahramanların Yaşına İlişkin Tablo

| | Hareket I | Hareket II | Hareket III | Hareket IV | Hareket V |
|----------------|-----------|------------|-------------|------------|-----------|
| Ortalama Sıfat | %31,1 | %39,1 | %11,8 | %14,2 | %3,65 |
| “Genç” | %28,6 | %23,8 | %14,3 | %28,6 | %4,8 |

| | | | | | |
|-----------|-------|-------|-------|-------|------|
| “İhtiyar” | %31,7 | %39,0 | %12,2 | %17,1 | - |
| “Küçük” | %36,5 | %44,4 | %12,7 | %4,8 | %1,6 |
| “Büyük” | %27,9 | %49,2 | %8,2 | %6,6 | %8,2 |

Propp'un işlevlerinin "hareketler" adı verilen beş tematik küme aracılığıyla daha iyi ifade edilebileceğın söyleyen Holbek, masallardaki olaylar sırasının önemini vurgulayacak şekilde Propp'un işlevlerini 5'e indirmiştir (Jorgensen, 2012: 30).

Holbek'in beş hamlesi, Propp'un işlevlerini şu şekilde özetler:

Hareket I, 1-8 arasındaki işlevleri içerir (bir aile üyesinin olmadığı ve kötülüğün veya sonuçların olmadığı masalın başlangıç durumundan başlayarak);

Hareket II, 9-14 arasındaki işlevleri içerir (evden ayrılma dahil, bir yardımcı figürle tanışma, test edilme ve büyülü yardım alma);

Hareket III, 15-22 arasındaki işlevleri içerir (mücadele ve zafer, erkek ve kadın kahramanların kavuşması);

Hareket IV, 23-26 arasındaki işlevleri içerir (kahraman henüz toplum tarafından tanınmaz ve zor bir görevi çözmesi gerekir); ve

Hareket V, 27-31 (kahramanın tanınması, düşmanın cezalandırılması ve düğün) işlevlerini içerir.

“Elâzığ Masalları” örnekleme metnindeki masalarda erkek kahramanların yaşına ilişkin özellikler olarak “küçük” 65 kez, “büyük” 64 kez, “ihtiyar” 41 kez, “genç” 17 kez, “yaşlı” 1 kez yer almaktadır. Kadın masal kahramanlarında ise yaşa ilişkin özellikler olarak “küçük” 28 kez, “büyük” 21 kez, “ihtiyar” 21 kez, “yaşlı” 3 kez, “genç” 2 kez görülmektedir. “Elâzığ Masalları”nda bireylere yönelik küçük ve büyük kelimesi genellikle aile içi yaş dağılımına işaret eder. Küçük erkek kardeş ailede babasının sözünü dinleyen, uyarıları dikkate alan, “yiğitlik” gösteren kişi olarak karşımıza çıkar.

“Genç” sıfatı I, II, ve IV. Hareketlerde daha fazla kullanılırken III. ve V. Hareketlerde daha az yoğunluktadır. Bu yoğunluk “küçük” sıfatında da benzerdir. “Küçük” sıfatı I. Ve II. Hareketlerde daha yoğundur. Yaşlı masal kahramanları Hareket V’te yer almamaktadır. Çünkü masalarda idealize edilmiş erkek bedeni gençtir dolayısıyla kahraman olma yolundaki evreler genç erkeklere uygundur. Hareket II’de yaşlıların fazla olmasının nedeni kahramanın sınanması değil; yaşlı erkeklerin masalarda genç erkeklere yardımcı olmalarıdır.

“Küçük” sıfatı erkeklerde Hareket I’de en çok kullanılan sıfattır. Jorgensen bunun nedeninin, kahramanın güçsüzlüğü ve olgunlaşmamışlığını vurgulamak olduğunu söyler (Jorgensen, 2012: 201). Türk masalarında “Yarımca” (Türkeş Günay, 2011: 68-72) ve “Kotan” da küçük insan algısına karşılık gelir. “Küçük” erkeklerin büyük işler başarabilmesi tezatlığı masallar yer alır. Bu küçük erkekleri kahraman statüsüne yükselten bu tezatlıktır.

“Küçük” kelimesinin yoğunluğu Hareket II’de artmıştır. Ancak Hareket III, IV ve V’te sıfatın kullanımı giderek düşer. Jorgensen’in araştırmasında ise oran Hareket II’den itibaren düşmeye başlar. Jorgensen’a göre bu, masumiyet alçakgönüllüğün kaybolması, olgunluk ve büyük sıfatının daha sonraki hareketlerde giderek artmasıyla açıklanır (Jorgensen, 2012: 202). Bu tezin örnekleme olan masalarda ise “küçük” sıfatı azalmadan önce Hareket II’de artar. Bunun nedeninin masallardaki tezatlığın yansıtılması olduğu söylenebilir. Türk masalarında erkeklik, olgunlaşmadan ve testi geçmeden önce “küçük”lüğü vurgulanır. Böylece, testi geçen erkeklerin erkekliği diğerlerinden daha üstün olur. Dolayısıyla, örneklem masalarda yer alan küçük-büyük dikotomisiyle, akılcı davranışları, ileri görüşlülüğü, dürüstlüğü, çalışkanlığı ve kurnazlığı sayesinde, “küçük” insan olmaktan “büyük” insana doğru yolculukları anlatılır. Masallar insanî erdemlere yönelik mesajlar verir, çalışkan, ahlaklı, sağduyulu, öngörülü olanlar yolculuğunu tamamlar ve bu yolculuk sonunda bir kazanç elde ederler.

“Büyük” sıfatı da Hareket II’de artar. Çünkü büyük erkek kardeşler de sınava tabi olur. Hareket V’de de büyük sıfatı erkeklerde daha fazla görünür. Ancak bunun nedeni büyük erkek kardeşin sınavı başarıyla tamamlaması değildir. Örneğin, “İsfahan Padişahının Üç Oğlu” (Türkeş Günay, 2011: 301-308) isimli masalda V. hareket artar; bunun sebebi büyük kardeşin yanına gitmeleridir. Büyük kardeşin ölmediği ve masalda testi geçtiği

durumlarda “büyük” sıfatı özellikle belirtilir. Ancak masal sonunda küçük kardeş testi tek başına geçtiğinde veya kahraman olduğunda artık ona “küçük” diye hitap edilmez. “İsfahan Padişahının Üç Oğlu” masalında da küçük kardeş maceraya atıldıktan ve kahraman olduktan sonra “bu” diye hitap edilir. “Kara Üzüm Hokkası” (Türkeş Günay, 2011: 328-331) masalında da sonda “yeğen” olarak hitap edilir ve küçüklüğü ortadan kaldırılarak padişah olur. Ayrıca “Gül Sinan’a Ne Yaptı, Sinan Gül’ü İncitti” (Türkeş Günay, 2011: 398-403) masalında büyük kardeşlerin ölmesiyle küçük kardeş “küçük” olmaktan çıkar. Masallarda büyük kardeşlerin ölümü “küçük”lüğü ortadan kaldırır. “Kotan” ve “Yarımca, “Bızdık” masallarında onların “küçük” olduğu belirtilir ve daha sonra masal kahramanları isimleri ile anılır. “Kara Üzüm Hokkası” isimli masal da bunlara benzerdir. Aynı şekilde küçük kız kardeş de masalda en becerikli, en güzel kişidir. “Arif Yusuf” masalında önce büyük kız kardeşi ardından ortanca kız kardeşi eve getiren Arif Yusuf, onları geri göndererek küçük kız kardeşle evlenir. Burada küçük kız kardeş parayla sınanır ve sabırlı olduğu için masalın sonunda mükâfatlandırılır.

| Masal | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|--------------|--|--|--|---------------------|--|-------------|------------|------------|--------------|------------|---------------|-------------|-----------|--------------|------------|--------------|--------------|---------------|----------------|-------------|------------|---------------|-------------------|------------|--|---------------|--|---------------|--|-------------|--|------------|--|---------|--|
| Erkek | | | | | | | Kadın | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Küçük (65) | | | | Delikanlı (40) | | | Fakir (38) | | | | Güzel (95) | | | | Küçük (28) | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Büyük (64) | | | | Zengin (19) | | | Zayıf (4) | | Kumaz (4) | | Sevketli (3) | | Doğru (2) | | Dürüst (2) | | Fakir (31) | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Yiğit (50) | | | | Babayiğit (17) | | | Kafir (4) | | Pehlivan (3) | | Anlayışlı (2) | | Güçlü (2) | | Sini (2) | | İhtiyar (21) | | Eksik etek (9) | | Fukara (6) | | Ayin On Dördü (5) | | | | | | | | | | | | |
| İhtiyar (41) | | | | Adan/Adan gibi (11) | | Fukara (8) | | Piç (2) | | Pehlül (1) | | Acı (1) | | Yaman (1) | | Zengin (17) | | Hayırsız (6) | | Çirkin (5) | | Zavallı (4) | | | | | | | | | | | | | |
| | | | | Akıllı (7) | | Zavallı (6) | | İnatçı (2) | | Tittiz (1) | | Sabırlı (1) | | Yaşlı (1) | | Zeki (1) | | Delikanlı (3) | | Kafir (3) | | Düşünceli (2) | | Okur (1) | | Hanı (1) | | | | | | | | | |
| | | | | Yoksul (3) | | Sütlü (3) | | Mezur (2) | | Gürbüz (1) | | Gülüm (1) | | Tecerü (1) | | Vicdanlı (1) | | Şeytan (1) | | Durgun (3) | | Yaşlı (3) | | Şişman (2) | | Aslan (2) | | Terbiyeli (2) | | Boz (1) | | Mağdur (1) | | Gün (1) | |
| | | | | Çapkın (2) | | Bak (1) | | Tez (1) | | Hoş (1) | | Nazik (1) | | Kıymetli (1) | | Alçak (1) | | Bunak (1) | | Bezekli (2) | | Temiz (2) | | Mikrop (1) | | Şikâyetçi (1) | | Çiğdemli (1) | | Nazarlı (1) | | Alçak (1) | | | |

Şekil 3. Örneklem Masallar Çerçevesinde Erkek ve Kadın Kahramanların Özellikleri

kadar genç ve naif görünürler” (Tatar, 2003: 87) demiştir. Bu nedenle, iyilik-kötülük dikotomisi, erkek kahramanlar merkezinde belirleyici bir özellik değildir. Neden masalarda kötü kadınların vurgulandığı sorusu Jorgensen, Bachilega gibi masal araştırmacılarının da sıklıkla dikkat çektiği bir konudur. “Zülfü Mavi” (Türkeş Günay, 2011: 178-184) masalında ise bu durum kadının kız kardeşlerinin onu kıskanması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Masalda zulme uğramış anneye ve hiçbir şeyden haberi olmayan çocuklara yardım eden kişi bir erkektir. Kötülük yapan kadinken iyilik yapan genç bir erkektir. Bu masal, kadınları kötü durumdan çıkaracak kişinin bir erkek kahraman olduğunu söyleyerek erkek kimliğini olumlar. Örneklem metinde yer alan diğer masalarda da sona doğru erkek kimliği olumlanarak iyilik ve iyilik yapmaya yönelik davranış örüntüleri erkek ile ilişkilendirilir. Böylece, erkek kimliği masalın içindeki gerilimi yok ederek olayları sükûnete kavuşturan ve masalın mutlu sonla bitmesini sağlayan başat aktör olarak gösterilir.

3.2. “ELÂZİĞ MASALLARI”NDA HÂKİM ERKEKLİK ANLAYIŞINDA ÖNE ÇIKAN ERKEKLİK TEMALARI

Örneklem olarak seçilen Umay Türkeş Günay tarafından hazırlanmış olan “Elâziğ Masalları” adlı çalışmada, erkeklikle ilgili öne çıkan üç temanın askerlik, babalık ve şiddet olduğu tespit edilmiştir. Örneklem masalarda erkeklikle doğrudan bağlantılı bu üç temanın hâkim erkeklik anlayışının oluşmasında öne çıktığı görülmektedir. Türkiye’de geleneksel olarak erkeklik kabulünün dört temel aşamadan geçilerek elde edildiğini vurgulayan Pınar Selek’e göre bunlar, sünnet, askerlik, iş bulma ve evliliğdir (Selek, 2018: 21). Bu aşamalardan askerlik, örneklem masal metinlerinde erkekliğe dair öne çıkan temalarda ortak olarak yer almaktadır. Örneklem masalarda, sünnet bir tema olarak sadece “Arsız Kız” masalında 2 defa yer almaktadır. Sünnet Türk-Müslüman geleneğinde, erkeğin mührü ve çocukluktan olgunluğa geçiş dönemi olarak ilk eşiktir. Bu eşikten sonra, erkeğe çocuk olarak değil; erkek olarak bakılır ve bu bağlamda sünnet, erkeğin toplumsal kabulünü gösterir. “İş bulma” ise genellikle sonu mutlu biten masalarda kavuşmak isteyen kadın ve erkek kahramanların evlenebilmesi ön koşulunu sağlayan bir aşama olarak, Holbek yaklaşımının son hareketi olan Hareket 5’te sıklıkla mevki, makam ve dolayısıyla zenginlikle ilişkilidir. İş bulma teması olan masallar, “Ayı

Kulağı”nın vali olması, Şah İsmail’in babası ölünce padişah olması, Dul Kadın’ın Oğlu masalında çalışarak evi geçindirmesi şeklinde ortaya çıkar.

Masallarda genç erkeklerin tutum ve davranış bakımından olgunlaşması beklenir. Bu olgunluk için genç erkek kahraman farklı koşullarda farklı sınavlar verir, zorlu mücadelelerden başarıyla çıkmaya çabalar. Selek’in de belirttiği üzere erkeklerin olgunlaşma yolculuğunda, merhaleler ve ayrılık aşamaları vardır. Bu merhale ve aşamalarla erkek, toplumun beklentisi üzerine konumunu “hak etme” mücadelesi verir (Selek, 2018: 23). Hâkim erkeklik, gücünü bu olgunlaşma sürecinin inşasından alır. Dolayısıyla, erkekler olgunlaşma yolundaki zorlu süreçleri örneklem masallarda da yaşar. “Elâzığ Masalları”nda erkekler askere gider, karşısına çıkan engelleri beden ve akıl gücüyle aşar, en sonunda evlenerek muradına erer. Eğer masal kahramanı erkek, muradına ererek evlenmiş ve üstelik baba olmuşsa onun toplumsal konumu sarsılmaz bir hale gelir, gücü ve itibarı sorgulanamaz şekilde pekişir. “Elâzığ Masalları”nda erkek kahramanların olgunlaşma ve toplumsal konumunu güçlendirme yolculuğu esnasında zaman zaman şiddete başvurduğu görülür. Söz konusu şiddet, çoğunlukla erkek kahramanların güçlerini kanıtlamak ve diğer erkekleri tahakküm altına almak için uygulanır.

3.2.1 “Elâzığ Masalları”nda Hâkim Erkeklik Anlayışında Öne Çıkan Erkeklik Teması Olarak Askerlik

Sünnet, çocuklukta yapılması itibarıyla erkekliğin ilk geçiş dönemidir. Bu eşiği atlatan erkek, bir diğer eşik olan askerliğe gider. Askerlik, sünnet olduktan sonra, erkeğin olgunlaşmasını sağlayan geçiş dönemidir. Toplumda ve askerlik kurumu çerçevesinde yaygın olarak kabul edilen “Her Türk asker doğar.” anlayışı doğrultusunda askerlik, Türk kültüründe sadece erkeklik için değil kadınlık için de doğuştan gelen ordu-millet yaklaşımını yansıtır. Ayrıca askerlik, sadece meslek değil; aynı zamanda millet varlığının devamlılığı için güvenlik ve savunma zorunluluğu kapsamında sürdürülen eğitim ve tatbikatlarla desteklenen bir sistemdir. Türk kültüründe askerliğin kökü derinlere uzanır. Mete Han’ın kurduğu düzenli ordu birliklerindeki onluk sistem günümüzde de orduda varlığını sürdürmektedir. Kara Kuvvetleri kuruluşunu, M.Ö. 209’da Mete Han’ın tahta çıkış tarihi olarak belirler. **(Hata! Köprü başvurusu**

geçerli değil.Erişim Tarihi: 05.06.2021) Bununla birlikte, Türklerde ordu kavramını inceleyen Bahaeddin Ögel, Dede Korkut'ta ordu sözünün, aileleri, kadınları, çocukları, beyleri, yiğitleri, kapıcıları, hizmetçileri, hekimleri, tahtları ve hazineleri içerdiğini ve karargâh gibi olduğunu belirtir (Ögel, 2000: 210). Ayrıca, ordu savaş hazırlığı, düğün dernek, yas ve ağlamaların da gerçekleştiği yerdir (Ögel, 2000: 211). Buradan da anlaşılacağı üzere ordu Türklerde sadece savaş çağrıştıran bir yapı değildir; ayrıca, milletin önemli anlarında birlik ve dayanışma içerisinde olduğu sosyal bir kurumdur. Askerlik Türk toplumu için millet bilincinin geliştiği ve milletin iş birliği içerisinde olduğu bir alandır. Askerliğin en önemli vazifesi güvenliktir ve bu Türk toplumunun dış tehditlerden korunması ve varlığını sürdürmesi için gereklidir. Dolayısıyla ordu, geçmişte köklü temellere dayanan ve günümüzde de tehditlerden korunma için varlığını sürdürmesi zorunlu geleneksel bir kurumdur.

Öte yandan askerlik ve beden arasında da bir ilişki bulunur. Foucault, bedene hâkim olma ve beden bilincinin ancak bedenin kuşatılmasıyla elde edilebileceğine vurgu yapar. Jimnastik, idman, kas geliştirme, çıplaklık, fizik güzelliğine dayalı aktiviteler, çocukların, askerlerin ve sağlıklı bedenlerin üzerinde iktidarın uyguladığı kararlı, inatçı, titiz bir çalışmayla insanı kendi bedenini arzulamaya götüren çizgidedir (Foucault, 2012: 39). Askerlik, bedensel bütünlüğün, hareketliliğin, atletikliğin ve sağlıklı bedenin gerekli olduğu bir alandır. Askerlikte bedensel güç önceliklidir, asker çevik ve atletik olmalıdır. Bu koşullar sağlanmadığında, zorunlu askere gidecek erkeklerin, fiziksel ya da zihinsel problemi olduğunda askere alınmaz. Dolayısıyla, askerlik bedensel olarak da çevik ve güçlü olmayı gerektirir ve alt metin olarak erkek bedeninin sağlıklı inşasını içerir.

Türk erkeğinin, Türk kadınına kıyasla askere gitmiş olmanın verdiği bir ayrıcalığa sahip olduğunu Mormenekşe belirtir (Mormenekşe, 2007: 25). Günümüzde zorunlu askerliğin sadece erkeklere özgü olması da belirleyici bir erkeklik alanı yaratmıştır. Selek, gücünü aklının üstünlüğünden alan ve kendini dünyanın merkezinde sanarak büyütülen erkeklerin kamusal hayatta başka merkezlerle karşılaştıklarını ve bu zorlu gerilim alanında, idealize edilmiş erkeklik algısını taşıyamadıklarında parçalanma yaşadıklarını vurgular (Selek, 2018: 24). Erkekler arası hiyerarşik ilişki özellikle ev dışı alanda şekillenir. Masallarda da çoğunlukla erkeklere özgü kabul edilen askerlik, erkeklerin

karşılıklı güçlerini ve iktidarlarını yarıştırdıkları bir alandır. Özellikle ev dışı alanların erkeklerin hâkim kodlarına göre şekillendiğini belirten Selek, bu alanları erkeklerin kırılma yaşadıkları alanlar olarak değerlendirir. Erkeklerin birlikte deneyimlediği askerlik ise, onların hayatında önemli bir yere sahiptir. Bu tek cinsiyetli toplumsallaşma sürecinde erkeklik değişime uğrar (Selek, 2018: 30). Masalarda da askerlik erkeklerin olgunlaşma, değişme ve erkekliklerini ispatlama alanları olarak yer alır ve askerlikle ilgili güç ilişkileri onların toplumdaki konumlarını pekiştirir. Askerlik, kendi içerisinde folklorik anlatıların yaratıldığı ve icra edildiği, sözlü ve sözsüz iletişimde belirli kodların bulunduğu bir kurumdur. Benzer şekilde Bronner da erkeklerin askeri ortamda farklı kodlarının bulunduğundan (Bronner, 2005: 42) ve askerliğin erkeksi başarının işareti (Bronner, 2005: 45) olarak görüldüğünden bahseder.

Günümüz Türkiye’inde askerlik geleneksel yaşamda kabul görmüş bir yapı olarak örneklem metnin masalarında varlığını sürdürür. Çünkü çocukluktan itibaren babasından, dedesinden ya da erkeklerin yoğun olduğu halk gruplarından askerlikle ilgili anlatıları dinlemiş erkekler, askerliği bir “erkekliğe giriş alanı” olarak görür. “Elâzığ Masalları”nda askerlik sıklıkla bir erkeklik ve güç ispatlama alanı olarak varlığını devam ettirir. Örneklem metnin masalarında askerlik hâkim erkeklik doğrultusunda güç ilişkileri üzerinde dinamiklerini şu üç bakış açısıyla oluşturur: İlk olarak asker olmak güç ve üstünlük göstergesidir ve bu gösterge hâkim erkekliği destekler. İkinci olarak sıradan bir masal kahramanının bile yanında kendisine eşlik eden askerlerinin olması üstünlük göstergesidir, gücünün ve erkekliğinin kanıtıdır. Son olarak, askeri yenmek, erkeklerin gücünü ve üstünlüğünü kanıtlar. Güç ilişkileri çerçevesinde bunların ilk ikisi birbirine yakındır ancak askeri yenmek erkeklik konumunun pekiştirilmesinde daha itibarlıdır, erkekleri muktedir yapar.

Umay Türkeş Günay tarafından derlenerek yazıya geçirilmiş “Elâzığ Masalları”nda, sıklıkla tekrarlanan asker, ordu, harp ve seferberlik kelimeleri etrafından şekillenen olaylar dizgesinde askerlikle ilişkili kavramlar bulunduğu tespit edilmiştir. Örneklem masal metninde, “ordu” 16 kez, “asker” 69 kez, “harp” 15 kez, “seferberlik” 2 kez erkek kimliği etrafında yer alır. İçerisinde askerlik, teması geçen masallar, “Elma Kurdu”, “Zülfü Mavi”, “Keloğlan Sarmısakî Beyoğlu”, “İhtiyar Adamın Oğlu”, “Ayı Kulağı”,

“Şah İsmail”, “Tüylü”, “Yogud Paşa”, “Kara Dirhem Hokkası”, “Tufil”, “Çulfacıoğlu Mehmet Onbaşı”, “Gülükan”dır.

