



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Esra KAVASOĞLU PARLAK

KADIN ÇALIŞMALARI BAĞLAMINDA DEDE KORKUT KİTABI'NIN İNCELENMESİ

Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2019



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Esra KAVASOĞLU PARLAK

KADIN ÇALIŞMALARI BAĞLAMINDA DEDE KORKUT KİTABI'NIN İNCELENMESİ

Danışman




Prof. Dr. Nurşen ADAK

Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2019

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne.

Esra KAVASOĞLU PARLAK'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Ana Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Dr. Öğr. Üy. Aşkın Şebek 
Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Nürsen Adak 
Üye : Dr. Öğr. Üyesi Tarans Aktan 

Tez Başlığı: Kadın Çalışmaları Bağlamında Dede
Korkut Kitabı'nın İncelenmesi

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 15/.../2019

Mezuniyet Tarihi : .../.../2019

Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Kadın Çalışmaları Bağlamında Dede Korkut Kitabı’nın İncelenmesi” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

Adı SOYADI

Esra KAVASOĞLU PARLAK





T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-SOYADI	Esra KAVASOĞLU PARLAK
Öğrenci Numarası	20135246002
Enstitü Ana Bilim Dalı	Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Ana Bilim Dalı
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Programın Türü	(X) Tezli Yüksek Lisans () Doktora
Danışmanın Unvanı, Adı-SOYADI	Prof. Dr. Nurşen ADAK
Tez Başlığı	Kadın Çalışmaları Bağlamında Dede Korkut Kitabı'nın İncelenmesi
Turnitin Ödev Numarası	1158841625

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 165 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 09/08/2019 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 3

alıntılar dahil % 19'dur.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelerle sınırların aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

09/08/2019

(imzası)
Danışmanın Unvanı-Adı-SOYADI
Prof. Dr. Nurşen ADAK

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR LİSTESİ	iii
ÖZET	iv
SUMMARY	v
ÖNSÖZ	vi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

FEMİNİZM: HAREKET, KURAM, TARİH, KAVRAMLAR

1.1. Feminizmin Ortaya Çıkışı ve Birinci Dalga Feminizm	8
1.2. İkinci Dalga Feminizm	10
1.3. Üçüncü Dalga Feminizm	14
1.4. Feminizmin Akademiye Girişi ve Toplumsal Cinsiyet	17
1.5. Akademik Feminizm ve Bilimsel Disiplinlerin Dönüştürülmesi	20
1.5.1. Feminizm ve “Tarih”in Dönüştürülmesi	21
1.5.2. Feminizm ve “Edebiyat”ın Dönüştürülmesi	23

İKİNCİ BÖLÜM

FEMİNİST PERSPEKTİFTE AİLE KURUMU ve KADIN

2.1. Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Perspektifinde Aile ve Evlilik	28
2.2. Aile ve Evlilik Kurumlarında Kadınlığın ve Erkekliğin Farklı Tezahürleri	35
2.2.1. Aile İçi İşbölümü	36
2.2.2. Aile İçi Güç ve İktidar İlişkileri	38
2.2.3. Aile İçi Bakım Faaliyetleri	39
2.3. Aile ve Annelik Rolü	40
2.4. Erkeğin “Ötekisi” Olarak Kadın ve Aile Dışı Bir Kullanımla “Öteki” Kadınlıklar	44

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEDE KORKUT KİTABI ve KİTAPTAKİ KADIN KARAKTERLER ÜZERİNE

YAPILAN ÇALIŞMALAR HAKKINDA GENEL BİLGİ

3.1. Dede Korkut Kitabı ve Kitaptaki Kadın Karakterler Üzerine Yapılan Çalışmalar Hakkında Genel Bilgi	49
3.1.1. Dede Korkut Kitabı Hakkında Genel Bilgi	49

3.1.1.1. Dede Korkut Kitabı'nın Nüshaları ve Nüshalar Üzerine Tartışmalar	52
3.1.1.2. Dede Korkut Kitabı'nın Dil ve Üslup Özellikleri	55
3.1.1.3. Dede Korkut Kitabı'nın Teşekkül Meselesi ve Destanların Konuları.....	57
3.1.2. Dede Korkut Kitabındaki Kadın Karakterler Üzerine Yapılan Çalışmalar Hakkında Genel Bilgi ve Çalışmaların Eleştirisi	75

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMA TASARIMI ve KADIN ÇALIŞMALARI BAĞLAMINDA DEDE KORKUT KİTABI'NDAKİ KADIN KARAKTERLERİN İNCELENMESİ

4.1. Araştırmanın Amacı, Kapsamı, Yöntemi	96
4.1.1. Araştırmanın Amacı	96
4.1.2. Araştırmanın Kapsamı	98
4.1.3. Araştırmanın Yöntemi	100
4.2. Aile Bağlamında Dede Korkut Kitabı'ndaki Kadın Karakterlerin İncelenmesi.....	106
4.3. Evlilik (Eş, Sevgili, Nişanlı) Bağlamında Dede Korkut Kitabı'ndaki Kadın Karakterlerin İncelenmesi	113
4.4. Annelik Bağlamında Dede Korkut Kitabı'ndaki Kadın Karakterlerin İncelenmesi.....	121
4.5. "Ötekilik" Bağlamında Dede Korkut Kitabı'ndaki Kadın Karakterlerin İncelenmesi....	127
SONUÇ	131
KAYNAKÇA	139
ÖZGEÇMİŞ	151

KISALTMALAR LİSTESİ

/	Veya
age.	Adı geçen eser
agm.	Adı geçen makale
akt.	Aktaran
AÜ	Ankara Üniversitesi
bkz.	Bakınız
C	Cilt
Çev.	Çeviren
DKK	Dede Korkut Kitabı
DTCF	Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Düz.	Düzenleyen
Haz.	Hazırlayan
MEB	Millî Eğitim Bakanlığı
MÖ	Milattan önce
MS	Milattan sonra
ö.	Ölüm tarihi
s.	Sayfa
S	Sayı
T.C.	Türkiye Cumhuriyeti
TTK	Türk Tarih Kurumu
ty	Tarih yok
vb.	Ve benzeri, ve bunun gibi
vd.	Ve diğerleri
vs.	Ve saire
yyy	Yayın yeri yok

ÖZET

Dede Korkut Kitabı, Oğuzların günümüze ulaşan tek yazılı destanıdır ve Türklerin eski yaşantısına dair izlerin, mitsel kökenlerin yer aldığı edebî, tarihî, sosyolojik bir kaynaktır. Bu önemli özellikleri nedeniyle birçok araştırmannın konusu olan eserin “kadın karakterleri” de defaatle incelenmiştir. Ancak bu çalışmalar, genellikle birbirini takip eder ve aynı sınıflandırmaları içerir niteliktedir. Ayrıca çalışmalar; ataerkil bir söylemle ve eserdeki kadın karakterleri, toplumsal cinsiyet kalıp yargılarına göre idealize etmeye yönelik olarak hazırlanmıştır; normatif ve özcü bakış açıları içermektedir. Bu söylem; yazıya, üretiminden çok sonra geçirilen bir destan metnini eleştirel gözle okumaktan uzaktır ve ataerkil yapı çerçevesinde belirlenen cinsiyete dayalı iş bölümünü yeniden üretmeye yöneliktir. Hâlbuki metin; farklı kadınlık biçimlerinin, tarihsel bir dönem/metinde var olan toplumsal cinsiyet rollerinin takip edilebilmesine imkân sağlayabilmektedir.

Buradan hareketle araştırmannın amacı; eserdeki kadın karakterleri, kadın bakış açısıyla yeniden okumaya tabi tutmaktır. Bu yeniden okuma sürecinde, hem metindeki kadın karakterler hem de metindeki kadın karakterler üzerine yapılan çalışmalar; feminist teorinin ve toplumsal cinsiyet perspektifinin sağladığı kuramsal altyapı ile ayrıntılı bir biçimde analiz edilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, çalışmanın birinci bölümünde, feminist hareketten ayrı tutulamayan feminist kuram ve toplumsal cinsiyet hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra araştırma nesnesi olan Dede Korkut Kitabı hakkında bilgi verilerek yapılan analizlerin tarihsel ve sosyolojik çerçevesi çizilmeye çalışılmıştır. Son olarak ise araştırma tasarımı; feminist eleştirel yaklaşım ve nitel araştırma süreçleri tanıtılmış; içerik analizi ile metindeki kadın karakterler; aile, evlilik (eş, sevgili, nişanlı), annelik ve ötekilik temaları kapsamında ele alınmıştır.

Bu çalışma ile feminist kurama yaslanarak bir kadın okur eylemi gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Böylece gelenekselleşmiş kadın rolünün temelinde gösterilen unsurların, geleneğin ta kendisi olarak sunulan bir eserde dahi bugün algılandığı biçimde olmadığı; toplumsal cinsiyet rollerinin zamana ve sınıfa göre değişebileceği gibi belli bir tarihsel öznenin de tekdüze bir varoluş içermeyebileceği; ayrıca söz konusu olan kadın özneyse bu varoluş üzerindeki eril tahakkümün etkilerini dikkate alma zorunluluğu ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut Kitabı, Feminizm, Toplumsal Cinsiyet, Kadın Karakterler, Feminist Tarih.

SUMMARY
THE ANALYSIS OF THE DEDE KORKUT KİTABI IN THE CONTEXT OF
WOMEN'S STUDIES

The Book of Dede Korkut is the only written epic of the Oghuzes to date and is a literary, historical, sociological source of traces and mythical origins of the old Turkish peoples' life. Because of these important features, the "female characters" in the book, which are subject of many studies, have been examined frequently. However, these studies usually follow each other and include the same classifications. In addition, studies; were prepared with a patriarchal discourse idealizing the female characters according to gender stereotypes; include normative and essentialist perspectives. This discourse is far from critical reading of the epic text passed long after its production and is intended to reproduce the gender-based division of labor identified within the framework of the patriarchal structure. However, the text makes different forms of femininity and gender roles that exist in a historical period to followable.

The aim of the research is; to re-read female characters in the work through the point of view of women. In this re-reading process, both the female characters in the text and the studies on the female characters in the text; the theoretical background provided by feminist theory and gender perspective were analyzed in detail. In this context, in the first part of the study, information is given about feminist theory and gender which cannot be separated from feminist movement. Afterwards, the historical and sociological framework of the analyzes was tried to be drawn by giving information about the book of Dede Korkut, which is a research object. Finally, research design; feminist critical approach and qualitative research processes are introduced; and female characters in the text are adressed by content analysis through family, marriage (spouse, lover, fiancé), motherhood and other themes.

With this study, a woman reader action was tried to be realized by leaning on feminist theory. Thus, the elements shown in the basis of the traditional role of women, even in a work presented as the tradition itself is not as that perceived today; that gender roles may vary according to time and class, and that a certain historical subject may not have a uniform existence; furthermore, the necessity to take into account the effects of masculine domination on this existence if the woman is the subject.

Keywords: Dede Korkut Kitabı, Feminism, Gender, Female Characters, Feminist History.

ÖNSÖZ

Bu çalışma; Türk Dili ve Edebiyatı formasyonuna sahip araştırmacının, Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Ana Bilim Dalındaki daha ilk derslerinde sıkça geçen “geleneksel roller” kavramını anlamlandırma çabası kapsamında filizlendi. “Gelenek” benim için çoğunlukla “olumlu” çağrışımlar içeriyordu: “Bizi biz yapan” bu unsur; “bir değer”, “muteber bir arzu nesnesi” idi. Ancak çok geçmeden, “gelenek” kavramından evvel, “biz” kavramına dikkatle bakmam gerektiğini keşfettim. Bu “biz”, her şeyden önce kadın ve erkek iki farklı topluluğu imliyordu. Üstelik bu iki farklı topluluk; yatay bir düzlemin değil, dikey ve hiyerarşik bir dünyanın ifadesiydi ve ben dışıl bir özne olduğumun idrakine erdikçe geleneğin “ne olduğunun” yanı sıra “kimin çıkarına kullanıldığına” da kafa yormam gerektiğini fark ettim. Tam bu noktada; üzerine çokça konuşulan hem edebiyat hem tarih hem de sosyoloji için kaynak olarak kabul edilebilecek bir araştırma nesnesi aradım. “Dede Korkut Kitabı” bu amaçla ihtiyaç duyulan verilerin toplanabileceği paha biçilemez bir kaynaktı.

Dede Korkut Kitabı’nda kadınların ve erkeklerin rollerini incelemenin “geleneğin” merkezine bir yolculuk olabileceğinin yanı sıra, hem metnin kendisinin hem de metin üzerine yapılan çalışmaların “geleneğin kimin çıkarı için kullanıldığı” noktasında pek çok veri içerebileceği düşüncesi, araştırmanın nüvesini oluşturdu. Ancak araştırma konusu üzerine yapılan çalışmalar ilerledikçe, bilimsel çalışma prensibinin doğal ve kaçınılmaz sorunları da kendini göstermeye başladı. Bunlardan ilki olan konuyu sınırlandırma zorunluluğu çerçevesinde, Dede Korkut Kitabı’nda sadece kadın karakterlere yönelmeyi tercih ettim.

Bu sırada (2018 yılının Kasım ayında) Dede Korkut Kitabı, Unesco-İnsanlığın Somut Olmayan Kültürel Mirası Temsilî Listesi’ne eklendi. Ben bu haberi tam da Adana’da düzenlenen Kadın Çalışmaları Kongresi’nde otobiyografi ve kadın özne ile ilgili bir bildiri sunarken aldım. Bildiri, en öz biçimiyle “kadın öznenin” de tıpkı “kadın” kategorisinin kendisi gibi durağanlığı ve normatifliği içkin bir sayılışı karşısında, bu özneliğin katmanlılığına ve parçalılığına dikkat çekmeye dairdi. Belki de bu çalışmanın ana perspektifini, makroda “mirasımız(!)”dan “bize” düşen paya dikkat çekmek kadar; mikroda bu mirası bırakan kadın öznelerin ezilmişliği ve mücadeleleri, ikincilliği ve iradesi, uzlaşmaları ve dirençleri hatta ve hatta bireyliği ve toplumsallığı ile failliklerinin katmanlılığı ve parçalılığına olan merakın oluşturması; bu büyülü anın etkisinin tüm araştırmaya sirayet etmesindendi, kim bilir?

Bu düşüncelerden hareketle ilerleyen safhalar, Dede Korkut Kitabı’nın “kadın”ları için birbirini izleyen bir dizi soru(n) ile mücadele etmekle geçti. Esasen bu mücadelenin başat

unsurunu, yukarı da belirttiğim üzere üçüncü dalga ile gelişen “kadın kategorisi” sorunsalı oluşturdu. Kadınlardan tek ve değişmez bir kategori gibi bahsedilmesinin dogmatikliği, normatifliği ve özcülüğü; araştırmacının amacının en tehlikeli yanlığı olma riskini taşıyordu. Bu riski savuşturmanın ilk adımı, “Hangi kadınlar?” sorusunun sorulması olmalıydı. Bu soru, Dede Korkut Kitabı’ndaki kadınların sınıflarını (hemen hemen hepsi yönetici sınıf ya da seçkin kadınlardı), rollerini, davranış ve ilişki biçimlerini farklı bir pencereden görmeye çalışmaya olanak sağladı. Bir diğer soru “Hangi toplumdaki kadınlar?” ile belirgin hâle geldi. Dede Korkut Kitabı’ndaki seçkin kadınlar her şeyden önce “göçebe” bir toplumda yaşayan kadınlardı. Göçebelik ise bugünün toplumsal yapısı içerisinde oldukça marjinal, uzak, ananevi bir kurguya tekabül ediyor gibiydi. Hâlbuki metnin içerisinde kadınların rolleri, davranış ve ilişki biçimlerinde; örneğin kamusal-özel alan ayrımı ya da cinsellik gibi temaların yorumlanmasında hayati öneme sahipti. Üçüncü bir soru(n) alanı “Hangi zamandaki kadınlar?” idi. Bunlar, günümüzden yaklaşık bin yıl (?) önce yaşayan seçkin, göçebe kadınlardı. Onların hikâyelerini anlatmak elbette tarihi göz önünde bulundurmayı içeriyordu; ancak tarihin kendisinin eril dil ve söylemi, zaten feminist bir araştırma iddiasına içkindi.

Bu bağlamda feminist tarihçilik, sorunların çözümü için birçok araç/kavram sağlamakla birlikte literatüre bakıldığında, bir takım yeni soru(n)lar da yaratabilir. Burada belirtmek istenen “sorun”; feminist çalışmalar da dâhil olmak üzere tarihsel bakışının modernizmle iç içeliğidir. Aile, evlilik, annelik, kamusal-özel alan vs. gibi birçok tema daha çok modernizmi bir sınır olarak alır gibidir; tarihe bakışla kastedilen çoğunlukla Batı modernleşmesi öncesi ve sonrası üzerinden kurgulanarak bu çizginin iki yanlı en gri alanlarında çalışmalar yoğunlaşır. Tarihte geriye doğru gidildikçe ve modernizmden uzaklaşıldıkça çalışmalar azalmıştır. Hâlbuki feminizm, son derece iddialı bir bakış açısı sunan, mevcut bilimlere dahi radikal bir biçimde yerinden etme amacı taşıyan bir teoridir. Buradan hareketle, Türk tarihi özelinde söylemek gerekirse, mevcut kaynakların tamamının kadın bakış açısı ile yeniden tanımlanması bu iddianın tabii bir hedefidir.

Bu çalışma, bu gibi ve daha nice soru(n)ları ve hedefleri ile aslında bir sonuçtan ziyade bir başlangıç hüviyetinde. Başlangıcın birçok kopuşa maruz bırakılmış benim için hem korkulu hem umutlu bir anlamı var. Eğer karşınıza bir metinle çıkabiliyorsam umudun korkuya galebe çalmasını sağlayan birçok güzel insan sayesinde ki pek Kıymetli Hocam Prof. Dr. Nurşen Adak, şüphesiz bu isimlerin başında gelir. İtiraf etmeliyim; kendisinin sabrı, birbirinden değerli yönlendirmeleri ve müthiş desteği olmasaydı böyle bir çalışma da olamazdı.

Her biri birbirinden kıymetli dostlarım Ayşe Kalav Köken, Aylin Onursev ve Gurbet Kabadayı; hem dostluklarını ve feminist dayanışmalarını hem de tüm kafa karışıklıklarına farklı farklı açılardan çözümler sunan derinlikli bilgi birikimleri ile hep yanımda oldular. En büyük şanslarım, iyi ki varlar. Buz dağının görünmeyen yüzünde ise esas olarak bu araştırmayı yapabilmemi sağlayan birikimi oluşturan birçok kadın araştırmacının emeği var. Gecelerce onları okuyup sorular sorduğum, sonra başka bir satırda görüşlerimi temellendirebileceğim ifadeler bulup huzurla dolduğum çoktur. Hepsine ayrı ayrı sonsuz teşekkürler... Son olarak cânım ailem; biricik annem, babam, sevgili eşim Mustafa, kardeşlerim İrem, Begüm ve Melike, daha güzel ve âdil bir dünya tahayyülümün en yakın ortakları... Bu hayal sizlerle güzel, sizlerle mümkün...

Esra KAVASOĞLU PARLAK

Antalya, 2019

GİRİŞ

Bugün bildiğimiz anlamıyla sosyal bilimlerin kökeni XVI-XIX. yüzyıllarda, Aydınlanmacı-modernist paradigmanın pozitivist çerçevesi içerisinde belirlenmiştir. Bilim denilince sadece pozitif bilimlerin algılandığı XIX. yüzyıldaki bilimsel çerçeve; akli, bilimin ve yaşamın tek hâkimi olarak ilan edip nesnel, tarafsız, değerlerden arınmış, katı kaidelere bağlı bilim anlayışını tek evrensel gerçek olarak öne sürmüş ve sosyal bilimlerin de bu modele göre konumlanmasına neden olmuştur. Evrensel yasaların tespiti, yüzyılın sonunda bilimsel disiplinlerin “uzmanlık” vurgusu ile ayrılmasına sebep olmuştur ve bu ayrım XX. yüzyılın ortalarına dek kurumsallaşmıştır. Bu süreçte, sosyal bilimler içerisinde özel bir kurumsal varlık kazanan ilk disiplin, Ranke’nin ünlü “Gerçekte ne oldu?” sorusu ile kendini nesnellüğün ve tarafsızlığın yanında konumlandırarak tarih olurken sosyoloji “bilimlerin kraliçesi” olarak kendini pozitivist ilkeye bağlı, bütünleşmiş ve birleşik bir sosyal bilim olma iddiası ile tanımlamıştır. Edebiyat ise bu bilimselleşme sürecinde, felsefe (insan bilimleri) ile birlikte doğa bilimlerinin tam karşısında, sanat-bilim geriliminin bir ögesi olarak yer almıştır (Gulbenkian Komisyonu, 2003: 10-27). Edebiyat, bu bilimsel tavır karşısında sarsılan yerini XIX. yüzyılda edebî ürünlerdeki pozitivist ve realist etkiler ile yeniden kazanmaya çalışsa da bağımsız bir disiplin olma yolundaki esas atılımını XX. yüzyılda, edebî eleştiriye “bilimsel bir yöntem” hâline getirmeye çalışarak yapmıştır (Parla, 2011: 15-16).