Masallarda askerlik, erkeklik onurunu, itibarını ve iktidarını inşa etmede bir vasıta görevindedir. Ayrıca askerlik masallarda sıklıkla ikinci planda geçer. Dolayısıyla askerlik, örneklem masallarda hâkim erkeklik anlayışını yansıtır. Üzerinde çalışılan masallar arasında erkeklerin evlenmeden önce askere gönderildiği örnekler mevcuttur. Bu masallarda erkeklerin evlenmeden önce askere gönderilmesi, masal kahramanlarının erkekliğini olgunlaştırır ve erkekliği bir sonraki aşama olan evliliğe hazırlar. Askerlik erkekler için erkek olmak için geçilmesi zaruri olan bir eşik anlamına gelir. “Elma Kurdu” (Türkeş Günay, 2011: 59-61) masalı bu duruma örnektir. Söz konusu masalda, askerlik, evlenmeden önce erkeğin yerine getirmesi zorunlu olan ön koşul olarak yer alır, erkekliği inşa etmede bir araçtır. Ayrıca, bu masalda askerler, erkek masal kahramanını genç yaşta ölümle sonuçlanacak acıklı kaderinden korumak amacıyla nöbet tutar ancak bu çaba yine de kahramanın genç yaşta ölümüyle sona eren kaderinin önüne geçemez. Dolayısıyla bu masalda askerlik üzerinden kaderin gücü vurgulanmıştır. “Zülfü Mavi” (Türkeş Günay, 2011: 178-184) masalında erkek kardeş askerden gelir ve askerliğini tamamlamış bir erkek olarak toplumsal konumu güçlenmiş ve itibarı artmıştır. Söz konusu masalda, bu noktadan sonra askerlik görünmeyen koruyucu bir zırh oluşturur, erkek kardeş başkası tarafından kandırılmama zırhı bürünür, zihinsel olarak farkındalık kazandırmıştır, kendisinden beklenen olağanüstü görevleri yerine getirebilme melekesi kazanır. “Keloğlan Sarmısakî Beyoğlu” (Türkeş Günay, 2011: 63-66) masalında, padişahın ordusu vardır ve dolayısıyla Keloğlan’ın da ordu sahibi olması, toplumsal statüsünü yükseltir ve onu padişahın kızıyla evlenecek konuma taşır. “İhtiyar Adamın Oğlu” (Türkeş Günay, 2011: 112-117) masalında, ana kahramanın emrine padişah tarafından onun statüsünün yükseltilmesi ve yakın güvenliğinin sağlanması amacıyla asker verilir. “Tüylü” (Türkeş Günay, 2011: 93-96) masalında ise asker, olay akışı içinde sadece güvenlik amacıyla yer almaktadır.

Askerlik, “Elâzığ Masalları”nda erkekler için güçle özdeşleşen anlama gelir. Masallarda düşmanla girilen savaşlar görülür ve Karner’dan aktaran Akbalık’ın değindiği gibi, savaş erkeğin bağımsız toplumsal statü kazanmasında belirleyici ve etkin bir araç vasıtası görerek anlam kazanmaktadır (akt: Akbalık, 2014: 112). Örneklem masallarda

erkek kahramanların kimi zaman yanlarında asker ve orduyla savaşa gittiği, kimi zaman da düşman askerini yenerek güç gösterisinde buldukları izlenir. Bu masalarda düşman askerini yenmek erkeklerin güç inşa sürecini destekler. Askerlik ve askerlikle ilgili oluşlar, erkeklik inşasında bir araç vasıtası görür. “Kara Dirhem Hokkası” (Türkeş Günay, 2011: 249-256) masalında, yeni yerler fethetsin diye padişah oğlunun emrine askerler verilir. Dolayısıyla, asker, kahramanlık simgesi olarak masalda geçen padişahın hüküm sürdüğü toprakları genişletme, belirli bir mekânı ele geçirme ve koruma gibi güçle ilişkili örneklerde de yer alır. “Tufil” (Türkeş Günay, 2011: 263-269) masalında asker ve jandarmalar padişahın fermanı neticesinde Tufil’ı öldürmek için sokakta dolaştırır. Buradan da anlaşılacağı üzere, kahramanın hayatına son verme görevini uygulayan kişi de askerdir. Benzer şekilde, “Gülükan” (Türkeş Günay, 2011: 343-357) masalında padişahın askerleriyle ele geçiremediği yeri erkek masal kahramanı yalnız başına ele geçirir ve bu da erkek masal kahramanının tek başına ne kadar güçlü olduğunu vurgulamak için anlatılır. “Şah İsmail” (Türkeş Günay, 2011: 150-162) masalında, Şah İsmail, güçlü olduğu için askeri yener ve gücünü cümle aleme ilan etmiş olur. Benzer şekilde, “Yogud Paşa” (Türkeş Günay, 2011: 217-221) masalında, askeri yenerek paşa oğlunun gücünü göstermesi, herkese ilan etmesi bakımından erkeklik onur, itibar ve iktidarının inşa süreci ile örtüşen olaylar zincirini içine alır. “Ayı Kulağı” (Türkeş Günay, 2011: 131-142) masalında askerler evlerine gönderilir ve Ayı Kulağı tek başına savaşa gider, tek başına parlak bir zafer kazanarak evine döner. Burada Ayı Kulağının gücünü tarif ederken “bir ordudan daha güçlü” olduğu belirtilir ve ordu ile karşılaştırma yapılarak tek başına bir orduya bedel tutulur. Çulfacıoğlu Mehmet Onbaşı” (Türkeş Günay, 2011: 317-322) masalında, sadece sinekleri öldürdüğü için yanlış anlaşılan Mehmet Onbaşı, düşman askerini tesadüfen de olsa yener ve bir erkek olarak kahramanlığını ve gücünü ispatlar. “Arif Yusuf” (Türkeş Günay, 2011: 308-317) masalında, Arif Yusuf hikmetlidir ve padişah ondan muska almadan düşmanı yenemez, Arif Yusuf padişaha muska verince gökten asker gelir ve bu sayede padişah düşmanı yener. Görüldüğü üzere, askerlik teması sıklıkla kahramanlıkla bağlantılıdır. Kahramanlık da masal kahramanının, muktedir olabilmesinin önünü açar. Dolayısıyla, örneklem masalarda askerlik, erkeğin diğer erkekleri ve düşmanlarını yenerek hâkim erkeklik kurmasıyla bağlantılıdır ve erkeklik için güç inşa sürecinin bir parçasıdır.

3.2.2 “Elâzığ Masalları”nda Hâkim Erkeklik Anlayışında Öne Çıkan Erkeklik Teması Olarak Şiddet

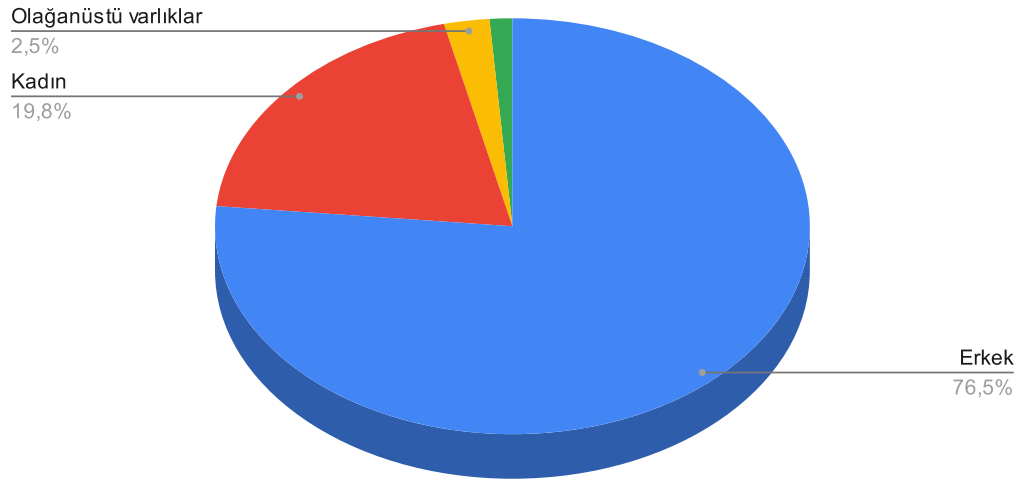
Erkek egemen toplumdaki güç ilişkileri, erkeğin, hem ailesine maddî imkân sunması, ailesini refah içinde yaşatması, hem de dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı aileyi koruması üzerine kuruludur. Cohen’den aktarıldığı üzere, erkek, ailenin gücüdür, silahı olmasa bile yumruğunu kullanmalı, ailesine bakabilmek için gerekirse ağır yük taşımalıdır. Bu nedenle, toplumda, bedenin güçlendirmesine dair ön kabuller erkeğin vazifesi (akt: Selek, 2018: 23) olarak görülür. “Elâzığ Masalları”nda biyolojik bedenleri yüzünden toplum tarafından örselenen, hakir görülen erkek kahramanların, âni bir uyanışla, bedeninin görüntüsünü değiştirmeye karar vermesi ve büyüsel ya da gerçekçi bir süreç içinde toplumda kabul gören güçlü bir erkek bedenine ve muktedir imgesine kavuşması neticesinde onların aynı zamanda etraflarındaki kadınlara ve diğer erkeklerle kolaylıkla şiddet uygulayabilen bireyler haline geldikleri izlenir. Bu bağlamda örneklem masallarda, güç ilişkilerini inşa ederken iktidarı elde tutmaya, sözünü geçirmeye ve diğerlerini tahakküm altına almaya çalışan erkekler, zaman zaman şiddete başvurur.

“Elâzığ Masalları”nda şiddet, “erkeklik” ispatının göstergesi ve erkek kahramanın iktidar inşa etme davranışı olarak karşımıza çıkar. Şiddet, bu masallarda erkeğin sertliğini, kaba gücünü yansıtır. “Elâzığ Masalları” çalışmasında şiddet davranışı olarak, diğer erkeklerin masal kahramanının vücudunu parçalaması, kesmesi, kanını emmesi, boğması, kuyuya atması, yumruklaması, tekmelemesi, etini yemesi, öldürmesi veya kahramanın intihar ederek kendine zarar vermesi açıkça görülür. Şiddet içeren bu gibi davranışların, örneklem metinlerde sıklığı az olmakla birlikte, erkek kahramanlar tarafından kadınlara yönelik olarak gerçekleştiği de izlenmektedir. “Elâzığ Masalları”nda, şiddet davranışının genellikle erkek bedenleriyle birlikte yer aldığı, ölümle sonuçlanan şiddete dayalı değerlendirmede çoğunlukla erkek bedenlerinin hasar aldığı tespit edilmiştir. Örneklem masallarda, şiddet içeren davranışlar 113 defa ölümle sonuçlanmaktadır. Ayrıca, erkek bedeni, 51 defa şiddete maruz kalmıştır ve 62 defa da şiddet uygulamıştır. Erkek bedenine yönelik dayak ve parçalama temalarının daha fazla görüldüğü tespit edilmiştir. Burada görüldüğü üzere, erkek, masallarda hem şiddete maruz kalan hem de şiddeti uygulayan cinsiyet olarak yer almaktadır. Benzer şekilde Çelik, erkekliği incelediği makalesinde erkekler şiddete uğrayan ve şiddeti uygulayan taraftadırlar (Çelik, 2016: 2) diye belirtir. Örneklem masallarda şiddet uygulama,

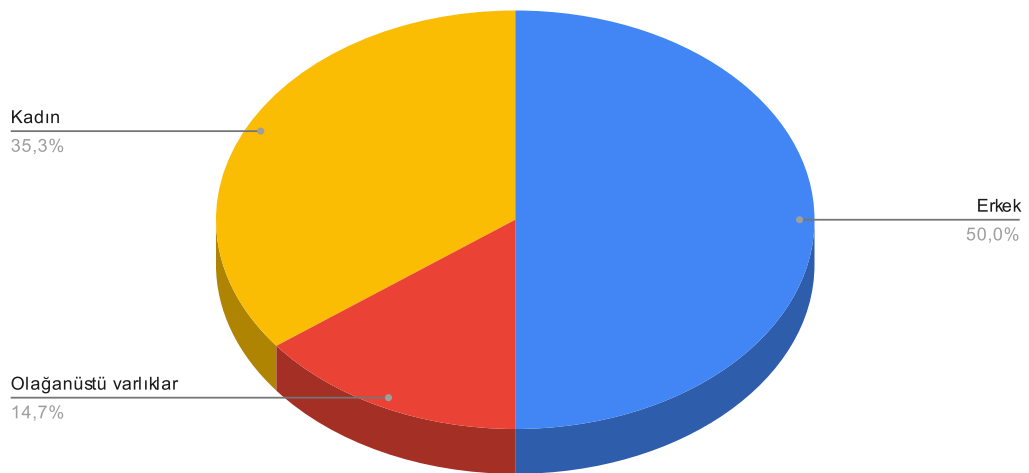
erkeklerin diğerk erkeklerle ve kadınlara karşı hâkim erkeklik inşasının sürdürülebilirliği tutumuna hizmet etmektedir. Böylece, olaylar onların, etrafa yenilmezlik ilan ederek kendilerini üstün ve itibarlı hissettikleri bir olaylar akışı içinde gerçekleşir. Dolayısıyla bu durum, masallarda erkek bireylerin zaten öyle olmaları beklenen bir görünüm yarattığı için şiddet meşru bir eylem olarak karşımıza çıkar ve şiddet uygulayan kişiler bu eylemlerinin sonucunda cezaî herhangi bir yaptırımdan muaf tutulurlar.

Masallarda şiddet %76,2 oranla ölümlerine sonuğlanır. Ölümlerine sonuğlanmaya ilişkin veriler aşığıdaki grafik halinde sunulmuştur. Kesme ve parçalanma eylemleri karın, kol, el, parmak, göz ve kulağın parçalanmasıdır, şiddet içeren davranışlar arasında yer alır ve sonu ölümlerine bitmez. Masallarda erkeklerin %2,6'sı, şiddeti kendi bedenlerine uygularken kadınlarda bu oran %1,7'dir.

Örneklem masallarda, şiddet içeren davranışlar sonucu erkek bedeninin genel durumunu ifade etmek üzere bir defa “yaralı” ifadesi yer alırken birçok defa “kör” ifadesi yer alır. Söz konusu yaralı ve kör olma durumları, olay akışı içinde olağüstü oluşlarla iyileşir, sağlıklı hale dönüşür. İçerisinde şiddet, teması geçen masallar, “Hırsız” “Çoban”, “Müezzin”, “Kız Padişah”, “Bızdık”, “Helvacı Güzeli”, “Kurnaz Besleme”, “Yogud Paşa”, “Ayı Kulağı”, “Ateşkar Oğlan”, “Yarımcı”, “Keloğlan ile Dev”, “Kara Dirhem Hokkası”, “Tufıl”, “Kara Üzüm Hokkası”, “İğci Baba”, “Mücevher Topu”, “İhtiyar Adamın Oğlu”, “Allah'ın Belası”, “Keloğlan”, “Nasihat”, “Öksüz Kız”, “Yaban Tezeği”, “Bacı Bacı Can Bacı”, “Bacılar”, “Hayırsız Kız”, “Zülfü Mavi”, “Fakir Adam”, “Kotan”, “Tüylü”, “Sıçan Çocuk”, “Kara köpek”, “Şah Meranın Yüzüğü”, “Bir Allah'ım Bir”dir.



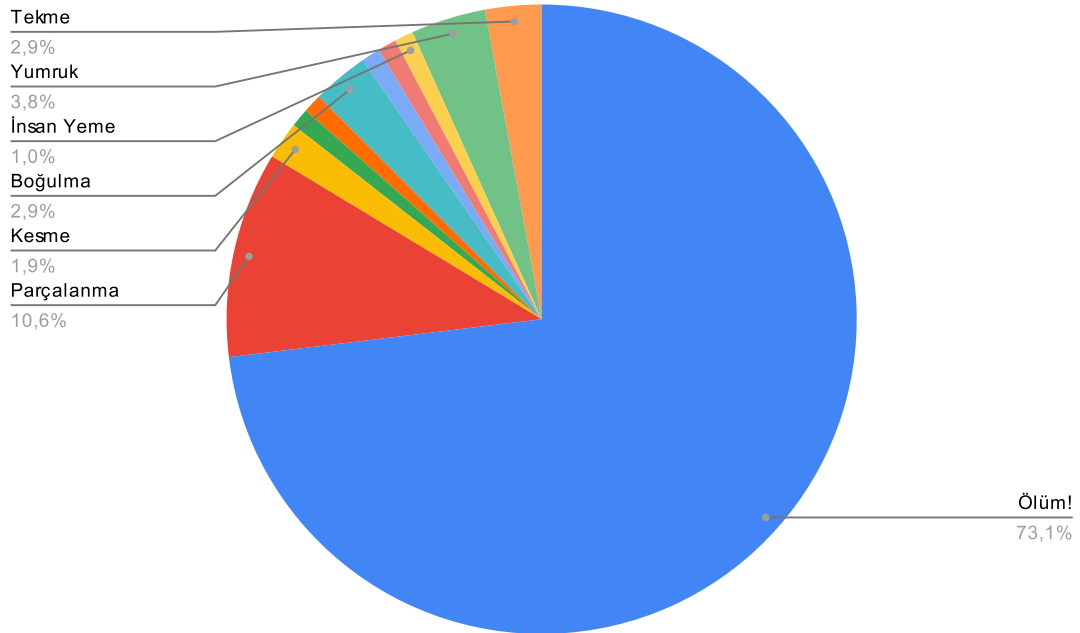
Şekil 5. Örneklem Masallar Çerçevesinde Şiddet Davranışı Gösteren Cinsiyetlerin Grafiği



Şekil 6. Örneklem Masallar Çerçevesinde Şiddete Maruz Kalan Cinsiyetlerin Grafiği

Erkek bedenleri örneklem masallarda, sıklıkla yaralanır, deforme olur. Söz konusu deformasyonu Jorgensen iki kutuplu bir perspektiften görür. O'na göre "yara, dayak ve ölüm" çerçevesinde erkek bedenleri, normatif, güçlü ve yetenekli erkeklik idealini

destekler ya da tam tersi, eksiklik ve başarısızlıklarını yansıtır (Jorgensen, 2012: 184). Bu perspektiften, yaralanmaya, dayak yemeye bir yanıyla, erkek bireyin geçmiş deneyimini ve tecrübesini yansıtan bir sembol olarak yer verilirken; diğer yanıyla, erkek bedeninin güçsüz, başarısız, kusurlu, ideal olmaktan uzak kaldığı durumlar, örneklem masalarda şiddete maruz kalmış bedenlerle sembolize edilmektedir.



Şekil 7: Elâzığ Masalları” Örnekleminde Masalarda Görülen Şiddet ve Ölüm Grafiği

Şiddet, insanlık erdemlerine ters düşen toplumsal olarak onaylanmayan birtakım davranışlara karşılık ceza mekanizması olarak görülür. Söz konusu mekanizma farklı uygulamalarla işler. Örneğin “Hırsız” masalında hırsızlık yapanlara padişah tebdil-i kıyafet yaklaşır, onların hırsızlığına ortak olur ve sonra onları astırmaya kalkar. Ancak padişah bunu ceza vermek ve hırsızları yaptıklarından pişman etmek için yapar. Burada padişahın hırsızları astırmaya kalkması bir cezalandırma mekanizması olarak işlemektedir. “Çoban” (Türkeş Günay, 2011: 83-86) isimli masalda ise padişaha hıyanetlik eden vezirlerin, karşılığında elleri kesilir. “Müezzini” (Türkeş Günay, 2011: 90-93) isimli masalda da baba namusuna hanel geldiğini düşündüğü iki kızını ve müezzini öldürtür. “Kız Padişah” (Türkeş Günay, 2011: 117-122) masalında, padişah, kızına kötülük edenleri astırarak cezalandırır. Burada önemli nokta kız padişah erkek kılığına bürünerek padişah olsa da cezayı, padişah babası verir. Hüküm erkek tarafından

verilmiştir ve hükmün uygulanması yani öldürme ve dolayısıyla iktidar gücü erkektedir. “Kül Eşek” masalında devin insan kanı emdiği görülür, bunu gören kızın kardeşleri devini öldürürler. Buradaki masal akışında da hüküm yine erkek tarafından verilmiştir. “Bızdık” (Türkeş Günay, 2011: 204-206) masalında yaşlı kadın, erkek kahraman Bızdık’ı ve kardeşlerini öldürmek ister ancak yanlışlıkla kendi kendini öldürür ve dolaylı yönden kadının kötü niyeti cezasını bulur. “Helvacı Güzeli” (Türkeş Günay, 2011: 221-227) masalında ölüm ceza mekanizması olarak yer alır. Masal sonunda Helvacı kıza kötülük yapanlar ölümle cezalandırılırlar. “Kurnaz Besleme” (Türkeş Günay, 2011: 122-127) masalında kurnaz kız, erkeğin, kırk erkek kardeşini öldürür. Bunun üzerine masalın baş erkek kahramanı intikam için kızı öldürmeye kalkar ancak kız kurnazlık yaparak kurtulur. Oğlanın kızı affetmesi için kızın öldüğünü düşünmesi gerekecektir. Bu masalda erkek kahraman kızı sevse bile “erkeklik onuru” intikam almayı zorunlu kıldığı için kardeşlerini öldüren kızı öldürmeye çalışır. Masalda erkek kahraman, kadın kahramanın ölmediğini fark ettiğinde intikam duygusu aşk duygusuna yenik düşer ve birlikte mutlu yaşarlar. “Tufil” (Türkeş Günay, 2011: 263-269) isimli masalda Arif Efendi masalın başında ölür. Arif Efendi’nin kızı “arif” birisiyle evlenmek istediğini ilan eder. Padişah ve vezir Arif Efendi’nin kızıyla evlenmek ister ancak kız Tufil’ı seçer. Bunun üzerine padişah gücünü kullanarak Tufil’ı öldürmek ister ancak kızın Tufil’ı sevmesi nedeniyle vazgeçer. Dolayısıyla, Arif Efendi’nin kızı tarafından seçilmeyen padişah, “erkeklik onuru” için Tufil’ı öldürme hükmü verse de vazgeçer. “Kara Üzüm Hokkası” (Türkeş Günay, 2011: 328-331) adlı masalda, babasının vasiyetini dinlemeyen erkek kardeşler ölür. Erkek kardeşini öldürmek isteyen kız kardeş de karşılığında ceza olarak ölür. “Keloğlan” masalında, kendisini suya atmaya çalışan köylülerin boğulmasına neden olur. “Nasihat” (Türkeş Günay, 2011: 227-232) isimli masalda, erkek masal kahramanı, ağasından para yerine nasihat alır. Bunun neticesinde evinde kaldığı kızını döven babaya insan öldürmesine rağmen ses çıkarmaz. O da sabırlı olduğunu söyleyip kızını verir. Başka bir nasihat de karısını düğünlere göndermemesi üzerinedir. Ancak kızın babası göndermesini emreder. O da yaşlı bir kadının, karısını kandırmasını sağlayarak oğlunu kaçıtır ve karısı da oğlu ölmüş gibi gömer. Daha sonra kızın babası durumu anladığında kızına tabanca çeker ancak erkek masal kahramanı karısını öldürmesini engeller. Bu masalda aslında nasihatın önemi vurgulanmıştır. Ancak kızın babasının kızının yalan söylediğini öğrendiğinde kızını vurmaya kalkması