Bu paradigma, öncü farklı seslere rağmen XX. yüzyılın ortalarına değin egemenliğini sürdürmüştür ancak 1945’ten sonra, önceki yüzyıl boyunca yerli yerine oturtulmaya çalışılan sosyal bilimlerin yapısında köklü değişimler görülmeye başlanmıştır. Bu süreçte XIX. yüzyıl sosyal bilimlerinin birçok varsayımı sorgulanmış; modernist bilim anlayışının “uzmanlaşma” ekseninde disiplinler arasına çektiği normatif sınırlar tartışmaya açılmış; disiplinlerarasılık önem kazanmıştır. Özellikle modernleşme teorisi içinde, genelde ise tüm disiplinlerde geçerli olan “her topluma ve şarta uygulanabilir evrensellik iddiası” sarsılmış; bu varsayımların gerçekte küçük bir azınlığın görüşleri olduğu iddia edilmiştir. Sosyal bilimlerde, sosyokültürel yapıların bütüncüllüğü ve düzenli işlemlerine (işlevselliğine) yapılan ana akım vurgu yerine sosyal değişime dayalı çatışma ve yoksunluklar ön plana çıkarılmıştır. Sosyal düzeni tesis etme görevi üstlenen ve bu nedenle resmî söylemle yakın ilişkisi bulunan disiplinlerde resmî söylemin dışına çıkma; baskı gruplarını, protesto hareketlerini, muhalif sesleri dikkate alma eğilimi başlamıştır. Sosyal bilimlerde, hatta tüm bilimsel aktivitelerde geçerli olan “a priori” varsayımların (önsel kabul, ön yargı) sorgulanarak değiştirilmesi üzerinde durulmuş; farklı

perspektiflerle gerçekleştirilecek araştırmaların farklı sonuçlar doğuracağı ve farklı önsel varsayımlara ulaşılabilceği iddia edilmiştir (Gulbenkian Komisyonu, 2003: 30-56).

Sosyal bilimlerdeki bu değişimler, 1960’lardan itibaren postmodernist paradigma şemsiyesi altında ele alınabilecek bir modernizm karşıtlığı üzerinden sosyokültürel süreçleri de kapsayacak şekilde büyük yankı bulmuştur. “Katı olan her şeyi buharlaştıran” postmodern paradigma; çeşitliliği, farklılığı, çoğulculuğu, kimliği, özneyi ön plana çıkararak tüm Aydınlanmacı-modernist ve hatta Marksist anlatıları tekçi, özcü ve normatif ilan etmiş; bunları birer “meta anlatı” olarak tanımlayıp tüm bütüncül ve evrensel olduğunu iddia eden kurgulara karşı savaş açmıştır (Kara, 2012: 1380). Bunun sonucunda tüm meta anlatılar yapısöküme uğratılmaya çalışılmış; bu anlatıların kaynaklarına yönelik çoğunlukla nitel yöntemlerle yeni analizler, yeniden okumalar gerçekleştirilmeye başlanmıştır.

Bu paradigma değişikliği, sosyal ve beşeri bilimlere farklı bakış açıları ve yaklaşımlar sunmakla beraber bambaşka yöntemlere de kapı açmıştır. Artık sosyal bilimlerden beklenen ırk, cins, cinsellik, sınıf, etnik grup gibi farklılıkların yerinin ve değerinin tespit edilmesi; unutulmuş grupların dikkate alınması; her türlü kuramda, disiplinde, sosyal yapıda siyasal niyetin yer aldığı kabul edilmesi gibi açılımlardır (Gulbenkian Komisyonu, 2003: 30-56). Bu açılımlar çerçevesinde pozitivistimin nicel yöntemleri de eleştirilere tabi tutulmuş; nitel araştırma yöntemleri ile yorumsamacı ve eleştirel perspektifler; sistem kuramı, çatışma kuramı, yorumbilim, feminist kuram vb. birçok bakış açısı kendi perspektiflerinden modernist paradigmayı sorgulamaya, bu paradigmanın ilke ve görüşlerini eleştirmeye, kendi ilke ve görüşlerini oluşturmaya başlamışlardır.

Buraya kadar, çok kısa bir biçimde, son yüzyıllar içerisindeki bilimsel panorama gösterilmek istenmiştir. Bu panorama, mevcut bilimsel tartışmaların ne tür eksen kaymalarının ürünü olduğunu göstermekle birlikte bu eksen kaymasında büyük bir rolü olan feminist yaklaşımı açıklamak açısından da gereklidir. Kökleri XVIII. yüzyıla, kadınların eşit yurttaşlık hakları için mücadelesine kadar giden feminist hareket; 1950’lerde öncü teorisyen Simone De Beauvoir’ın kadınları, tüm toplumların ve tarihin “ötekisi” olarak tanımlaması ve bu ötekileşme sürecini varoluş felsefesinden hareketle açıklaması ile evrensel ve bütüncül olma iddiasındaki mevcut bilimsel ve toplumsal varsayımların iddia edildiği gibi cinsiyetsiz olmadığına, aksine sadece bir grup (erkekler) için geçerli olabileceğine yönelik en önemli eleştirilerden birini getirme potansiyelini ortaya koymuştur. Yine Beauvoir’ın “Kadın doğulmaz, kadın olunur!” sözünde ortaya koyduğu yaklaşımla cinsiyetin toplumsal olarak inşa edildiğine vurgu yapılması, 1960’ların sonlarından itibaren akademik alanda “toplumsal cinsiyet” kavramlaştırması ile yer bulmuş; bilimsel disiplinlerin ilkeleri ve sosyal bilimlerdeki

araştırma nesnelere başta olmak üzere cinsiyet(sizlik) bağlamında tüm bilimsel varsayım ve yorumlar, bu kavramdan hareketle eleştirilene tabi tutulmuştur. Toplumsal cinsiyet, akademik feminizm eliyle farklı disiplinler içerisinde, bir analiz kategorisi hâline getirilmiş; bilimsel ilkeler bu doğrultuda tartışılırken kaynak metinler yeniden ele alınmış; bilimsel disiplinlerde, tarihte, edebiyatta, toplumsal olguların açıklanmasında, toplumsal değişimlerin nedenlerinin belirlenmesinde toplumsal cinsiyetin ve ataerkil sistemin izi sürülmüştür.

Feminist çalışmalar; kendi teorik çerçevesini belirlerken tarihî ve edebî metinlerin yeniden okunmasına büyük önem vermiştir. Feminist bir gözle yapılacak okumaların metinlerdeki toplumsal cinsiyet rollerini, bu rollerdeki ideolojik yapıyı ve erkek egemenliğini ortaya koyacağı gibi kadınların direnç ve varolma stratejilerini de açığa çıkarabileceğini iddia etmişlerdir. Bu nedenle, öncü örnekleri olmakla birlikte özellikle 1960’lardan itibaren tarihî ve edebî metinlerin yeniden okunması, feminist çalışmalar içerisinde önemli bir yöntem olarak benimsenmiş görünmektedir.¹

Bu tez çalışmasında, Oğuzların günümüze ulaşan tek yazılı destanı ve Türklerin eski yaşantısına dair izlerin, mitsel kökenlerin yer aldığı edebî, tarihî ve sosyolojik bir kaynak olan “Dede Kokut Kitabı” yukarıda özetlenmeye çalışılan postmodernist ve feminist çerçeveden hareketle yeniden okunmaya çalışılmıştır. DKK’nin sayılan özelliklerinin yanı sıra “Türklerde kadın” söz konusu olduğunda ilk akla gelen kaynaklardan biri olması² da eserin seçilmesinde etkili olmuştur. Eserin Türk edebiyatı, tarihi ve sosyolojisi içerisindeki önemine binaen eserdeki tüm bu disiplinlerarası etkiler göz önünde bulundurulmaya çalışılmış ve bütüncül bir analiz gerçekleştirebilmek hedeflenmiştir. Bu disiplinlerarası etkilerin yorumlanmasında ise “cinsiyet”i bir analiz kategorisi hâline getirmesi, cinsiyet farklılıklarının önemine vurgu yapması, sosyokültürel hayat içerisinde statü ve rollerin belirlenmesindeki cinsel ideolojiyi tartışmaya açması gibi özellikleri ile feminist eleştirel yöntem, araştırma nesnesine (DKK) yönelik temel bakış açısı olarak benimsenmiştir. Böylece tarihî, edebî ve sosyolojik bir metindeki kadınların rol, davranış, konum, kimlik gibi özellikleri; toplumsal cinsiyet perspektifi ve feminist bir paradigma ile yeniden tahlil edilmiştir. Bu tahlilde, kadının içinde bulunduğu bağlam ve buradan doğru hareket edilmesi gereken güç ilişkileri, hiyerarşi, ataerkil yapı, sınıf vb. değişkenler de göz önünde bulundurulmuş; bu ilişkiler içerisinde kadının irade ve direnci, mücadele ve uzlaşısı izlenmeye çalışılmıştır.

¹ Örneğin feminist literatürde, ataerkinin bir sistem olarak tanımlanması noktasında öncü kabul edilen Kate Millet’in 1969 tarihli “Cinsel Politika”sı, erkek yazarların edebiyat ürünlerinin yeniden okunmasına ve bu ürünlerdeki cinsiyetçiliğin ifşa edilmesine dayanmaktadır.

² Ayrıntılı bilgi için “Üçüncü Bölüm”e bakınız.

Bu doğrultuda tez çalışmasında ilk olarak araştırmanın teorik çerçevesini oluşturan feminist (eleştirel) yaklaşım, feminist hareketle ilişkisi göz önünde bulundurularak tanıtılmıştır. Birinci bölümde yer alan kavramsal ve kuramsal tanıtım, feminizmin tarihini anlatmak üzere kullanılan dalga teorisinden hareketle açıklanmış; daha sonra feminizmin akademiye girişine ve akademik disiplinlere yönelik eleştirilerine yer verilmiştir. Tez araştırmasının nesnesini oluşturan DKK'nin edebiyat ve tarih disiplinlerini yakından ilgilendirmesi nedeniyle; bu iki disiplinlerdeki feminist dönüşümler ayrı başlıklar altında ele alınmıştır. İkinci bölümde ise DKK'deki kadın karakterler feminist eleştirel yöntem bağlamında aile, evlilik, annelik ve ötekilik temaları çerçevesinde analiz edildiği için ilgili temalara yönelik geleneksel yapısal-işlevselci bakış açıları hakkında bilgi verilmiş; feminist perspektifin geleneksel kuramların bu temalar hakkında yorumlarına yönelik eleştiri ve görüşleri aktarılmıştır.

Buradan hareketle, DKK'deki kadınların değişen durumlar karşısındaki farklı davranış biçimleri; bu davranış biçimlerinde kadının hikâyedeki konumunun etkisi, kadının tercihlerini belirleyen unsurlar ve durumlar anlaşılmaya çalışılmıştır. DKK'deki kadınların davranış ve tercihlerinde öznelliklerini oluşturan annelik, eşlik gibi statülerinin onların kimliğinin bir parçası olduğu; bu kimlik parçalarının kadınların içinde buldukları bağlamla etkili bir ilişkisinin olduğu; bunları hesaba katmadan Burla Hatun'u, Selcan Hatun'u, Banı Çiçek'i anlamının mümkün olmadığı düşünülerek ve nihayetinde bilimsel bir araştırma iddiasında olan tezi, tematik bir sıradüzende anlatmanın sağlayacağı faydalar göz önünde bulundurularak eserdeki kadınları aile, annelik, evlilik temaları içerisinde açıklama yoluna gidilmiştir. Bu temaların bir diğer faydası, kavramsal ve kuramsal çerçevede anlatıldığı üzere ataerkil sistem ile olan ilişkilerini daha aşikâr bir biçimde ortaya koyma düşüncesidir. Nitekim aile, eş, anne gibi terimlerin ataerkil bakış açısı doğrultusunda idealize edilerek ve de kutsanarak nasıl sistemin işine yarar hâle getirildiği, feminist çalışmalarca ifşa edilmiştir.

Üçüncü bölümde, tez çalışmasının nesnesi olan DKK'nin tanıtımı yapılmıştır. Bu bölümde eserin nüshaları, dil ve üslup özellikleri; teşekkülü, konusu gibi unsurlarla ilgili mevcut tartışmalar, literatür taraması sonucu ulaşılan bilgilerle aktarılmıştır. DKK'nin teşekkülü ile ilgili tartışmalar aktarılırken hikâyeyeleşmiş destan türü içerisinde ele alınan eserin tarih ve sosyoloji gibi disiplinlerle ilişkisine; eserin özellikle Türk tarihi için kaynak olmasından hareketle eserde anlatılan dönem(ler)in yaşam biçimi; ekonomik, sosyal, siyasi yapısı gibi özelliklere dikkat çekilerek eserin içerdiği dönemlerle ilgili tarihsel-sosyolojik bir panorama çizilmeye çalışılmıştır. Yine bu bölüm içerisinde DKK'deki kadın karakterleri konu alan geniş bir literatür ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ayrıntılı bir biçimde ele alındığı üzere

DKK, eski Türk tarihi ve edebiyatı için başvurulan az sayıda kaynak eserden biridir. DKK, özellikle Türklerin İslamiyet'e geçişi söz konusu olduğunda başvurulan ve bir elin parmaklarını geçmeyen³ kaynak eserlerden biridir. DKK bu eserlerden dili, biçimi ve konusu itibarıyla ayrılmakla birlikte kadın söz konusu olduğunda diğer eserden bariz bir farklılık gösterdiği kabul edilmektedir. Bu farklılık, DKK'nin diğer eserlere göre, kadına yönelik olumlu ve eşitlikçi bir algıya sahip olduğu biçiminde kendini göstermektedir (Doğan, 2009: 34-39; Türköne, 1995: 239-240). Bu görüş, DKK'deki kadınlara yönelik mevcut literatürde sıklıkla üzerinde durulan bir husustur. Ancak bu literatür içerisinde sayılabilecek çalışmalara bakıldığında, birkaçı hariç tamamının feminizm ve büyük bir kısmının toplumsal cinsiyet perspektiflerine ait herhangi bir bakış açısı içermeyen, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin benimsendiği ve cinsiyete dayalı iş bölümüne yönelik normatif bir bakış açısının egemen olduğu bir paradigma içerisinde gerçekleştirilen betimleyici çalışmalar olduğu gözlemlenmektedir. Bu çalışmalarda, DKK'de yer alan kadınlara yönelik analiz ve yorumlarda, çoğunlukla milliyetçi aksiyolojik varsayımlar benimsenmiştir. Bu doğrultuda mevcut çalışmalar DKK'deki kadınları; toplumsal cinsiyet kalıp yargılarına göre idealize etmekte, Türk kadınlarının geleneksel arketipi olarak kabul etmekte ve bu kadınları çağdaş Türk kadınına "ideal/örnek" olarak sunmaktadır. Bu uğurda zaman zaman manipülasyona varan örneklerle eserdeki kadınlara yönelik olumlu özelliklerin ön plana çıkarılmasına gayret gösterilmiş, olumsuz özellikler yok sayılmıştır. Yine kadın-erkek arasındaki güç ilişkileri ve hiyerarşik yapı görmezden gelinmekle birlikte kadınların ırkları, sınıfları ve statülerinin farklılığına da sıklıkla değinilmemiştir. Hâlbuki DKK'deki kadınların diğer kaynaklardaki kadın algısına göre "olumlu" özellikler göstermesi, DKK'deki kadınların erkeklerle eşit hatta onlardan üstün olduğuna dair çıkarımları haklı gösterecek boyutta değildir. Üstelik bu tarz yorumlar, ataerkil sistemin iktidarını meşrulaştırma ve yeniden üretme işlevi görmektedir. Bu nedenlerle bu tez çalışmasında, DKK'deki kadınları konu alan literatür içerisinde ulaşılabilen kaynaklar ayrı bir analize tabi tutulmuş; çalışmaların yöntem ve tekniklikleri ve bu tez çalışmasının incelenen literatür içerisindeki özgünlüğü belirlenmeye çalışılmıştır.

Tez araştırmasının son bölümü olan dördüncü bölümde ise araştırma tasarımının çerçevesi çizilmiştir. Araştırma tasarımı çerçevesinde, tez çalışması DKK'deki kadın karakter ile sınırlandırılmış; kadın karakterlerin analiz edilmesinde dikkate alınması gereken bağlam uyarınca erkek karakterlere yer verilmiş; erkeklik çalışmaları ve queer teori kapsamında yapılabilecek çıkarımlara sınırlılık nedeni ile yer verilememiştir. Yine bu bölümde

³ Türklerin İslamiyete geçiş dönemi için başvurulan Türkçe kaynaklar; Kutadgu Bilig, Dîvânü Lügâti't-Türk, Atabetü'l-Hakâyık, Dîvân-ı Hikmet ve Dede Korkut Kitabı'dır.

araştırmanın feminist eleştirel yaklaşım ve nitel araştırma yöntemi ile gerçekleştirildiği; bu doğrultuda nitel bulguların yazılı doküman incelemesi ve verilerin tematik içerik analizi ile incelendiği gerekçeleri ile belirtilmiş; bahsi geçen yöntemler hakkında bilgi verilmiştir. Araştırma tasarımı paylaşıldıktan sonra DKK'deki kadınlar metinde ele alınmış biçimlerinden hareketle; aile, evlilik, annelik ve ötekilik temaları kapsamında kategorize edilmiştir. Aile başlığı içerisinde destanların adları, mukaddimede yer alan kadınlar, kız çocuklar, kız kardeşler ele alınmıştır. Evlilik teması içerisinde, metinde eş, sevgili ya da nişanlı konumunda yer alan kadınlara; annelik temasında ise metinde anne konumunda bulunan kadınlara yönelik bulgular aktarılmıştır. Ötekilik teması içerisinde ise DKK'de aile kurumu ile ilişkileri bağlamında ele alınmayan, mevcut araştırmaların “yardımcı kadın” olarak ele aldıkları kadınlara; cariyelere, karavaşlara, dadılara, yoldaşlara yer verilmiştir. Bu temalar çerçevesinde metinden ulaşılan materyallerin temel tutarlılıkları ve anlamları belirlenmeye çalışılmıştır.

Sonuç olarak bu çalışmada; feminizm ve kadın bakış açısını anlamaya çalışan bir araştırmacının tarihini bir dönemine ait ve nevi şahsına münhasır bir eserine “girebilen” kadınların nasıl yaşadıkları ve nasıl davrandıklarına; mücadelelerine, stratejilerine, ezilmişliklerine ve pazarlıklarına; kendilerini nasıl var ettiklerine dair merakın izi sürülmeye çalışılmıştır. Bu merak ile girilen araştırmada, mevcut çalışmalara sirayet eden popüler milliyetçi söylemlerin ağırlığı fark edilmiş ve eserdeki kadınların bu söylem doğrultusunda “simgeleştirilerek” sunulduğu görülmüştür. Bu simgeleştirme sürecinde “geleneksel” olanın vurgusuna büyük önem verildiği ve ulus-devlet yaratımına binaen, ulusun tarihindeki ideal kadınları ortaya çıkarma/yaratma gayreti güdüldüğü gözlemlenmiştir. Ancak bu “geleneksel olan”ın ataerkil kodlarla belirlendiği ve eril tahakkümü pekiştirme işlevi gördüğü ve esasen böylece ataerkil sistemi yeniden ürettiği; kadınlar üzerindeki baskı ve hegemonyayı meşrulaştırdığı düşünülmektedir. Nitekim DKK'deki kadınlara yönelik feminist bir okuma eserdeki ataerkil kodları; kadınların bu ataerkil sistem içerisindeki uzlaşısı ve dirençlerini; kadınların yaş, sınıf, statü, ırk farklarının tavır ve davranışları üzerindeki etkisini açığa çıkarabilmektedir. Böylece DKK'deki kadınların iyi-kötü, ana-yardımcı, ideal-marjinal gibi ayrımlarla sınırlandırılmasından ziyade toplumsal hayatın, iktidar ilişkilerinin, aile ideolojisinin içerisindeki gerçekçi, parçalı ancak bütünlüklü bir yorumuna ulaşmak mümkün olabilmektedir. Hülasa bu çalışma; bin yıl öncesinde, bin atının koştuğu ak-kara çadırların arasında olduğunu tahayyül eden feminist bir gözlemcinin bu kadınları anlama ve anlayabildiği kadarıyla anlatma çabasından başkaca bir şey değildir.

BİRİNCİ BÖLÜM

FEMİNİZM: HAREKET, KURAM, TARİH, KAVRAMLAR

Tüm teori ve ideolojiler için olduğu gibi feminizmin de tanımını yapmak oldukça güçtür. Uzun soluklu; kolektif düşünceyi, edimi önceleyen ve birçok teorisyenin, araştırmacının, aktivistin emeği ile büyüyen, dönüşen; toplumsal değişimlerden etkilenen ve bu değişimleri etkileyen, eşitliği vurgulayan ve özgürlüğü savunan bu düşünceyi tarif ederken bugün, en kapsayıcı ifadenin “her türlü sömürü ve ayrımcılıkla mücadele” olduğu söylenebilir. Bu genel tarifi haiz feminizmin öznesini ise kadınlar oluşturmaktadır. Buradan hareketle “feminizm, kadınların sırf kadın oldukları için, yani cinsiyetleri nedeniyle maruz kaldıkları baskı ve kısıtlamalara karşı, bu haksızlıkları telafi edecek talepler etrafında mücadele ve direnişin örgütlenmesini ifade eder” (Berktay, 2011: 3).

Feminizmin ortaya çıkışı ile ilgili olarak Sancar (2011: 63), erken endüstrileşmenin yaşandığı 19. yüzyıla ve Kuzey Atlantik coğrafyasına gönderme yapar ve bu yüzyılın “endüstrileşmiş burjuva toplumlarında kadınların erkekler gibi piyasaya, ticarete, siyasal partilere değil, ev kadınlığına ve sosyal yardım örgütlerine yönlendirilmesine karşı durmaya çalışan bir kadın siyaseti tarzı olarak ortaya çıkan feminizm, cinsiyet ayrımcılığı ve buna dayalı iktidar ilişkilerinin reddi üzerine kuruludur” der. Taş (2016: 163) ise feminizmin ortaya çıkışını 18. yüzyıl, Aydınlanma dönemi sonrası olarak tayin eder; kadınların pek çok alanda var olan eşitsizlikler karşısında, eşit haklar ve özgürlükler için gösterdikleri mücadeleye vurgu yapar.

Scott (2010: 125), “feminist düşünce” tarihini; “erkek ve dişi arasındaki ilişkinin özgül bağlamlardaki hiyerarşik yapılanmasının reddinin ve bu işleyişin tersine çevrilmesi ya da ortadan kaldırılması girişiminin tarihi” olarak ifade etmektedir. Ancak başlangıcından itibaren feminizm; erkek ve dişi arasındaki ilişkide “kadının adı(nın) yok”luğunu,⁴ mücadelesinin itici gücü olarak benimsemiştir. Bu nedenle feminizmin tarihi aynı zamanda; bu “ad”ın içeriğinin nitelik ve nicelik açısından tartışılmasının, kadın-erkek arasındaki hiyerarşinin nedenlerindeki/kaynaklarındaki ve bu hiyerarşiyi ortadan kaldıracak çözümlerdeki farklılıkların tarihi olarak da okunabilecek bir görüntü sergilemektedir.

⁴ “Kadının Adı Yok”, Duygu Asena’nın 1987’de yayımlanan ve Türkiye feminizminin öncü metinlerinden biri olarak kabul edilen eseridir.

Tüm bu iç içe geçmiş fenomenlerin yanı sıra feminist tarihin kronolojik akışını ve tarihsel serüvenini göstermeyi de amaçlayan tasnifler geliştirmek oldukça zorlu bir hâl almaktadır. Buna rağmen feminist düşüncenin çerçevesini ve feminizmin tarihsel gelişimini açıklama çabasında, “dalgalar kuramı” adıyla bilinen kavramsallaştırma; feminizmin 19. yüzyıldan 21. yüzyıla kadar geçirdiği süreci üç dalga şeklinde ifade ederek feminist literatürde geçerli ve işlevsel bir tasnif olarak kullanılmaktadır (Durudoğan, 2010: 67; Taş, 2016: 166). Çalışmanın bu bölümünde kavramsal ve kuramsal çerçeveyi tanıtmak üzere, bu dalgalar; tarihleri, öne çıkan özellikleri, ürettikleri kavramlar ve bunların akademiye yansımaları ile oluşan toplumsal cinsiyet perspektifi incelenecektir. Tez çalışmasının konusu nedeniyle feminizmin ve toplumsal cinsiyet merceğinin sosyoloji, tarih ve edebiyat disiplinleri üzerindeki etkisine özellikle değinilecektir.

1.1. Feminizmin Ortaya Çıkışı ve Birinci Dalga Feminizm

18. yüzyılda, düşünsel temelleri atılan feminizmde; Aydınlanma Çağı'nın “pozitivist epistemoloji”sinin ve bu çağın yarattığı “toplumsal dönüşümler”in etkisi büyüktü: Biri modern bilimi ve diğeri modern insanı yaratan çağ içerisinde kadınlar, kendi konumlarını sorgulamaya başlamışlardı. Çünkü çağın büyük anlatıları olan “devrimler”, “akıl”, “bilim”, “uygarlık”, “özgürlük”, “eşitlik” ve “insan hakları” aynı zamanda büyük bir ikilyüzlülüğü ortaya koyuyor; bu anlatıların öznelerinin rasyonel, özerk, kamusal “erkekler” olduğu hemen her eylemde gözler önüne seriliyordu. Bu büyük anlatıların alanları içerisinde kadınlar dışlanıyor, üstelik yaratılan yeni/modern düşünce içerisinde, kadınların eski toplumsal ve bazı açılardan olumlu konumları da sarsılıyordu.

Zeminini Aydınlanma felsefesinin oluşturduğu Fransız Devrimi (1789), kadınlar açısından bahsi geçen ikilyüzlülüğü en bariz biçimde ortaya koyan olgulardan biriydi. Bu olgu karşısında kadınların tepkisi; Olympe De Gouges'un (1748-1793) “İnsan (Erkek) Hakları Bildirgesi”ne karşı “Kadın Hakları Bildirgesi” (1791) ile vücut buldu. Devrimin “yurttaş”larının cinsiyetini sorgulayan Gouges; “kadınların hem rasyonel akıl yürütme kapasiteleri hem de doğal yetileri dolayısıyla erkeklerle eşit yurttaşlık haklarını kazanması gerektiğini savun[du]” (Levy vd. akt. Durakbaşı, 2011: 185).

Bu dönemde, ayrıca İngiltere’de, öncü feministlerden sayılan “Mary Wolstonecraft, 3 Ocak 1792’de feminist teori tarihindeki ilk önemli çalışma olan ‘A Vindication of the Rights of Women’ (Kadın Haklarının Savunusu) adlı eserini tamamladı. Bu, sonraki feminist düşünce için başat eser olmuştur” (Donovan, 2015: 21). Wolstonecraft; Fransız İhtilali etkisinde ve Aydınlanma düşüncesi temelinde oluşturduğu görüşleriyle feminist düşünceyi ilk

kez bariz bir biçimde ele alan isim olarak kabul edilir. Wolstonecraft'ın eleştirileri en öz biçimiyle; cinsiyet eşitliğinin bir insan hakkı, aklın her insanda aynı olması suretiyle kadın aklının erkeklerle eşit seviyede, kadınların aşağı konumlarının sebebinin “akıldan daha az pay almış olma” değil erkeklere bağımlılık olduğu; erkeklerin bu bağımlılık ve edilgenliği körükleyerek kadınları ev içine hapsettikleri biçiminde sıralanabilmektedir. Onun bu eleştirilere karşı önerileri ise kadınların aşağı konumlarından kurtulmaları için -eşit yurttaş statüsüyle- kamusal alanda yer almaları, eğitim olanaklarından erkeklerle eşit biçimde yararlanmaları; eleştirel düşünce yeteneklerini geliştirecek fırsat eşitliğine ve kadınların da erkekler gibi özerk bireyler olmaları nedeniyle de eşit haklara sahip olmaları gerektiğidir (Berkday, 2011: 4; Donovan, 2015: 34-38).

Benzer eylem biçimleri ve görüşler Amerika'da da “Elizabeth Cady Stanton tarafından kaleme alınan ve 19-20 Temmuz 1848 tarihinde Seneca Falls, New York'ta yayımlanan, ‘Declaration of Sentiments’de (Duygular Bildirgesi)” (Donovan, 2015: 29) görülmektedir. Donovan'ın (2015: 29) “[t]emel haklar doktrinini kadınlara uyarlayan en erken girişim” olarak tanımladığı bildirge, Bağımsızlık Bildirgesi'nin hemen hemen aynısıdır. Bildirge ile kadınların doğal haklarının ihlaline son verilmesi; oy, kamusal hizmetlere katılma, eğitim, mülkiyet, eşit işe eşit ücret gibi haklar talep edilmiştir (Donovan, 2015: 30-32).

19. yüzyılın sonu, 20. yüzyılın başına gelindiğinde; öncü feministlerin Avrupa ve Amerika'da başlattıkları tartışmalar içerisinde özellikle “oy hakkı” talebi ön plana çıkmıştır. Fougeyrollas-Schwebel (2015: 156) konuyla ilgili olarak “[e]şit haklar talebi bütün toplumsal faaliyetleri (aile içinde haklar, çalışma yaşamında haklar) kapsasa da, feminizmin ilk dalgası genellikle oy hakkı talepleriyle bağlantılı olarak sunulur” demektedir. 1869'da, Amerikalı feminist öncüler Susan B. Anthony ve Elizabeth Cady Stanton “National Woman Suffrage Association”ı (NWSA-Ulusal Kadınlar İçin Oy Hakkı Derneği); 1903'te, İngiltere'de ise Christabel ve Sylvia Pankhurst kardeşler başta olmak üzere bir grup öncü isim “Women's Social and Political Union”ı (Kadınların Sosyal ve Politik Birliği) kurarak kadınların oy hakkı için mücadele etmişlerdir (Durakbaşa, 2011: 187). Ayrıca bu dönem “feminizm” terimi için de önemlidir: “[F]eminizm'in Avrupa'da ancak 1880'lerde kadınların özgürlüklerine kavuşmalarıyla eşanlamlı olarak geniş çapta kullanılmaya başlandığını belirtir” (Offen'dan akt. Humm, 2002: 17).

Birinci dalga feministlerin akıl-duygu, doğa-kültür gibi temel karşıtlıkları eleştirerek bu düalistik temsilleri çözülmeye uğratma mücadeleleri; kökenini Antik Yunan'dan alan kamusal-özel ayırımına referans vermektedir. Buna göre, modernizmle birlikte sınırları katılan “ayrı alanlar”ın kamusal yanı; bağımsızlık, sorumluluk, akıl odaklı erkek bireyi

dışarıda (çalışma hayatı, eğitim hayatı, ticaret, siyaset vs.) konumlandırırken özel yanı; bağımlılık, iradesizlik, duygu odaklı kadın bireyi içeride (ev içi hayat) konumlandırmaktadır. Tam da bu nedenle hukuki eşitlik, eğitim eşitliği, karşılığı ödenen bir işe erişim ve oy hakkı gibi talepler; kadınların özel alandaki kısırılmışlıklarına son vermeye ve kamusal alana çıkmalarını sağlamaya yöneliktir (Lamoureux, 2015: 215-217). Bu nedenle, I. dalgayı şekillendiren “[1]iberal feministler Batı düşünce geleneğine yerleşmiş karşıtlıklara, bir anlamda, meydan okumuşlardır” (Barutca, 2007: 42). Bu meydan okuma kapsamında “[b]irinci dalga feministleri modern öznenin kadını dışlayan yaklaşımlarını eleştirerek kadınları evrensellik ve eşitlik anlayışına dâhil etmek için mücadele etmişlerdir” (Tayyat Orman, 2018: 27).

Ana hatları ve öncü isimleri ile çerçevesi çizilmeye çalışıldığı üzere; 18. yüzyılın sonlarından itibaren kadınların kendi cinsiyetleri, özerklikleri ve toplumsal konumları üzerine geliştirdikleri düşünceler; Aydınlanma düşüncesi ve doğal haklar doktrininin idealleri doğrultusunda ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle Aydınlanmacı liberal feminizm olarak da adlandırılan birinci dalganın temel özellikleri akla inanç; kadınların ve erkeklerin ontolojik bir özdeşlikle ruh ve akıl yönünden aynı olduğu, toplumsal değişim ve dönüşüme etki edebilmek için eleştirel düşüncüyü geliştirebilecek şekilde bir eğitimin gerekliliği, bireyin akılcı, bağımsız, özerk bir varlık olduğu gibi inanç ve düşüncelerin paylaşılması olarak açıklanmaktadır (Donovan, 2015: 33). Bu dönemdeki talepler ise “kadınların oy kullanması, eğitimde fırsat eşitliği ve kadınların mülkiyet hakları” (Taş, 2016: 167) olarak özetlenmektedir.

1.2. İkinci Dalga Feminizm

20. yüzyılın ortalarından itibaren Aydınlanmacı ve liberal modernist dünya algısında önemli kırılmalar yaşandı. Bu kırılmalarda en etkin öğeler, şüphesiz çağa damgasını vuran iki büyük dünya savaşıydı. Bu önemli toplumsal değişimler içerisinde kadınlar; doğal haklar doktrinine dayanan birçok taleplerinin karşılanmasındaki spekülasyonu fark etmeye başladı. Ayrıca kadınların ikincil konumları, sol ya da demokrat çevrelerde de geçerli idi. Bunun üzerine toplumsal eşitlik ve özgürlük arayışlarını devam ettirmeye yönelik yeni kavramsal ve ideolojik aygıtlar geliştirilmeye başlandı: Cinsellik, cinsel politika, beden, toplumsal cinsiyet (gender), aile, cinsiyetçilik, özel alan, ataerkil sistem, kadın deneyimi gibi konular üzerine tartışmalar ve eleştiriler; mutlak eşitlik-özgürlük arayışlarının yeni aygıtları olarak kabul gördü ve ikinci dalga feminizm, bu kabuller üzerinde şekillendi.

İkinci dalga feminizm pratik anlamıyla kadın mücadelesinin kolektif bir hareket olarak radikalleştiği, farklı eylem ve örgütlenme biçimlerinin ortaya çıktığı; teorik anlamıyla ise akademik alanda radikal tartışmaların yürütüldüğü, yeni analiz kategorilerinin belirlendiği, farklı disiplinlerden hareketle sentezlerin oluşturulduğu, ontolojik ve epistemolojik açıklamaların ileri sürüldüğü bir dönemi imlemektedir. Bu süreçte kadınların ezilmesinin tanımlanması; nedenleri, sonuçları ve kadınların özgürleşmesi için gerekli siyasal stratejiler gibi temel konularda birbirinden farklı eğilimler ya da yaklaşımlar mevcuttur: Radikal, sosyalist, Marksist, liberal, psikanalitik, kültürel, anarşist, varoluşçu, postmodern feminizmler; eko-feminizm, siyah feminizm gibi yaklaşımlar ilk akla gelenlerdir (Çakır, 2007: 437-438; Ecevit, 2011: 12; Fougeyrollas-Schwebel, 2015: 158). Burada farklı feminist yaklaşımların ayırıcı özelliklerinden ziyade ortaklaşılan ve hemen her eğilim için önemli olan temalar üzerinde durulacaktır. Buna rağmen “kadınların kurtuluş hareketi” olarak da anılan radikal feminizmin görüşleri ön planda olacaktır.

1960-80’li yıllardaki feminist hareketleri işaret eden ikinci dalga feminizmin ilhamını Simone De Beauvoir’ın 1949 tarihli “Le Deuxieme Sexe” (İkinci Cins) adlı eserinden almıştır. Bugün feminizm için bir motto olan Beauvoir’ın ünlü sözü “Kadın doğulmaz, kadın olunur.” Çakır’ın (2007: 435/6) ifade ettiği üzere; birinci dalga ile 1970’lerdeki ikinci dalga arasındaki köprüyü kurmuştur: Beauvoir’ın görüşleri feminist harekette ve teoride önemli rol oynamıştır.

Beauvoir; kadının konumunu açıklamak için varoluşçu felsefeden yararlanarak kadının bir kültürde erkeğe göre tanımlandığını; erkeğin “olumlu” ve “norm” olarak kurulurken kadının “olumsuz” ve “norm dışı (öteki)” olarak kurulduğunu öne sürmüştür (Ecevit, 2011: 12). Beauvoir’ın buradaki kültür vurgusu; kadınların -norm dışı- rollerinin sorumlusunu “doğa” değil “bir dizi eskimiş ön yargı, örf ve yasa” (Michel, ty: 81) olarak formüle etmesine neden olmuştur. Başka bir ifade ile

“Simone de Beauvoir’ın *Le Deuxième sexe*’inin özgünlüğü ve önemi, cinsiyetler arasındaki ilişkiler sorununun bütün farklı yönlerini birbirine eklemlenmesinde ve sorunun sosyolojik, ekonomik ve psikolojik biçimlenmelerinin tek bir yapıdan kaynaklandığını göstermesinde yatar. Bu yapı, ‘doğal’ olarak nitelendirilen ontolojik bir gerçekliğe değil, bir egemenlik ilişkisine bağlıdır; hiçbir toplum ve hiçbir tarihsel dönem ondan muafmış gibi görünmemekteyse de, bu ilişki kültürel olarak kurulmuştur ve dolayısıyla da aşılması mümkündür” (Collin, 2015: 68).

Collin’in dikkat çektiği biçimiyle Beauvoir’ın görüşleri, ikinci dalga feminizmin belki de en önemli pratik ve teorik çerçevesinin belirlenmesinde etkili olmuştur: Egemenlik ilişkileri, “ataerkil sistem” olarak kavramsallaştırılmıştır:

“Toplumsal cinsiyetten kaynaklanan ve kadınların gündelik yaşamlarında karşılarına çıkan sorunlar, kişilere özel ya da belli durumlara has sorunlar değildi. Tüm bunlar bir sistemin, ataerkil düzenin sonucu, ürünüydü. Daha önce türlü bahanelerle gizlenen, görmezden gelinen tüm bu neden ve sonuçlar deşifre edilmeli, açığa çıkarılmalı, erkeğin kadın üzerindeki sistematik baskısı açıklanmalı ve ona baş kaldırmanın yolları bulunmalıydı” (Çakır, 2007: 436-437).

“[F]eminist anlamıyla [ataerki] patriyarka, erkeklerin iktidarı elinde tuttıkları bir toplumsal formasyonu, ya da daha basitçe erkek iktidarını adlandırır” (Delphy, 2015: 245). Ataerkiye feminist anlamını kazandıran ve bir sistem olarak kurgulayan isim ise 1969’da yazdığı “Sexual Politics” (Cinsel Politika) ile Kate Millett’tir (Delphy, 2015: 247). Millett (2018: 45) “güçlülük temeline dayanan ilişki [...], bir grup insanın başka bir grup tarafından yönetildiği düzen” olarak tanımladığı “politika”yı; cinsler arasındaki ilişkiyi betimlemek üzere kullanır ve “cinsiyetler arasındaki ilişkinin bilinen tüm toplumlarda güce dayandığını [...] bu nedenle politik olduğunu belirtir” (Güneş, 2017: 248).

Ataerkil sistem kavramı; toplumda erkeğin kadın üzerinde egemen olduğu güç (iktidar) ilişkilerinin varlığını, bu ilişkilerin kurumsal ve kültürel boyutları olduğunu, bu boyutların sistematik düzenleme ve uygulamalarla (ideoloji, gelenek, görenek, yasa, din vs.) kadınların madun, bağımlı, ezilmiş konumda tutulmalarına neden olduğunu ortaya koymaya yarar (Berktaş, 2014: 24; Bhasin, 2014a: 9). Ataerkil sistemde, kadınların üretim gücü ya da işgücü (emeği), bedeni, doğurganlığı, cinselliği, hareket özgürlüğü, mülkiyet ve diğer ekonomik hakları erkeklerin denetimi altındadır (Berktaş, 2014: 24; Bhasin, 2014a: 12-16).

Ataerkil sistem üzerine bu önemli farkındalık ile “1970’lerin feminist hareketleri sadece eşitlik talebine değil, patriyarkal bir sistemde bu eşitliği temellendirmenin toplumsal olanaksızlığının kabul edilmesine dayanır” (Fougeyrollas-Schwebel, 2015: 156). Gerek cinsiyetin inşası üzerindeki toplumsal etkinin ve ataerkil sistemin gerekse birinci dalgadaki kamusal eşitlik taleplerinin bu sistem sorununun çözümündeki yetersizliğinin fark edilmesi ile feminist politikanın alanı “özel”e doğru kaymaya başlamıştır. “Özel (kişisel) olan politiktir!” söylemi ile özel alandaki (biyolojik) cinsiyete dayalı işbölümü ve yeniden üretim faaliyetleri, ataerkil sisteminin devamını sağlayan en önemli aygıtlar olarak eleştiriye tâbi tutulmuştur ve “[b]u deyim, her tür güç, egemenlik, ezme-ezilme ilişkisinin gerçekte politik bir ilişki olduğunu anlatmak için kullanılmıştır” (Lamoureux, 2015: 218).

“Özel (kişisel) olan politiktir!” söylemi; bir yanıyla Aydınlanma temelli düalist görüşlerin modernizm paradigmasına güçlü yansımaları ile oluşan mutlak kamusal-özel ayrımını, eşitsiz iktidar ilişkilerinin kaynağı olarak konumlandırdı ve bu kaynağın/egemen

kültürün kadın kurgusundaki “kader”, “fitrat”, “doğal” sıfatlarını; bunlarla bağlantılı “kalıp yargıları” sorguladı: Cinsiyete dayalı işbölümünde dönüşüm talep etti (Berktaş, 2011: 6-7). Söylem diğer yanıyla ise özel alanın kendisine yönelerek bu alanın içerisinde tanımlanan “kadınların kadınlar olarak yaşadıkları ayırt edici deneyimleri -özel, duygusal, içe dönük, özgül, kişiselleştirilmiş, mahrem- [olanları sorunsallaştırdı]. [...] kadınların [özel alandaki bu] politik durumunu bilmek, onların kişisel hayatlarını, özellikle de cinsel hayatlarını bilmekten geç[iyordu]” (MacKinnon’dan akt. Çakır, 2007: 452). Çakır (2007: 452) bu hususu şöyle açıklamaktadır:

“Kadınların kişisel hayatlarının özgül politikasını belirleyen temel ilke, cinsellik olarak ifade edilen ve her gün yeniden oluşan, erkekler karşısındaki yaygın güçsüzlükleridir. Kişisel olan politiktir demek, toplumsal cinsiyetin bir iktidar bölüşümü olduğunun, cinsel açıdan nesnelleştirilen kadınların mahrem deneyimleri aracılığıyla fark edilebileceği anlamına gelir. [...] Özel yaşam olarak tanımlanan, mahrem görülen, gizlenen cinsellik, üreme, şiddet, kadın bedeni gibi konular politikanın konusu olmalı, bu alanda yaşananlar deşifre edilmelidir. Çünkü, kadınlar kendi bedenleri üzerinde bile söz sahibi değillerdir. Cinsellik, moda, sağlık gibi alanlarda şekillenen çeşitli “beden politikaları” vasıtasıyla özellikle de, ailede ve toplumda yaşanan baskı ve şiddet yoluyla, kadınların bedeni erkeklerin denetimi altına alınmıştır.”