neticesinde kızının yanlış bir iş yaptığında ölmesi gerektiğini düşünür. Yine evde bulunan ölümler de burada babanın şiddete eğilimli oluşunu gösterir. Bu masalda baba ceza almaz. Masalın sonunda herkes muradına erer. Bu da babanın davranışlarının toplumsal kabuller çerçevesinde yanlış görülmediğini gösterir. “Bacı Bacı Can Bacı” (Türkeş Günay, 2011: 142-146) masalının başında adamın karısı ölür ve üvey anne gelir. Burada kardeşlerin mücadelesi başlar, kötülüğü temsil eden Gurbet Kızı, kız kardeşin yerine geçer ve erkek kardeşi öldürmeye kalkar. Ancak O’nu masalın sonunda, Kırat’ın kuyruğuna bağlarlar ve parçalanarak ölür. Kötülük yapanların açığa çıktığı masalların sonunda, ölüm kararı kesinleşmiş kahramanlara, “Kırk katır mı kırk satır mı?” sorusu yöneltilir, onlar ölüm korkusundan ve satır vahşice ölmeyi çağrıştırdığı için “kırk katır” diye cevap verir. Soruya cevaben “kırk katır” diyen kişi, kırk katıra bağlanır ve sürüklene sürüklene parçalanarak ölür. “Bacılar” (Türkeş Günay, 2011: 237-242) isimli masalda iki kız kardeşin aynı zamanda çocuğu olur. Biri çok güzeldir, diğeri çirkindir. Kadın kahramanın teyzesi güzel kızı kıskandıığı için gözlerini çıkartır. Bu davranışının üzerine masalın sonunda teyze ve teyzenin kızı kırk katıra bağlanır, katırların farklı yönler gitmesi sonucu onlar parçalanarak ölür. Benzer şekilde, “Gülükân” (Türkeş Günay, 2011: 343-357) isimli masalda kedi ve köpek doğurduğu sanılan kadın yedi caddenin ortasına konularak utandırılmak istenir. Ancak daha sonra kadının insan doğurduğu anlaşılır ve masal kahramanları, annelerine bu kötülüğü yapan teyzelerini ceza olarak katır kuyruğuna bağlarlar ve teyzeleri parçalanarak ölür. “Hayırsız Kız” (Türkeş Günay, 2011: 364-372) isimli masalda erkek kardeş atı boğduğu için, hayırsız kız kardeşinin kolunu keser ve bir yolculuğa çıkar. Erkek masal kahramanı eve döndüğünde Hayırsız Kız’ın herkesi öldürdüğünü anlar ve Hayırsız Kız cezalandırma mekanizması çerçevesinde aslan ve kaplan tarafından parçalanarak ölür. “Zülfü Mavi” (Türkeş Günay, 2011: 178-184) masalında kadın kahraman, kedi ve köpek yavrusu doğurduğu sanılıp mezara gömülür. Ancak masal sonunda çocukların ortaya çıkmasıyla anneleri dirilir ve mezardan çıkartılır. Bunu yapan teyzeleri de kovulur. Yukarıda aynı zamanda Zipes’in masal, “güçlü” teması etrafında, ataerkil görüşleri pekiştirirken, mağdurlara ve mazlumlara sempati duyma eğilimindedir ve bu tür “değerler” şefkat ve adaletle bağlantılıdır (Zipes, 2019: 248) şeklindeki düşüncesini doğrulayan örnekler görülmektedir. Böylece “Elâzığ Masalları”, iyiliği temsil eden kahramanlara kötülük yapılırsa bile kötülerin cezasını bulduğu ve olaylar akışı boyunca

iyilik, kötülük, adalet, zulüm, şiddet gibi oluşların birbirine örülerek sonuçta iyilik, adalet ve sevginin kazandığı bir kurgu sunmaktadır. Dolayısıyla anlatı boyunca gücün ancak adalet yolunda anlamlı ve değerli olduğu mesajı alt metin olarak iletilir. “Şah Meran’ın Yüzüğü” (Türkeş Günay, 2011: 331-337) adlı masalda fakir erkek kahraman padişah kızıyla evlenir ancak padişah kızı Arap’ı sever ve erkek kahramanı öldürmek ister. Padişah bunları öğrenince kızını ve Arap’ı öldürerek erkek kahramanı en küçük kızıyla evlendirir. Bu masalda erkek kahraman yolda gördüğü yılan yavrusunu ölmekten kurtardığı için dolaylı olarak zenginlik ve evlilikle ödüllendirilir.

“Yaban Tezeği” (Türkeş Günay, 2011: 276-279) adlı masalda kadın kahraman, kapısına gelen fakir bir adama yardım etmek için evdeki son mercimeği verir, annesi de “keşke vermeseydin” der. Daha sonra kadın kahraman, zengin bir erkekle evlenir. Annesi neden mercimeği verdiğini sorunca kadın kahraman annesinin sorularından bunalarak onu kuyuya atar. Kadın kahraman, aklına geldikçe annesinin bu sözlerine güler, kocası gülmesinin sebebini sorar ama kocasına olayı söyleyemez bunun üzerine kocası durumu anlatması için mühlet verir. Kadın kahramanı, bu mühletten mercimek verdiği adam kurtarır. Bu masalda kadın kahraman, annesini kuyuya atmasına rağmen kimse annesinin yokluğunu hissetmez. Masalda anne, kızı tarafından istenmeyen yaşlı bir kadındır. Masalarda, genellikle yaşlı kadınlar dışlanır. Bu bağlamda Ölçer, bakire kız, evli kadın ve yaşlı kadın tasnifi ile masalarda kadının yaşam evrelerini inceler ve yaşlı kadınların, cinsellik bakımından işlevini yitirdiğini (Ölçer, 2003: 58) belirtir. Dolayısıyla bu masalda da yaşlı bir kadın olan anne, işlevsizleşerek hem cimri huyla ilişkilendirilmiş hem de yokluğu kızı tarafından gülererek hatırlanmıştır. Örneklem masalarda da görüldüğü üzere, kadının yaşlandıkça evladı tarafından kolaylıkla vazgeçilebilecek hale gelmekte, sözü değersizleşmektedir ama erkek kahramanın sözü değer kazanmaktadır. Öyle ki “Fakir Adam” (Türkeş Günay, 2011: 170-174) masalında, erkek masal kahramanına yaşlı erkek öğüt verir, erkek kahraman aldığı öğütleri dinleyerek -yanlışlıkla- oğlunu öldürmekten vazgeçer. Bu masal akışı içerisinde, kadının ev içinde başka bir erkekle olması kocasını aldatması olarak yorumlanabilir. Bu masalda da erkek kahraman aldatıldığını düşünmektedir ve nasihat yoluyla henüz oğlu olduğunu bilmediği genç erkeği öldürmekten vazgeçer.

İğci Baba” (Türkeş Günay, 2011: 108-112) masalında İğci Baba kendi parmağını keserek, eve getirdiği kadın kahramanın kız kardeşlerine yedirmeye çalışır. Parmağını yemeyen kızları ise duvara asarak öldürür. Masal sonunda ise bu davranışlarından dolayı yakılarak ölür ve cezasını çeker. Bu masal Batı’daki ünlü “Mavi Sakal” masalı ile benzerlik taşımaktadır. Mavi Sakal, eski karılarını katleden bir erkekken “İğci Baba” eve getirdiği kadın kahramanın, kız kardeşlerini katleder. Masalın başında İğci Baba kız kardeşleri kandırmak için eve çağırır ve öldürür. Açıkça kandırılan iki kız kardeşin tersine küçük kız kardeş, kardeşlerinin akıbetini öğrenmek için eve gider. “Mavi Sakal” masalında kız, girmesine izin verilmeyen odaya girdiği için ölür. Bacchilega, masalın sonunda öğüt vererek erkek iktidarının mutlak olduğu günlerin hatırlatıldığına dikkat çeker (Bacchilega, 2016: 179). “İğci Baba” masalında ise açık olarak İğci Baba’nın kız kardeşleri yemesi ve kızın mağaraya ilk girdiğinde cesetlerle karşılaşma sahnesi anlatılır. Ayrıca, kadın baş kahraman masalda kız kardeşlerinin intikamı almak ister. Masalda olaylar en başından beri nettir. Ancak burada diğer kız kardeşlerin bu netliği görememesi yüzünden ölümle cezalandırılmaları görülmektedir. Erkek egemen bakış açısında fail erkek yerine kurban kadın suçlanır. Böylece, ilk iki kız kardeşin öldürülmesi örtük de olsa bir kadının, tanımadığı bir erkeğin evine gittiği için ölümle cezalandırıldığını göstermektedir. “İğci Baba” masalında gizlenen kapının arkasında bir erkek kahraman vardır. Burada merak “Mavi Sakal” masalının aksine aslında ödüllendirici bir davranıştır çünkü kapının arkasında kadın kahramanı İğci Babadan kurtaracak erkek kahraman bulunur. Erkek kahraman, kadın kahramanı İğci Baba’nın elinden kurtarır ve masalın sonunda da İğci Baba’yı öldürür. Masalda kadını kötü kabul edilen bir erkekten kurtaran da yine bir diğer erkektir. Masalın ikinci kısmında İğci Baba’nın dilenci kılığına girmesi ve bunu kızın değil erkeğin fark etmesi, erkeğin evi ve ailesini dışarıdan gelecek kötülöklere karşı koruma vazifesiyle doğru orantılıdır. Erkek kahramanın “güçlölüğü” ikinci kez pekişerek kızı ikinci kez kurtarır.

“Elâzığ Masalları” adlı çalışmada, şiddetin erkeklik itibarını kazandırma işlevine, erkek kahramanların dev, cadı gibi insan dışı varlıkları öldürerek “erkeklik”lerini kanıtlamalarına dair birçok örnek mevcuttur. “Ayı Kulağı” (Türkeş Günay, 2011: 131-142) masalında erkekliğin sınanmasının çeşitli hallerine rastlarız. Ayı Kulağı hem savaşı kazanır hem de devleri öldürerek erkeklik rüştünü ispatlar. “Yarımca” (Türkeş Günay, 2011: 68-72) isimli masalda, Yarımca devin karnını keserek devi öldürür.

Ayrıca hazinenin yerini bulmak için dev kızının kolunu keser. Bunların sonucunda zengin olur, valiliğe atanır ve iktidar kazanır. “Ateşkâr Oğlan” (Türkeş Günay, 2011: 96-104) masalında erkek kahramanın, Ateşkâr Oğlan’ı öldürmesi için serçenin başını kopartması gereklidir. Ancak kuşa kıyamadığı için bunu yapamaz. Ateşkâr Oğlan, onu öldürür ve masal akışında iyiliği temsil eden erkek kahraman tekrar dirilir. Bu sefer, o Ateşkâr Oğlan’ı öldürür ve aralarındaki çekişmeyi kazanmış olur. Bu masalda erkek kahraman başta serçeyi öldüremeyecek kadar merhametli olsa bile masalın devamında erkeklik kabulleri uyarınca düşmanını öldürür ve güçlü bir erkeklik imgesi sergiler. “Keloğlan ile Dev” (Türkeş Günay, 2011: 192-196) masalında Keloğlan devi öldürür ve mallarına el koyarak zengin olur. “Kara Dirhem Hokkası” (Türkeş Günay, 2011: 249-256) isimli masalda erkek kahraman, devin kızı periye âşık olur ve kız evlenmeleri için annesi devi öldürmesi gerektiğini söyler, o da öldürür. Masal akışı sırasında, erkek kahraman anne devi öldürürken “yiğit” sıfatı kullanılır. Çünkü erkek kahraman devi öldürerek yiğitliğini ispatlamış olur. Ancak daha sonra cadı kadın, kızı kandırıp erkeğin ölmesini sağlar. “Yogud Paşa” (Türkeş Günay, 2011: 217-221) masalı diğer masallardan daha farklıdır. Çünkü bu masalın sonu geleneksel masallara göre kötü biter. Düşman iki kardeşten birinin, diğerini öldürmesiyle masal başlar. Öldürülen kardeşin oğluyla, diğer kardeşin kızı nişanlanır. Daha sonra öldürülen kardeşin oğlu, babasının intikamını almaya kalkar. Nişanlısı da yardım eder ve kavga ederler ve ailenin yalanlarına kanarak onlarla tekrar barışırlar ve kızın kardeşleri tekrar erkek kahramanı öldürür. Öldürülen erkek kahramanın intikamını Mehmet Ağa alır. Böylelikle kızın babası ve kardeşleri de ölür. Kız da masalın sonunda intihar eder. Bu masalda Yogud Paşa’ya civardaki ahali tarafından toplumsal baskı uygulanarak babasını öldüren amcasını öldürmesi için yüreklendirilir, eğer bunu yapmazsa erkekliğinin onaylanmayacağı mesajı verilir. Şiddet, örneklem masalda erkeklere toplumsal kabuller çerçevesinde erkek olmanın bir gerekliliği olarak duygusal boyutta dayatılır. “İhtiyar Adamın Oğlu” (Türkeş Günay, 2011: 112-117) masalında, erkek kahraman, kadın kahramanın midesindeki yılanı çıkarmak için kılıçla vurur. Burada da masalarda vurgulanan erkeğin kurtarıcı olma durumu tekrarlanmıştır. “Allah’ın Belası” (Türkeş Günay, 2011: 206-212) masalında, padişah, oğlunun evleneceği kıza göz diker. Allah’ın Belası gelip padişahı öldürür ve aşıkların kavuşmalarını sağlar. Allah’ın Belası burada adalet sağlayıcı ve kurtarıcı bir figürdür. Ayrıca rüyasında Hızır önlerine çıkan bir diğer

engel olan Sarı Dev’i nasıl öldüreceğini de anlatır dolayısıyla bu masalda Allah’ın Belası mübarek bir insandır ve padişahın oğluna yardım eder. Padişah masalda muktedirdir, mutlak güçtür bu sebeple ceza almaz. “Kıratlı” (Türkeş Günay, 2011: 382-386) isimli masalda, padişah bir karı-kocayı, birbirlerini terk ederlerse ödüllendireceğini belirtir. Erkek kahraman kabul etmez ancak kadın kahraman bu sebeple kocasını öldürür. Bunun üzerine padişah, kadını öldürür ve ülkedeki bütün kadınların öldürülmelerini emreder. Padişah, yaşlı bir adamın anlattığı masaldaki kadının, kocasının aşkı için yaptıklarını öğrenince bütün kadınları öldürmekten vazgeçer. Bu masal padişahın ceza almaması ile sonuçlanır. Bu masalın bir benzeri olan “Mücevher Topu” (Türkeş Günay, 2011: 386-393) isimli masalda aynı olaylar görülür ve bu sefer padişahı ikna eden veziridir. Bu masalda da padişah herhangi bir ceza almaz. Masalarda padişahların ceza alması nadiren görülür. Çünkü masalarda padişah erkek hegemonyasını temsil eden kişidir.

Masalarda şiddet davranışının normal karşılandığı da görülmüştür. “Kara Köpek” (Türkeş Günay, 2011: 322-328) isimli masalda erkek kahraman sadece karısına insan suretinde görünür. Kara Köpek’in sırrı da insan yemesidir ve karısı bu sırrı annesi kılığında gelen kocasına anlatır. Kara Köpek sırrını ifşa ettiği için karısını terk eder. Masal sonunda yine de barışırlar. Bu masalda insan yemenin cezası yoktur. “Tüylü” (Türkeş Günay, 2011: 93-96) isimli masalda da padişah, Acem şahının oğluna âşık olan kızını öldürtmeye karar verir ancak kız evden kaçır. Bu davranışın karşılığında, padişah masal sonunda ceza almaz, kızı ile barışırlar. “Bir Allah’ım Bir” (Türkeş Günay, 2011: 337-343) isimli masalda erkek kahraman parasız kalınca bir lordu öldürür. Daha sonra kadın kahramanın öldürmesini istediği kişiyi de öldürür. Burada ceza yoktur. Aksine erkek kahraman, kralın kızıyla da evlenir. Masalarda bir kadına sevdalanan erkeklerin aşması gereken engellerin çok sık işlendiğine dikkat çeken Selek, erkeklerin “aşkı kazanmak” için çok zor işler başardığını vurgular. Bunun sonucunda bu işi başarır ya da ölürse erkekliği dolayısıyla varlığı ve aşkı onaylanır (Selek, 2018: 23-24). Masalarda erkeklik sürekli sınanır ve erkeklik konusunda başarısızlığa uğrayan erkekler ölür. Yani devi öldüremeyen, yeterince cesareti olmayan, rakiplerini yenemeyen kısaca kahramanlık sergilemeyen erkekler ölmeyi hak eder. Bu, masalarda erkeklik için ödenen bedeldir.

3.2.3 “Elâzığ Masalları”nda Hâkim Erkeklik Anlayışında Öne Çıkan Erkeklik Teması Olarak Babalık

Bireyin içine doğduğu kültüre dair dinamikleri öğrendiği, kendini güvende, korunaklı ve ait hissettiği, en küçük toplum birimi ailedir. Bir kadın ve erkeğin evlenmesi ile kurulan aile, Murdock’a göre cinsellik, üreme-çoğalma, ekonomi ve eğitim olmak üzere dört temel sosyal işlev taşımaktadır (akt: Kottak, 2002: 417). Söz konusu işlevlerle aile, kültürel kodlarla belirlenmiş toplumsal rollerin kuşaklar arasında nakledildiği çekirdek bir birimdir. Türkeş Günay da masallardaki mücadelenin büyük bölümünün “aile” kurmak veya parçalanan aileyi birleştirmek için (Türkeş Günay, 2011: 691) yaşandığını vurgular.

Kültürel olarak annelik ve babalık birbiriyle ilişkilidir. Annelik, kadın olmanın getirdiği duygusallığı içerisinde barındırır ve Türk toplumunda çoğunlukla “kendini çocuğu için feda etme” anlayışıyla barınır. Geleneksel toplum yapısında, anne ev işi yapan, çocuk bakan ve duygusal olması beklenen kişidir.

Türkçede baba ile “ata” kavramı aynı anlama gelir ve İsmet Çetin’in ifade ettiği üzere saygı duyulması gereken kişiler, özellikle de evliyalar için baba/bab şeklinde söylenir (Çetin, 2007: 70). Baba kelimesinin hürmet gösterilmesi gerekli kişilere yönelik kullanımı, Türk kültüründe babanın aile içerisindeki saygın konumunu gösterir. Bu tezde ele alınan babalık kavramı ise, bir çocuğun ebeveyni olmakla bağlantılıdır. Dahası, babalık erkeklerin taşıdığı toplumsal bir roldür, baba olan birey doğal bir edim olarak yaşadığı kültürde edindiği babalık davranışını kendisinden sonraki nesle aktarır. Dolunay Şenol’un da belirttiği üzere babalık; evli ve çocuk sahibi olmak, ailenin geçimini sağlamak ve sorumluluğunu üstlenmek gibi pek çok yükümlülüğü barındıran toplumsal bir roldür (Şenol, 2018: 2). Türk toplumunda baba, özellikle aile içerisinde otoritenin, karar yetisinin ve sorumlulukların yüklendiği kişi olarak karşımıza çıkar. Geleneksel rollerde, ailenin reisi, dış dünya ile iletişim sağlayan ve ev dışı işlerin yürütülmesine yardımcı kişidir ve babalık aynı zamanda erkekliği ispatlayan bir toplumsal konumun göstergesidir (Şenol, 2018: 2). Geleneksel toplum yapısında evdeki kararları veren ve evin geçindirilme ve ailenin ayakta tutulması sorumluluğunu üzerine alan erkektir. Babadan beklenen, maddî ihtiyaçları karşılaması ve aileyi kuşatıcı olması yönündedir. Babalık, anneden beklenen duygusallığın aksine sert olunması

gerektiği ve “güven duyulan dayanak, koruyup kollayan” şeklindeki toplumsal kabullerle bağlantılıdır.

Baba olmak için erkekliğin onaylanmasıyla ilgili sünnet, askerlik, evlilik gibi geçiş dönemlerini tamamlamış olmak gerekir. Egemen kültür tarafından inşa edilen ideal rollere uygun davranışlar sergilenmesi ve toplumsal beklentilerin karşılanması anlamına gelen babalık, erkeklik ispatında son noktadır (Şenol, 2018: 4). Masallarda, erkekliğin olgunlaşma süreci içinde en önemli basamağı olarak babalık karşımıza çıkar. İçerisinde babalık teması geçen masallar, “Şah İsmail”, “Terace Kızı”, “Balıkçıgil”, “Hayırsız Kız”, “Neydim Ne Oldum Ne Olacağım”, “Müezzin”, “Kız Padişah”, “Helvalı Güzeli”, “Nasihah”, “Ateşkâr Oğlan”, “Yogud Paşa”, “Yarımca”, “İki Kardeş”, “İsfahan Padişahının Üç Oğlu”, “Kara Üzüm Hokkası”, “Çin-i Maçın Padişahı”, “Kara Köpek”, “Şah Meran’ın Yüzüğü”, “Arif Yusuf”, “Mücevher Topu”, “Gül Sinan'a Ne Yaptı, Sinan Gül'ü İncitti”, “Avcı Mehmet’in Oğlu”dur.

Türk toplumunda babalık, “güvenilen ve güçlü olması beklenen” hâkim erkeklik anlayışı ile paraleldir. Masallarda baba, aile içerisinde geleneksel rollere uygun davranır. “Terace Kızı” (Türkeş Günay, 2011: 127-131) masalında ev içi geleneksel cinsiyet rolleri dolayısıyla babanın eve maddî kazanç getirmesi için kız, babasından bir işte çalışmasını ister. “Balıkçıgil” (Türkeş Günay, 2011: 242-249) masalında erkek kahraman işi olmayan babasına iş buldurtur ve masalda erkek kahraman, babasına para kazanması için balık tutmasında yardımcı olur.