Özel alanın sorgulanmasında kadınların “mahrem” deneyimleri ile iktidar/ataerki arasındaki ilişkisellikten hareketle ikinci dalga feminizm; kadınların cinsel özerkliğine dair taleplerini, en belirgin ve meşru politikalarından biri yapmıştır. Özellikle doğum kontrol yöntemlerindeki gelişmelerle birlikte kadınlar; kendi bedenleri ve cinsellikleri üzerinde söz sahibi olma, varlıklarını annelikle özdeş kılan politikalarla mücadele etme, biyolojik bir dayatmacılıkla toplumsal rollerini yeniden üretim (üreme) ile sınırlı tutan ataerki sisteme istediği zaman, istediği şekilde çocuk sahibi olarak -ya da olmayarak- direnme ve kendi doğurganlıklarının denetim hakkına sahip olma gibi hususlarla özerklik taleplerini beyan etmişlerdir (Fougeyrollas-Schwebel, 2015: 156; Lamoureux, 2015: 218).

Ataerki sistem, özel olanının politik olması gibi kavramsallaştırmalardan hareketle hem bu kavramsallaştırmaların mekânı hem de sonucu olarak “bilinç yükseltme grupları” ve “kız kardeşlik” ideolojisi ortaya çıkarılmıştır. Feminizm için son derece önemli olan “bilinç yükseltme grupları; bir yöntem, ideoloji oluşturma, örgütlenme ve mücadele biçimi hatta terapi aracı olarak görülmüştür. Bilinç yükseltme grupları öncelikle kadınların mahrem sayılan özel alandaki deneyimlerini, gündelik yaşam pratiklerini paylaşarak kolektif bir bilinç geliştirmenin önünü açmıştır. Çünkü kadınların paylaşılan deneyimleri, aslında kadınların üzerindeki baskının ve tahakkümün tek tek kadınlara yönelik olmadığını bir sınıf olarak tüm

kadınlara yönelik ataerkil bir sistem sorunu olduğunu gözler önüne sermiştir. Bu gruplar sayesinde kadınlar hem ataerkinin nasıl kurumsallaştırıldığını ve idame ettirildiğini hem de ataerkil toplumsallaşmanın kendi üzerlerindeki cinsiyetçi etkisini fark etmişlerdir. Kadınlar oluşturdukları kolektif bilinçle; ezilmelerinin nedenlerini çözümlenmekle birlikte kendi güçlerini de fark edip tahakküme dayalı mevcut toplumsal yapıyı eşitlikçi bir biçimde dönüştürme umudu ve stratejileri geliştirme imkânı bulmuşlardır (Berktaş, 2011: 6-7; Çakır, 2007: 456/7; Hooks, 2014: 19). Yine bilinç yükseltme grupları ile bağlantılı olarak anti-otoriter hareketlere katılma, hiyerarşik örgütlenmeyi reddetme; kadınların sesini, duygularını, düşüncelerini ön plana çıkarma, bu nedenle karma olmayan gruplarla çalışma gibi hususlar feminist düşünce ve örgütlenmenin ilke ve yöntemleri olarak ön plana çıkmıştır (Çakır, 2007: 454; Fougeyrollas-Schwebel, 2015: 157).

Kız kardeşlik düşüncesi, yukarıda belirtilen kavramlarla ve bilinç yükseltme gruplarıyla ilişkisellik içerisinde ikinci dalga feminizmin önemli dayanaklarından biri olmuştur. Buna göre ataerkil iktidarın kurduğu hiyerarşi, cinsiyetçilik ve toplumsal cinsiyet farkları üzerine inşa edilmiştir: Kadınların bölünerek, rekabet ortamı ile birbirlerinden ve kolektif bilinçten uzaklaştırılarak, kişisel alandaki deneyimlerinin değeri düşürülerek ikincilleştirilmesi ve ezilmesi sağlanır. Ataerkil sistem böylece kurumsallaşır ve devamlılığını garanti altına alır (Berktaş, 2011: 6; Çakır, 2007: 455/6). Bu bilinçle oluşan “[f]eminist ‘kız kardeşliğin’ kökleri, ataerkil adaletsizliğin bütün biçimleriyle mücadele sorumluluğunu paylaşmakta yatar. Kadınlar arasındaki politik dayanışma, cinsiyetçiliği daima zayıflatır ve ataerkinin devrilmesi için uygun koşulları yaratır” (Hooks, 2014: 29). Diğer bir deyişle kız kardeşlik; kadınların din, dil, ırk, renk, sınıf gibi ayrımlarına rağmen bir arada olmasını ve dayanışmasını hedefleyen bütünleştirici bir görüştür.

1.3. Üçüncü Dalga Feminizm

Feminist düşüncenin çerçevesini belirleyen “dalga kuramı”na yönelik tartışmalardan belki de en çok nasibini alan üçüncü dalga, genellikle 1990 sonrası feminist hareketi ifade etmek üzere kullanılır. İkinci dalgadaki eşitsizlik temelli evrensel ve bütüncül bakış açılarının karşısında ana vurgu, postmodernizmin de etkisiyle “farklılık” ve “çoğulculuk” kavramlarına kaymış gibidir: Toplumsal cinsiyetin normatifliği, feminizm içerisindeki bütünlük illüzyonu ve cinsiyet körlüğü, ırkçılık, etnikçilik, kimlik, sınıf, heteroseksizm, kuir (queer) düşünce gibi konular son dönem (çağdaş, postmodern) feminizm hareketleri içinde en sık tartışılan konulardandır.

20. yüzyılın sonlarında, Aydınlanma ve modernizm düşüncelerine tepki olarak doğan ve bu düşüncelerin tam karşısında konumlanan postmodernizm; bilimden sanata toplumdan dile kadar pek çok alana radikal eleştiriler yönelterek yeni bir perspektif sunmuştur. 1979'da yayımlanan ve kurucu metin olarak kabul edilen "Postmodern Durum"unda Lyotard postmodernizm için "bütün bu meta-anlatılara inanmazlık" tanımını kullanmıştır (Lyotard'dan akt. Kara, 2012: 1379). Lyotard'ın özellikle işaret ettiği ise modernizmin iki büyük anlatısı olan Marksizm ve Aydınlanma'dır: Bu anlatılar bütüncül, evrensel ve iddialı kapsayıcılıklarıyla çeşitliliği, farklılığı ve çoğulculuğu yadsır (Kara, 2012: 1380). Aydınlanma düşüncesi; akıl ve mantığın tekelinde kurulan bilimsel bakış açısı ile evrenin yasalarına ulaşmaya çalışırken ve temel terminolojisini ikili karşıtlıklar üzerine kurarken postmodernizm en başta bu düalistik temsillere, içerdiği hiyerarşi nedeniyle karşı çıkar. Çünkü böylelikle modernizm, birinin diğerine egemen olduğu bir sistemi zorunlu olarak tarif eder. Üstelik modern bilim de bu hiyerarşik düalizmi içkin bir "gerçeklik" algısı üzerine kurulu olduğu için bu gerçeği merkezileştirerek esas olan kimliğin ve kişiliğin parçalı yapısını yok sayar; postmodernizme göre bu çerçeveden hareketle özgürlüğe ve eşitliğe ulaşmak imkânsızdır.

Diğer yandan Aydınlanma'nın sunduğu "gerçek" ve bunu savunduğunu iddia eden "bilim" sadece belli bir azınlığın çıkarına hitap eder: Bu azınlığı; Batılı, beyaz, erkek bireyler oluşturmaktadır. Postmodernizm, bu verili kabul edilen dolayısıyla sorgulanmayan gerçeğin dayatılmasında dilin çok önemli bir işleve sahip olduğunu düşünür ve bilginin dil kurallarıyla düzenlenen varsayımlar bileşeni olduğunu savunarak dil ve söyleme büyük önem atfeder. Postmodernizm iddialarını kanıtlamak üzere "yapısöküm" yönteminden faydalanır. Bu yöntemle amaç; bütüncül ve evrensel olduğu düşünülen anlatıları sökerek özgün parçalı ve yerel özellikleri vurgulamak böylece bütünlük illüzyonunun ardındaki iktidar ilişkilerini açığa çıkarmaktır (Erdem, 1994: 68-70; Özbek, 2016: 51-61).

20. yüzyılın sonundaki tartışmaları imleyen üçüncü dalga böyle bir postmodern iklimde temellenirken postmodernizmle feminizm arasında bazı uzlaşılar ve çelişkiler söz konusu olmuştur. Benhabib (2008: 26) bu iki akımın temel benzerliğini "Batı Aydınlanması ile moderniteye ait büyük anlatılara karşı verdikleri mücadele" olarak belirtir. Aydınlanma'nın hiyerarşik düalistik temsilleri; bu temsillerde kadının hep madun tarafta sunulması, aklın ve gerçeğin "Batılı, beyaz, erkek" üzerinden kurgulanması feminizm ve postmodernizmin ortak kavramsallaştırmalarını oluşturmaktadır. Ancak diğer yandan postmodernizmin savunduğu yerellik, farklılık ve parçalılık; ikinci dalga feminizmin pek çok kavramına ve politik işleve sahip bütüncüllüğüne yönelik önemli eleştiriler sunmuştur.

Berkday (2011: 8) bu eleştirileri “[t]üm evrenselleştirici ve bütünselleştirici anlatıların ve hatta teorinin kendisinin bile sorgulandığı bir ‘post-Marksist’ ve ‘post-modern’ dönemde feminist teori de herhangi bir ‘büyük anlatı’dan başka bir şey olmadığı suçlamasıyla yüzleşmek zorunda kaldı” ifadeleri ile özetler. Bu suçlamaların özünde ikinci dalganın ısrarla savunduğu; kadınların bir bütün olarak ezildikleri, kadınların bu bütüncül ezilme sistemi içerisinde ortak deneyimlere sahip olduğu, hatta buradan hareketle tüm kadınların “kız kardeşlik” bilinciyle hareket etmesi gerektiği gibi düşünceler sarsıntıya uğramıştır. Bu görüşlerdeki yekpare kadın kategorisinin; farklılıkları yok sayan, özcu ve tek tipçi bir kategori olduğu vurgulanmıştır (Berkday, 2011: 8; Donovan, 2015: 379-380).

Bu bağlamda özellikle siyah feministlerin eleştirileri; feminizmin kadın kategorisinin “üst, orta sınıf, beyaz” kadınları imlemeyen tek tipçiliğine yönelik ırk ve sınıf kategorilerinin önemine dikkat çekmek üzerinden şekillenmiştir (Taş, 2016: 171). Bell Hooks, Audre Lorde, Patricia Hill Collins gibi Amerikalı siyah feministler; feminizmin öznesinin bu Avrupa merkezli, seçkin özne ile temsil edilerek farklı kimliklerdeki kadınları dışlaması karşısında cinsiyetin ırk ve sınıf ile kesişen biçimde açıklanmasına yönelik çabalarını hem akademi hem hareket içerisinde dile getirmişlerdir (Yazıcı, 2016: 78). Collins’in “iç içe geçmişlik” ve “kesişimsellik” kavramları üzerinden açıkladığı bu eleştirilerin temelinde cinsiyet, ırk ve sınıf kategorilerinin iç içe geçmiş baskı yapıları olduğu ve kadınların ırkları ve sınıfları dolayısıyla ezilme olgusunu gündelik hayatta birbirinden ayıramaz biçimde yaşadığı yatmaktadır (Berkday, 2011: 14; Yazıcı, 2016: 82). Diğer yandan “çok-ırklı” feminizm denilen yaklaşım; farklı ırklara ve etnik gruplara mensup kadınların yerel ve özgül deneyimlerinden kaynaklanan sorunlara odaklanır. Çoğulcu bir özellik gösteren bu kuram; toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, etniklik ve cinsellik gibi unsurların yarattığı eşitsizliklerin kesişiminden oluşan bir tahakküm yapısının varlığını kabul eder. Ancak bu eşitsizliklerin tek başına veya bireysel biçimde değerlendirilmesine karşı çıkararak; eşitsizlikleri toplumsal yapının iç içe geçmiş tahakküm biçimleri olarak görür ve bunlara karşı ortak bir mücadele gerektirdiğini vurgular (Berberoğlu’ndan akt. Berkday, 2011: 14-15).

Üçüncü dalganın postmodernizm temelli fark vurgusunun görüldüğü bir başka alan Hélène Cixous, Luce Irigaray ve Julia Kristeva gibi isimlerle dil ve söylem alanında kendini gösterir. Bu isimlerin “kadın dili/dişil yazın”⁵ üzerine görüşlerine ek olarak oluşturulması amaçlanan bu dilde bedene yapılan vurguya değinilmelidir. Bu doğrultuda Cixous; kadının yazma edimini akılla değil bedenle gerçekleştirmesi gerektiğini savunarak bu yolla akıl-beden dualizminin yıkılacağını, aynı zamanda kadının kendi bedenini yazmasının çoğul ve değişken

⁵ Kadın dili ve dişil yazın ile ilgili olarak “Feminizm ve Edebiyatın Dönüştürülmesi” bölümünde ayrıntılı bilgi verilmiştir.

deneyimlerini dile getirmesini sağlayacağını düşünür. Irigaray ise fallus merkezli dil ve kültür içerisinde kadın cinsiyetinin zaten yadsındığını, bu nedenle kadının cinsiyetini ortaya koyduğu ölçüde hem feminist mücadelede bulunmuş hem de kendisindeki indirgenemez çoğullukla var oluşu ortaya koymuş olacaktır. Kristeva da kadın ve bedeni cinselliğinin fallus merkezli sembolik eril kültüre karşı mücadelede çoğulcu tecrübeler barındıran güç kaynakları olduğunu varsayar ve buradan hareketle kurulacak dilin soyut kalıplara, ikili zıtlıklara ve sembolik eril kültüre karşı alt üst edici, dönüştürücü ve yaratıcı imkânlar taşıdığını savunur (Yazıcı, 2016: 73-75).

Üçüncü dalga feminizm içerisinde son olarak Donovan'ın (2015: 385-386) deyiimiyle “üçüncü dalga konumlarının temel ideolojik kaynağını” ve “kuir teorinin temel teorik çerçevesini” sunan Judith Butler'a değinmek gerekmektedir. Butler, kadın kategorisinin yanı sıra toplumsal cinsiyeti de içerdiği heteroseksüel varsayım dolayısıyla normatif bularak eleştirir (Butler, 2014: 12). Bunun yerine “Butler, parodi niteliğindeki karşı-performansla dinamitlenebilecek ‘performatif’ ifadeler üzerine kurulu istikrarsız cinsiyet kimlikleri önerir” (Donovan, 2015: 385). Butler bu öneri ile dikkatleri heteroseksüel matris dışında kalanların; kadınlık dışı cinsiyet farklılıklarının, farklı toplumsal cinsiyetlerin, cinsel azınlıkların ya da cinsiyet/toplumsal cinsiyet uyumsuzluğu yaşayan “ötekiler”in üzerine çeker (Stone, 2016: 300; Yazıcı, 2016: 75). Tüm bu ötekilere işaret etmek üzere şemsiye bir kavram olarak kullanılan “kuir” (queer) terimi aynı zamanda kuramın ve hareketin adıdır ve kuir bireylere yönelik ayrımcılıklara, dışlamalara, homofobiye karşı mücadele edilmesini savunur (Ecevit, 2011: 24).

1.4. Feminizmin Akademiye Girişi ve Toplumsal Cinsiyet

İkinci dalga, feminizmin aynı zamanda akademik alana da girmeye başladığı bir dönemi imlemektedir. 1960'lardan itibaren ABD ve Avrupa'da gelişmeye başlayan bilimsel çalışmalar (Kandiyoti, 2011: 43), 1970'lerin sonlarından itibaren birçok disiplini etkilemeye başlamış ve “kadın çalışmaları” adı verilen disiplinler arası bir alanın oluşmasına neden olmuştur (Berkday, 2011: 6).

“[A]kademik feminizm, mevcut ‘bilim’ anlayışı içinde kadınların yaşamlarını ve bunun içindeki sorunları görünmez, ikincil ve değersiz kılanın ne olduğunu anlama ve değiştirme çabasıdır” (Sancar, 2003: 165). Bu çaba çerçevesinde akademik feminizm; “disiplinleri; kadınların politik, toplumsal ve tarihsel öznel olarak görünürlüğünü sağlayacak şekilde yeniden biçimlendirmek” (Kandiyoti, 1996: 21) iddiası taşımaktadır. Bu bağlama yaslanarak gelişen akademik feminizm, 1960'lardan sonra bilimsel alanlarda kendine

bir yer açarken aynı zamanda bu alanların tamamını yerinden etmeyi bir anlamda kafasına koymuştur ve bilimsel disiplinlerin eril yapısının/söyleminin radikal bir dönüşüme tabi tutulmasını zorunlu kılmıştır. Çünkü bilimin bizatihi kendisi, ataerkil sistemin önemli aygıtları arasındadır (Çakır, 2011: 505).

Kandiyoti (2011: 43), feminist bilimsel uğraşının gelişiminin üç aşamada tespit edilebileceğini söyler. Buna göre ilk olarak “insani ve sosyal bilimler disiplinlerinin (hatta bilimin kendisinin) erkek merkezli (androcentric) temelini hedef alan ve bunu görünür kılan epistemolojik eleştiri gelişti.” Bu aşamada feminist akademisyenler, kadınların “sosyal özneler” olarak yok sayılmasına tepki göstermişler; “kadın bakış açısı” kavramının ön plana çıkmasını sağlamışlardır. “[İ]kinci aşama, büyük kuramların kadınları ikincil/tabii gören bakış açısına odaklandı. [...] Tartışmalar evrensel erkek egemenliği olarak ataerkilliğin kadınların bir toplumsal grup olarak tabii kılınmasındaki rolüne ve paralel bir sömürü sistemi olarak kapitalizmin özelliklerine yoğunlaştı.” Üçüncü ve son aşamada ise feminist kuramların 1980’lere kadar sürdürdüğü uzlaşımın ana eksenlerini oluşturan; ezilmişlik temelinden ötürü kadınlığın toplumsal bir kategori olduğu, kadınların neden ezildiğinin açıklanabileceği, bu nedenlere karşı mücadele edilmesi ve örgütlenilmesi gerektiği gibi konular sarsıntıya uğradı. Bu sarsıntı sonucu “kültürel farklılık” ve “çok kültürlülük” taleplerinden hareketle “ilişkisel bir kavram olan ‘toplumsal cinsiyet’ yürürlüğe girdi” (Kandiyoti, 2011: 43-44).

Görüldüğü üzere feminist bilimsel uğraşının üçüncü aşaması olan “toplumsal cinsiyet” (gender) çalışmaları; sosyal bilimler içerisinde önce “feminist çalışmalar”, sonra “kadın çalışmaları” olarak anılan alanın devamı⁶ niteliğindedir (Ecevit, 2011: 3). Ecevit’in (2011: 3) deyimi ile “toplumsal cinsiyet kapsamında yapılan çalışmaları feminist çalışmalardan ayrı olarak düşünmemiz neredeyse imkânsızdır.” Bu doğrultuda toplumsal cinsiyet terimi, feministlerin kadın-erkek arasındaki eşitsizlikleri açıklama noktasında mevcut kuramların yetersizliğindeki ısrarlarının ve kendi iddialarını tanımsal bir zemine oturtma çabalarının parçasıdır (Scott, 2010: 125).

Toplumsal cinsiyet kavramı ilk kez, 1968 tarihli “Sex and Gender” (Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet” adlı kitabıyla Robert Stoller tarafından kadınlık ve erkeklik durumlarını

⁶ Feminizm tartışmalarında “feminizm”, “toplumsal cinsiyet”, “kadın çalışmaları”, “kadın bakış açısı” gibi terimlerin kendileri gibi kullanım tercihleri de tartışmalıdır. Bu kullanım tercihlerinde -kadın çalışmalarında feminist olmayan başka yaklaşımların varlığı bir kenara bırakılarak- feminizmden (feminist politika ve hareketten) korkma/korkutulma sonucu kavramın kullanılmasından imtina edilmesi, bununla bağlantılı olarak toplumsal cinsiyetin feminizmden koparılmaya çalışılması ve nötrleştirilmesi, kadın çalışmaları/bakış açısı gibi kullanımların benzer sebeplerin yanı sıra eril bilim anlayışı tarafından bu adla yapılan çalışmaların marjinalleştirilmesini meşrulaştırması gibi eleştiriler, bu tartışmaların ilk dikkati çeken unsurlarıdır (bkz. Sancar, 2003; Scott, 2010; 2013). Buradan hareketle tez çalışmasında ilgili terimlerin Ecevit’in (2011: 3) vurguladığı biçimiyle devamlılık ilişkisi içerisinde, “feminizmden ayrı düşünülemez” şekilde anlaşıldığı ve zaman zaman birbirinin yerine kullanıldığı belirtilmelidir.

ayırmak için kullanılmıştır (Gonzales and Seidler'dan akt. Ecevit, 2011: 6). Kavramın, 1972 yılında yayımlanan “Sex, Gender and Society” isimli çalışma ile Ann Oakley tarafından sosyolojiye dâhil edildiği kabul edilir (Vatandaş, 2007: 31). Oakley eserinde toplumsal cinsiyet ve kültür ilişkisini vurgulayarak cinsiyet üzerinde biyolojik olanla, toplumsal olan arasındaki ilişkiye/farka dikkat çeker (Bhasin, 2014b: 10). Bu şekli ile bakıldığında; Beauvoir'ın “Kadın doğulmaz, kadın olunur” diyerek felsefi açıdan tartışmaya açtığı norm/öteki karşıtlığındaki “kültür” vurgusu; toplumsal cinsiyet kavramı ile sosyolojide biyolojik/toplumsal karşıtlığı üzerinden yeniden tanımlanmış olmaktadır.

“Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetten farklı olarak, kadınla erkeğin sosyal ve kültürel [ve tarihsel] açıdan tanımlanmasını, toplumların bu iki cinsi birbirinden ayırt etme biçimini, onlara verdiği toplumsal rolleri anlatmak için kullanılan bir kavramdır” (Ecevit, 2011: 4). Scott'a (2010: 112-113) göre “[b]u sözcük, ‘cins’ ya da ‘cinsel farklılık’ gibi terimlerin kullanımında ima edilen biyolojik determinizmin reddini ifade etmiştir [ve] cinsler arasındaki ilişkinin toplumsal olarak örgütlenmesine işaret etmenin bir yolu” olmuştur. Başka bir ifade ile “cinsiyet terimi kadın ya da erkek olmanın biyolojik yönünü ifade eder[ken] [...] erkek ve kadın olarak farklılığımız ve belirlenmemiz sosyo-kültürel bir olgudur. Bu da toplumsal cinsiyet olarak tanımlanabilir” (Saygılıgil, 2016: 9).

“Biyolojik temelli olduğu düşünülen cinsiyet ile toplumsal temelli olduğu düşünülen toplumsal cinsiyet arasında genellikle bir karşıtlık kurulumu” (Mathieu, 2015: 77). Oakley, “[t]oplumsal cinsiyetin biyolojik kökeni yoktur; aslında cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantılar hiç ‘doğal’ değildir” (Oakley'den akt. Bhasin, 2014b: 10) diyerek bu karşıtlığı vurgulamaktadır. Scott ise (2010: 116) biyolojik cinsiyet ile toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiyi “toplumsal cinsiyet, cinsiyetli bir bedene zorla yüklenen toplumsal bir kategoridir” diyerek kurar; kadınlara ve erkeklere “uygun olan” (doğal kabul edilen) rollerin tamamen toplumsal olarak kurgulandığına dair “kültürel inşa”ya işaret eder. Daha açık bir ifade ile “[k]adınların ve erkeklerin toplumda üstlenmiş oldukları işler [...] ve yerine getirdikleri roller [...] doğal ve kendiliğinden bir işbölümünün sonuçları olmaktan çok, kültürel olarak belirlenmiş, öğrenilmiş ve zaman içinde değişebilir” (Çakır, 2007: 415) bir niteliktedir.

Toplumsal cinsiyet kavramsallaştırması feminist araştırmacılarca, cinsler arasındaki ilişkinin boyutlarını ortaya koymak açısından işlevsel sonuçlar doğurmuştur. Mathieu'nun (2015: 77) anlatımı ile insan toplumları, her iki cinsiyete işlevler atfederken cinsiyet farklarını biyolojik farklılık temelli kurgulamış ve bu işlevler bölünmüş, ayrılmış, genellikle de hiyerarşik bir biçimde belirlenmiştir. Böylece kültürel olarak dışıya kadın toplumsal cinsiyeti,

erkeğe de erkek toplumsal cinsiyeti “dayatılmıştır”. Toplumsal cinsiyet; biyolojik farklılığın cinsiyetin kuruluşundaki rolünü reddettikçe, kadın-erkek arasındaki toplumsal ilişkilerin “hiyerarşik” yapısına yaklaşmıştır ve “toplumsal cinsiyet, iktidar ilişkilerini göstermenin asli yolu” (Scott, 2010: 127) olmuştur. “Bu kavramla, gündelik uygulamalar ve varsayımlar içinde gizlenmiş iktidar ilişkilerinin üzerini örten örtüyü kaldırmak mümkün olabil[miştir]” (Ecevit, 2011: 6).

1.5. Akademik Feminizm ve Bilimsel Disiplinlerin Dönüştürülmesi

Sancar (2003: 166), akademik feminizmin sosyal bilimlerin birçok alanında yarattığı değişim dinamiklerinin; cinsiyet temelli iktidar örüntüleri başta olmak üzere her tür ayrımcılık, dışlama, susturma ve yok sayma stratejilerini anlama ve çözümlemede getirdiği olanaklar açısından dikkat çekici olduğunu belirtir. Ancak “[t]oplumsal cinsiyetin, toplumsallığı anlamada önemli bir analitik kategori haline gelmesi ve sınıfsal, etnik, bölgesel, dinsel özelliklerin sahip olduğu ‘açıklayıcı değişken’ sıfatına kavuşması yakın dönemlerde sosyal bilimlerde gözlenen en çarpıcı değişimlerden biridir” (Sancar, 2003: 166). Ecevit (2011: 8), bu çarpıcı değişime rağmen “feminist düşüncelerin sosyal bilim disiplinlerini etkilemeleri benzer biçimde ve aynı derecede olmadı” der. Ona göre; “[b]azıları [disiplinler], feministlerin toplumsal cinsiyetin gözden geçirilmesi konusunda yaptıkları uyarıları daha hoşgörü ile karşıladılar; diğerleri katı duruşlarını korudular. Bazılarında paradigma değişiklikleri izlendi, diğerleri bu aşamaya gelemediler” (Ecevit, 2011: 8).

Ecevit (2011: 8), bilimsel disiplinlerdeki feminist etkileri değerlendirirken sosyoloji disiplini için “cinsellik ve beden, kimlik ve farklılık, görsel ve kültürel sosyoloji” alanlarının feminist bakış açısı ile yeniden inşa edildiğini; “sağlık ve hastalık; aile, ev içi emeği, çalışma ve emek, istihdam, eğitim, suç, medya ve popüler kültür” alanlarının feminist bakış açısından oldukça etkilendiğini; “sınıf ve tabakalaşma, siyaset sosyolojisi ve sosyolojik kuram” alanlarının ise sosyoloji disiplini içerisinde feminist perspektife en dirençli konuları oluşturduğunu dile getirmektedir. Yine Ecevit’in (2011: 9) bildirdiğine göre antropoloji, toplumsal cinsiyete en açık disiplindir: “Antropoloji alanındaki feminist kazanımlar, bu disiplinde paradigma değişikliğinin var olduğunu iddia edebileceğimiz boyutlardadır.” Antropolojideki bu durumun aksine feminist perspektife en dirençli disiplinlerden biri ise psikolojidir (Wilkinson’dan akt. Ecevit, 2011: 10). Psikoloji disiplininin birçok kuramında toplumsal cinsiyetin bir değişken olarak ele alınmasına ve kuramların erkek merkezci yapısının değiştirilmesine ihtiyaç vardır.

1.5.1. Feminizm ve “Tarih”in Dönüştürülmesi

Tarih (disiplini), feminist düşüncenin sorunsallaştırdığı önemli alanlardan/aygıtlardan biridir. Esasen tarih, “Simone de Beauvoir[’ın], kadını tüm tarihlerin ötekisi olarak tanımla[masından]” (Çakır, 2011: 505) itibaren ataerkil sistemin ideolojik bir aygıtı olarak ve devamında toplumsal cinsiyet kavramı ile biyolojik cinsiyetin karşısına “inşa edilmiş cinsiyet ilişkileri” çıkarılırken inşanın merkezine “kültür ve tarih” yerleştirildiğinden (Perrot, 2015: 279) beri feminizm açısından dikkat çekici bir mücadele alanı olmuştur. Bu mücadele fikrinin tarih disiplinindeki yansıması ise 1970’lerde, “kadın tarihi” aracılığıyla gerçekleşmiştir (Çakır, 2011: 505; Perrot, 2015: 281). Feminist perspektifin tarih disiplini içerisindeki etkisi, bir “epistemolojik kopuşu” gerçekleştirebilmiş değildir ancak “[y]ine de kadın tarihi kendini dayatmıştır ve bundan böyle ‘kadınların yer almadığı bir tarih’ mümkün değildir” (Perrot, 2015: 283).

Berktaş (2012) “Tarih Yazımında Farklı Bir Perspektif” adlı, feminist tarihçilik ile ilgili kapsamlı yazısında, feminist perspektifin genelde bilim özelde tarih disiplini ile ilgili meselelerini; yer yer postmodern teoriler, yer yer de sosyal tarih araştırmalarının etkisini de içerecek biçimde anlatır. Berktaş (2012: 18) burada feminist tarihçiliğin başlangıcını; birey olan “insan”ın “Hangi insan?” olduğuna dair epistemolojik bir soruya giden yoldaki eleştiriler çerçevesinde ele alır: Bu insan “Aydınlanma’nın soyut ve evrensel ‘insan’ anlayışı” içerisinde tanımlanmış ve ardında “beyaz, burjuva, erkek Avrupalı kimliğini[n] gizle[n]diği” insandır. Tarihsel gerçeğin öznesinin sorgulandığı bu noktadan hareketle genelde bilim özelde tarih (Tarihin, bilimin yaratım ve aktarım sürecinde de özgül bir rolü vardır.) alanında “feminist araştırmaların ilk yöneldiği hedef, bilgi üretim sürecindeki cinsiyetçiliği ve tek yanlılığı ortaya çıkarmak, yani normal bilimin, kadınlara ilişkin olarak bilim değil, ideoloji olarak işlediğini sergilemek ol[muştur]. Bu çabanın doğal sonucu, her alanda kadınların ‘görünür kılınması’[dır]” (Berktaş, 2012: 18).

Feminist tarihçilik (kadın tarihi); “[i]lk başlarda, [...] geleneksel tarih yazımının görünmez kıldığı kadınları ‘görünür’ hale getirmek ve kadınlara, kendi geçmişlerini geri vermek amacı taşı[mıştır]” (Berktaş, 2012: 27). Böylece tarih alanı “kadınların bireysel ve kolektif seslerinin duyulmasına imkân veren, saklı kalmış anılara ve geleneklere ilişkin malzemeler bulabildiğimiz, ve kadınların nasıl eylemde buldukları ve dünyanın değişmesine nasıl katıldıkları konusundaki bilgilerin görünür kılındığı bir alan haline getir[ilmiştir]” (Berktaş, 2012: 32). Bu, bir anlamda “kadınlara kendi tarihlerini kazandırmak; bir cins grubu olarak kadınların tarihlerini yazmak”tır (Lerner’den akt. Çakır, 2011: 508).

Feminist tarihin yukarıda bahsedilen başlangıç amacı zamanla dönüşmüştür; “ünlü, istisnai kadınlar” ve onların katkısının “tarihçiliğe” eklenmesinden, başka bir ifade ile “geçmişte kadın kahramanlar aramak”tan uzaklaşmıştır; alanda feminist perspektifin hâkim olduğu radikal bir eleştiri, bir dönüşüm ve yeni bir paradigma yaratım talebi ön plana çıkmıştır (Berktaş, 2012: 27). Bu talep, özellikle toplumsal cinsiyetin bir analiz kategorisi hâline getirilmesi ile birlikte “aynı olayları kadınların ve erkeklerin farklı deneyimledikleri, toplumsal statülerinin -yani, toplumdaki yerlerinin ve güçlerinin- farklı olduğu, ve dolayısıyla çıkarlarının da farklı olabildiği gerçeği[ni] açığa çık[armıştır]” (Berktaş, 2012: 30).

Toplumsal cinsiyet perspektifiyle feminist tarihte; “ ‘kadın’ ve ‘erkek’ kategorilerinin tarihsel olarak hangi söylemsel pratiklerle kurulmuş olduğu, nasıl meşrulaştırıldığı ve hangi çatışmaları barındırdığı” (Scott’tan akt. Durakbaşa, 2011: 180) gibi sorular sorulmasının gerekliliği üzerinde durulmuş; “cinsiyet rollerinin tarihsel evrelerdeki durumlarına bak[ılmıştır]” (Çakır, 2011: 508). Başka bir ifade ile “kadın ve erkek deneyimlerinin herhangi bir tarihsel dönemde nasıl farklılaştığı ve erkeklerle kadınlar arasında nasıl bir güç ilişkisinin kurulmuş olduğu” (Scott’tan akt. Durakbaşa, 2011: 180) noktasından hareketle “kadın erkek arasındaki iktidar ilişkilerini açığa çıkarmak ve sorgulamak” (Lerner’den akt. Çakır, 2011: 508) feminist tarihin özgün perspektifinin temellerini oluşturmuştur. Öte yandan feminist tarihçilik, toplumsal cinsiyet teorilerinin gelişmesiyle ve bu gelişimlere katkı sağlayacak şekilde, sadece kadınlarla erkekler arasındaki ilişkilere değil; kadınlarla kadınlar, erkeklerle erkekler arasındaki ilişki biçimlerine; bu ilişki biçimlerinde sınıf, ırk, etnisite gibi parametrelerin etkisine de dikkatle eğilmeye başlamıştır (bkz. Davidoff, 2009; Scott, 2010).

Feminist tarihçilerin tarihsel gerçekliği ve tarihsel özneleri toplumsal cinsiyet merceği ile okumaya başlaması, tarih yazımını da sorunlu hâle getirmiştir. Berktaş’ın (2012: 18) belirttiği üzere; toplumların olayların kaydını tutan birilerine her zaman ihtiyacı olmuştur. “Ancak, olayların kaydının tutulması demek, aynı zamanda onların seçmeye ve yorumlamaya tabi tutulması demektir. Bu anlamda her türlü tarih, geçmişin bir ‘yeniden kurgulanması’nı içerir ve dolayısıyla kolaylıkla bir ideolojik aygıt dönüşebilir” (Berktaş, 2012: 18). Feminist tarihçiliğin bu yorum üzere çıkarımı, tarih yazımının ataerkil ideolojinin bir aygıtı olarak rolünün tespit edilmesi gerekliliğidir: “Tarih yazımındaki eril gelenektir; tarih yazımındaki cinsiyetçilik ve kadın düşmanlığı deşifre edilmelidir” (Spongberg’den ve Shapiro’dan akt. Çakır, 2011: 508). Buradan hareketle feminist tarihçiler; ana akım tarih yazımındaki “dönemlendirme”leri de sorgulamışlar (Durakbaşa, 2011: 182; Ecevit, 2011: 9); “[k]adınların deneyimlerini kapsayacak şekilde yeni bir dönemlendirme öner[mişlerdir]” (Çakır, 2011: 506).

Feminist tarihçiliğin gelişmesi ve dönüşmesi sonucu yapılan araştırmalarla, kadınların tarihselliğine dair anlayışta öne çıkan bir diğer önemli unsur; ataerkil sistem içerisinde kadınların sadece “kurban” rolünde olmadıklarının açığa çıkarılmasıdır (Berktaş, 2012: 31, Durakbaşı, 2011: 181). “Kadınların iktidar ilişkileri içinde geliştirdikleri direnç mekanizmaları, karşılaştıkları pazarlık imkânları ve kendilerine açtıkları otorite ve etki alanları” (Durakbaşı, 2011: 181) ya da “kadınların baskılara, dışlanmaya ve sadece eviçiyle sınırlanmalarına direniş” (Çakır, 2011: 508) alanları ortaya koyularak ana akım tarih yazımından dışlanan kadın öznellikleri ve faaliyet alanları gün yüzüne çıkarılmıştır.

1.5.2. Feminizm ve “Edebiyat”ın Dönüştürülmesi

Edebiyat da feminizmle uzun soluklu, içli dışlı ve yer yer dönüştürücü ilişkilerin kurulduğu bir alandır. Esasen kadın ve edebiyat ilişkisinin kökleri oldukça eskidir ve edebiyata yönelik feminist perspektifin tarihi de kadın hareketinin tarihi ile birlikte gelişmiştir (Humm, 2002: 18; Moran, 2005: 249). Ancak feminist perspektifin edebiyat disiplini içerisinde kabul görmesi, feminizmin akademiye girdiği ve toplumsal cinsiyetin bir analiz kategorisi olarak kabul görmeye başladığı ikinci dalga ile söz konusu olmuştur. 1960’lardan itibaren ve özellikle 1975-80’li yıllarda yapılan incelemelerle feminizm; “feminist edebiyat eleştirisi” ya da “feminist eleştiri” adları altında kadın ve edebiyat ilişkisini pek çok yönü ile ele almaya başlamıştır (Moran, 2005: 249, 255; Uygun Aytemiz, 2016: 54).

Feminizm açısından bakıldığında, -tarih alanında olduğu gibi- ilk etapta edebiyatta kadınların yeri ve görünür kılınması üzerinde durulduğu görülür. Tarih gibi edebiyat da erkeklerin egemen olduğu bir alandır. “[F]eminist eleştirinin ilk modern yapıtı ol[arak]” (Humm, 2002: 18) kabul edilen Virginia Woolf’un 1929 tarihli “A Room of One’s Own” (Kendine Ait Bir Oda) adlı eseri, bu erkek egemenliğine karşı edebiyatta “kadın yazar”ın yerini sorunsallaştırır. Woolf’a göre yazma eylemi, doğrudan bu eylemi gerçekleştirebilecek olanaklara sahip olmaya bağlıdır. Bu nedenle; “bir kadın eğer kurmaca yazacaksa, parası ve kendine ait bir odası olmalıdır” (Woolf, 2015: 6). Woolf bu eseriyle; kadının edebiyat dünyasından dışlanmışlığının sosyal, tarihsel ve özellikle ekonomik boyutları üzerinde durur. Erkeklerle sunulan olanaklardan (eğitim, mülkiyet) kadınların yüzyıllarca uzak tutulmasının, kadınların edebî üretimine nitelik ve nicelik olarak olumsuz yansımalarının izlerini sürer.

1950’lere gelindiğinde, cinsiyet ile kültür arasındaki bağın kurulmasıyla birlikte edebî eserlerin cinsiyetin üretimi ve yeniden üretiminde bir aygıt olarak ele alınması söz konusu olmuştur. “*Erkek yazarların yapıtlarına kadın okur gözüyle bakarak bu yapıtlarda sergilenen cinsel ideolojiyi, kadın imgelerini, klişe kadın tiplerini saptamak ve bunların feminist açıdan*

yorumunu ve eleştirisini yapmak” (Moran, 2005: 250/51) gibi amaçlar ön plana çıkmıştır. Bu amaçlardan yola çıkan incelemeler, “[e]debiyattaki kadın imgelerinin esas olarak erkek yazarlar tarafından oluşturulduğuna, edebiyattaki kadının erkeğin yazdığı kadın olduğuna” (İrzık ve Parla, 2011: 9) yönelik güçlü bir farkındalık yaratmıştır. Bu anlamda Beauvoir’ın “İkinci Cins”i çeşitli erkek yazarların eserlerinde kadınların temsil edilmiş biçimlerini incelemesi ve oluşturulan edebî kültür içerisinde kadınların nasıl marjinalleştirildiğini göstermesi (Moran, 2005: 251; Uygun Aytemiz, 2016: 58) açısından öncü bir role sahiptir.

1969’da yayımlanan Kate Millett’in “Cinsel Politika”sı ise Moran’ın (2005: 251) deyimi ile “ ‘okur olarak kadına yönelik eleştiri’[nin] [...] bir eleştiri yöntemi olarak şekillenm[esi] ve yerleşm[esini]” sağlamıştır. Millet “ataerkilliğe edebiyat eleştirisi yoluyla saldır[dığı]” (Humm, 2002: 19) eserinde; D. H. Lawrence, Henry Miller, Norman Mailer ve Jean Genet gibi erkek yazarların kurmaca eserlerinde kadın cinselliğinin hangi stereotiplerle temsil edildiğini irdeler. Millet bu metinlerdeki kadın kurgularının erkekler karşısındaki madun, nesneleşmiş pozisyonlarını ortaya koyar ve bu hiyerarşik ilişkinin ataerkil sistemin sonucu; eril edebî metinlerin de ataerkil sistemin yeniden üreticisi olduğunu vurgular (Humm, 2002: 27; Moran, 2005: 251; Uygun Aytemiz, 2016: 60). Betty Friedan’ın 1963 tarihli “The Feminine Mystique” (Kadınlığın Gizemi) ve Germaine Greer’in 1971’de yayımladığı “Female Eunuch” (İğdiş Edilmiş Kadın) adlı eserleri de benzer şekilde “ataerkil yapının inşa ettiği kadın stereotiplerinin özellikle popüler kültür aracılığıyla kadınlara nasıl dayatıldığını ve kadının toplumsal inşasının bu yolla nasıl yeniden üretildiğini irdelemişlerdir” (Uygun Aytemiz, 2016: 58).

Beauvoir’dan Greer’e kadar olan süreçte feminist edebiyat eleştirisinin kadınların ikincil konumlarının sebepleri ve/veya üreticileri olarak odaklandığı sistem, düşünce ve edimler doğrultusunda “dikkatini bu ideoloji ve uygulamaların edebi metinleri nasıl şekillendirdiklerine yöneltti[ği]” (Humm, 2002: 11) söylenebilir. Başka bir ifadeyle feminist edebiyat eleştirisi, metne ideolojik bir kaygı ile bakar: “Amaç sanat eserini değerlendirmek değil, onlar aracılığıyla cinsiyetçi yapılanmayı deşifre/teşhir etmektir.” (Yaraman, 2009: 258). Bu nedenle “eril edebiyat tarihi konusunun, eril metinlerin yeniden incelenmesi; bunların ataerkil varsayımlarının saptanması ve bu metinlerde kadınların toplumsal, kültürel ve ideolojik normlarla nasıl temsil edildiğinin gösterilerek konumlandırılması” (Humm, 2002: 26) gibi unsurlar; bu eleştiri örneklerinin başat öğeleri olmuştur.

1970’lerin sonlarında akademik feminizm ve toplumsal cinsiyet perspektifinin etkisiyle; edebi eleştiri içerisinde bir yöntem olarak feminist edebiyat eleştirisinden söz edilmeye başlanmıştır. Parla (2011: 19), edebî eleştirinin bilimselleşme çağı olan 20. yüzyıla

ve bu amaçla oluşturulan yöntemlere değindiği makalesinde; yeni eleştiri, uygulamalı eleştiri, Rus biçimciliği, yapısalcılık ve Marksist eleştiri gibi yöntemleri ana hatları ile açıkladıktan sonra feminist eleştirinin edebî eleştiri içerisinde radikal bir yere sahip olduğunu belirtir:

“Edebiyat eleştirisinin tarihsel ve toplumsal koşulları göz ardı edemeyeceği; yazın metninin tarihi ve ideolojik konumuyla ilişkisinin kavranmasının o metnin okunması, incelenmesi, değerlendirilmesi, yorumlanması için kaçınılmaz olduğu; biçimle içeriğin ayırt edilemezliği, feminist eleştiri geleneği ve bu geleneğin getirdiği analitik ölçütler sayesinde tartışılmaz bir biçimde kanıtlandı. Çünkü feminist eleştiri, kendisine dek hiçbir edebî yaklaşımın metodolojisine dâhil etmeyi akıl etmediği bir analitik araç kullandı: Kültürel olarak belirlenen cinsiyet” (Parla, 2011: 19).

Cinsiyetin kültürel olarak belirlendiğinin kabulü üzerine; edebiyatta kadın cinsine özgü bir geleneğin olup olmadığı ya da kadın yazının erkek yazınından farkı olup olmadığı hatta kadınlara özgü bir edebî dönemlendirmeden bahsedilip bahsedilemeyeceği gibi sorulara yönelik araştırmalar yapılmaya başlanmıştır (Moran, 2005: 255; Uygun Aytemiz, 2016: 61). Buradan hareketle feminist eleştirmenler, edebiyat tarihine yönelerek kadın yazarları incelemişlerdir. 1977 tarihli “A Literature of Their Own” (Kendilerine Ait Bir Edebiyat) adlı yapıtıyla Elaine Showalter, 19 ve 20. yüzyıl İngiliz edebiyatında kadın yazarların eserlerini inceleyerek üç evreli bir kadın edebiyatı gelişim çizgisi belirler (Moran, 2005: 256; Uygun Aytemiz, 2016: 61). “Showalter ayrıca [...] kadın yazını, kadınların ürettikleri edebî metinleri, kadın yazarlar arasındaki ve kadın yazarlarla erkek yazarlar arasındaki metinlerarası ilişkileri feminist bir bilinçle irdelemeye yönelik çabaları adlandırmak için ‘gynocriticism’ (jino-eleştiri) terimini önerir” (Uygun Aytemiz, 2016: 62).

1979’da yayımlanan Sandra M. Gilbert ve Susan Gubar’ın “The Mad Woman in the Attic” (Tavan Arasındaki Deli Kadın) adlı incelemeleri ise hem okura hem yazara yönelik eleştirileri ile “kadın edebiyat geleneğinin kendi içerisinde bir feminist estetik yaratılması[nı]” (Humm, 2002: 35) sağlamışlardır. Gilbert ve Gubar; erkek yazarların yapıtlarında iki karşıt klişe kadın tipi yaratıldığını öne sürmüşlerdir. Bunlardan “ ‘evdeki melek’ tipi ataerkil toplumda erkeğin kafasında ideal olarak yaşattığı kadın tipidir ve erdemleri arasında namusluluk, alçakgönüllülük, uysallık, masumiyet başta gelenlerdir” (Moran, 2005: 252). Evdeki meleğin tam karşısında ise “bağımsızlığına düşkün, çıkarını kollayan, erkeklerin kendisine biçtiği kişiliği kabullenmeyen ve bundan ötürü erkekleri ürküten ‘canavar’ tipi yer alır” (Moran, 2005: 253). “Gilbert ve Gubar; erkek yazarların melek ve canavar imgeleriyle birlikte edilgen, mazoşist ve fedakâr kadın imgelerini, gerek metinlerde yarattıkları kadınları gerekse kadın yazarlar da dâhil bütün kadınları kontrol etmek amacıyla kullandıklarını ileri sürerler” (Uygun Aytemiz, 2016: 62). Gilbert ve Gubar ayrıca, 19 yüzyıl İngiliz kadın

yazarlarını da incelemişlerdir ve ataerkil toplumda kadın olarak yazmanın zorluğu, kadın yazarların bu zorluk karşısındaki bölünmüşlük ve aşağılık hislerini; bunun yanı sıra zorluklara karşı geliştirilen ve yine evdeki melek-canavar kadın stereotiplerini içeren stratejileri; bu kadın yazarlarda görülen ortak temalar ile ortak isyan, hınç ve öfke duygularını ortaya koymuşlardır (Moran, 2005: 256-258).

Diğer yandan feminist eleştirmenler “edebiyat kadar dilin de yapısını ve temelindeki varsayımları sorgula[mışlardır]” (Humm, 2002:139). Fransız feminist eleştirisi ya da “écriture féminine” (dişil yazı, kadın yazını, kadınlığa dayanan dil) denilen bu eleştirinin 1970’lerde, Fransa’da, H  l  ne Cixous, Luce Irigaray, Julia Kristeva, Monique Wittig ve Catherine Cl  ment gibi isimlerin öncülüğünde oluşturulduğu kabul edilir (Timuroğlu, 2011: 20). Bu eleştiri kuramında amaç “kadınlığın (biyolojik anlamda) kadın söylemiyle bağlantısını, kadına özgü söylemin özelliklerini belirlemektir. Başka bir deyişle, kadınlığın kuramını oluŐturmaktır” (Moran, 2005: 259). Bunun için “geleneksel temsil biçimlerini sorgulamak, genellikle kadın sesini sessizliğe gömmeye meyilli erkek egemen sembolik düzeni sarsmak” (Timuroğlu, 2011: 20) hedeflenir. Psikanaliz başta olmak üzere, dilbilim ve biyoloji gibi alanlardan etkilenen  criture f minine; Lacan ve Derrida’nın görüşlerine yaslanmaktadır. Derrida’ya göre Batı felsefesinin ve kültürünün temelinde “phallogocentric” (söz ve fallus merkezli) bir dil yatmaktadır. Bu dil en çok ikili karŐıtlıklarda, bu karŐıtlıklarla oluşturulan ideolojik değerler hiyerarŐisinde göze çarpar. Kadın-erkek arasında kurgulanan her türlü hiyerarşik karşıtlık da bu “phallogocentric” dil ve ataerkil kültürün bir sonucudur. Buradan hareketle “kadınların ezilmesine ve susturulmasına hizmet eden bu kültür sistemini yıkacak kadınca bir dile [...] ikili karşıtlıklar mantığına yer vermeyen, bir başkaldırı dili[ne]” ihtiyaç olduğu savunulur (Moran, 2005: 259-261).

Tez çalışmasının bu bölümünde; araştırmanın nesnesi olan DKK’nin analizinde izlenecek paradigma olan feminizm; hareket, ideoloji, kuram ve eleştirel perspektif yönleriyle, kullanılagelen tarihsel çerçevede açıklanmaya çalışılmıştır. Feminizmin bu çoklu mahiyeti ile bağlantılı olarak okunmaya çalışılan toplumsal cinsiyet kavramı, feminizmin kuramsal boyutunun oluŐmasının en etkili dayanaklarından biri olan “akademik feminizm” çerçevesinde izah edilmiştir. Feminizmin, dünyayı algılama biçim ve yöntemlerinde “cinsiyet” deėiŐkenini sorunsallaŐtırması ve erkek egemenliğini, kadın ötekiye karşı hayatın her alanına/dönemine/iklimine temas eden bir tahakküm biçimi olarak tanımlaması sonucu yükselttiği itirazın, bilimsel alanda “toplumsal cinsiyetin bir analiz kategorisi hâline getirilmesi” ile yankı bulması ve bu yankının “bilim” ve “disiplinler”deki tahrip edici gücü aktarılmak istenmiştir. Bu noktada DKK’nin hususiyetlerinden ötürü dikkate alınmak

durumunda olunan tarih ve edebiyat disiplinlerinde, feminizmin ve toplumsal cinsiyetin etkisi ve kavrayışı hakkında ayrıca bilgi verilmiştir.

Görüldüğü üzere feminizm, toplumsal cinsiyet ve hatta bunlarla ilgili diğer kavramlar; kendi tarihsel aşamalarını pek çok hareket, ideoloji ve kuram gibi genişleme, daralma, itiraz, savunu biçimlerinde katmanlı, çelişkili ancak güçlü olarak yaşamıştır ve bugün gelinen noktada feminizmin öznesinin kim olduğu, olanakları ve sınırları, yöntemleri ve eylemliliği gerek postmodernizm ve onunla etkileşimli kimlik tartışmaları bağlamında bunlardan destek alarak gerekse bu tartışmaların feminizm içindeki köstekliğine vurgu yaparak ancak yine de çoğunlukla bu tartışmaların parçalı/çoğulcu/heterojen fitili ile ateşlenerek dönüşmeye, yaşamaya devam etmektedir.⁷ Bu noktada, feminizmin en etkili toplumsal hareketler ve bilimsel perspektiflerden biri olma özelliği, bahsi geçen dönüşüme ve dönüştürmeye yönelik yeteneği ile açıklanabilmektedir.

Bölümün özetlendiği ve güncel feminist tartışmalara kısaca değinildiği bu paragraflar hatırd tutularak, bu paragraflara gelmeden önce bırakılan yerden devralınırsa bu araştırma; bölüm içerisinde bahsi geçen dinamikleri ve tartışmaları içkin bir “kadın bakış açısı” ile DKK’ye yönelik bir “kadın okur” eylemi gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Daha çok feminist edebiyat içerisinde tanımlanan bu eylemi ise edebiyat ve tarihin sorunlu ancak zorunlu ilişkisini, “kadın olarak okumak ile kadın olarak yaşamak arasında karmaşık [...] bağ” (İrzık, 2011: 51) ile yan yana düşünerek ve feminist tarih-feminist edebiyat eleştiri süreçlerinin benzerliğine yaslanarak gerçekleştirmek istemektedir. Irzık’ın (2011: 51-52) deyişi ile erkeğinden farklı bir toplumsal eylem olduğu için önemli, kadınların çeşitli kurumsal etkinlik ve yapılarıdaki engellenme ve dışlanmalarına karşı bir tavır ve kadınların düşünsel etkinliklerini ikincil sayan köklü bir geleneğe yöneltmiş bir meydan okuma olan kadın okur eylemi ile bu çalışmada “kadınların, kimliklerini oluşturan söylemleri kesip biçme, yeniden yazma, onlara karşı bir direniş sahneleme [performative resistance] pratiklerinin bir parçası” olma deneyimlenmeye çalışılmıştır. Bu deneyimleme çabasında; kadınların kimliklerini oluşturan söylemlere/kurumlara/yapılara karşı bir duruş alabilmenin imkânlarını gösterebilmek adına bunlara içkin eril bakış açılarının feministlerce nasıl deşifre edildiğine ve yerine neler önerildiğine de kısaca bakmak gerekmektedir.

⁷ Bahsi geçen tartışmalarla ilgili olarak bkz. Acar Savran, 2011: 20-22; Acar Savran ve Sirman, 2019; Benhabib, Butler, Cornell ve Fraser, 2008; Berktaş, 2012: 7-14; Bora, 2004: 106-112; Ramazanoğlu, 1998.

İKİNCİ BÖLÜM

FEMİNİST PERSPEKTİFTE AİLE KURUMU VE KADIN

2.1. Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Perspektifinde Aile ve Evlilik

Toplumsallaşmanın ilk basamağını oluşturan aile, aynı zamanda toplumsal cinsiyete dair rol ve beklentilerin de oluşturulduğu bir kurumdur. Ailenin hemen her toplumda sosyal ilişkinin başlangıcında yer alarak diğer sosyal kurumlar içerisindeki öncü ve etkili rolü ile evrensel olduğu kabul edilir. Bu başat ve kapsayıcı özelliği nedeniyle çokça tartışılmakla birlikte aile, yakın zamana kadar sosyal yapı içerisindeki düzeni sağlama ve idame ettirme düzlemlerinde yarattığı olumlu etki ve pozitif değer yükü ile beraber anıla gelmiştir. Bu geleneksel kabulün tartışmaya açılması; aileye yönelik geleneksel algının tekçi, özcü, normatif olarak değerlendirilmesi; aile içi güç ilişkilerinin gündeme getirilmesi ve aile içerisinde “kadın”ın statüsü gibi birçok sorunsal çağdaş kuramların özellikle de feminizmin etkisi ile belirginleşmiştir.

DKK’de kadın karakterleri feminist bir bakış açısı ile incelemeye çalışan bu çalışma; kadının gerek metin içinde aile ve akrabalık ilişkileri düzleminde yer bulmasının getirdiği bir zorunluluk gerekse kadının konumunun aile ve akrabalık bağlamı çerçevesinde belirlenim gösterdiği ve ataerkil sistemin kadının konumunu ve değerini bu bağlam üzerinden tanımladığı sayıltıları nedeniyle aile, evlilik, annelik gibi temalara yakından bakacaktır. Bu bölümde yine metnin getirdiği bir zorunluluk olmasının yanı sıra kadın kategorisinin çeşitliliğini ve kadın öznenin akışkanlığını göstermek bakımından da işlevsel olması nedeniyle “öteki” başlığı altında, aile dışında tanımlanan kadınları analiz etmek üzere ilgili kavramsal çerçeve belirlenmeye çalışılacaktır.

Toplumun temeli/çekirdeği olarak görülen aile, en basit hâliyle “anne, baba ve çocuklardan meydana gelen topluluk olarak” tanımlanan bir toplumsal kurum, grup veya topluluktur. Hemen her toplumda ve zamanda aile benzeri yapıların olması, bu yapıların toplumsal hayattaki fonksiyonları, aile-toplum-devlet arasındaki ilişkiler gibi özellikler pek çok bilim dalının aile ile ilgilenmesine neden olmuştur. Aile; tanımı, türleri, tipleri, özellikleri, yapısı, işlevleri ve görevleri gibi pek çok unsur bağlamında; farklı disiplinlerce defaatle incelenmiş ve tartışılmış bir yapıdır.

Ecevit (1993: 9), “[a]ilenin formal bir akademik çalışma konusu olması[nın], sosyolojinin diğer dallarına göre oldukça yeni” olduğunu belirtir. Ailenin sosyolojik önemi

üzerine ilk⁸ önemli bilimsel çalışmanın, XIX. yüzyılın ikinci yarısında Fransız sosyolog Le Play tarafından gerçekleştirildiği kabul edilir (Doğan, 2009: 2; Ecevit, 1993: 9). Le Play işçi aileleri üzerine yaptığı araştırmalarında aileyi, mirasın geçişini temel alarak ataerkil, kök ve kararsız olmak üzere üç tipte tasnif etmiş ve aileye iki önemli işlev yüklemiştir: “Allah’a (dekalog) ve baba otoritesine bağlılık, malın parçalanmadan başka kuşaklara intikali” (Doğan, 2009: 2-3).

Doğan’ın bildirdiğine göre Le Play’den “sonra çok çeşitli aile tipleri ve modelleri literatüre girmiştir” (2009: 3). Bu tip ve modellerin belirlenmesine yönelik tasniflerde; sosyoekonomik aşamalar (sanayi öncesi, sanayi, sanayi sonrası; çözülen, parçalanmış, tamamlanmamış aile), hane halkı sayısı (büyük; kök, birleşik, geleneksel geniş, küçük; çekirdek, parçalanmış, tamamlanmamış aile), otoritenin dağılımı (anaerkil, ataerkil, eşitlikçi aile), soyun izlenme biçimi (baba soyu, ana soyu, soyun iki yanı, çift soydanlık), yerleşim yeri (büyük kent, kasaba, gecekondulu köy, göçebe aile), yerleşme esası (baba yanı, ana yanı, ayrı, iki taraflı, dayı yanı) ve alternatif yaşam biçimleri (yeni geniş aile/üvey aile, tek ebeveynli aile, babasız aile, birlikte yaşama, gey/lezbiyen birliktelikleri) gibi farklı hareket noktaları etkilidir (Doğan, 2009: 2; Gökçe, 1976: 57-66; Zeybekoğlu Dündar, 2012: 45-57).

Aile ve evlilik kurumuna yönelik olarak bu kurumların yapısı, işlevleri, güç ve otoritenin kim/kimlerde olduğu, soyun kim/kimlere göre geçtiği vb. gibi farklı ölçütler ve özellikler bağlamında açıklama ve kavramsallaştırma girişimleri söz konusudur (Giddens, 2008: 279). Aileye ilişkin farklı yaklaşımlar çeşitli sosyolojik kuram ve yaklaşımların oluşmasına neden olmuştur. Bu kuram ve yaklaşımlar farklı kaynaklarda farklı isimlerle geçmekle birlikte; evrensel bakış kuramı, yapısal fonksiyonel (işlevsel) yaklaşım, sistem yaklaşımı, sembolik etkileşimci yaklaşım, kurumsal ve tarihsel yaklaşım, gelişimsel yaklaşım, çatışma kuramı, mübadele kuramı, feminist kuram, Marksist kuram, son dönem kuramlar (Ulrich Beck ve Elisabeth Beck Gernsheim’in görüşleri, Bourdieu’nun görüşleri) olarak sıralanabilmektedir (İçli, 1997; Güçlü, 2012; Karkıner, 2011; Kasapoğlu, 2012).

Aile ile ilgili kuram ve yaklaşımların farklılaştığı ve yakınlaştığı birçok unsur sayılabilmekle birlikte, bunların aileye bakışlarındaki epistemolojik ve ontolojik sayılıtlara dikkat edildiğinde iki ana eğilimin varlığından söz etmek mümkündür. Bu bağlamda yapısal işlevselci yaklaşım, sistem yaklaşımı gibi kuram ve yaklaşımların ailenin işlevlerine ağırlık vererek toplumdaki düzen ve uyuma katkı sunma fonksiyonunu ön plana çıkardıkları, aileyi

⁸ Aile kurumuna ve aile tarihine yönelik ilk bilimsel ilgilerin ise hukukçular tarafından gösterildiği kabul edilir. İsviçreli aile hukukçusu Bachofen’in “Analık Hukuku” (1861) ve İngiliz hukukçusu J. F. McLennan’ın “İlkel Evlilik” (1865) adlı eserleri, bu ilkler arasında sayılır. Amerikalı hukukçu L. H. Morgan’ın 1870 tarihli “İnsan Ailesinde Kan (Soy) ve Evlilik Sistemleri” adlı incelemesi ve özellikle “Antik Toplum” (1877) adlı eseri ise aile konusundaki temel eserlerdendir (Gökçe, 1976: 52; Güvenç, 1979: 270).

daha çok statik bir kurum olarak gördükleri buna karşın çatışma kuramının, feminist ve Marksist kuramların -her bir kendi argümanları çerçevesinde olmak üzere- aileyi eşitsizliklerin yeniden üretildiği ve sürdürüldüğü bir kurum olarak gördüğü belirtilmektedir: “Çatışma kuramı, feminist kuram, Marksist kuram ve son dönem kuramlar [...] aileye eleştirel açıdan yaklaşmakta ve ailenin işlevselci ve sistem yaklaşımının vurguladığı gibi bir sığınak, bir uyum ve bütünleşme yumağı olmadığını öne sürmektedirler” (Güçlü, 2012: 89).

Karkıner (2011: 131), ailenin genel bilgisini elde etmek için başvurulmuş aile kuramlarının -aileye eleştirel gözle bakan kuramlarda dâhil olmak üzere- birçoğunun, “toplumsal cinsiyet temelli bakış açısını” kullanmadığını vurgular. Ona göre; “[g]eleneksel kuramların kadını ve farklılaşan toplumsal cinsiyet ilişkilerini göz ardı ederek ailenin sürekliliğine odaklanması, aileye ve evliliğe, feminist eleştiriyi gerekli hale getirir. Feminist görüşler, aileye kadın bakış açısından yaklaşarak, evliliği ve aileyi, yeni kavramlarla açıklamaya çalışırlar” (Karkıner, 2011: 132).