Osmanlı Devleti’nde “beşik ulemalığı” (Hızlı, 1994: 77) sistemine göre, makam ya da mevkî babadan oğula geçerdi. “Avcı Mehmet’in Oğlu” (Türkeş Günay, 2011: 279-284) isimli masalda baba ölmesine rağmen oğluna, babasının ismiyle hitap edilir. “Şah İsmail” (Türkeş Günay, 2011: 150-162) masalında Şah İsmail’in annesi ölür ve babası Şah İsmail’in karılarını kendisine eş olarak ister. Bunun sonucunda, Şah İsmail’in padişah babası masal sonunda ölür. Bu masalda baba-oğul çatışması baskın olarak kendini gösterir. Ayrıca, masal sonunda babasının padişahlık makamı Şah İsmail’e geçer. “Tufıl” (Türkeş Günay, 2011: 263-269) isimli masalda Arif Efendi en başta ölür. Arif Efendi’nin kızı olarak adlandırılan kızın ismi masalda geçmez, kadının tanımlaması da babası üzerinden yapılarak kadın kimliği bireysel değil babaya ait olarak yer alır.

“Elâzığ Masalları”nda, babadan oğula mesleğin geçtiği durumlar gözlenmektedir. Örneğin, örneklem metinde yer alan “Avcı Mehmet’in Oğlu” (Türkeş Günay, 2011: 279-284) masalında, erkek çocuk ölen babasının işini devam ettirmek için avcı olur. “Balıkçı Güzel” (Türkeş Günay, 2011: 284-290) masalında da erkek çocuk, babasının mesleğini icra edebilmek için balıkçı olur. “Bir Allah’ım Bir” (Türkeş Günay, 2011: 337-343) masalında, erkek evlat işsiz kalınca babasının berber dükkanını tekrar açar. “Elâzığ Masalları”nda baba-oğul ilişkisi yanında, babayla kız çocuk arasındaki sevgi bağının da sergilendiği görülür. Bu bağlamda Tatar, bir Grimm masalında, babanın kadın ultimogeniture³ ‘a sadık olması nedeniyle on üçüncü çocuğu kız olduğunda on iki oğlunu tabuta hazırladığını kaydeder (Tatar, 2003: 5). Tatar’ın sözünü ettiği babanın kızını erkek çocuklarına tercih etmesi durumu “Hayırsız Kız” (Türkeş Günay, 2011: 364-372) masalıyla benzeşmektedir. Padişah kızının hayırsız” olması pahasına kız evlat sahibi olmayı arzu eder. Kızın doğduğu gecedan itibaren kötü olaylar yaşanır. En küçük erkek kardeş hayırsız kızın kolunu keser ve masal sonunda da kızını aslanlara yedirir.

Hâkim erkeklik anlayışı çerçevesinde baba, toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde etrafındaki kadınları; kızını, kardeşi, kız kardeşi, diğer erkekleri kısaca yakın çevresini tahakküm altına almaya çalışır. Eğer başarılı olamazsa, o, toplumda güçlü bir imaj vermeyen erkek olarak kabul edilir. Masallarda kızın, babanın sözünü dinlememesi hâkim erkekliğin kırılma noktasına dikkat çeker. Ölçer, masallarda kendilerine yeni bir aile kuruncaya kadar ev içinde babasının otoritesi altında edilgen bir rolde bulunan bakire kızın evden ayrılmasının namusuna zarar gelmesi anlamını taşıdığını belirtir (Ölçer, 2003: 25). Bu doğrultuda, “Neydim Ne Oldum Ne Olacağım” (Türkeş Günay, 2011: 66-68) masalında padişah olan baba, kızını fakir bir adamla evlendirmez istemez ve zengin biriyle evlendirir. Yolda kaza olunca kız fakir biriyle evlenmek durumunda kalır. Baba da bunu öğrenince bu durumdan ders çıkarır. Burada padişah olduğu için kızını fakir biriyle evlendirmek istemeyen babanın, evladı üzerinden sınındığı ve kararlarını değiştirdiği görülmektedir. Söz konusu masalda kız Ölçer’in de verdiği örnekle örtüşerek dağ başında kalarak arınır (Ölçer, 2003: 26) ve “namus”unu temizler. Böylece, baba kendisinden beklenen toplumsal rollere uygun olarak kızını tekrar kabul eder. “Müezzin” (Türkeş Günay, 2011: 90-93) masalında baba, kızlarının doğru yola gidip gitmediklerini denetler. Masalın sonunda yanlış yola gittiği düşünülen kızları ve

³ Miras hakkının en küçük çocuğa ait olduğu miras ilkesidir.

onları yanlışa sürükleyen müezzini öldürerek küçük kızını ödüllendirir. Baba, kızlarının doğru yolda olup olmadığını bahçedeki çiçeklerin büyümesinden anlar. Bu da masalda babaya olağanüstü bir güç bahşedilmesinden kaynaklanır. Baba, kızlarını öldürerek aslında erkeklere yüklenen “namus”unu koruma görevini hâkim erkeklik anlayışı neticesinde başarıyla yerine getirmiştir. Bu masalda geleneksel yapıya uygun bir şekilde baba evi korumaktan sorumlu tutulmuş, kızlarının sorumluluğu babaya yüklenmiştir. Babalık, “erkeklik” ispatını başarıyla tamamlayan erkeklerin konumudur (Selek, 2018: 22). Erkeğin, yaratılışla var olan üreme kabiliyeti onu “baba”, dolayısıyla otorite kişi yapar. Erkek babalık konumunu elde edebileceğini, öncelikle üreme kabiliyetiyle “ispatlamalı”dır. Baba, otoritedir, evini koruyan asker, bir işi olan ve evi geçindiren, evle ilgili karar alan kişidir (Selek, 2018: 22). Baba evde sözü geçen kişidir. “Kız Padişah” (Türkeş Günay, 2011: 117-122) masalında padişah baba, kızının aşk mektubu görünce pencereden atar. Kız eve tekrar dönse de babası kızını geri istemez. Bunun üzerine yolculuğa çıkan kız, padişah olur ve babasıyla karşılaşır. Babanın, ani kararından pişman olması, evladına sevgi duyan bir baba profili çizer. “Helvalı Güzeli” (Türkeş Günay, 2011: 221-227) masalında, baba kızının namusu kirlendi diye öldürtmek ister. Masalın sonunda babasıyla barışır. Babası da kızına kötülük yapanları öldürterek koruyucu baba profili çizer.

Genellikle peri masallarında temel ahlak ve edep kurallarını ihlal etseler bile, babalar nadiren kasıtlı kötülükler yapan asil figürler olarak kalır (Tatar, 2003: 151). Bu görüşe, “Tüylü” masalında padişah babanın, rüyasında Acem padişahının oğluna âşık olan kızını öldürmeye karar vermesi fakat babaya herhangi bir ceza verilmemesi örnek teşkil eder. Kız evden kaçıyor ama buna yol açan babaya herhangi bir ceza verilmemiştir. Babanın davranışı göz ardı edilmiştir. Masallarda yaşlanan babaya saygı göstermek gerekir. Bu bağlamda, kapitalist toplumlarda ekonomiye bağlı olarak iktidar yaşlı erkekte değil; genç erkektedir. Bu durum feministler tarafından eril tahakkümün babadan kocaya geçtiği şeklinde yorumlanır (Sancar, 2014: 122). Masallarda kapital bir sistem bulunmadığından babanın verdiği hüküm, yerine getirilir. Bunun sonucunda, öldükten sonra vasiyete uygun davranan evlatlar ödüllendirilir. “İsfahan Padişahının Üç Oğlu” (Türkeş Günay, 2011: 301-308) masalında da padişah baba, oğullarına yaşlandığını ve padişahlığı devredeceğini söyler. Üç oğlu da kabul etmez. Baba bunun üzerine oğullarını evden kovar. Küçük erkek kardeş, başına gelen zorlukları babasının

nasihatiyle aşar. Burada verdiği nasihatle evlatlarının zor durumdan çıkmasına yardım eden bir baba figürü vardır. “Kara Üzüm Hokkası” masalında, bir baba üç oğluna çekmece içinde vasiyet bırakır. Hangi yoldan gideceği üzerine olan bu vasiyete, masalda üç kuralına uygun olarak (Alangu, 2021: 251), en küçük erkek çocuk uyar. Babanın sözüne uymayan erkek kardeşler, ölür. “Çin-i Maçın Padişahı” (Türkeş Günay, 2011: 393-398) masalında, üç oğul babaları ölünce vasiyetini yerine getirir. “İhtiyar Adamın Oğlu” masalında baba oğluna nasihat verir. Oğlu da babasının sözünü dinlemesi neticesinde ödüllendirilir. “Kara Köpek” (Türkeş Günay, 2011: 322-328) masalında padişah baba, kızlarına cirit oynarken kimi vururlarsa vurursa onunla evlendireceğini söyler. Küçük kız kara köpeğe denk getirir ve babası onu kara köpekle evlendirir. Masalda baba, sözünün eri olmayı gerektiren hâkim erkeklik algısı neticesinde her ne olursa olsun sözünü tutmak zorundadır. Burada kara köpek tarafından terk edilen kız, babasının evine gitmeye çekinir, gidemez. “Şah Meran’ın Yüzüğü” (Türkeş Günay, 2011: 331-337) masalında baba, sihirli yüzüğü oğlunu bulan kişiye vermeye razı olur. “Gül Sinan'a Ne Yaptı, Sinan Gül'ü İncitti” (Türkeş Günay, 2011: 398-403) masalında, babaları vasiyetinde oğullarına masallarını bırakır ve sarayın yanındaki yoldan gitmeyin diye vasiyet eder. Bu vasiyet üzerine, o yoldan giden büyük ve ortanca kardeş öldürülür. Küçük kardeş kardeşlerini aramak için bu yoldan gitse de kaçar ama öldürülmez. “Arif Yusuf” (Türkeş Günay, 2011: 308-317) masalında da padişah baba kızı fakir birine verir ve en büyük kızla ortanca kız buna üzülür. Yine de baba ertesi gün eve getirilen kızı getirip ortanca kızı almasına ve sonra ortanca kızı getirip küçük kızı almalarına kızmaz. Bu masalda, Arif Yusuf'u beğenmeyen büyük ve ortanca kız kardeşler masal sonunda felç geçirir. Dolayısıyla, bu masalda erkeği, fakir olduğu için beğenmeyen kız kardeşler cezalandırılırlar. “Mücevher Topu” (Türkeş Günay, 2011: 386-393) masalında, padişah bir kadının kocasına yaptığı kötülük üzerine bütün kadınları öldürmeye karar verir. Baş vezir annesini öldürmeye çalışınca babası araya girer. Vezir da babasının sözünü dinler ve öldürmez. Babasının anlattığı hikâyeye üzerine padişah kararından vazgeçer. “İki Kardeş” (Türkeş Günay, 2011: 88-90) masalı, kız ve erkek evladı olan iki babayı karşılaştırır. Babasına yardım eden hayırlı evlat kabul edilir ve masalın sonunda zengin olurlar. Burada kız babası olmak övülen bir özelliktir ve baba bunun sonucunda masalda zenginlikle ödüllendirilir.

Masallarda kadından sorumlu olan yalnızca babalar değildir, kocalar da kadının “namus”unun güvence altına alındığını tasdik eder. Geleneksel olarak kadınları evlendikten sonra kocalarının koruması gerekir, babanın görevini evlenince kocası intikal eder. Selek, babanın “kötülük”leri bilen ve aileyi kötülüklerden uzak tutan kişi olduğunu belirtir (Selek, 2018: 23). Masallarda da baba aileyi kötülüklerden uzak tutmaya çalışır ancak kadın evliyse bu vazife babadan kocasına geçmiştir. “Ateşkar Oğlan” masalında da kaçırılan kızı babası değil; kocası kurtarır. Böylelikle babanın koruma görevi kocaya devredilmiş olur.

Öte yandan, Masallarda baba, koşulsuz saygı duyulması gereken bir kimliği temsil etse de nadiren babaya şiddet uygulandığı nadiren görülmektedir. “Allah’ın Belası” (Türkeş Günay, 2011: 206-212) masalında, Allah’ın Belası, babasına tokat atar, cezalandırılmaz. Bu da Türk toplumunda aile içinde saygın bir konumda olan baba kabulü ile ters düşmektedir. Bununla birlikte masalda, erkek masal kahramanının güç inşasının babası üzerinden yapıldığı görülmektedir. Bu özel bir durum olsa da değişen toplum düzeninde baba yerine genç erkeğin ön plana çıkmasını göstermektedir. “Yarımca” (Türkeş Günay, 2011: 68-72) masalında devin kızı babasının başını kesen kişiye babasının hazinesinin yerini söyler. Bu bağlamda, dev kızının, babasını öldüren kişiye yardım etmesi de babaya saygı duyulmadığını gösterir.

Öte yandan, “Elâzığ Masalları” arasında, annesi ile tanımlanan bir erkek de bulunmaktadır. “Dul Karının Oğlu” isimli masalda, dul karının oğlu ifadesinin Yaşar Kalafat’ın belirttiği üzere toplumda ıpsız sapsız kimseler için söylenir ve “dul kadınlar paklanmaya muhtaç olarak” düşünülmüştür (Kalafat, 2011: 9). Ancak bu masalda karşımıza çıkan dul kadının oğlu, odun toplayıp çarşıda satar ve dışlanmaz. Bu açıdan annesi ile tanımlanması açısından farklı kılar ve onu küçük düşürücü bir pozisyona sokmaz.

Masallarda görülen baba figürü Türk kültüründeki baba figürüyle doğru orantılıdır. İncelenen masallarda hâkim erkeğin gücünü kanıtlamak için; sözünden dönmeyen, bir işte çalışan ve evin ekonomisini yürüten, kızının “namus”unu koruyan ve kızının etrafındaki erkekleri uzaklaştıran bir rol sergiler. Ayrıca, babalar masallarda aile içinde sözü geçen ve evi tehlikelerden koruyan erkek rolündedir.

4. BÖLÜM: “ELÂZİĞ MASALLARI”NDA ÖTEKİ ERKEK VE KADINLARIN ERKEKLEŞMESİ

Toplumsal cinsiyete dair iktidar ilişkilerinde cinsiyetler arası normlar, rol, tutum ve davranışları oluşturur. Toplumsal ilişkiler üzerinde eşitsiz kontrol yetisi, temel iktidar farklılıklarını açığa çıkarır. Toplumsal cinsiyete dair kabul ve alguların şekillenmesi, iktidarın yaygın normatif işleyişiyle bağlantılıdır (Butler, 2016: 27) Toplumsal cinsiyetin görünürlüğü ve sorgulanamazlığı, erkek egemen kültürdeki iktidar ilişkilerini çözümlenmekle ilgilidir. Dolayısıyla toplum cinsiyet alanı, bu doğrultuda şekillenmiştir. İktidar inşa edilirken heteronormatif söylemlerlerin dışında kalanlar -kadınlar, diğer erkekler ve queerler- “öteki” olarak adlandırılır, onların kendilerini ifade etmelerine izin verilmez, aşağılanır ve dışlanırlar. İktidara sahip kişi, “öteki”lerin eylemi üzerinde kısıtlama yetisini kendine bir hak olarak görür. Dahası sadece eylem değil; bireysel bağımsızlık, bedensel kontrol, rol, tutum ve davranışlarını denetim hakkını kendisine tanır ve “öteki”ni idare etmeye yönelik söylemler geliştirerek ona bu söylemleri kabul ettirir. Otorite ve erkeklik arasında hâkim erkeklik anlayışı doğrultusunda hiyerarşide üstte yer alan erkeklerin, diğer erkekleri dışlayarak “öteki” olmaya ittiği ve kontrol mekanizmaları tarafından hegemonya kurduğu görülür.

Hâkim erkeklik kabulleri doğrultusunda oluşturulmuş iktidarın talep ettiği görünüşler, alt gruplara zorla dayatılır (Scott, 1995: 61-62). Bu dayatma neticesinde “öteki” konumundaki birey, hiyerarşide altlara düşerek ataerkil sisteme “suç ortaklığı” eder. Bu suç ortaklığı, çizilen sınırlar çerçevesinde, yani kadının kadın; erkeğin erkek gibi davrandığı ya da kamusal alanın erkeğe ait olduğu kabulü çerçevesinde kadının bu alanda kimliğini saklayarak erkek formunda karşımıza çıkması, onun bu durumu içselleştirdiğini göstermektedir. İktidar mefhumu, söz konusu içselleştirmeye birlikte erkek egemen kültürün, kadınları ikincilleştiren anlayışının yürürlüğüdür devamlılığını sağlar. Dolayısıyla, iktidar mekanizması, hâkim erkeklik anlayışı doğrultusunda “öteki” konumunun itibarını sarsacak ve muktedir kişiye bağlayacak toplumsal normlarla inşa edilir. İktidar karşısında, normatif uyumun sözlerini, jestlerini ve diğer işaretlerinin üretmenin kamusal reddi bir meydan okuma olarak yorumlanır ve o amacı taşır (Scott, 1995: 273). “Elâzığ Masalları” örneklem metninde ev dışı alandaki erkekleşme olarak karşımıza çıkan tutum ve davranışlar, iktidar mekanizmalarına uygun olarak inşa edilir.

Örneklem masallarda geleneksel erkeklik ve kadınlık rollerini sürdürme zorunluluğu, cinsiyetlerin, toplumsal kabuller çerçevesinde “erk” sahibi olabilmeleri ve otorite kurabilmeleri fikri ile uyumlu bir görünüm sergilemektedir. Erkekler, geleneksel yapıdaki masallarda bağımsız ve saygın bir birey olmak için, toplum tarafından tanınmış ve onaylanmış geçerli bir iktidar mekanizmasına kilit taşı gibi uymalıdır. Bu kilit taşı, ana merkezde kalarak buranın kabullerine uyan erkeklik yapısının devamlılığını sürdürmesini sağlar. Kadınlar ise bu masallarda kendilerine biçilen rolleri devam ettirmenin yanı sıra, ev dışı alanda kadın kimliğini çağrıştıracak niteliklerden uzak dururlar ve kendi kimliklerini perdeleyen erkek kimliği uyarınca kimlik edinirler.

İnsanların toplumsal cinsiyet konusunda, neyin gerçek olup olmadığına dair verdikleri kararı Butler kıyafet çerçevesinde tartışır. İnsanların kadın gibi giyinmiş bir erkek ya da erkek gibi giyinmiş bir kadın gördüklerini düşünüyorlarsa bunun aslında toplumsal cinsiyete dair bir “gerçeklik” olarak kabul ettiklerine dikkat çeker (Butler, 2016: 28). Bu durumda, kadın kılığına girmiş erkeğin veya erkek kılığına girmiş kadının görüntüsü onlara gerçek değil bir “yanılsama” olarak görünür. Toplum, “kadın gibi” ve “erkek gibi” giyinmek, davranmak çerçevesinde belirli bir kabul tanımlamıştır ve bu tanımın dışında davranış sergileyenler yadırganır. Öte yandan, örneklem masallarda bu “gerçeklik” kadının aslında erkek olmadığı ortaya çıkınca kadınların iktidarı son bulur. Masallarda kadınlar, iktidar olabilmek için ev dışında “erkek gibi” davranarak kendilerine bir iktidar alanı yaratırlar. Örneklem metnin masallarında, kadınların “erkek gibi” davranışlarının; kadın kıyafetlerini değiştirip erkek kılığına girmesi, tıraş olması, saçlarını görünmeyecek şekilde kapatması, başını tıraş etmesi, kılıç kuşanması, kaptan olması, ata binmesi ve pehlivanlığı olduğu şeklinde görüldüğü tespit edilmiştir. Kadının bu iktidar alanı, kadının, kadınsı görünümüne, haline ve tavrına dair herhangi bir kılık, kıyafet, saç ya da davranış gösterinceye kadar devam eder. Bu bağlamda tezimizin bu bölümünün başlığının “erkekleşme”ye odaklanması, masallarda iktidar gücünü ele geçiren kadınların “erkeksi” özellikler kazanması ve “erkekleşme”ye girme sürecini değerlendirmek maksadını taşımaktadır. “Öteki” erkekler ve “erkekleşme” yaşayan kadınlar birbirleriyle bağlantılıdır çünkü bir erkeğin erkekliği yeterince kabul görmüyorsa ya da görünmezliğe büründüyse masallarda, kadın “erkekleşme”ye ve dönüşüm geçirmeye başlar. Bu dönüşüm masalın sonunda, iktidarın tekrar erkeğe

geçmesiyle sona erer ve kadın kahraman, ev dışı alandan ayrılarak erkek kılığında sıyrılır ve özel mekânına geri döner.

4.1. “ELÂZİĞ MASALLARI”NDA “ÖTEKİ ERKEK”LERİN ERKEKLİK İNŞA SÜRECİ

“Elâzığ Masalları”nda “öteki” erkekliklerin, özellikle masalın başında, toplumun erkeklerden beklediği cinsiyet rollerini yerine getirmedikleri görülür. Bu çerçevede “öteki” erkekler, cinsiyet rolleri uyarınca, idealize edilmiş sağlıklı erkek bedeni taşımaz herhangi bir işte çalışmaz, evine bakmaz, kahramanlık yapmaz. “Elâzığ Masalları”nda olarak şu masallardaki erkeklerin, “Keloğlan Sarmısakî Beyoğlu”, “Kız Padişah”, “Keloğlan ile Dev”, “Keloğlan (32)” “Köse”, “Keloğlan” (36), Bızdık, “Sıçan Çocuk”, “Çulfacıoğlu Mehmet Onbaşı” “Allah’ın Belası”, “Keloğlan (63)”, “Elma Ağacı”, “Yarımca”, adlı masallarlarda bu tip erkekşere örnek teşkil etmektedir.