Koçak Turhanoğlu (2012: 187), Haralambos ve Holborn’dan aktararak feminist yaklaşımların diğer yaklaşımlardan farklarını “ev işleri”, “aile içi şiddet” gibi konuları sosyolojinin gündemine taşınması; ailedeki erkek egemenliğini/üstünlüğünü, aile hayatının eşitlikçi olduğuna dair görüşü ve ailenin işbirliği, ortak çıkarlar, sevgi gibi kavramlara dayalı imajını sorgulaması; ailenin güç ilişkilerini içeren bir kurum olduğunun görülmesini sağlaması ve aile üyeleri arasında yarar sağlama açısından erkeklerin daha avantajlı konumda olduğunun gösterilmesi olarak açıklar.

Kasapoğlu (2012: 16) ise feminist yaklaşımın aile incelemelerinde giderek artan bir biçimde kullanıldığını belirtir ve Abbott’tan aktararak farklı feminist kuramların varlığına rağmen tüm feminizmlerin aileye yönelik görüşlerinde bazı temel ortaklıklardan bahsedilebileceğini vurgular. Kasapoğlu daha sonra feminist yaklaşımın aileye yönelik düşüncelerini, diğer kuram ve yaklaşımlara yönelik eleştirilerine de yer vererek maddeler hâlinde sıralar:

“İlk olarak Feminizm hem İşlevselcilerin olumlu görüşlerine hem de Çatışmacıların görüşlerine eleştirel bakar. Bu eleştirinin altında tek fakat önemli bir neden yatar ki o da erkek egemenliği demek olan ‘ataerkillik’ (patriarchy). Tüm Feminist kuramlar aileyi ataerkillik bir kurum olarak görürler, bu konuda aralarında oldukça önemsiz farklar bulunur. Aileyi ataerkillik olarak görmek ise oldukça kapsamlıdır. Örneğin Feministler, İşlevselcileri ailenin tüm üyelerine sağladığı olanakların ya da çıkarların eşit olduğunu iddia ettikleri için eleştirirler. Onlara göre bu yaklaşım toplumsal cinsiyet farklılıklarını görmezden gelmektedir. Oysa tüm ev işleri ve çocukların yetişmesinden sorumlu olan kişi kadındır. Kadının temel rolü üreme ve çocuk yetiştiriciliktir” (Kasapoğlu, 2012: 16-17).

Başka bir ifade ile feminist yaklaşım ataerkil bakış açısını, toplumsal cinsiyet rollerinin kurucu unsuru olarak kavramlaştırır ve bu bakış açısına içkin, kadın-erkek arasındaki farklılıkların biyolojik kökenli/doğal olduğu sayıtlısına sahip her kuramın da toplumsal cinsiyet rollerini pekiştirici ve yeniden üretici işlevi olduğunu öne sürer. Ayrıca toplumsal cinsiyet rolleri ataerkil bakış açısı ile belirlendiği için hiyerarşik bir yapıdadır ve bu durum, “eşitsizliği” de beraberinde getirir. Bu nedenle “[f]eministler aileyi, ataerkil toplumda kadın ve çocukların ezilmişliğinin odağı olarak görmektedirler” (Gittins, 1991: 12).

Feministlerin öncelikli eleştirileri, aileye ilişkin kuramlardan “klasik ya da geleneksel kuramlar” olarak da anılan yapısal-işlevselci yaklaşımlara yönelik gerçekleşmiştir. Örneğin Amerikalı antropolog Murdock’a göre aile “evrensel” bir kurumdur ve “ortak ikamet, ekonomik işbirliği, yeniden üretim” olmak üzere, evrensel işlevlere sahiptir. Murdock’un belirlediği özelliklerde “kadının, cinsiyete dayalı işbölümü çerçevesinde yeniden üretim faaliyetleriyle erkeğin, evin geçimini sağlamak üzere ekonomik işlerle ilgilenmesi, doğal bir süreç olarak ele alınmaktadır” (Karkiner, 2011: 131).

Yine benzer şekilde Amerikalı sosyolog Parsons’ın 1950’lerde ortaya attığı fonksiyonalizme göre belirli aile tiplerinin belirli toplumsal görevleri vardır ve bu görevler cinsiyete dayalı işbölümü çerçevesinde kadınlara ve erkeklere göre farklılık gösterir:

“Parsons’ın fonksiyonalizmi, [...] kadınların aile içinde *anlamlı* (expressive) rol oynadığını açıklar, onlar müşfik, itaat edici, doyurucu, sevgi gereksinimini karşılayıcı ve duyguludurlar. Öte yandan erkekler aile içinde *araçsal* (instrumental) bir rol oynamalıdır, onlar liderdir, yaratıcı ve özgündür, kurulu aile ekonomisine, eve gelir getirmektedir” (Parsons, 1954: 386-439; Sherman ve Wood’dan akt. Güçlü, 2012: 72).

Feminist yaklaşımlar; kısaca özetlenen bu geleneksel kuramlar karşısında, âdeta kuramların her bir hücreğine yönelik radikal eleştiriler getirmişlerdir: Evvelâ toplumsal cinsiyeti kavramsal bir araç olarak kullanarak ailenin görev/işlevlerinin belirlenmesinde cinsiyete dayalı işbölümünün “doğal” ve “değişmez” olarak kabul edilmesini eleştirmişlerdir. Bu doğallık varsayımını, cinsiyetin toplumsal bilgisinden yoksunluk ve cinsiyet körlüğü olarak değerlendirilmişlerdir. Bu bağlamda, doğallık örtüsünün altında yatan iktidar ilişkilerine işaret etmişler, cinsiyet rollerinin ataerkil normlar çerçevesinde bir belirlenim olduğunu vurgulamışlardır. Feminist araştırmacılar bu tespitleri ile geleneksel kuramların tarif ve tasniflerinin “kadınların sosyal yaşama katılımını veya erkek faaliyetlerinin cinsiyetçi toplumsallaşmasını kavramayı zorlaştıracak biçimde uygulandığını iddia e[tmişlerdir]” (Harding, 1996: 36).

Feminist yaklaşımlar ayrıca, ailenin evrensel ve tek tip bir kurum olarak tasavvur edilmesini normatif ve özcü bulmuşlar, farklı aile biçimleri olabileceğini vurgulamışlardır. Bununla bağlantılı olarak yapısal-işlevselcilerin vurguladığı aile yapısındaki rollerin, toplumsal düzenin “olması gereken” biçiminde devamı üzerinden tasavvur edilmesi ve “ideal aile” temsili sunulması da eleştirilerin hedefi olmuştur. Çünkü bu temsiller, bunun dışındaki diğer ailelerin “gerçeğin bozulmuş biçimi” ya da “idealden sapılmış hâller” olarak kurgulanmasına neden olur. Feministler ailenin bu ideal, tek ve durağan modeline karşı çıkar (Devreux, 2015: 33); “aile de[nilen] varolmuş ve varolan tek bir fenomen bulunduğu varsayımını sorgula[r]” (Gittins, 1991: 13).

Feminist yaklaşım, Marksist kuramın aileye ilişkin yaklaşımını da eleştirmiştir. Her ne kadar Marksist kuram, kapitalist üretim sürecine ve mülkiyet kavramına odaklanarak aile-devlet-kadının ezilmişliği (ev içi-ücretsiz emek çerçevesinde) eksenli bir çözümlemeyi başlatmış olsa da “Marksistler sadece bir sınıfın diğer sınıf üzerindeki güç mücadelesini sorun edinerek, sermaye ve emek üzerinde odaklanarak toplumsal cinsiyeti ihmal ederler. [Hâlbuki] [f]eministlere göre aile sadece kapitalizmin ihtiyacı olan emeği üreterek onu destekleyen birim olmanın ötesinde ataerkilliği de yeniden üreten birimdir” (Kasapoğlu, 2012: 17).

Feminist yaklaşımın aile bilgisine yönelik ontolojik ve epistemolojik özelliklerinden bahsederken değer algısına da değinmekte fayda vardır. Farklı feminizmlerin aileye yönelik farklı bakış açıları geliştirdiği daha önce belirtilmiştir. Ailenin değeri için de aynı çeşitlilik geçerlidir denebilir. Güneş, aileyi bir devlet aygıtı olarak konumlayıp feminist kuramların aileye bakışındaki değeri sorunsallaştırdığı makalesinde liberal, kültürel ve sosyalist feminizmlerden hareket eder. Ona göre;

“[a]ile kurumunun, toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve kadın ezilmişliğini hareket noktası olarak alan feminizmin hiçbir türü açısından sorunsuz bir yapı olarak görüldüğünü söylemek mümkün değildir. Ancak bu bilgi üzerinden, feminizmin, aileyi, ortadan kaldırılması gereken bir kurum olarak gördüğü yargısına ulaşmak da gerçekçi değildir. [...] Her üç akımın [liberal, kültürel, sosyalist feminizmler] da asgari müşterekte bulunduğu nokta, yerleşik aile kurumunun toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve kadın ezilmişliği üzerinde önemli bir payının olduğu fikri olmuştur. Bu bağlamda, her üç akım da aile kurumunun, kadın lehine bir dönüşüme ihtiyaç duyduğu noktasında birleşmektedir” (Güneş, 2018: 151-152).

Diğer yandan radikal feminizmin “Christina Delphy ve Diana Leonard gibi bazı [kuramcılarının] erkek egemenliğinin sürmesinden aileyi sorumlu tut[tuğunu]” (Kasapoğlu, 2012: 18) ya da Marksist feminizmin “kadının aile ve evlilik içerisinde sömürüldüğü düşüncesine” (Karkıner, 2011: 133) sahip olduğunu belirtmek gerekir.

Aile bağlamında tartışılması gereken kavramlardan birisi de evliliğdir. Aile bir grup veya örgüt; evlilik ise çocuk yapmak ve yetiştirmek için yapılmış bir kontrattır. Ailenin temeli olarak kabul edilen evlilik ile ilgili feminist eleştiriler de bu bağlamdadır ve çoğunlukla feminizmin “aileye ve evliliğe” biçiminde özdeşlik içeren eleştiriler gerçekleştirdiği görülmektedir (Karkıner, 2011: 130-153). Bu özellikle birlikte, aile sosyoloji içerisinde evlilik konusunun evliliğin tanımı, türleri, nedenleri, ritüelleri; evlilik öncesi bir faaliyet olarak eş seçimi, eş seçimini belirleyen faktörler, bunlara yönelik farklı yaklaşımlar, eş seçme biçimleri; evliliğe yönelik inanışlar vb. gibi unsurlar çerçevesinde ele alındığı görülmektedir (Akkaya, 2012: 147-162; Güleç, 2012: 62-79; F. Güneş, 2012: 29-48).

Evlilik; tarihsel ve toplumsal bir ilişki biçimi olarak adlandırılmaktadır ve tanımı, tanınması, türleri, gerçekleşme biçimleri toplumdaki tarihsel olarak değişmektedir. Bu nedenle birçok farklı tanımı bulunan evlilikle ilgili olarak bu tanımlardaki ortak özellikler dikkate alındığında; aile ve akrabalık kurumlarının oluşmasındaki başat rolü, toplum tarafından tanınan/onaylanan cinsel birlikteliği sağlama, türün/soyun devamının sağlanmasındaki etkisi, iki insanın kalıcı birlikteliğini ve buradan doğan çocukların toplumsallaşması noktasında sosyal işlevi, çocuklara karşı ortak sorumlulukların belirlenmesi; evlilik ilişkisi nedeniyle oluşan yeni sosyal ve ekonomik yapılar gibi konular ön plana çıkmaktadır (Güleç, 2012: 63; F. Güneş, 2012: 29).

Evliliğin tanımında önce çıkan konular çerçevesinde evlilik ile ilgili sosyolojik çalışmalar şu incelemeleri, tasnifleri, görüşleri ve tartışmaları içermektedir: Evliliğin gerçekleşme biçimi (resmî-dinî nikâh); evlilikle ilgili eğlence, tören ve ritüeller (düğün); evliliğin çeşitleri (oturulan yere göre matrilokal, patrilokal ve neolokal; eş sayısına göre monogami ve poligami -poligami içerisinde poliandri ve polijini-; eşin seçildiği gruba göre endogami ve egzogami; otorite ilişkilerine göre patriyarki ve matriyarki; soy ve secereye miras ve akrabalığın düzenlenmesi- göre patriliniyal, matriliniyal ve bilateral; evlilik birlikteliğinin zorunlu bozulması durumunda aynı birim içinde yenilenmesine göre sorarat – enişte-baldız evliliği- ve levirat -kayınbirader-yenge evliliği-); evliliğin nedenleri (biyolojik, psikolojik ve sosyal motivasyonlar); evlilik ilişkileri (uyum, bağlanma, empati, iletişim, çatışma, arkadaşlarla ilişki) ve bu konuların toplumsal yapı ile ilişkisellikleri (Akkaya, 2012: 147-162; Güleç, 2012: 62-79; F. Güneş, 2012: 29-48).

Evlilikle ilgili bu kavramsal çerçeve dışında, evlilik öncesi süreçler de evlilik sosyolojisi içerisinde ele alınmaktadır. Bu noktada evlilik öncesi tören ve ritüelleri içeren isteme, başlık, söz, nişan gibi geleneksel uygulamaların yanı sıra flört gibi modern uygulamalar da incelemelere konu olmaktadır. Ayrıca eş seçme süreçleri; kültürden kültüre

değişen özellikleri akılda tutularak geleneksel toplumlarda aile, sosyal çevre ve kültürel normların etkisi ile modern toplumlarda ise bireysel tercihlere dayanacak şekilde kurgulanarak tartışılmaktadır.

Akkaya'ya (2012: 148-160) göre eş seçmede belirleyici olan temel yaklaşımlar, ekonomik etkileşimi merkeze alan sosyal mübadele kuramı; bireysel ve sosyokültürel değerleri bir arada düşünerek “ilk görüş”ü merkeze alan filtreleme yaklaşımı ve biyolojik evrimsel süreçleri merkeze alarak kültürel, kişisel değerleri geri planda tutan sosyobiolojik yaklaşım olarak açıklanabilmektedir. Akkaya (2012: 153/4) ayrıca tarihsel olarak üç tür eş seçme biçimi olduğunu; bunların ataerkil toplumlarda yaygın olarak görülen kız kaçırma yolu ile evlilik, kökeni aristokrat ve kraliyet ailelerine dayanan anlaşmalı evlilik⁹ ve modern dönemlerde geçerli olan “aşk” kıstaslı özgürce eş seçimi biçiminde tanımlandığını belirtmektedir. Farklı kıstasların ön plana alınmasıyla farklı yaklaşımlar oluşturulmasına rağmen sosyokültürel özelliklere bağlı olarak değişimler görülmekle beraber pek çok ülkede eş seçimini etkileyen benzer faktörlerin bulunduğu kabul edilmektedir: Fiziksel görünüm, yaş, sosyoekonomik durum, sosyal statü, fiziksel/coğrafi yakınlık, eğitim, din, ırk, mezhep vb., bu kıstaslar arasında sayılmaktadır (Akkaya, 2012: 155-160; Güleç, 2012: 66/7). Bunların yanı sıra değişen toplum ve aile yapıları, evlilik biçimleri kadar evliliğe ilişkin araştırma konularını da değiştirip güncellemiştir. Yeni aile biçimlerinden hareketle yeni evlilik biçimlerinin (birlikte yaşamak, komün yaşamak, eşcinsel evlilik) yanı sıra bekâr olma, dul kalma, boşanma gibi evlilik bağlantılı durumlar da evlilik sosyolojisi içerisinde farklı çalışmalara konu olmaya başlamıştır (F. Güneş, 2012: 35-45).

Sosyoloji disiplini içerisindeki yeri hakkında kısaca bilgi verilmeye çalışılan evlilik kurumu, güncel tartışmalar hariç tutulursa, görüldüğü üzere aile kurumu hakkında geleneksel kuramların geliştirdiği çerçevelerde ele alınmaktadır. Bu doğrultuda evliliğin geleneksel perspektifle tanımlanan cinsel meşruiyeti sağlama; soy çizgisini, cinsiyet rollerini, cinsiyete dayalı işbölümünü, ekonomik üretim ve tüketimi, mirası, sosyal statüyü belirleme ve düzenleme (Güleç, 2012: 66/7) gibi kişisel ve toplumsal işlevlerinin feminist yaklaşım çerçevesinde, bu işlevlerin kadın-erkek arasında paylaşımını merkeze alarak eleştirileceği görülmektedir. Nitekim feminist yaklaşımlar, ailede olduğu gibi evlilikte de kadınların konumunu, bu konumu oluşturan sosyal baskı unsurlarını ve bunlara karşı mücadeleyi, evlilik birlikteliği içinde kadın ve erkeğin statüsünü tartışma konusu yapmış; bahsi geçen konuları,

⁹ Akkaya (2012: 153/4) burada -terimdeki “anlaşmalı” sözcüğünden olsa gerek- ailelerin işin içine girmesi ile bu evliliğin kimi zaman “zorlamaya dayalı bir evlilik” olarak değerlendirildiğini vurgulamaktadır. Ayrıca anlaşmalı evlilikle ilgili olarak bu evlilik biçiminin zümre ve krallık ya da diğer asillik oluşumları için taşıdığı önem; seçkin neslin devamı, zenginliğin gelişmesi, politik sorunların çözülmesi gibi konulardaki işlev ve çoğunlukla endogamiye işaret etme gibi özellikler dikkat çekmektedir (Akkaya, 2012: 153/4).

toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve hiyerarşisi kavramları doğrultusunda eleştirmiştir. Böylece “[f]eminist yaklaşımlar [...] evliliğin, kadınlar üzerindeki olumlu etkilerinden çok, olumsuz etkileri üzerine yoğunlaşır” (Karkıner, 2011: 133).

Feminist perspektifle kadının aileye ve evliliğe tabiiyetini özel alan-kamusal alan üzerinden tartışan birinci dalga feministlerinden başlayan evliliğe yönelik tartışmalar, Beauvoir’ın (2010: 11) evliliği “[t]oplumun kadına hazırladığı yazgı” olarak tanımlaması ve bir çeşit “kölelik” olarak tasvir etmesi ile netleşmiştir denilebilir. Bundan sonra farklı feminist yaklaşımlarca farklı sebepler (kapitalizm, ataerki, özel alan vs.) merkeze alınarak analizler yapılsa da genel olarak kadının evlilik içerisinde baskıya ve sömürüye maruz kaldığı belirtilir. Kadının ev içindeki ikincil konumu, uğradığı baskı ve sömürü biçimleri hususunda; evlilik içinde, ev işleri ve çocuğun yetiştirilmesi gibi sorumlulukların tamamen kadının görevi/yükümlülüğü olarak görülmesi, kadının ev içindeki emeğinin karşılığı ödenmeyen (ücretsiz emek) bir emek olması, kadınların dışarıda ücretli çalışsa bile -ki kadınlar genellikle erkeklerden daha düşük ücretli ve daha az değerli işlerde istihdam edilir- ataerki tarafından belirlenen “aile yükümlülükleri”ni aksatmadan yerine getirmek zorunda bırakılmaları, kadınların eve ait gelirden eşit ihtiyara ve mülke sahip olmadıkları, yine karar almada eşit iktidarları bulunmadığı gibi tespitler, feminizmde üzerinde uzlaşılan temel tespitlerdir (Karkıner, 2011: 131-150).

Sonuç olarak feministler, genelde sosyolojiye ve özelde aile sosyolojisine meydan okuyarak mevcut paradigmaları sarsmış; aile konusunda toplumsal cinsiyet ve ataerki vurgusu yapmıştır. Ayrıca mevcut kavramlara “kadın deneyimi” merkezinden bakılarak “aile ve evlilik içerisindeki eşitsiz güç ilişkileri”ne özel bir önem atfedilmiştir. Bu perspektif, aile çalışmalarına yeni kavramların ve konuların girmesine de neden olmuştur. Giddens (2008: 280/1), aile ile ilgili olarak “feminist yazılarda [...] başlıca üç izleğin özel önemi” olduğunu dile getirerek bunları aile içi işbölümü, aile içinde eşit olmayan güç ilişkileri ve aile içi bakım faaliyetleri olarak sıralamıştır. DKK’nin aile ve evlilik kurumu çerçevesinde toplumsal cinsiyet bağlamında içerik çözümlemesinin yapılacağı bu çalışmada da aile ve evlilik konularındaki bu üç eğilimin izleri sürülecektir.

2.2. Aile ve Evlilik Kurumlarında Kadınlığın ve Erkekliğin Farklı Tezahürleri

Feminist yaklaşımlar, geleneksel kuramların aile ve evlilik içerisinde kadına ve erkeğe “uygun/ideal” olarak tanımlanan işlevleri ve bunların kadınlar üzerindeki etkilerini sorunsallaştırdıkça, öncelikle bu “uygun” rollerdeki belirlenimin ataerki ile ilişkisini ve uygunluğun “doğal” olanla özdeş tutulmasının da ataerki yapının yeniden üretilmesindeki

rolünü sarıh bir biçimde ortaya koydular. Aile içi cinsiyete dayalı iş bölümü olarak kavramlaştırılan bu rol ve beklentilerin tartışılması, feministlerin dikkatlerini aile içi güç ve iktidar ilişkilerinin incelenmesine, bu ilişkilerdeki hiyerarşik yapıyı deşifre etmeye yönlendirdi. Bu paradigma değişimi aile ile birlikte anılan birçok kavramı tartışmaya açtı; toplumsal cinsiyeti ön plana çıkaran incelemelerle bakım faaliyetlerinden evlilik ilişkilerine, annelik rol ve beklentilerine dair yeni tanımlamalardan toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik aile ve evlilik tasarımlarının tartışılmasına kadar birçok alanda yeni ve özgün araştırma ve kuramlaşma faaliyetleri gerçekleştirildi.