Keloğlan Türk masallarında sıklıkla karşılaşılan bir tiptir. Örnekleme metin olan “Elâzığ Masalları”nda özellikle annesiyle birlikte yer alır. Keloğlan tipi; Tunç’un da belirttiği üzere, kellik ve dolayısıyla henüz olgunlaşmamış erkek suretine bürünememiş (erkek çocuğu olarak kalmış) bir figür olarak kendini gösterir, “eksik erkek”tir ve bu açıdan “öteki erkekler” kategorisine dahildir (Tunç, 2020: 191) Keloğlan masallarda tesadüfen kahraman olan, karşısına çıkan zorlukları hileyle alt eden ve olağanüstü varlıkları, kötü insanları, zihinsel yetileriyle mağlup eden bir figürdür. Boratav’a göre Keloğlan, itilip kakılan yoksul delikanlı olarak masalın baş erkek kahramanlardan biridir. Hor görülen küçük şehzade ya da itilip kakılmak için yaratıldığına inanılan, ama sonunda bu inani yalanlayacak olan herhangi bir delikanlı kişinin Keloğlan adını taşımasa bile özelliklerini taşıdığını belirtir (Boratav, 2017: 21-22). Keloğlan masallarda, bu özelliklerinden dolayı “öteki”yi temsil eder çünkü Boratav’ın da belirttiği üzere, ideal yiğitlerin taşıdığı silah yerine onda keskin dil, sağduyu ve kel kafasının içindeki üstün akıl vardır, becerikli elleriyle tuttuğunu koparır (Boratav, 2017: 22). Diğer yandan Tahir Alangu, Keloğlan’ın, “yeni ifadeleri, doğuşları, eski dinler ve ilkel yaşama etkilerinden, törelerden mitosa bağlı ve epikayla dünya görüşünden iyice kopmuş bizim insanımızın varlığını anlamaya başladığı yeni çağa doğru yaklaştığını” vurgular (Alangu, 2021: 636). Örnekleme yer alan “Keloğlan Sarmısakî Beyoğlu” masalında Keloğlan’ın

“erkek” olarak olgunlaşmasına tilki yardım eder ve Keloğlan aslında hileyle, sahte normatif erkeklik yaratarak etkisiz bir figür gibi görünmezliğe bürünür ve masalın sonunda iktidar elde eder. Öte yandan tüm bu görünmez iktidarın içinde Keloğlan toplumsal kabuller çerçevesinde erkek olmanın yükümlülüklerini yerine getirir, padişahın kızı ile evlenerek sosyal statü atlar, zengin olur. İçerisinde Keloğlan’ın görüldüğü bir diğer masal, “Kız Padişah”tır. Örneklem masal akışı yarınca Keloğlan, toplumsal kabuller çerçevesinde erkeklerden beklenen görevleri yerine getirmeyen, bir işte çalışmaz, âşık olur ama evlenmek istemez. Tüm bu erkeklik dezavantajlarına rağmen Keloğlan, masalın sonunda Kız Padişah’a kavuşur çünkü masalın sonunda ona olan aşkını itiraf edecek kadar cesur bir kişiye dönüşür ve sevdiği kız uğruna annesini öldürdüğünü kendi ağzıyla da söyler. Yine de masalın sonunda Kız Padişah’tan korktuğunu “senden korkmasam gözleri aynı sana benziyordu derdim” diyerek ifade eder. Buradan da anlaşılacağı üzere, masal akışının sonunda bile Keloğlan hâkim erkeklik anlayışındaki güçlü, korkusuz erkek imajı yerine korktuğunu söyleyen bir “öteki” erkek özelliği taşır. “Keloğlan ile Dev” masalında, Keloğlan masalda gösterdiği hünelerle, marifetli oluşuyla erkeklik inşasını toplumsal kabuller çerçevesinde yaratır. Keloğlan asla devi dinlemez, cadiya aldanmaz ve masalda bakması için kendisine verilen hayvan sürülerini çoğaltır. Atından yardım ve akıl alan Keloğlan masalda, masalda erkeklik kabulleri çerçevesinde hilebazlıkla da olsa devi öldürerek kahramanlık gösterir. “Elâzığ Masalları” kitabında 32. sırada yer alan “Keloğlan” masalında, Keloğlan’ın kahramanlıklarının tesadüfen geliştiği görülür. Burada, öncelikle Keloğlan hayvan sürülerini kaybederek “erkek” olmakla ilgili koruyucu ve kollayıcı vasıfları yerine getirmeyen. Ancak masalın sonuna kadar yaptığı hilelerle zengin olur ve karısıyla mutlu bir şekilde yaşamaya devam ederler. Örneklem metinde yer alan “Allah’ın Belası” masalında Keloğlan, onun babasıdır. Allah’ın Belası, babası Keloğlan’a tokat atar ve bir daha baba ortaya çıkmaz. Keloğlan burada Allah’ın Belası’nın erkeklik inşasını güçlü kılmak için görünür ve vazifesini tamamlayınca ortadan kaybolur. Elâzığ Masalları kitabında 36. sırada yer alan “Keloğlan” masalında, Keloğlan’ın hilebaz özelliği baskındır. Masalda kötülük yapan amcasının karısının gayri meşru ilişki yaşadığı kişiyi öldürür, öldürme suçunu kurnazlıkla amcasına ve köylülere atar. Daha sonra masal akışı içerisinde köylüleri dolandırarak ellerindeki buğdayı da alır. Bu masalın sonunda Keloğlan, “işine geri döner”, her ne kadar hilebazlık yapsa da masalın

sonunda evlilik ya da statü yükselmesi görülmez, dolayısıyla “öteki” erkek olmaktan hâkim erkeğe geçiş yaptığı söylenemez. “Elma Ağacı” masalında, iki ejderhayı öldüren padişahın küçük oğlu, babasının memleketine gelince Keloğlan kılığına girer. Alangu, Keloğlan’ın sırası gelince kötülük yapan, kaba bir tip olması dolayısıyla masalarda sıklıkla yer alan padişahın en küçük oğlu olan kahraman tipinin tam karşıtı olarak gördüğünü (Alangu, 2021: 363) söyler. Bu bağlamda, örneklem masalda, padişahın en küçük oğlunun Keloğlan kılığına girmesi kahramanlık açısından da bir tezatlık yaratır. Daha önce bileğinin gücüyle iki ejderhayı birden öldürmüş olan oğul, Keloğlan kılığına girdikten sonra karşısına çıkan zorlukları kadın kahramanın verdiği tüylerle yani büyüsel bir güçle yener. Masal sonunda kendisine kötülük eden erkek kardeşlerini yenerek en güzel kadın kahramanı hak etmiş olur.

Keloğlan’ın kaba ve grotesk olma sebebinin kötülükleri yenmek için bir araç olduğunu belirten Alangu, Köse tipinin ise, kişiliğinin temelinin kötülük olduğunu vurgular (Alangu, 2021: 640). Sakalı, bıyığı seyrek erkekler Köse olarak anılır ve hâkim erkeklik algısında bu durum Köse kişinin yeterince erkek olarak görülmediğine karşılık gelir. Masalarda Köse tipi, “baş belası, kötülük yapmaktan hoşnut olan kişilerdir (Boratav, 2017: 25). Bu bağlamda “Köse” masalında, toplumsal kabullere dayalı algıda kadının çalışıp erkeğin maddî kazanç sağlayan bir iş yapmaması yadırganır ve kadın, tekmeyle erkeği evden atar. Daha sonra devleri kandırarak altın ve elbise alır, karısı onu ancak böyle kabul eder. Ayrıca, bu masalda erkek kahraman, yıldızlardan da korkar. Öteki erkeklik çerçevesinde, masalın başında korkak, çalışmayan, ev içi rolleri yerine getirmeyen erkekle karşılaşırız. Masalda hâkim erkeklik anlayışı çerçevesinde hareket etmeyen erkeği, evine bakacak duruma gelene kadar eşi kabul etmez ve Köse, dönüşüm geçirerek evine bakacak kazancı sağlar.

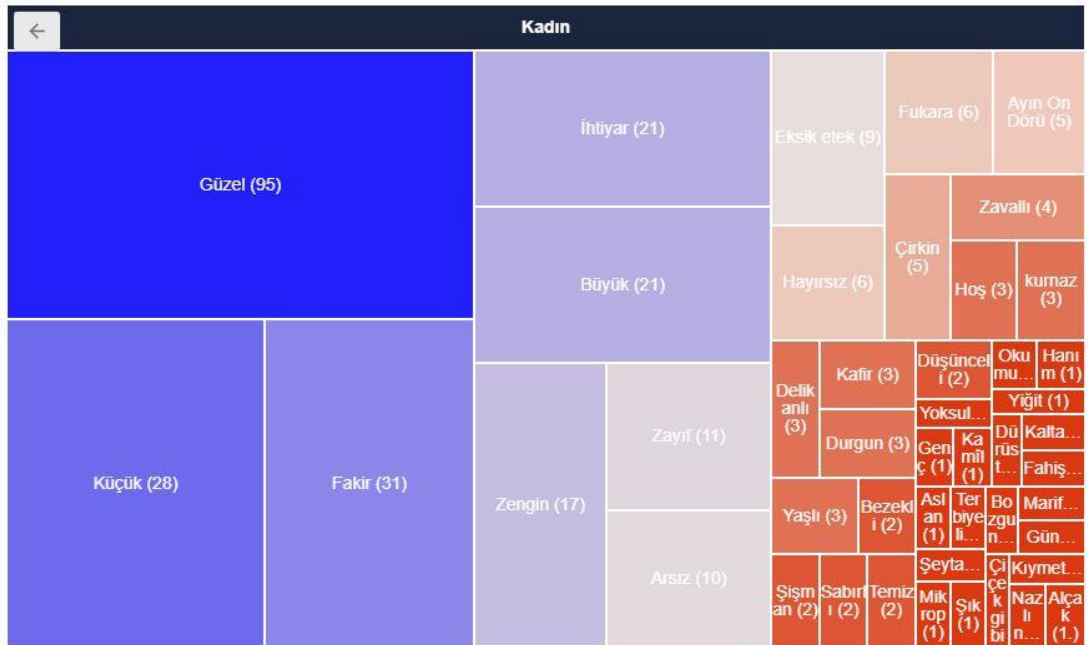
Sağlıklı ve güçlü bir hâkim erkek olmayan “Yarımca” (Türkeş Günay, 2011: 68-72) masalında, Yarımca, “öteki” erkeklikten çıkmak için hem yiğitlik sergiler hem de zekasını ispatlar. Bu masalda “5 tam 1 yarım çocuk” tezatlığı vardır. Kardeşleri Yarımca’nın boyu yüzünden işe yaramayacağını düşünür, Yarımca’yı yolculuklarına dahil etmez, evde bırakırlar. Buna karşılık masalda, Yarımca kardeşlerinin yapamadığı atın kuyruğunu çekip çıkartma, kavağı yerinden sökme, tezgâhı omzuna alarak taşıma gibi karşısına çıkan zorlukları, kolayca aşar. Dolayısıyla masalda Yarımca’nın erkeklik

inşası olağanüstü olaylarla gerçekleşir. Ayrıca, bıçakla devin başını kesmesi de başka bir tezatlık ve olağanüstülikle Yarımca'yı kahraman yapar. Yarımca sadece kahraman değildir, aynı zamanda ön görüşü yüksek bir kişi olduğu için kardeşlerinin kötü niyetini önceden sezer. Masalın başında Yarımca, yarım insan olarak görülürken sonradan inşa edilen özelliklerle tamamlanır ve masalın sonunda “tam bir erkek” olarak toplumsal konumda yerini alır. Bedensel kusurları yüzünden hayata öteki erkek olarak başlar ve hâkim erkeklik algısı çerçevesinde masal akışı uyarınca, Yarımca itibar ve iktidar kazanır. “İki Kardeş” masalındaki birinin sürekli oğlu olan ve diğerinin kızı olan iki kardeş anlatılmaktadır. Bu çerçevede kızı olan kardeşin üstünlüğü, masal akışı boyunca sürer. Diğer yandan, bu masalda öteki olarak bahsedilen erkek kahraman, kendisinden beklenen kahramanlıkları yerine getirmediği için evden dışlanır ve öteki yerine konur. Dolayısıyla, bir erkek olarak kıza yenilmesi de erkeklik itibarını sarsar ve masalın sonunda ev içi alandan atılır. Yanı sıra, erkeğin kahramanlık göstermemesi nedeniyle toplum tarafından erkekliği de elinden alınmış olur. “Bızdık” masalında, Bızdık ufak çocuk anlamına gelir. Bızdık, masalda kurnaz, anlayışlı bir huya sahiptir ve masaldaki hileleri önceden anlayarak masal akışı içerisinde erkekliğini ispatlar. “Sıçan Çocuk” masalında, sıçan olarak doğan erkek yer almaktadır. Örneklem masalda, sıçan olarak doğan çocuk, olağanüstü zenginliğe sahiptir ve padişahın kızıyla evlenir ancak padişahın kızı, sıçana tekme atarak kaçıırır. Bu olayın üzerine masalda kadın kahraman, sıçan kocasını aramak için ev dışı alana kadın olarak çıkar, at biner. Ancak bu masalın sonunda sıçan çocuk ve evlendiği kadın birlikte ölür. Her ne kadar, bu masalda, kadın kimliğinin ev dışı alana taşınması yer alsada nadiren sonu kötü biten masal olması nedeniyle bu davranışların yeterince kabul görmediği onaylanmış olur.

4.2. “ELÂZİĞ MASALLARI”NDA HÂKİM ERKEKLİK ANLAYIŞINDA KADIN MASAL KAHRAMANLARININ “ERKEKLEŞME”Sİ

“Elâzığ Masalları”nda kadınların toplumsal kabuller uyarınca nitelenmesi doğrultusunda, kadın cinsiyetine sıklıkla eşlik eden sıfatlar güzel (95), fakir (31), küçük (28), büyük (21), ihtiyar (21), zengin (17), zayıf (11), arsız (10), eksik etek (9), fukara (6), hayırsız (6), ayın on dördü (5), çirkin (5), yaşlı (3), hoş (3), kurnaz (3), durgun (2), delikanlı (3), kafir (3) bezekli (2), şişman (2), düşünceli (2), alçak (1), zavallı (4), nazlı

nazlı (1), kıymetli (1), çiçek gibi (1), gün parçası (1), yoksul (1.), genç (1), okumuş (1), hanım (1), marifetli (1), sabırlı (2) yiğit (1), dürüst (1), kaltak (1), fahişe (1), aslan (1), temiz (2), terbiyeli (1), şeytan (1), mikrop (1), şık (1) şeklindedir. Burada da görüldüğü gibi örneklem masallardaki kadınlar, en çok “güzel” olarak nitelenmektedir. Bu masallarda kadınlar için “çirkin” sıfatı kötü olmakla eşittir. Masaldaki güzellik standartları çoğunlukla genç kadınlara yöneliktir, yaşlı kadınlar belirli bir güzellik skalasında yer almaz. Diğer yandan, günümüzdeki güzellik anlayışının aksine “Öksüz Kız” (Türkeş Günay, 2011: 256-259) masalında, kızın şişmanlamasından övgüyle bahsedilir. Böylece, güzellik anlayışının bulunduğu döneme göre değiştiği görülür. Örneklem masallarda genellikle “şişman” olmak kadının güzelliğini belirtirken “zayıf” olmak çelimsizliğine ve güçsüzlüğüne karşılık gelir. Bu masallar arasında sadece kadınlara yönelik sıfatlar, “zayıf”, “arsız”, “eksik etek”, “ayın on dördü”, “hayırsız”, “durgun”, “bezekli”, “şişman”, “düşünceli”, “nazlı nazlı”, “çiçek gibi”, “gün parçası”, “hanım”, “marifetli”, “kaltak”, “fahişe”, “terbiyeli”, “mikrop”, “şık”tır. Örneklem masalların toplamında kadına yönelik sıfatlar, kadının fizikî özelliği bakımından çelimsiz ve hasta olduğunu dile getirmek için “zayıf”, yüz güzelliğini tarif etmek için “ayın on dördü” ve “gün parçası”, süslenmesini methetmek için “bezekli”, vücut ağırlığından gelen güzelliğini dile getirmek için “şişman”, temiz, narin ve güzel oluşu için “çiçek gibi”, ağırbaşlı olması dolayısıyla “hanım”, göz alıcı giyinişi için “şık”, huy özelliği olarak yumuşak başlılığını, sakinliğini ifade etmek için “durgun”, hassas duygulu oluşunu belirtmek için “düşünceli”, edalı, kendini ağırdan satan tavrı hakkında “nazlı”, hünere ve usta oluşu için “marifetli”, topluluk kurallarına uyumluluğu için “terbiyeli”, huy bakımından utanmaz ve aç gözlü davranışları dolayısıyla “arsız”, kadın oluşu bakımından “eksik etek”, yararının dokunmaması, vefasızlığı hakkında “hayırsız”, iffetsiz ve namussuz oluşu için “kaltak” ve “fahişe”, kötülük yapan ve zarar veren kimse anlamında “mikrop” şeklinde görülmektedir.



Şekil 8. Örnekleme Masallar Çerçevesinde Kadın Kahramanların Özellikleri

“Elâzığ Masalları” adlı çalışmada, masallardaki kadınlar ev içi alana hapsedilmiştir ve Tatar, özellikle Grimm masallarında, sosyal terfiinin öncelikle kadınların ev içi becerilerin kanıtına bağlı olduğunu belirtir (Tatar, 2003: 118). “Kısacası, erkek kahramanlar, zenginliğe, güç kullanımına ve evliliğin taçlandığı mutluluğu hak eden bir uysallık ve alçakgönüllülük gösterirler; kadın kahramanlar ise, evlilik yoluyla sosyal statüde hızlı bir yükselişle sonuçlanan ama aynı zamanda bir gurur kaybına ve iktidardan vazgeçmeye de işaret eden bir aşağılanma ve yenilgi sürecinden geçer” (Tatar, 2003: 94-95). Örnekleme masallarda, kadınlar, erkek kılığına girmeden ev dışına çıkamazlar. Toplum, kadınlardan ve erkeklerden farklı cinsiyet rol, davranış ve sorumluluklar bekler. Bozok bu durumun özel alanda kadınların sınırlandırılmasına, kamusal alanda ise erkeklerin görünürlüğünün ve varlığının pekiştirilmesine neden olduğuna dikkat çeker (Bozok, 2016: 1). Dolayısıyla kadınların kamusal alanda görünürlüğü yoktur. Bu durum masallarda da karşımıza çıkmaktadır. Masallardaki kadınlar ev dışı alanda “erkekleşme” yoluyla iktidar mücadelesi verirler. Masallarda kadınlar iktidar mücadelesini, Ölçer’in de belirttiği üzere erkek kılığına girerek verirler ve kamusal alanda görünür olmaya (Ölçer, 2017: 123) başlarlar. Kadınların görünürlük kazanması kadın kimliğinden sıyrılması ve “erkek gibi” davranması ile mümkündür. Masallarda kadın kahramanların erkek kılığına girmesini Boratav şöyle değerlendirir:

“kadınlar, masalların gidişatını değiştirmek için kadın niteliklerinden sıyrılmak, hakkını almak, üstünlüğünü göstermek erkek kılığına” girmek zorundadır (Boratav, 2017: 19). Boratav “kadınlığın kurtuluş savaşını -masala uygun bir çerçeve içinde- temsil ettiklerine” dikkat çeker (Boratav, 2017: 20). Bu da masalarda ataerkil sistemin erkek egemenliğinin sürmesine yardımcı olur.

Kadın erkekliği, Halberstam’ın da gözlemlediği gibi, meydan okuyucu bir kavramdır çünkü “kadın erkeklikleri, erkek erkekliğin gerçekmiş gibi görünmesi için, egemen erkekliğin reddedilen artıkları olarak çerçevelenir” (akt: Bronner, 2005: 5). Fakat, örneklem masalarda kadının erkekliği, iktidarda, kadının, kadın kimliği ile pay sahibi olmasını engeller. “Erkek gibi kadın” ya da “kadın gibi erkek” deyişleri, Atay’ın da belirttiği üzere, eşitsiz toplumsal cinsiyet ilişkilerini yansıtır (Atay, 2012: 10). “Erkek gibi kadın” ifadesi ruhsal ve zihinsel olarak kadının atak, korkusuz, tuttuğunu koparan zayıf ve kırılğan değil güçlü davranışlar sergileyen kadınlar için kullanılır. Söz konusu ifade, erkeğe benzetilen kadına yönelik pozitif bir algı yaratır (Atay, 2012: 12). Tam tersi “kadın gibi erkek” ifadesi ise erkek bireylere yönelik olumsuz negatif değer atfı; edilgenlik, kırılğanlık, yumuşak huyluluk, şefkat ve güleçlik bildirir (Atay, 2012: 12). Kadının “erkekleşmesi” kadına olumlu bir imaj kazandırmaktadır. Bu bağlamda, toplumsal kabuller çerçevesinde erkekliğin, kadınlığa göre daha olumlu yansıtıldığı ve kadın kimliğinin olumsuz ve negatif söylemlerle çerçevelendiği görülür.

“Elâzığ Masalları”nda, İki Kardeş (12), “Kız Padişah (19), “Balıkçı Güzel (50)”, “Çulfacıoğlu Mehmet Onbaşı (56), “Kara Köpek (57), “Bir Allahım Bir (60), “Kıratlı (66), “Mücevher Topu (67), “Çin-i Maçın Padişahı (68) kadınların erkek gibi davrandığı ve çoğunlukla erkekliğe ait sıfatlarla nitelendiği görülmüştür. Söz konusu masalların sekiz tanesinde, kadınların “erkek gibi” davrandığı ve ev dışı alanda erkekleştiği tespit edilmiştir. Bu masallar detaylıca incelendiğinde sekiz masaldan altısının erkekler tarafından anlatıldığı görülmektedir. Bu bulgu çerçevesinde, çoğunlukla erkek masal anlatıcıları tarafından, kadın kahramanların ev dışında “erkek gibi” davranmaya yönelttiklerini söylemek yanlış olmaz.

Masalarda kadın kahramanların erkekleşme özelliği gösterdiklerinde, kadın kıyafetlerini değiştirip erkek kılığına girme, saçını tıraş etme veya saçını örterek gizleme, kaptan olma, kılıç kuşanma, kervanı yenme, kılık değiştirme, ata binme, pehlivan olma gibi davranış ve tutumlar sergilediği tespit edilmiştir. Kadınlar

erkekleştikten sonra masallarda: “işin ehli”, “aslan gibi”, “marifetli”, “güzel”, “babayiğit” “şeklindeki övgülerle nitelenir, bu övgüler, erkeklerin, erkeklik ispatının kabulü çerçevesinde ortaya çıkan huy özellikleri ile benzerdir. Masal evreninde kel olmak henüz olgunlaşmamış erkeği simgelediği için, masallardaki kadınların erkekleşirken kel kılığına girmesi bu bağlamda, örtük olarak kadının erkekleşse bile eksikliğini gösteren bir referanstır. Masallarda kadın iktidarı, toplumsal kabuller uyarınca, erkek egemen algının kırılma noktasındadır. Kırılma erkeklik, “gerçek bir erkek” gibi davranış sergilemeyen erkeklerin, “erkeklik”lerini yitirmeleri olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla, örneklem masallar kapsamında, kadın kahramanların, erkek olmadıklarına dair herhangi bir tutum ya da davranış sergilediğinde “erkekleşme” serüvenlerinin sona erdiği görülür.

“İki Kardeş” (Türkeş Günay, 2011: 88-90) masalı, aslında kız evlat- erkek evlat karşılaştırması üzerinden kadın-erkek arasında güç çekişmesini vurgulamaktadır. “İki Kardeş” masalının anlatıcısı kadındır. Bu masalda, kız babası en başta aşağılanır ve oğlu olan baba tarafından, “köpeklerin babası” şeklinde nitelenerek hitap edilir. Ancak masal akışı ilerledikçe, kız evlat önüne çıkan bütün engelleri aşarken; erkek evlat engelleri aşmada başarısızlığa uğrar. Burada kadın baş kahraman erkek kılığına girmek için, erkek kıyafeti giyer, saçını tıraş eder ve kadın kahraman erkek olduktan sonra “işin ehli”, “aslan gibi”, “marifetli” şeklinde övgülerle yüceltilir. Bu masallarda, erkek kahramanlar için sıkça kullanılan “aslan gibi” övgüsünün, erkek kılığına girmiş kadın kahramanlara da yöneltildiği görülür. Bu masalda padişahın oğlu, kahramanın kız olduğunu parmağındaki yüzük, kolundaki bilezik yerlerindeki izden anlar. Yüzük ve bilezik takmak, süslenmek kadınlık göstergesidir. Masalın sonunda erkek evlat, eve pislik olarak nitelenen “kurbağa, böcek, yılan” gibi canlılar getirirken kız evlat altın getirir. Burada, çocukların ailelerine getirdikleri şeylerin karşılaştırılmasında net bir tezatlık bulunmaktadır. Erkek evladın eve “kurbağa, böcek, yılan” gibi canlıları taşıması aslında ailesine uğursuzluk ve fenalık getireceğinin göstergesi olabilir. Masalın sonunda erkek evlat, evin bereketini kaçırmış ve bunun neticesinde evden kovulur. Masalda kadın kahraman para kazanmasına rağmen masal sonunda zengin olanın babası olduğu vurgulanır. Masal sonunda padişah oğlu ve kadın kahraman evlenirler. Dolayısıyla, kız çocuk sahibi olmak değerli olsa da sadece babaya vurgu yapılması, kadın iktidarının masal sonunda babaya ve dolayısıyla erkeğe geri döndüğünü gösterir.

“Kız Padişah” (Türkeş Günay, 2011: 117-122) masalının icracısı bir masal atasıdır. Masalda erkek kıyafeti içerisindeki devlerin kadın eşlerinin, erkek kıyafeti giymesi yadırganır. Bu masalda kadın baş kahraman, erkek olmaya dair, erkek kıyafeti giyme, saçlarını görünmeyecek bir şekilde gizleme şeklindeki davranışları gösterir. “Kız Padişah” masalında, kadın kahraman yola çıkar. Yolda karşılaştığı kadınları, devletlerden kurtarır ve bu kadınlarla birlikte erkek elbisesi giyerek gizlenirler. Burada kadın kahraman kendisine kötülük yapanları öldürür. Masal sonunda iktidarın kimde olduğu belirsizdir. Bu masalda, kadın kahramanın padişah olması için başına üç kere devlet kuşu konması gereklidir. Devlet kuşu Türk masallarında sıklıkla görülen bir metafordur. Ayrıca, masalda kızın padişah olması için erkek elbiseleri giydiği de özellikle vurgulanmaktadır. Bu masalda kadın kahramanın, erkek kıyafetinden çıkıp tekrar kadına dönüşmesi, saçlarını açıp omuzlarına düşürmesiyle gösterilmektedir. Kadınlar erkek kılığında çıkarken saçlarını salarlar. Bu, masalarda kadın ve erkek beden görünüşüne dair, en belirgin farklarından biridir. Kadın kahramanın, davranışlarının bir yandan kamufle olması diğer yandan da onaylanması bakımından, erkek kıyafetiyle dışarı çıkması, dışsal alanda erkek baskın yaşamın kanıtıdır.

Söz konusu masallardan “Balıkçı Güzeli”nin (Türkeş Günay, 2011: 284-290) icracısı bir masal atasıdır. Bu masalda ev dışı alan, kadına ancak evlendikten sonra açılır. “Balıkçı Güzeli”, kadının evlenmeden önce ev dışı alanda varlık gösterebildiği örneklerden farklı bir olay akışına sahiptir; burada kadın evlendikten sonra ev dışında varlık gösterir. Burada, kadın baş kahraman, erkek olmaya dair “erkek elbisesi giyme, kaptan olma” davranışlarını sergiler. Ve kadın kahraman, erkek kılığında sıklıkla erkekler için tekrarlanan “babayiğit” şeklinde övülerek nitelendirilir. “Balıkçı Güzeli” masalında güzel olarak ifade edilen kişi erkektir ve erkek güzelliği masalarda nadiren kadın güzelliğinin önüne geçer. Masal akışı içerisinde balıkçı ve padişah kızı evlenir. Ancak padişah kızı, kocası burnuna çarptığı için onu aşağılar. Balıkçı da bu aşağılanma sonucu evi terk eder, padişah kızı da erkek kıyafeti giyerek balıkçı kocasını, aramaya başlar. Masalda ev içi ve ev dışı mekâna bağlı olarak kadın kahraman, kocasıyla yalnızken, tekrar kadın kıyafetleri giyer, kadın görünümünü tekrar kazanır ve kendini affettirmeye çalışır. Kadın kahraman, erkek kılığında çıkıp kadın görünümüne tekrar döndüğünde, ağlama sızlama, yalvarma gibi çaresizce davranışlar sergiler. Kocasına, kendini affettirmek için cariyelerinden, vapurundan, hatta canından vazgeçer ve en sonunda

barışlılar. Masalın sonunda evlendikleri için, kadının, iktidarı tekrar erkeğe bıraktığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda “Elâzığ Masalları”nda, evli kadının her davranışının eşinin sorumluluğu altında görülmesi genel bir eğilimdir. Bu masalarda, evli kadının ev dışında özgürce dolaşması söz konusu olduğunda, bunun, hâkim erkeklik ideolojisi kapsamında, erkekliğin itibarsızlaşmasına yol açtığı tespit edilmiştir. Buna rağmen masalda kadın kahraman, evi terk eden kocasını, ev içine tekrar çağırarak için ev dışına çıkmıştır. Kadın kahraman, hem kocasını aşağıladığı için hem de ev dışına çıktığı için kocasının erkeklik itibarını sarsmıştır. Dolayısıyla, bu masalda kadın, kocasını tekrar kazanabilmek için kendi gururundan ödün vererek küçülür ve çaresiz davranışlar sergiler, kocasına kaybettiği “erkeklik” statüsünü ve muktedirliğini iade eder.

“Çulfacıoğlu Mehmet Onbaşı” (Türkeş Günay, 2011: 317-322) masalının icracısı bir masal atasıdır. Bu masalda evliliğe, ana masal kahramanının erkek kardeşleri, karar verir. “Çulfacıoğlu Mehmet Onbaşı” masalında, babalarından gelen emri yerine getirmek için iki erkek kardeş ve kız kardeşlerinin kocaları yola çıkarlar. Yolda eniştelere kahramanlık göstermesini beklerler ancak bu kahramanlığı kocası yerine kız kardeş, göstererek gereken vazifeleri yerine getirir. Masalda, kocasının kervanı vuramayacağını anlayan kadın, kardeşlerine fark ettirmeden kocasının yerine kılıç kuşanır, kervanı bulur ve öldürür. Ayrıca kadın kahraman “yiğitlik yapmadığı” için kocasına “adam değil” diyerek onun erkekliğini hor gören bir bakışla yaklaşır. Burada hâkim erkeklik yaklaşımıyla cesur davranmayan erkek kahramanın dışlandığı ve küçümsendiği görülmektedir. Böylece, masalarda muktedir olduğu durumlarda kadınların erkek kahramanları, geri plana atmak ve hakir görmek üzere ellerine geçen fırsatı derhal değerlendirdiği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda “Elâzığ Masalları”, kadının kahramanlık motifleriyle yer aldığı masalarda baba ya da erkek evladın eksik olduğu (Sezer, 2017: 39) tespitine açık örnek taşımaktadır. Bu masalda koca da geleneksel erkeklik rollerine uygun davranmaz, cesaret gerektiren işlerden kaçır. Ayrıca, kadının “erkeklik” olarak sergilediği davranışlar sadece karı-koca arasında bilinir. Adı geçen masalda, kadın baş kahraman, erkek olmak üzere, erkek kılığına girer, kılıç kuşanır, kervanı yener ancak bunları erkek kardeşlerine ya da başka birine anlatmaz. Bu durum Dede Korkut’taki “Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Destanı”ndaki Selcen Hatun’un düşmanı yenmesi üzerine Kan Turalı’nın erkeklik gururu çerçevesinde, Selcen Hatun’a bu olayı başkalarına anlatırsa öldüreceğini söylediği sahne ile benzerlik

taşımaktadır. “Çulfacıoğlu Mehmet Onbaşı” masalında, önce kadın, kahramanlık ve cesaret gösterir sonra erkek, kahramanlık göstermeye itibar kazanmaya başlar. Erkek kahraman itibarını tekrar kazanmak için ejderha, aslan öldürür, Fransa Kralı’nı ve düşmanı yener. Akıl ve zihin gücü sergilemeye yönelik bu olaylar, söz konusu masalda, erkeğe itibar kazandırıcı koşullar olarak karşımıza çıkmaktadır. Masalda kadın ve erkek kahraman masal sonunda tekrar evlenirler çünkü ilk evlilikte, erkek kahraman ve kadın kahraman geleneksel ev içi rollere uygun davranmaz.

Anlatıcısı bir kadın olan “Kara Köpek” (Türkeş Günay, 2011: 322-328) masalında kadın kahraman padişah babasının verdiği söz neticesinde köpekle evlendirilir. Bu masalda kadın baş kahraman erkek olmak üzere, erkek kılığına girer, saçını tıraş eder. Masalın, erkek kahramanından, köpek olabilme ve başka canlılar kılığına girebilme yeteneğinden dolayı övgüyle söz edilmektedir. Masalda, kocasının insan yediğini öğrenen kadın, kocasının yerine kendisinin kılıç kuşandığını, annesi kılığına girmiş kocasına bu sırrı ifşa ettiği için terk edilir. Masalda kocasının sırrını ele veren kadın kahraman, cezalandırılır. Kadın suçunu ve kendisine biçilen ölüm cezasını kabul eder. Masalda, kadın, eşine verdiği sırrını ifşa etmeme sözünü tutmamıştır. Bu masalda erkek hiçbir şekilde cezaya maruz kalmazken kadın ölüm tehlikesiyle karşı karşıya gelir. Ayrıca, kadın ölüm cezasından kurtuluş için kocasını arar, kocası tarafından kurtarılır.

“Bir Allah’ım Bir” (Türkeş Günay, 2011: 337-343) masalının icracısı bir masal atasıdır. Bu masalda kadın baş kahraman erkek olmak için erkek kıyafeti giyer. Bu masalda erkek olsa bile güzel diye övgülere maruz kalır, hatta adı “kahveci güzeli” diye anılır.

“Mücevher Topu” (Türkeş Günay, 2011: 386-393) masalını icracısı da bir masal atasıdır. Burada, kadın baş kahraman erkeğin görüntüsüne sahip olmak amacıyla kılık değiştirir, pehlivan olur, at biner. Bu masalda kadınla başa çıkamayan devler kocasını öldürür. Kadın da intikam almak amacıyla erkek kılığına girip devleri keser. Benzer şekilde, “Kıratlı” masalının bir bölümünde de erkek kılığına girmiş kadın, kahramanlık yapar. Kocasının intikamını alır ve ölür. “Bızdık” masalında karı-koca birbirlerine yiğitliğin kimden olduğunu sorar. İkisi de kendinden olduğunu söyler. Bu, kadınların “yiğit” olarak açıkça nitelenmesinde istisna teşkil eden bir durumdur.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, hâkim erkeklik anlayışı neticesinde, bir erkeğin kimi zaman “erkekliği” eksikse, kimi zaman hor görüldüyse, kimi zaman yok sayıldıysa, kimi zaman da karısı tarafından intikamı alınması gerektiğinde kadın,

“erkekleşme”ye başlar. Kadının “erkekleşme”si, masalarda erkeklerin toplumsal kabuller uyarınca “erkekliğe” dair toplumsal rolleri yerine getirmemeleri, erkeğin görevi başarabilme gücünün kısıtlılığı ya da onun kocası ya da kardeşlerinden daha güçlü ve atik olması sonucunda meydana gelir. Söz konusu masalarda kadınlar, “erkeklik”le bağdaşık davranışlar sergiler. Kadın, masalarda kendisini ya da yakın çevresini zorlu durumlardan kurtarmak için çevik bir hareketle dönüşüm geçirmeye başlar ve kabul gören muteber erkek görünüşü içinde karşımıza çıkar. Kadının “erkekleşmesi” saçlarını traş etmesi ve gizlemesi, erkek kıyafetine girmesi, at binmesi üzerinden gerçekleşir. Bu dönüşüm, kadının biyolojik bedenini örterek ve kadın kimliğini saklayarak “erkekleşme”ye başlamasıyla iktidar olmasına kadar sürer. Bu gibi oluşların aktarıldığı masallar, iktidarın kadın kahramandan tekrar erkek kahramana geçmesiyle sona erer. İktidarı kaybeden kadın kahraman, ev dışı alandan ayrılarak erkek kılığında sıyrılır ve ev içine geri döner. Dolayısıyla, “ötekileştirilmiş erkekler” ve “erkekleşme yaşayan kadınlar” çoğunlukla birbirleriyle eş zamanlı ve eş koşullar altında ortaya çıkarak birbirini tamamlar ve masal sonunda aile olurlar.

SONUÇ

Bu çalışma, masalarda erkeklik inşa sürecinin hangi faktörlerin etkisiyle gerçekleştiğine yanıt aramaktadır. Çalışma kapsamında Anadolu Türkleri'nin masal zenginliğini ve çeşitliliğini yansıtmaması, masal anlatıcıları hakkında bilgiler vermesi nedeniyle Umay Günay Türkeş tarafından Propp metodu ile çalışılan, içerisinde 70 adet masal metni bulunan, “Elâzığ Masalları”, örneklem metin olarak seçilmiştir. Örneklem masallar değerlendirilirken nitel ve nicel yöntemlerden faydalanarak “Elâzığ Masalları”ndaki “hâkim” ve “öteki” erkeklik anlayışları tartışılmıştır. Ayrıca, elde edilen veriler, Jeana Jorgensen tarafından hazırlanan “Gender and The Body in Classical European Fairy Tales” başlıklı doktora tezinin “Masculinity: Youth, Violence, and Transformation” isimli 5.bölümündeki erkek cinsiyet ve beden algısına yönelik tespitleriyle karşılaştırılarak değerlendirme yapılmıştır.

Bu çalışma, incelenen masalarda bir erkeğin hâkim erkeklik anlayışı kapsamında sahip olması gereken ruh ve bedenine yönelik nitelermeleri, “Elâzığ Masalları”ndaki erkeklik inşa sürecini, kadın ve erkeğin cinsiyet rollerini, kadınların ve erkeklerin masalarda temsil edilişleri arasındaki farkları, masalarda ev içi ve ev dışı alandaki toplumsal değer yargıları üzerinden erkeklik ve kadınlık kabulleri, sorumlulukları, masalarda erkeklik özelinde öne çıkan temaları analiz etmektedir.

Umay Türkeş Günay'ın masal anlatıcıları hakkında verdiği bilgiler neticesinde on bir kadın masal anası, dokuz erkek masal atası olduğu bilinmektedir. Kadınların anlattığı masal sayısı toplam 45, erkeklerin anlattığı masal sayısı ise 25'tir. Masal anlatma dağılımı ise kadınlarda %64,3 erkeklerde %35,7'dir. Diğer yandan, masalarda erkek ana kahraman %65,4 kadın ana kahramanlar %34,6 olarak tespit edilmiştir. Ana masal kahramanlarının yaş istatistiği ise %92,7 genç ve %6 oranla yaşlıdır, yaşları belli olmayan kahramanlara ilişkin girdiler değerlendirilmeye alınmamıştır. Bu veriler sonucunda, masalda çoğunlukla ana kahramanın, kadın olması beklenmektedir. Bu beklentinin aksine, erkek kahraman oranı, neredeyse kadın kahramanların iki katına denktir. Bu veriler ışığında, masalda çoğunlukla genç erkeklerin temsil edildiği belirlenmiştir. Böylece, anlatmalık bir tür olarak masalın, erkek egemen sistemi değerlendirmek üzere elverişli bir alan açtığı da tekrar ortaya çıkmıştır. Kadın anlatıcıların erkekleri odaklayan masallar anlatmasının nedeni, kadınların erkek bakış

açısını içselleştirmeleriyle bağdaştırır. Bu bağlamda, masal anaları, erkek egemen kültürde yaşamanın bir dezavantajı olarak erkek bakış açısını içselleştirmiş ve bu nedenle masalları erkek bakış açısından anlatmıştır.

Örnekleme masallarda, erkek vücudunun ideal erkeklik çerçevesinde inşa edilmesinde, erkek bedenine dair sıklıkla kullanılan bedene dair kısımların kulak, göz, kafa, burun, el, bel, parmak, ayak, boyun, karın, yüz, ciğer olduğu görülmüştür. Dolayısıyla erkek bedeni inşa edilirken örnekleme masallarda sıklıkla tekrarlanan bedene dair ifadelerin sağlıklı bir beden algısı yaratmaya yönelik oldukları tespit edilmiştir. Masallarda erkek bedeni sağlıklı olması ya da olmaması üzerinden nitelenir. Jorgensen'in 2012 tarihli eserinde, Avrupa masallarında sağlıklı erkek bedeninin inşa edildiği yönündeki tespiti, Umay Günay'ın 1973 tarihli eserinde hâkim erkeklik inşasının erkeğin, sağlam vücutlu, sağlıklı bir bedene sahip olarak kurgulanışı yönündeki tespitimizle örtüşmektedir. Masal anlatırken sağlıklı bir erkek bedenine ait vurgulara, farklı organlar aracılığıyla gerçekleştirilse bile sonuç olarak Türk ve Avrupa masallarında hâkim erkeklik anlayışının inşasında biyolojik bedene sıklıkla atıf yapılmaktadır. Jorgensen, erkek vücudunda “diz”, “omuz” ve “omuzlar” gibi eklemlerle desteklenen “bacakları” ve baş” kısımlarının masallarda çoğunlukla erkeklerle birlikte yer almasının erkeklere üç boyutlu bir görünüm sağladığını kaydetmektedir. Benzer şekilde, bu araştırma kapsamında, örnekleme masallarda erkek bedeninin üç boyutlu ve sağlıklı bir erkeklik imgesi oluşturduğu gözlenmiştir. Bu masallarda erkekliğe dair söz konusu beden inşası, ideal normatif erkekliğin güç ve iktidar alanına karşılık gelmektedir.

İdeal erkek bedeninin üç boyutlu inşası bağlamında, sıklıkla yer alan “kulak” bölgesi, “Ayı Kulağı” isimli masalda çoğunlukla geçer ve Ayı Kulağı, ayı-insan çiftleşmesinden meydana gelen yarı insan yarı hayvan bedeninde, idealize edilmiş erkeklik anlayışı doğrultusunda kulak üzerinden hâkim erkeğin gücünü anlatır. İdeal erkek bedeni inşasında “göz” bölgesinin, sıklıkla yara alsa bile iyileştiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda erkek bedeninde kafa, örnekleme masallarda, deforme olan ve zedelenen bir beden bölgesidir. Dolayısıyla masallarda, erkeğin gücü ve sağlığıyla bağdaştırılan bu beden bölgesi, kaybedilince ya da yara alınca güç ve erkeklik imgesi de yara alır ya da öte yandan Jorgensen'in ifade ettiği gibi kahramanlık çerçevesinde vurgulanır (Jorgensen, 2012: 194). Dolayısıyla erkeklikle bütünleşik kahramanlık imgesi,

kafasından yara alınca üzerinde taşıdığı gücü ve muktedir olma özelliğini kazanır ya da kaybeder. Böylece, erkek kahramanın, kahramanlık imgesi ve erkeklik itibarı sarsılmaktadır. Jorgensen çalışmasında erkek bedeninde “diz”lerin de sıklıkla erkeksi bir beden bölgesi vurgulandığını tespit etmiştir. Fakat, bu çalışma kapsamındaki örneklem masallarda, diz bölgesinin sıklıkla kadın bedenleriyle iç içe kullanıldığı sonuca ulaşılmıştır. Jorgensen’in çalışmasından farklı olarak beden inşasında “diz” bölgesi, örneklem masallarımızda erkek değil; kadın bedenleriyle birlikte yer almaktadır. Söz konusu masallarda kadın kahramanın “diz”lerine yatan erkek kahraman sahneleri, aslında “güç, otorite, emir verici, sert” görünümlü erkeğin bile zorlu koşullarda kadına ihtiyaç duyduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca bu durum, hâkim erkeklik anlayışına sahip erkek cinsiyetinin, çoğunlukla zayıf olarak gördüğü kadının sevgisine ve şefkatine ihtiyacı olduğunu da simgelemektedir. Kadın ve erkek bedeni inşa edilirken farklılıklarına vurgu yapılan bölgelerden biri de omuzdur. “Elâzığ Masalları”nda kadınlarda “omuz” saçın üzerine indiği güzelliğe dair nitelermelerin vurgulandığı bir vücut parçası olarak çağrışım yaparken, erkek bedeninde hâkim erkeklik anlayışı uyarınca “omuz” taşıma ve dayanak olma işleviyle bağdaşmaktadır. Duygusal yoğunluk ifadesi olarak üzüntüleri belirtmek için karşımıza çıkan “göz yaşı”, Akbalık (2014: 117) tarafından Dede Korkut Destanı’nı incelediği makalesinde erkek bedenine ilişkin normal bir durum olarak tespit edilmiştir. Oysa, “göz yaşı”nın, örneklem masallarda sıklıkla kadın bedeninde yer alması; bu durumun zamanla değişerek erkeklerde görülmesi, erkeklik itibarını ve onurunu küçülten bir anlayışın hâkim hale geldiğini göstermektedir. Masallarda kültürel olarak sakal, erkek bedenine ait bir bölge olarak kodlanmıştır. Sakal bırakma erkekte çoğunlukla yaş almış olmayı ve hayat deneyimini, bilgeliği temsil etmektedir.

Holbek yaklaşımı kapsamında, masalın başlangıcı Hareket I olarak adlandırılır. Hareket I’de yoğun olarak karşımıza çıkan sıfatlar, “küçük” ken masal sonu olan Hareket V’de yerini “büyük” sıfatına bırakır. Böylece, en küçük erkek çocuklar, masallarda büyük erkek kardeşlerinin ölmesi ya da iktidarın kendilerine geçmesi nedeniyle “küçük” olarak ifade edilmezler ve bu durum onların, masal sonunda olgunlaştıklarını gösterir.

Örneklem masalların analizi sonucunda, kadın bedenlerinde güzelliğe yapılan vurgunun erkek bedenlerinden daha fazla olduğu görülmektedir. Masallarda, kadınlara ilişkin öne

çıkan sıfatlar, güzel ve güzellikle ilgili nitelemelerden oluşmaktadır. Bu masallarda kadınlarla ilgili nitelemeler güzellik üzerinden yapılan atıflarla yansıtılır. Masallarda kadın bedeninde güzelliği ifade etmek için daha fazla kelime kullanılırken erkekler için yalnızca “güzel” sıfatı kullanılmaktadır.

“Elâzığ Masalları”nda erkeklerin davranış örüntülerini işaretleyen nitelemeler, cesaretini, gözü pekliğini övücü ifadeler üzerinde yoğunlaşmıştır.

Örneklem metinde erkeklikle bağlantılı olarak sıklıkla öne çıkan temalar: askerlik, şiddet ve babalıktır. Askerlik masallarda güç bildiren atıflarla yer almaktadır. Özellikle masalda askeri ve orduyu yenmek erkek masal kahramanlarının güç inşa etmesine yardımcı olmaktadır. İncelenen masallara göre askerlik, hâkim erkeklik perspektifinden güç ve üstünlük göstergesi olarak algılanmaktadır ve hâkim erkekliği desteklemektedir. Ayrıca, sıradan bir masal kahramanının bile yanında kendisine eşlik eden askerlerinin olması üstünlüğünün, gücünün ve erkekliğinin kanıtı olarak algılanmaktadır. Dahası askeri yenmek, erkeklerin gücünü ve üstünlüğünü kanıtlamaktadır. Güç ilişkileri çerçevesinde erkeklik konumunun pekiştirilmesi bakımından askeri yenmek, sıradan erkekleri ve olağanüstü varlıkları yenmekten daha itibarlıdır, erkekleri muktedir yapar. Masallarda askerlik, erkeklik onurunu, itibarını ve iktidarını inşa etmede etkili bir vasıta görevindedir. Dolayısıyla askerlik, örneklem masallarda hâkim erkeklik anlayışını yansıtmaktadır. Üzerinde çalışılan masallar arasında erkeklerin evlenmeden önce askere gönderildiği örnekler mevcuttur. Bu masallarda erkeklerin evlenmeden önce askere gönderilmesi, masal kahramanlarının erkekliğini olgunlaştırmakta ve erkek bireyi bir sonraki aşama olan evliliğe hazırlamaktadır. Askerlik erkek olmak için geçilmesi zaruri bir eşik anlamına gelir.

Masallarda erkeklerin güç elde etmeleri ve bu gücü pekiştirmeleri için kullandıkları diğer bir inşa şiddetle bağlantılı olarak karşımıza çıkmaktadır. Masallarda karşılaştırma yapıldığında şiddete maruz kalan ve şiddet uygulayan cinsiyetin erkek olduğu görülmüştür. Erkekler, öteki erkeklerle şiddet uygulayarak hâkim erkeklik inşasını devam ettirmektedir. Masallarda erkekler, kadınlara göre daha fazla şiddete neden olsalar da bu durumun üzeri kapatılmakta, şiddet görmezden gelinmektedir. Jorgensen’in (2012: 127), yüzeysel olarak erkek bedenleri ve gücüne yapılan vurgunun erkek bedenlerinin kendilerine uygulanan şiddetle ve erkek bedenlerinin örtülü olarak

ilişkilendirildiği kırılganlıkla tezat oluşturduğu sonucu, örneklem masallarda da tespit edilmiştir. Burada şiddet uygulama, erkeklerin diğer erkeklere ve kadınlara karşı hâkim erkeklik inşasının sürdürülebilirliği tutumuna hizmet etmektedir. Böylece, olaylar onların, etrafa yenilmezlik ilan ederek kendilerini güçlü ve itibarlı hissettikleri bir akış içinde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla masallarda erkek bireylerin şiddet uygulaması meşru bir eylem olarak karşımıza çıkmakta, hatta toplumsal kabuller dahilinde erkek kahramanlardan, erkeklik onuru bağlamında intikam için insan öldürmeleri beklenmektedir. Dahası, örneklem masallarda, şiddet uygulayan kişiler, bu eylemlerinin sonucunda cezaî herhangi bir yaptırımdan muaf tutulmaktadır.

Masallarda erkeklikle ilgili vurgulanan diğer tema babalıktır. Baba olmak için erkekliğin onaylanmasıyla ilgili sünnet, askerlik, evlilik gibi geçiş dönemlerini tamamlamış “tam bir erkek” olmak gerekmektedir. Masallarda, erkekliğin olgunlaşma süreci içinde en önemli basamağı olarak babalık karşımıza çıkmaktadır. Babalık sıklıkla annelikten daha fazla yer almaktadır ancak bu, annelikten daha önemli olduğu sonucuna gelmemektedir. Bir erkeklik inşası olarak babalık, masallarda ev içinde kızını ve karısını korumakla yükümlü olarak işlenmektedir. İncelenen masallarda, babalar hâkim erkeğin gücünü kanıtlamak için; sözünden dönmeyen, bir işte çalışan ve evin ekonomisini yürüten, kızının “namus”unu koruyan ve kızının etrafındaki erkekleri uzaklaştıran bir rol sergilemektedir. Bununla birlikte babalar, masallarda aile içinde sözü geçen ve evi tehlikelerden koruyan erkek rolündedir. Masallarda babalık, Türk toplumunda “güvenilen ve güçlü olması beklenen” hâkim erkeklik anlayışı ile paralel olarak yansıtılmaktadır. Hâkim erkeklik anlayışı ile etrafındaki kadınları tahakküm altına almaya çalışan erkeklik sıklıkla masallarda da karşımıza çıkmaktadır.

“Öteki” erkekler ve “erkekleşme” yaşayan kadınlar, örneklem masallarda birbirleriyle bağlantılıdır çünkü bir erkeğin erkekliği, zayıf, güçsüz veya kırılgan olarak ifade edilen masallarda, kadın “erkekleşme”ye ve dönüşüm geçirmeye başlamaktadır. Masallarda, kadınlar iktidar olabilmek için ev dışında “erkekleşme” yaşamak ve “erkek gibi” davranmak zorundadır. Kadınlar iktidar mücadelesini, erkek kılığına girerek vermekte ve ev dışında görünürlüklerini arttırmaya başlamaktadır. Kadınlar masal sonunda verdiği iktidar mücadelesini tekrar eski hallerine dönerek kaybetmektedir, kadının kadın haline dönüşünün en belirgin görünürlüğü saçlarını salmasıdır. Bu dönüşüm, masal

akışında, iktidarın tekrar erkeğe geçmesiyle sona ermekte ve kadın kahraman, ev dışından alandan ayrılarak erkek kılığında sıyrılmakta ve özel alanına geri dönmektedir. Keloğlan, henüz olgunlaşmamış ve erkekliğini tamamlayamamış bir tip olarak masalarda, öteki erkek olarak karşımıza çıkmaktadır. Dahası, masallardaki kadınların da erkek olurken kel görünümüne girdikleri saptanmıştır. Masalarda, hâkim erkeklik anlayışı kapsamında inşa edilen kabullerin ön plana çıkardığı erkekler, kadınları ve öteki erkekleri tahakküm altına almaya çalışırlar. Bu nedenle; masalarda erkeklerin olgunlaşması ve toplumsal kabuller çerçevesinde statü kazanması masalın sonunda gerçekleşmektedir. Bu nedenle erkekler, masal sonuna kadar olgunlaşmakta, dönüşüm yaşamakta ve nihayet muktedir olmaktadır. Örnekleme masallar, bu akışla sona erer. Dolayısıyla, “ötekileştirilmiş erkekler” ve “erkekleşme yaşayan kadınlar” çoğunlukla birbirleriyle eş koşullar altında ortaya çıkarak birbirini tamamlar ve masal sonunda aile olurlar.

Yapılan araştırmalar çerçevesinde, anlatmalık türlerde erkek ve kadın bedenine dair sınırlı sayıda çalışma olduğu gözlenmiştir. Dolayısıyla, Türk halkbilimi alanında bu kapsamda daha fazla çalışma yapılması, toplumsal cinsiyet çerçevesinde bedenin cinsiyet çalışmaları içerisinde arka planda kalan anlamını irdelemeye ve alandaki boşlukların giderilmesine yardımcı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Akbalık, E. (2014). “*Dede Korkut Kitabı’nda Bir Cinsiyet Rejimi Olarak ‘Erkeklik’*” 27 ss.105-119
- Alangu, T. (2021). *Türkiye Folkloru El Kitabı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları
- Alptekin, A.B. (1982). “*Taşeli Platosunda Motif ve Tip Araştırması*”. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Doktora Tezi
- Aksoy, H. (2020). *Türklerde Kadın*. “*Eski Türk Dini Ritüellerinde Kadınların Yeri ve Önemi*” ss. 107-128
- Akpınar, T. (1996). “Galland, Antonie.” TDV İslâm Ansiklopedisi 13 ss.337-338
- Atay, T. (2012) *Çin İşi Japon İşi- Cinsiyetçilik ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değınler*. İstanbul İletişim Yayınları.
- Azadovski, M. (2002). *Sibirya’dan Bir Masal Anası*. (Çev: İlhan Başgöz). Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı
- Bacchilega, C. (2016) *Postmodern Masallar Toplumsal Cinsiyet ve Anlatı Stratejileri*. (Çev: Büşra Helvacıoğlu) İstanbul: Avangard Yayınları
- Barutçu, A. (2019). *Eşikte Dans: Beden ve Performans Ekseninde Köçekler*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Anabilim Dalı Doktora Tezi
- Başgöz, İ. (2002). *Sibirya’dan Bir Masal Anası*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı” Giriş” ss. 1-38
- Ben-Amos, D. (2007). *Halk Bilgisinin (Folklorun) Bağlamı: İmalar ve Beklentiler*. (Çev: Prof. Dr. Metin Ekici) Millî Folklor Dergisi. Yıl: 19 Sayı: 76 ss. 232-243
- Bly, R. (2004) *Iron John: A Book About Men*. 2nd edition. Cambridge, Massachusetts: De Capo Press,
- Boratav, P.N. (1969). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi
- Boratav, P.N. (2017) *Az Gittik Uz Gittik*. İstanbul: İmge Kitabevi

- Bordo, S. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. University of California Press
- Bottigheimer, R. (1987) *Grimm's Bad Girls & Bold Boys: The Moral and Social Vision of the Tales*. New Haven and London: Yale University Press,
- Bourdieu, P (2015). *Eril Tahakküm*. (Çev: Bediz Yılmaz). Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Bronner, S. J. (2005). "Introduction." *Manly Traditions: The Folk Roots of American Masculinities*. Ed. Simon J. Bronner. Bloomington: Indiana University Press, xi-xxv.
- Buch, W. (2003). *Halkbiliminde Kuram ve Yaklaşımlar 1: "Masal ve Efsane Üzerine"* (Çev: Ali Osman Sönmez) Ankara: Millî Folklor Yayınları ss. 304-313
- Busa, R. (2004) "Foreword: Perspectives on the Digital Humanities" http://digitalhumanities.org:3030/companion/view?docId=blackwell/9781405103213/9781405103213.xml&chunk.id=ss1-1-2&toc.id=0&brand=9781405103213_brand
- Butler, J. (2016). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin AltÜst Edilmesi*. (Çev: Başak Ertür) İstanbul: Metis Yayınları
- Brittan, A. (1991). *Masculinity and Power*. Wiley-Blackwell.
- Campbell, J. (1949). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. (Çev: Sabri Gürses). İstanbul: Kabalıcı Yayınevi
- Cengiz, G. (2020). "19.Yüzyılın İkinci Yarısında Osmanlı Toplumunda Kadın Olmak". *Türklerde Kadın* ss.219-240.
- Cocchiara, G. (2017). *Avrupa'da Folklor Tarihi*. Çev. Yerke Özer. Ankara: Geleneksel Yayıncılık
- Clatterbaugh, K. (1996). *Contemporary Perspectives on Masculinity: Men, Women, And Politics In Modern Society*. Routledge.
- Connell, R.W. (2019) *Erkeklikler*. (Çev. Nagihan Konukçu). Ankara: Phoenix Yayınları

- Connell, R. W. (2015). Toplumsal Cinsiyet ve İktidar. (Çev: Cem Soydemir) İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Çelik, G. (2016). “Erkekler (de) Ağlar!: Toplumsal Cinsiyet Rollerini Bağlamında Erkeklik İnşası ve Şiddet Döngüsü”. Fe Dergi 9, No: 2 ss.1-12
- Çetin, İ. (2007). “Türk Kültüründe Bab (Baba)/ Ata Geleneği. Millî Folklor Dergisi, Sayı: 76, ss.70-75.
- Çobanoğlu, Ö. (2015). Halkbilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş. Ankara: Akçağ Yayınları
- Çobanoğlu, Ö. (2003). “Kağanlık ve Kamlık Kurumları Arasındaki Çekişmenin Türk Mitolojisine Yansıması Problematiklerinde Yöntem Sorunları”. Bilig Sayı:27 ss.19-49
- de Beauvoir, S. (2010). Kadın 2 “İkinci Cins” Evlilik Çağı. İstanbul: Pavel Yayınları
- Degh, L. (1972). Folklore and Folklife An Introduction. The University of Chicago and London: Folk Narrative ss.53-85
- Degh, L. (1989). Folktales and Society: Story-Telling In a Hungarian Peasant Community (Çev: Emily M.Schossberger).Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- Delaney, C. (2001) Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji. (Çev: Selda Somuncuoğlu, Aksu Bora). İstanbul: İletişim Yayınları
- Demez, G. (2004), Tarihsel Süreçte Değişen Erkek İmgesi (İnternet Ortamında Arayışlar), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı, Doktora Tezi, İstanbul
- Demren, Ç. (2001) “Erkeklik, Ataerkillik ve İktidar İlişkileri” (http://www.huksam.hacettepe.edu.tr/Turkce/SayfaDosya/erkeklik_ataerkillik.pdf)
- Dilçin, C. (1983). Yeni Tarama Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları ss.”148-154”
- Donovan, J. (2021). Feminist Teori. Çev. Aksu Bora, Fevziye Sayılan, Meltem Ağduk Gevrek. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Dorson, R. (2011). *Günümüz Folklor Kuramları*. Ankara: Geleneksel Yayınevi
- Dökmen, Z. (2009). *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Duggoa, A. (2001). "Nature and Culture in the Fairy Tale of Marie-Catherine d'Aulnoy", *Marvels & Tales*. Cit:15. No2. Ss 149-167
- Durheim, Ê. (2013). *İntihar*. (Çev: Zühre İlkelen). İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Dundes, A. (1962). *The Meaning of Folklore: The Analytical Essays of Alan Dundes*. Utah State University Press.
- Dundes, A. (1965) "On Computers and Folktales." *Western Folklore*. Sayı:24 ss. 185-89
- Durmuş, İ. (1997) "Saka-Pers Mücadelesi" *bilig dergisi*. Sayı:4 ss. 49- 53
- Drucker, J. (2011). "Humanities Approaches to Graphical Display." *Digital Humanities Quarterly* 11 05 2021
<http://www.digitalhumanities.org/dhq/vol/5/1/000091/000091.html>
- Elçin, Ş. (2004) *Halk Edebiyatına Giriş*. Ankara: Akçağ Yayınları
- Ergin, M. (2016). *Dede Korkut Kitabı 1-2 Giriş-Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları
- Esin, E. (2001) *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi
- Faludi, S (1999). *Stiffed: The Betrayal of American Man*. New York: William Morrow and Company
- Foucault, M. (2012). "İktidar ve Beden" *İktidarın Gözü*. Seçme Yazılar 4 İstanbul: Ayrıntı Yayınları."ss.38- "İktidarın Gözü"ss. 85-106
"İktidar İlişkileri Bedenlerin İçine Nüfuz Eder" ss.106-117
- Giddens, A. (2012) *Sosyoloji*. İstanbul: Kırmızı Yayınları
- Gardiner, J K. (2002). "Introduction." *Masculinity Studies & Feminist Theory: New Directions*. Ed. Judith Kegan Gardiner. New York: Columbia University Press,. 1-29.

- Goldberg, H. (2018). Erkek Olmanın Tehlikeleri. Çev. Selçuk Budak. Totem Yayınevi
- Goodwin, J. P. (1989) “*More Man than You'll Ever Be: Gay Folklore and Acculturation in Middle America*”. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press,
- Gottschall, J, J Martin, H Quish, J Rea. (2004). “Sex Differences in Mate Choice Criteria are Reflected in Folktales From Around The World and in Historical European Literature” Evolution and Human Behavior. Cilt:25, ss. 102-112
- Grosz, E. (1994). Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press
- Gökalp, Z. (1976) Türkçülüğün Esasları. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi
- Hızlı, M. (1994). “Osmanlı Medreselerinde Bozulma” Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı: 6, ss.71-82
- Hoppál, M. (2012). Avrasya’da Şamanlar. (Çev: Bülent Bayram, Hüseyin Şevket Çağatay Çapraz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Järv, R. (2005). “The Gender of The Heroes, Stoytellers and Collectors of Estonian Fairy Tales”. Folklore-electronic Journal of Folklore. Cilt:29 ss.28-60.
- Jorgensen, J. (2012). “Gender and The Body in Classical European Fairy Tales” Indiana University
- Jones, L. C. (1944) “The Ghosts of New York: An Analytic Study.” Journal of American Folklore Cilt:57 Sayı:226 ss. 237-54
- Kaçalın, M.S. (2002) “KÚNOS, Ignác”.İslam Ansiklopedisi, Cilt:26, ss.376-377.
- Kaderli, Z. (2020). Kültürel ve Bilimsel Söylemlerin İnşa Mekanizmaları Bağlamında Beden. Ankara: Nobel Yayınları.
- Konan, B. (2011). “Türk Kadınının Siyasi Hakları Kazanma Süreci”. Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, ss.157-174

- İnan, A. (2013). Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları
- Kalafat, Y. (2011). Türk Kültür Coğrafyasında Dul Karı Kültü. Lokman Hekim Journal. 1(2), ss.7-10.
- Kimmel, M. (2002) "Foreword." *Masculinity Studies & Feminist Theory: New Directions*. Ed. Judith Kegan Gardiner. New York: Columbia University Press. ix-xi.
- Kolankaya-Bostancı, N. (2014). "Paleolitik Çağ Kadınları" Armizzi, Engin Özgen'e Armağan. *Studies in Honor of Engin Özgen*. Ankara: Asitan Kitap ss.191-204.
- Kottak, C. P. (2002). Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış, Ankara: Ütopya Yayınevi
- Kudat, A. (2017). Satılık Erkeklik: Tarihten Günümüze Erkek Cinselliğinin İstismarı. İstanbul: Doğan Kitap
- Kuşcu, A. D. (2016). Selçuklu Devlet Yönetiminde Kadının Yeri ve Altuncan Hatun Örneği. *Journal of Seljuk Civilisation Studies*. Sayı:1 ss. 173-191
- Luthi, M. (2003). Halkbiliminde Kuram ve Yaklaşımlar: "Masalın Efsane, Menkabe, Mit, Fabl ve Fıkra Gibi Türlerden Farkı (çev: Sevgül Sönmez) ss.314-319
- Lutzky, U. R. Lawson (2019). "Gender Politics and Discourses of #mansplaining, #manspreading, and #manterruption on Twitter". *Sage Journal*. 5(3) ss.1-12
- Malinowski B. (1992) Vahşilerin Cinsel Yaşamı. (ÇEv: Saadet Özkal).İstanbul: Kabalcı Yayınları
- Messerschmidt, J. W. (2019) Hegemonik Erkeklik: Formülasyon, Yeniden Formülasyon ve Genişleme. İstanbul: Özyeğin Üniversitesi Yayınları.
- Messner, M. (1997) *Politics of Masculinities: Men in Movements*. AltaMira Press
- Millett, K. (1987) *Cinsel Politika*. (Çev: Seçkin Selvi). İstanbul: Pavel Yayınları.
- Mormenekşe, F. (2007), Bir Erginlenme Modeli Olarak Askerlik Folkloru, Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Olrik, A. (2003). Halkbiliminde Kuram ve Yaklaşımlar: “Halk Anlatılarının Epik Kuralları” ss.177-189
- Onaran O, S. Bükler, A. A. Bir (1998) “Eskişehir’de Erkek Rol ve Tutumlarına İlişkin Alan Araştırması” Anadolu Üniversitesi Yayınları
- Ong, W. (2018) Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileşmesi İstanbul: Metis Yayınları
- Ögel, B. (2000). Türk Kültür Tarihine giriş: Türklerde Ordu, Ordugâh ve Otağ. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları
- Ölçer, E. (2003) “Türkiye Masallarında Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi” İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi
- Ölçer Özünel, E. (2017). Masal Mekânında Kadın Olmak: Masalarda Toplumsal Cinsiyet ve Mekân İlişkisi. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Öztürk, C. (2008). “Rüşdiye” İslam Ansiklopedisi. Cilt: 35, ss. 300-303
- Propp. V. (2008). Masalın Biçimbilimi ve “Olağanüstü Masalların Dönüşümleri” (Çev: Mehmet Rıfat-Sema Rıfat) İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları
- Sakaoğlu, S. (2017). Masal Araştırmaları. Ankara: Akçağ Yayınları
- Sancar, S. (2014). Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti İstanbul: İletişim Yayınları
- Saraçgil, A. (2005). Bukalemun Erkek: Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat. İstanbul: İletişim Yayınları
- Scott, J.C. (1995) Tahakküm ve Direniş Sanatları Gizli Senaryolar (Çev: Alev Türker) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schreibman S. R. Siemens, ve J. Unsworth (2004) “The Digital Humanities and Humanities Computing: An Introduction”
<http://www.digitalhumanities.org/companion/view?docId=blackwell/9781405103213/9781405103213.xml&chunk.id=ss1-1-3> Erişim Tarihi: 20.05.2021
- Selek, P. (2018). Sürüne Sürüne Erkek Olmak. İstanbul: İletişim Yayınları

- Şenol, D. S Erdem. (2018) “Babalık Kültürü ve Kimliği” Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi ss. 1-16
- Seyidoğlu, B. (2016) Erzurum Masalları. İstanbul: Dergâh Yayınları
- Sezer, M. Ö. (2017). Masallar ve Toplumsal Cinsiyet. İstanbul: Evrensel Basım Yayın
- Sokolov. Y. M. (2018). Folklor: Tarih ve Kuram. Ankara: Geleneksel Yayınları.
- Sydow, C. W. (2019). “Halk Masalı İncelemeleri ve Dil Bilimi Üzerine Görüşler”. Çev: Kürşat Korkmaz. Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 2, Ankara: Geleneksel Yayıncılık ss.232-250
- Sydow, C. W. (2009) “Coğrafya ve Masal Ekotipleri”. (Çeviren: Tuğçe Işıkhân). Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3. Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Taggart, J. (1997) The Bear and His Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales.
- Tekeli, Ş. (2017). “Türkiye’de Feminist İdeolojinin Anlam ve Sınırları Üzerine”. Feminizmi Düşünmek. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Tellioglu, İ. (2016) İslam Öncesi Türk Toplumunda Kadının Konumu Üzerine. Erzurum A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi ss.209-224
- Tezel, N. (2018) Türk Masalları. İstanbul: Bilge Kültür Sanat
- Thompson, S. (1945) The Folktale. New York: The Dryden Press
- Türkeş Günay, U. (2011) Elâzığ Masalları ve Propp Metodu. Ankara: Akçağ Yayınları
- Türkeş Günay, U (1975). Elâzığ Masalları İnceleme, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları,
- Türkçe Sözlük 2 K-Z (1988) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi
- Türkyılmaz, D. (2009). “Masal Bilmece İlişkisi Bağlamında Türk Masallarında Bilmece Unsurları”. Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD) , 10 (10) , 155-163 .

- Tatar, M. (2003) *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales: Expanded Second Edition*. Princeton and Oxford: Princeton University Press
- Togan, Z. V. (1981) *Umumî Türk Tarihine Giriş Cild I İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları*.
- Ulukütük, M. (2013) “Bukalemun Erkek: Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyeti’nde Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat” *Bahar*, Cilt 3, Sayı 5, ss. 171-178
- Yaman, S. (2021) “Anadolu Sahası Türk Masallarının Holbek Yöntemine Göre İncelenmesi” *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi*
- Yılmaz, Ş. (2020). “Kına Gecesi Ritüellerinde Anlamsal İşleyiş: Çağrışımlar, Düşünyapılar, Dönüşümler” *Millî Folklor Dergisi*, Cilt: 16, Sayı 125 ss.163-176.
- Yolcu, M. A. (2019) “Kadın Folkloru Araştırmalarında Yöntem Sorunları” *Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Folkloru Yazıları*. Editör: Mehmet Ali Yolcu. Paradigma akademi ss.65-72
- Wilson, W. (1975). “The Kalevala and Finnsih Politics” *Folklore, Nationalism and Politics*, editör: Felix Jonas. Indiana University Folklore Instute Mongraph Series, Vol. 30 ss.51-76
- Zipes, J (2014). *The Original Folk and Fairy Tales of the Bothers Grimm: the Complete First Edition: Introduction: Rediscovereing The Original Tales of The Brothers Grimm* ss. x-xliii

<https://www.kkk.tsk.tr/tarihce.aspx> Erişim Tarihi: 11.07.2021

EKLER

Tablo 2: “Elâzığ Masalları” Örnekleminde Şiddet Unsurları

| Masal Numarası | Olay | Vücut Parçası | Gerçekleştiren Cinsiyet | Maruz Kalan Cinsiyet | GC Yaş | MK Yaş |
|----------------|------------------|----------------|-------------------------|----------------------|------------------|-----------------|
| 1 | Ölüm! | - | - | Erkek | - | Genç |
| 2 | Ölüm! | Baş | Erkek | Erkek | - | |
| 5 | Ölüm! | Baş | Erkek | Dev | Genç | Yaşlı |
| 5 | Parçalanma | Karın | Erkek | Dev | Genç | Yaşlı |
| 5 | Parçalanma | Kol | Erkek | Kadın | Genç | Genç |
| 9 | Parçalanma | Kollar | Erkek | Kadın | Genç | Genç |
| 10 | Parçalanma | Eller | Erkek | Erkek | - | - |
| 13 | Ölüm! | - | Erkek | 2 Kadın | Yaşlı | Genç |
| 13 | Ölüm! | - | Erkek | Erkek | Yaşlı | Genç |
| 14 | Ölüm! | Baş | Erkek | Kadın | Yaşlı | Genç |
| 15 | Ölüm! | Baş | Erkek | Dev | Genç | - |
| 15 | Ölüm! | | Erkek | Erkek | Genç | Genç |
| 15 | Ölüm! | - | Erkek | Erkek | Genç | Genç |
| 17 | Parçalanma | Parmak | Erkek | Kendi | Genç | |
| 17 | Ölüm! | - | Erkek | Kadın | Genç | Genç |
| 17 | Parçalanma | - | Kadın | Kadın | Genç | Genç |
| 17 | Ölüm! | - | Erkek | Kadın | Genç | Genç |
| 17 | Parçalanma | - | Kadın | Kadın | Genç | Genç |
| 17 | Ölüm! | - | Erkek | Erkek | Genç | Genç |
| 18 | Kesme | Karın | Erkek | Kadın | Genç | |
| 19 | Ölüm! | - | - | Erkek | - | Genç |
| 19 | Ölüm! | - | - | Dev | - | Genç |
| 20 | Ölüm! | - | Kadın | 40 Erkek | Genç | Genç |
| 20 | Ölüm! | - | Erkek | Kadın | Genç | Genç |
| 22 | Ölüm! | - | Dev Kadın | Erkek | Genç | Genç |
| 22 | Ölüm! | Boyun | Erkek | Dev Karı Koca | Genç | - |
| 23 | Ölüm! | hastalanma | - | Kadın | - | Genç |
| 24 | Kan Emme | Parmak | Dev | Kadın | - | Genç |
| 24 | Ölüm! | - | Erkek | Dev | Genç | - |

| | | | | | | |
|----|------------------|------------------------------|----------------------|----------------------|------------------|-----------------|
| 25 | Ölüm! | - | - | Kadın | - | Yaşlı |
| 25 | Parçalanma | Göz Oyma, Parmak bağlatma | Erkek | Erkek | Yaşlı | Genç |
| 25 | Ölüm! | - | Erkek | Erkek | Genç | Yaşlı |
| 27 | Ölüm! | | Erkek | Kadın | - | Genç |
| 27 | Ölüm! | | Erkek | Erkek | Yaşlı | Genç |
| 28 | Ölüm! | | Dev-Kadın | Erkek | - | Genç |
| 28 | Ölüm! (3) | boyun | Erkek | Erkek | Yaşlı | Genç |
| 28 | Ölüm! | | Erkek | Dev | Yaşlı | |
| 29 | Ölüm! | | Erkek | Kadın | Genç | Genç |
| 29 | Taş kesilme | | - | Erkek | - | Genç |
| 31 | Boğulma | | Erkek | Dev | Genç | |
| 34 | Ölüm! | | Kendi | Kadın | | Yaşlı |
| 35 | Ölüm! | | Erkek | Dev | Genç | - |
| 35 | Ölüm! | | Erkek | Erkek | Genç | - |
| 36 | Ölüm! | | Erkek | Erkek | Genç | Genç |
| 36 | Boğulma | | Erkek | köylüler | Genç | - |
| 37 | Ölüm! | | Erkek | Erkek | Genç | Genç |
| 37 | Ölüm! | | Erkek | Erkek | Yaşlı | Genç |
| 37 | Ölüm! | | Erkek | baba ve kardeşler | - | |
| 37 | İntihar | Karın | kadın | Kadın | Genç | Genç |
| 38 | Ölüm! | | erkek | Kadın | Genç | Genç |
| 38 | Ölüm! | | Erkek | Çocuk | Genç | Çocuk |
| 38 | Ölüm! | boyun | Kadın | Erkek (2) | Genç | Genç |
| 39 | Ölüm! | | | ana baba | | |
| 39 | Boğulma | | | Erkek | | |
| 41 | Parçalanma | gözler | Kadın | Kadın | Yaşlı | Genç |
| 43 | Ölüm! | | Erkek | dev | Genç | Yaşlı |
| 43 | Ölüm! | | Kadın | Erkek | Genç | Genç |
| 44 | Ölüm! | | - | Kadın | - | - |
| 45 | Ölüm! | | - | Erkek ve Kadın | | Genç - Genç |
| 46 | Ölüm! | | - | Erkek | - | Yaşlı |
| 46 | Ölüm! | | Erkek | erkek | - | Genç |
| 47 | Ölüm! | | - | Erkek | - | Yaşlı |

| | | | | | | |
|----|---------------------|-------|---------------|-------------------------|-------|-------|
| 48 | Kuyuya Atma | | Kadın | Kadın | Genç | Yaşlı |
| 49 | Ölüm! | | - | Erkek | - | Yaşlı |
| 52 | Ölüm! | baş | Erkek | Erkek | Genç | Yaşlı |
| 57 | İnsan Yeme | | Erkek | - | Genç | |
| 58 | Ölüm! | | - | Erkek | | |
| 58 | Ölüm! | | Erkek | Erkek | Genç | Genç |
| 58 | Ölüm! | | Erkek | Erkek | Genç | Genç |
| 58 | Ölüm! | | Erkek | Kadın | Genç | Genç |
| 58 | Ölüm! | | Erkek | Erkek | Genç | Genç |
| 58 | Ölüm! | | Erkek | Erkek | Genç | - |
| 58 | Parçalanma | kulak | Erkek | Dev | Genç | - |
| 59 | Ölüm! | | Erkek | Kadın | Yaşlı | Genç |
| 59 | Ölüm! | | Erkek | Arap | Yaşlı | Genç |
| 69 | Ölüm! | boyun | Erkek | Erkek | Genç | - |
| 60 | Ölüm- Azmettirme | boyun | Erkek | Erkek | Genç | - |
| 61 | Taş kesilme | | - | Erkek | | Genç |
| 61 | Ölüm! | - | Erkek - Kadın | Kadın | Genç | - |
| 63 | Ölüm! | | | Erkek | | Genç |
| 64 | Parçalanma | kol | Erkek | Kadın | Genç | Genç |
| 64 | Ölüm! | | - | Kadın | - | Genç |
| 66 | Ölüm! | | Kadın | Erkek | Genç | Genç |
| 66 | Ölüm! | | Erkek | Kadın | - | Genç |
| 66 | Ölüm! | | Kadın | Erkek | Genç | - |
| 66 | Ölüm! | | Erkek | Kadın | Genç | Genç |
| 67 | Ölüm! | | Kadın | Erkek | Genç | Genç |
| 67 | Ölüm! | | Erkek | Kadın | - | Genç |
| 67 | Ölüm! | | Kadın | dev | Genç | - |
| 67 | Ölüm! | | Erkek | Kadın | Genç | Genç |
| 68 | Ölüm! | | - | Erkek | - | Yaşlı |
| 68 | Ölüm! | | Erkek | 39 Erkek | Genç | - |
| 69 | Ölüm! | boyun | Kadın | Erkek | Genç | Genç |
| 69 | Ölüm! | boyun | Kadın | Erkek | Genç | Genç |
| 69 | Ölüm! | boyun | Erkek | Kırk cariye ve Kadın | Genç | Genç |

| | | | | | | |
|----|-------|--|-------|----------|------|------|
| 69 | Ölüm! | | Erkek | Kadın | Genç | Genç |
| 70 | Ölüm! | | | ana-baba | | |

Tablo 3: “Elâzığ Masalları” Örneğinde Kadın Bedeni

| | | | |
|----------|----|--------|----|
| Göz | 8 | Dil | 5 |
| Sakal | 0 | Gözlük | 0 |
| Kol | 23 | Vicdan | 0 |
| İşkembe | 2 | Boğaz | 2 |
| Göz Yaşı | 13 | Boyun | 2 |
| Diz | 9 | Perçem | 0 |
| Saç | 26 | Kör | 5 |
| Burun | 2 | Üryan | 4 |
| Kafa | 4 | Baş | 40 |
| El | 33 | Ağız | 16 |
| Bel | 9 | Parmak | 9 |
| Bacak | 2 | Ayak | 17 |
| Kalp | 3 | Gövde | 1 |
| Yumruk | 0 | Tekme | 6 |
| Karın | 7 | Kulak | 2 |

| | | | |
|--------|---|------------|---|
| Yanak | 4 | Yüz | 4 |
| Ciğer | 1 | Çene | 0 |
| Böbrek | 1 | Şah Damarı | 2 |
| Gıdık | 3 | Leş | 2 |
| Yara | 0 | | |

Tablo 4: “Elâzığ Masalları” Örneğinde Erkek Bedeni

| | | | |
|----------|-----|--------|----|
| Göz | 162 | Dil | 9 |
| Sakal | 26 | Gözlük | 3 |
| Kol | 28 | Vicdan | 3 |
| İşkembe | 0 | Boğaz | 3 |
| Göz Yaşı | 1 | Boyun | 4 |
| Diz | 4 | Perçem | 2 |
| Saç | 9 | Kör | 15 |
| Burun | 7 | Üryan | 2 |
| Kafa | 12 | Baş | 29 |
| El | 76 | Ağız | 10 |
| Bel | 22 | Parmak | 35 |

| | | | |
|--------|----|------------|-----|
| Bacak | 0 | Ayak | 21 |
| Kalp | 3 | Gövde | 3 |
| Yumruk | 4 | Tekme | 2 |
| Karın | 12 | Kulak | 109 |
| Yanak | 0 | Yüz | 35 |
| Ciğer | 3 | Çene | 1 |
| Böbrek | 0 | Şah Damarı | 0 |
| Gıdık | 0 | Leş | 0 |
| Yara | 4 | Kel | 154 |

Tablo 5: “Elâzığ Masalları” Örneğinde Erkek Kahramanlara Yönelik Sıfat ve Tanımlamalar

| | | | |
|-----------|----|-----------|---|
| Güzel | 30 | Boylu | 1 |
| Çirkin | 2 | Soylu | 1 |
| Zengin | 19 | Mert | 1 |
| Fakir | 38 | Dürüst | 2 |
| Cevahir | 1 | Kurnaz | 4 |
| Babayiğit | 17 | Anlayışlı | 2 |
| Doğru | 2 | Arif | 2 |
| Titiz | 1 | Gülbüz | 1 |

| | | | |
|------------------|----|------------|----|
| Sadık | 1 | Delikanlı | 40 |
| Yiğit | 50 | Güçlü | 1 |
| Güçlü Kuvvetli | 2 | Sınırlı | 2 |
| Pehlivan | 3 | Yoksul | 1 |
| Şevketli | 3 | Çapkın | 1 |
| Kibar | 1 | Sülün gibi | 1 |
| Bakımlı | 1 | Cesur | 2 |
| Temiz | 1 | Akıllı | 7 |
| Pehlül | 1 | Sabırlı | 1 |
| Okumuş | 1 | Merhametli | 2 |
| Zulümkar | 1 | İnat | 2 |
| Aciz | 1 | Yaman | 1 |
| Aslan/Aslan gibi | 11 | Yaşlı | 1 |
| Fukara | 8 | İhtiyar | 41 |
| Zayıf | 4 | Zeki | 1 |
| Tecrübeli | 1 | Tecrübesiz | 1 |
| Dilber | 1 | Nazik | 1 |
| Hoş | 1 | Vicdanlı | 1 |
| Piç | 2 | Bunak | 1 |
| Marifetli | 1 | Kafir | 4 |
| Kıymetli | 1 | Zavallı | 6 |

| | | | |
|--------|----|-------|----|
| Alçak | 1 | Küçük | 65 |
| Büyük | 64 | Genç | 17 |
| Şeytan | 1 | | |

Tablo 6: “Elâzığ Masalları” Örneğinde Kadın Kahramanlara Yönelik Sıfat ve Tanımlamalar

| | | | |
|---------------|----|-----------|----|
| Güzel | 95 | Fakir | 31 |
| Zengin | 17 | Yoksul | 1 |
| Aynı On Dördü | 5 | Genç | 2 |
| İhtiyar | 21 | Çirkin | 5 |
| Küçük | 28 | Bezekli | 2 |
| Okumuş | 1 | Hanım | 1 |
| Hoş | 3 | Zayıf | 11 |
| Şişman | 2 | Arsız | 10 |
| Sabırlı | 2 | Kurnaz | 3 |
| Yiğit | 1 | Dürüst | 1 |
| Kaltak | 1 | Fahişe | 1 |
| Delikanlı | 3 | Aslan | 1 |
| Temiz | 2 | Terbiyeli | 1 |
| Eksik etek | 9 | Kafir | 3 |
| Şeytan | 1 | Düşünceli | 2 |
| Mikrop | 1 | Şık | 1 |
| Durgun | 2 | Bozgun | 1 |
| Hayırsız | 6 | Marifetli | 1 |

| | | | |
|-------------|----|-------------|---|
| Gün parçası | 1 | Çiçek gibi | 1 |
| Kıymetli | 1 | Nazlı nazlı | 1 |
| Zavallı | 4 | Yaşlı | 3 |
| Alçak | 1 | Fukara | 6 |
| Büyük | 21 | | |

Tablo 7: “Elâzığ Masalları” Örneğinde Masallar, Masallardaki Ana Kahramanın Cinsiyeti, Masal Anlatıcısının Cinsiyeti

| Masallar | Ana Masal Kahramanının Cinsiyeti | Masal Anlatıcısının Cinsiyeti |
|-------------------------------------|----------------------------------|-------------------------------|
| Elma Kurdu | Erkek | Kadın |
| Hırsız Padişah | Erkek | Kadın |
| Keloğlan Sarmısakî Beyoğlu | Erkek | Kadın |
| Neydim Ne Oldum Ne Olacağım | Kadın | Kadın |
| Yarımca | Erkek | Kadın |
| Anakarıyla Tilki | Kadın | Kadın |
| Arsız Kız | Kadın | Kadın |
| Bana Benzer | Kadın | Kadın |
| Bir Kolu Gümüş Bir Kolu Altın Kadın | Kadın | Kadın |
| Çoban | Erkek | Erkek |
| Gelin Kaynana | Kadın – Kadın | Kadın |
| İki Kardeş | Erkek - Erkek | Kadın |
| Müezzin | Erkek - Kadın | Kadın |
| Tüylü | Kadın | Kadın |
| Ateşkar Oğlan | Erkek | Kadın |
| Hint Padişahının Kızı | Kadın | Erkek |
| İğci Baba | Erkek | Erkek |
| İhtiyar Adamın Oğlu | Erkek | Erkek |
| Kız Padişah | Kadın | Erkek |
| Kurnaz Besleme | Kadın | Kadın |
| Terace Kızı | Kadın | Kadın |
| Ayı Kulağı | Erkek | Erkek |
| Bacı Bacı Can Bacı | Kadın | Kadın |
| Kül Eşek | Kadın | Kadın |
| Şah İsmail | Erkek | Kadın |
| Dul Kadının Oğlu | Erkek | Erkek |
| Fakir Adam | Erkek | Erkek |

| | | |
|-----------------------------|-----------------------|-------|
| Kotan | Erkek | Kadın |
| Zülfü Mavi | Erkek | Kadın |
| Dallan Reyhanım Dallan | Kadın | Kadın |
| Keloğlan ile Dev | Erkek | Kadın |
| Keloğlan | Erkek | Erkek |
| Köse | Erkek | Erkek |
| Bızdık | Erkek | Kadın |
| Allah'ın Belası | Erkek | Erkek |
| Keloğlan | Erkek | Kadın |
| Yogud Paşa | Erkek | Erkek |
| Helvacı Güzeli | Kadın | Kadın |
| Nasihahat | Erkek | Kadın |
| Ahmet Ağa | Erkek | Erkek |
| Bacılar | Kadın - Kadın | Kadın |
| Balıkçıl | Erkek | Kadın |
| Kara Dirhem Hokkası | Erkek | Kadın |
| Öksüz Kız | Kadın | Kadın |
| Sıçan Çocuk | Erkek | Kadın |
| Tufil | Erkek | Kadın |
| Üç Nar | Kadın | Erkek |
| Yaban Tezeği | Erkek | Kadın |
| Avcı Mehmet'in Oğlu | Kadın | Kadın |
| Balıkçı Güzeli | Erkek | Erkek |
| Cevheri Firos | Erkek | Kadın |
| Hırsız | Erkek | Kadın |
| Kırk Gün Ölü Bekleyen Kız | Kadın | Kadın |
| İsfahan Padişahının Üç Oğlu | Erkek - Erkek - Erkek | Erkek |
| Arif Yusuf | Erkek | Kadın |
| Çulfacıoğlu Mehmet Onbaşı | Erkek | Erkek |
| Kara Köpek | Kadın | Kadın |
| Kara Üzüm Hokkası | Erkek | Kadın |
| Şahmeran'ın Yüzüğü | Erkek | Erkek |
| Bir Allah'ım Bir | Erkek | Erkek |
| Gülükân | Kadın | Erkek |
| Rüya | Erkek | Kadın |
| Keloğlan | Erkek | Kadın |
| Hayırsız Kız | Erkek - Kadın | Kadın |
| Elma Ağacı | Erkek | Erkek |
| Kıratlı | Kadın | Erkek |

| | | |
|--|---------------|-------|
| Mücevher Topu | Erkek - Erkek | Erkek |
| Çin-i Maçın Padişahı | Erkek | Erkek |
| Gül Sinan'a Ne Yaptı, Sinan Gül'ü İncitti | Erkek | Kadın |
| Dünya Güzeli | Erkek - Kadın | Erkek |

ÖZGEÇMİŞ**EMİNE İŞİKELEKOĞLU**

emineisikelekoglu@gmail.com

Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Türk Masalları Yüksek Lisans Masal Bursu

İŞ DENEYİMLERİ

| | |
|---|------------------------|
| ODTÜ TEKNOKENT ATOM Ön Kuluçka Merkezi Oyun/Anlatı Tasarımcısı | Kasım 2020- Halen |
| Hayme Ana Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi, Bilecik Stajyer Öğretmen | 19 Şubat- Haziran 2018 |
| Bahama Vershating Gmbh, Berlin, Almanya Stajyer Teknisyen | 19 Mart-13 Nisan 2012 |
| Türk Telekom, Eskişehir, Türkiye Stajyer Teknisyen | Temmuz-Ağustos 2011 |

EĞİTİM

| | |
|--|-----------------------------------|
| YÜKSEK LİSANS Türk Halkbilimi Hacettepe Üniversitesi, Ankara, Türkiye | 2018-... |
| LİSANS Türk Dili ve Edebiyatı Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Bilecik, Türkiye | 2014-2018 Ortalama: 3.21/81.56 |
| LİSE Eskişehir Türk Telekom Anadolu Teknik Lisesi (Bilişim Teknolojileri/ Web Programcılığı) Eskişehir, Türkiye | 2009-2013 |

AKADEMİK ÇALIŞMALAR

| | |
|--|--|
| Batı ile Etkileşime Giren Türk Film Karakterlerinde Oto- Oryantalizm | II. Uluslararası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimleri Sempozyumu, RessCongress, Çanakkale, Türkiye |
|--|--|

KATILIM VE SERTİFİKALAR

| | |
|--|--------------------------|
| DIGIAGE OYUN SENARYOSU GELİŞTİRME KAMPI Bilişim Vadisi | Ocak 2021 |
| TEMEL ANLATI TEKNİKLERİ VE MASALLA BAĞ KURMA 40 Oda Masal ve Anlatı Evi Katılım Belgesi | 11.05.2019-12.05.2019 |
| PEDAGOJİK FORMASYON Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Eskişehir, Türkiye Türk Dili ve Edebiyatı Öğretimi | Eylül 2017- Haziran 2018 |