2.2.1. Aile İçi İşbölümü

Geleneksel toplumlarda yaş ve cinsiyetin belirlediği toplumsal işbölümüne göre toplumsal alanda ve ev içi alanda gençler ve yaşlıların görev ve sorumlulukları belirli olduğu gibi kadın ve erkeklerin yapacakları işler de belirlidir. Bu belirlenim, “aile içi işbölümü” ya da “evsel iş bölüşümü (evde, ev içi işbölümü)” olarak kavramlaştırılan; “[b]ir hane içindeki işlerin, rollerin ve sorumlulukların paylaşılmasını anlatan [bir] terim”dir (Marshal, 1999: 220). Aile içi işbölümü ile ilgili tanımlamalar geleneksel (geniş) ve modern (çekirdek) aile dolayımında değişiklik gösterir. Geleneksel ailelerde aile içi işbölümünün yaş ve cinsiyet temelli olarak katı bir biçimde uygulandığı, kadının sadece evinin kadını, çocuğun anası olarak tanımlanıp ev bakımı ile özdeşleştirildiği erkeğin ise eve ekmek getiren, her işte son sözü söyleyen otorite olarak kabul edildiği; modern ailelerde ise bu işbölümünün daha eşitlikçi ve hoşgörülü bir biçimde paylaşıldığı, kabul edilir (Gökçe, 2011: 67; MEB, 2011: 5-8). Ancak diğer yandan özellikle özel-alan kamusal alan ayrımı üzerinden bakıldığında, aile iş bölümünün geleneksel cinsiyet rolleri temelinde keskinleşmesini modernizme bağlayan görüşler de oldukça etkindir. Buna göre sanayileşme ve modernleşme süreçleri ile oluşan toplumsal değişimler erkeğin dışarıdaki kadının ev içindeki emek süreçleri ile zorunlu özdeşliğini doğurmuştur; örneğin kadının geleneksel tarım toplumlarındaki “görece” eşit ekonomik katılımını ve kamusal varoluşunu sekteye uğratmıştır (Durakbaşı, 1998: 36; Yaman Öztürk, 2012: 16-17).

Bu doğrultuda bazı feminist kuramlar (radikal feminizm gibi) evsel işbölümündeki farklılıkların ataerki merkezli okunması gerektiğini ve tarihin farklı dönemlerinde de var olduğunu iddia etmişlerdir. Ancak terim daha çok kamusal ve özel alanın keskin ayrımını temsilen (Marksist feminizm gibi) sanayi kapitalizmi ile ilişkili olarak okunmuştur. Evsel işbölümü ile ilgili feminist çalışmalar; çocuk bakımı, ev işi gibi ev görevlerinin kadınlar ve erkekler arasında nasıl paylaşıldığı, kadının çalışma hayatının (kamusal alana çıkmasının) bu

paylaşımı etkileyip etkilemediği, kadının geleneksel ev içi rollerinin -ücretsiz emek kavramı çerçevesinde- ekonomiye katkısı, ekonomi temelli kaynakların aile üyeleri arasındaki dağılımı ve denetimi gibi konulara eğilmişlerdir (Giddens, 2008: 280-281). Bu eğilimler sonucu kadınların aile içi işbölümü içerisinde kendilerine tanımlanan rollerin ve görevlerin “biyolojik” (doğurganlık) olduğu için “doğal” kabul edilmesi bir mit olarak değerlendirilmiştir. Bu mitin kadının aile ve evlilikte uğradığı baskı ve sömürüyü meşrulaştırdığı; böylece kadının ikincil konumunu yeniden ürettiği ortaya atılmıştır. Çünkü “[k]adınlar insan neslinin üremesinde biyolojik özelliklerinden ötürü gebelik, doğum ve emzirmeyi üstlenirler. Ancak, bunun ötesinde bakım hizmeti vermelerini gerektirecek biyolojik bir neden bulunmamaktadır. Bu işler, kadınlara ataerkil toplumsal ilişkilerce yüklenmiştir; diğer bir deyişle toplumsal belirlenimlidir” (Yaman Öztürk, 2012: 16).

Aile içi cinsiyete dayalı işbölümünün derecesi, toplumların sahip olduğu kültürel değer ve normlara, tarihsel deneyimlerine göre farklılıklar göstermektedir. Ancak genel olarak toplumda kadının ev işleri ve çocuk bakımı gibi yeniden üretim faaliyetlerinin yapıldığı aile içi özel alanla sınırlandırıldığı cinsiyete dayalı bir görev bölüşümünün olduğu geniş olarak kabul görmektedir. Buna bağlı olarak çocuk ve yaşlıların bakımının eşler arasında paylaşımı, doğurganlık eğilimi, ev işleri gibi yeniden üretim işlerinin dağılımı ve bu işlerin yoğunluğu kadının kamusal alanda istihdamı üzerinde önemli etkileri sahiptir (Dedeoğlu, 2000: 151).

Aile içi işbölümünü inceleyen aile ekonomistleri aile ve evlilik kurumu içindeki uzmanlaşmayı “görelî üstünlükler” kuralına göre açıklamaktadırlar. Verimlilik açısından kadın ve erkek arasında doğuştan farklar olmasa dahi her iki cinsin ev içine ve piyasaya dönük farklı yatırımların zaman içerisinde verimlilik düzeylerinin ve uzmanlık alanlarının farklılaşmasına neden olabileceği iddia edilmektedir. Sonuç olarak karı ve kocadan oluşan bir ailede kimin piyasa ücreti düşükse onun ev işlerinde uzmanlaşmasının ailenin toplam refahını artıracığı vurgulanmaktadır (Ercan ve Özar, 2000: 43). Polachek (1995) aile içi işbölümünün kadın emeğinin donanım kazanmasına karşı engellerini aşmak için, toplumsal ayrımcılığın kesinlikle ortadan kaldırılmasının gerekli olduğunu vurgular.

Aile ve evlilik kurumuyla ilgili gelişmiş toplumlardaki son çalışmalar ev içi işbölümünde “görece” eşit paylaşımın arttığını işaret etmektedir. Bu durumun en önemli sebebi kadınların ev dışı ücretli işlerde kadınların daha fazla istihdam edilmesi ve ekonomik olarak erkeklere bağımlılıklarının azalmasıyla yakından ilgili gözükmektedir. Kadınlar, geçmişin aksine çocuk sahibi olduktan sonra da çalışmaya devam etmektedir (Adak, 2005: 73). Geleneksel cinsiyet temelli işbölümü, kadınların ve erkeklerin yerine getirmeleri gereken

işleri tanımladığı gibi kadın ve erkek arasındaki güç ve iktidar ilişkilerine de gönderme yaparak güç ve iktidar ilişkilerini aile içinde yeniden üretmektedir.

2.2.2. Aile İçi Güç ve İktidar İlişkileri

Toplumsal yaşamda eşit olarak paylaşılmayan güç ve iktidar; aile ve evlilik kurumu içerisinde de tüm aile fertlerine eşit bir şekilde dağıtılmamaktadır. Feminist çalışmalar pek çok aile içerisinde mevcut olan, eşit olmayan güç ve iktidar pratiklerine dikkat çekmişlerdir. Bu çerçevede feminist çalışmalar; ailenin toplumsal cinsiyetle ilgili nasıl bir baskı alanı oluşturduğu ve bu baskının şiddete varan boyutları ile ilgili çalışmalar yürütmüşlerdir. Ev içi şiddet, evlilik içi tecavüz gibi terimler bu araştırmaların ürünüdür (Giddens, 2008: 281; Güçlü, 2012: 84). Aile içi güç ilişkilerinin tartışılması, feminist yaklaşımların aileyi bir “ideoloji” olarak okuyabilmeleri açısından önemli bir dayanak noktası olmuştur. Nitekim aile içi güç ilişkileri, yapısal işlevselcilerin belirlediği kadın-erkek rollerinin ve sorumluluklarının yani cinsiyete dayalı işbölümünün, eşitsizlik üzerine kurulu olduğunu ve otorite-bağımlılık karakteri gösterdiğini açıklamaya çalışır. Bu karakter; erkeğin reisliği ve otoritesi (ataerki), kadının ise bağımlılığı, ikincilliği ve ezilmişliği olarak kendini gösterir. Bu hiyerarşik yapının tartışma konusu edilmeden ve mevcut rollerin, sorumlulukların, işbölümlerinin; “doğal”, “normal” hatta “ideal” olarak sunulması, “ideolojik” bir bakış açısı olarak anlamlandırılır (Koçak Turhanoğlu, 2012: 188).

Başka bir ifade ile “aile tartışmalı bir siyasi olgu” olarak görülmelidir. Çünkü öncelikle ideal aile tipi/modeli olarak (yapısal işlevselci yaklaşım tarafından) sunulan; anne, baba ve iki çocuktan oluşan, evi geçindiren erkek-ev kadını kadın rollerinin yerli yerinde olduğu “normal” aile, 19. yüzyıl Avrupa’sının şehirli burjuva sınıfının yarattığı ve bir norm/değer olarak sunduğu politik bir araç, bir ideolojidir. Ancak gerçek aileler, hem bu “tek tip” aile modelinin içine giremeyecek kadar çeşitli hem de tarihsel dönem içerisinde oldukça değişkendir. Bu modelde yer, zaman, sınıf, etnisite vs. gibi farklılıklar görmezden gelinir. Hatta buna rağmen aile ideolojisi, kendi aile modelini yayarak gerçek aileleri biçim ve içerik açısından büyük ölçüde etkilemeye çalışır ve bu nedenle de her tür sapmayı marjinalleştirir. İdeoloji ile gerçek arasındaki derin farka rağmen ideal aile normlarındaki ısrarın ve meşrulaştırmanın anlaşılmasında ise otoritenin yarar ve çıkarına bakılmalıdır. Şüphesiz bu çıkar başta ataerkinin lehinedir; devamında ise devlet ve din gibi diğer kurumların, bireyler üzerindeki denetimine fayda sayılır (Ecevit, 1993: 18/9; Gittins, 1991: 10).

Geleneksel toplumsal örüntüler içerisinde kadının aile içerisinde eşit olmayan konumu; doğurganlık nedeniyle ev içi ve bakım hizmetlerinin görev olarak tanımlanması,

özel alanın kadın ile özdeşleştirilmesi, dolayısıyla kadının ev içi emeğinin görünmez ve değersiz kılınması ve ataerkil yapı tarafından tanımlanan güç ve iktidar ilişkileri bağlamında kadının, kendinden ekonomik, sosyal, kültürel açıdan güçlü konumda olan, dolayısıyla iktidar sahibi kocasına bağımlı olması ile karakterize edilir. Bu çerçevede, ailede güç, otorite ve iktidarı erkek temsil ederken zayıflık, bağımlılık ve güçsüzlük kadınlara beraber düşünülmektedir. Feminizmin aile içi güç ve iktidar ilişkilerine yönelik vurgusu, kadının özneliği, eylem ve edimlerinde bahsi geçen bu bağımlılık-otorite karakterinin toplumsal ve sistematik olduğunun ifşa edilmesine dayanır; bu motiflerin “doğal” ve “olağan” karşılanmasına yönelik güçlü itirazları barındırır.

Diğer yandan aile içi güç ve iktidar ilişkilerine yönelik bakış açılarının cinsiyet temelli yorumlarında erkek iktidar, kurban kadın düalizmi içerisinde varsayılan temsillerin, kadınların irade, mücadele ve direnç mekanizmalarının görülmesi önünde engel teşkil edebileceğine dair eleştiriler de mevcuttur. Ailede kadınların güç ve otoritesinin doğası ve kadınların ekonomik bağımlılıkları incelendiğinde, Kandiyoti (1988: 280) geleneksel patriyarkal yapıda kadınların, güvenliklerini sağlamak için kocalarının ya da oğullarının sevgilerini manipüle ettiklerini öne sürmektedir. Kandiyoti (1988: 279), patriyarkal aile yapısı içerisinde kadının emeğine el konularak görünmez kılındığına dikkat çekmekle birlikte kadınların patriyarkal ilişkiler içinde pasif, boyun eğici ve güçsüz olmadıklarını “patriyarkal pazarlık” kavramıyla dile getirmektedir. Kadınların patriyarkal pazarlık yapan bireyler olduğuna işaret eden Kandiyoti (1988), mevcut toplumsal cinsiyet ideolojisi içinde kadınların direnç mekanizmaları da geliştirdiğini dile getirerek onların manevra kabiliyetlerine işaret etmektedir. Böylece kadınların “mutlak ezilen” (kurban) olarak tariflerinin ötesine geçilerek irade, direnç ve mücadeleye yönelik eylemleri tartışılmış; bu eylemleri gerçekleştirirte kadın kategorisinin yaş, konum, sınıf, ırk, etnik vb. değişkenlerinin dahilini içeren bağlamsal okumalara imkân sağlanmıştır. Kadınların rol ve davranışlarında ataerkil pazarlığın analizlere katılması ile aile içi ilişkilerin iktidar ilişkisi ile bağına yönelik de kuvvetli bir vurgu yapılabilmesi sağlanmış, böylece kadınların davranışlarının çözümlenmesinde ataerkil pazarlığın varlığını dikkate almak ataerkil örüntülerin deşifresi için de kolaylaştırıcı bir imkân sunmuştur.

2.2.3. Aile İçi Bakım Faaliyetleri

Geleneksel cinsiyete dayalı işbölümü çerçevesinde akıl ve rasyonellikten ziyade duygusallık ve merhametle tanımlanan kadınlar; aile içerisinde çocuk, yaşlı ve hastaların bakımından birincil olarak sorumlu tutulurlar. Kadınlar ailede temizlik ve yemek yapmak gibi faaliyetlerin yanı sıra duygusal emek gerektiren bakım işlerini de yerine getirirler. İlk defa

1983 yılında Hochschild tarafından hizmet sektörü bağlamında ortaya atılan ve kamusal (ev dışı) alandaki kadın etkinliklerini tartışan “duygusal emek” kavramının; iş yerinde kadınlardan beklenen ve ücret karşılığı olmayan rolleri, bu beklentilerin kadınların “doğal” kabul edilen rolleri ile yakın ilişkisini imlemek üzere kullanıldığını hatırlatmak gerekir (Özkaplan, 2009: 19). Kavram, ev içi üretim sürecinde ise bakım emeğinin duygusal yönüne işaret eder ve ilişkilerdeki (eş, partner, ebeveyn olarak) duygusal emeği, ücretsiz/görünmeyen emeğin kavramsal alanı içinde tartışır.

Kadınlar belli bir yaşa kadar çocuklarına baktıkları gibi yaşlanan hem kendi ebeveynlerinin hem de eşlerinin ebeveynlerinin bakım sorumluluğunu üstlenmektedir. Geleneksel yapı içerisinde babalık statüsüne sahip erkekler kendilerini evin ekmeğini kazanmakla mesul görüp çocukların bakım sorumluluğunu anneye bırakmakta bu durumu da biyolojiye referansla meşrulaştırmaktadır. Aynı şekilde hasta ve yaşlıların bakımı da “merhametli” olarak tanımlanan kadınlara bırakılmaktadır. Adak (2003: 89) artan yaşlı nüfusla beraber bakım maliyetlerinin de yükseldiğine işaret ederek eşlik, annelik, iş kadınlığı gibi pek çok rol ve sorumlulukla ilişkilendirilen kadınlara ek bir sorumluluk olarak yaşlıların bakım sorumluluğunun verildiğine dikkat çekmektedir.

Remennick (1999: 347-378) yetişkin bir kadının ömrünün 17 yılını çocuk bakmakla ve 18 yılını yaşlı ebeveynlerine yardım etmekle geçirebileceğini vurgulamaktadır. Böylece orta yaşa ulaşan kadınlar hem ebeveynlerine hem de çocuklarına bakım sağlarken “sandviç” misali arada sıkışıp kalmakta, ezilmektedirler. Sonuç olarak kadınların “doğal” ve “evrensel” olarak sunulan aile içi cinsiyete dayalı iş bölümü içerisindeki bakım faaliyetleri ve emekleri; bu sunuş çerçevesinde hem “görev” akdi ile görünmez kılınarak meşrulaştırılır hem de bu unsurlar kadim “duygu” analogisi üzerinden “merhamet, şefkat, sağduyu, itaat” gibi kavramsal/içkin yüklerle normalleştirilerek kadının ataerkil sistem içerisinde ikincilleştirilmesinin ve eril tahakkümün yeniden üretimi sağlanır.

2.3. Aile ve Annelik Rolü

İnsanlığın en kadim üretim etkinliklerinden biri olan türün üretimi kapsamında, anneliğin çok eski bir tarihi olduğu kabul edilebilmektedir. Ancak spesifik olarak annelik üzerine yapılan çalışmaların, annelik ve kadınlık tartışmaları ekseninde feminizmle bağlantısı yadsınamaz. Bu bağlamda annelik ve üreme her zaman feminist literatürün temel konularından birini oluşturmuştur. Özellikle ikinci dalga feminist hareketler için üreme teknolojilerindeki gelişmelerle birlikte kadınlık ve anneliğin ayrılma potansiyeli; bir yandan anneliğin toplumsal tanımlarına özgün ve kişisel yorumların eklenmesi ve tanınması diğer

yandan anneliğin kadın için “verili” bir doğallık taşıdığına dair görüşlerin eleştirilebilmesi ve bir tercih (korunma, kürtaj) olarak yeniden inşa edilmesi gibi temel ve hararetli bir tartışma alanı yaratmıştır.

Feminizm içerisinde, annelik tartışmaları kapsamında Beauvoir’ın (1953: 525) “annelik yoluyla kadının somut olarak erkeğin eşitliğini sağladığını iddia etmek sahtekârlıktır” çıkışı ile anneliğin kadının eşitlik arayışında temel motivasyon olduğuna dair mitte kırılma yaşanmasına sebep olmuş ve anneliğin toplumsallığı üzerine düşünölmeye başlanmıştır. Çünkü Beauvoir’a göre aksine annelik kadınların “öteki” olarak görülmesinin ana sebebidir. Kadınların anne olarak görölmek istenmesi ve bunun dışında bir kimlikle kabul görmemeleri kadın özgürlüğünün önündeki önemli engellerdendir (Neyer ve Bernardi, 2011).

Bu doğrultuda öncelikle geleneksel olarak anneliğin algılanış biçimine odaklanılmıştır. Bu algı annelik ile kadının biyolojisi/doğurganlığı arasında doğal, evrensel, verili, kesin ve keskin bir ilişkiyi içermektedir. Aynı doğrultuda kadınlar için doğal ve kaçınılmaz olarak görölen anneliğin “görev” hâlini almış; költürlere göre değişkenlik göstermesine rağmen çocuğun ihtiyaçlarını karşılamayı temel alan bir takım roller pratiğı olduğunu belirlenmiştir (Miller, 2010: 33). Anneliğin “doğal” sıfatı ile özdeş bir biçimde ifade edilmesi ise cinsiyete dayalı iş bölümünün meşrulaştırılmasından başlayarak aile içi güç ilişkilerini/dengelerini şekillendirerek, bakım hizmetlerini kadınların “doğal” sorumlulukları olarak görmeye başlayan bu pratikleri “doğal” sevgi ve bağ nedeni ile yeniden meşrulaştırırken bir yandan da kadını bu sorumlulukları yerine getirme baskısı ile baş başa bırakan bir süreci harekete geçirmektedir. Diğer yandan zorunlu olarak anne olamayan kadınlar üzerinde ise aynı baskı mekanizmasının farklı bir uzantısı olan eksik görölme ve dışlanma pratikleri uygulanmaktadır.

Bu tespitlerden hareketle geleneksel algı ve yargılara odaklanılmış, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin gerçekleşmesi ve pratikleri farklılık gösterse de çocuk bakımının, sorumluluğunun anne ile bütünleşmesi beklentisinin değişmemesine dikkat çekilmiştir. Geleneksel değerler çerçevesinde bakıldığında, kadın olmanın bir gereğı olarak görölen anneliğin, kadının hayatında birçok biçimde köklü değişimlere sebep olduğu görölmektedir. Aslında kadın olmak hamile olunmasa dahi potansiyel anne adayı olarak birçok beklenti, norm ve değerle yüzleşmeye neden olmakta; kadınların davranışları, becerileri, alışkanlıkları gözetim altında tutulmaktadır (Altaş, 2018: 1). Bu bağlamda anneliğin bireye her zaman özel alan tanımayan, temelinde adanmışlığı barındıran ve kadının biyolojik doğası gereğı normal görölerek kutsanan bir kavram/kurum olduğu söylenebilmektedir. Bu “kutsanmış annelik” söylemi, kadınlar açısından çoğı zaman çocuk yetiştirirken yaşadıkları sorunları gizlemeye,

onlarla tek başına baş etmeye çalışmaya ve en nihayetinde bir iç çatışmaya sebep olmaktadır (Altaş, 2018: 1-2).

Bu gibi özelliklerden hareketle birçok feminist araştırma annelik ve kadının doğası arasındaki bağın sanıldığı aksine doğal değil; tarihsel, toplumsal, yasal, politik ve felsefik olarak inşa edildiğini göstermeye çalışmıştır (Badinter, 2011). Annelikle ilgili yaygın olarak kabul edilen varsayım ve rollerin doğuştan değil sonradan oluşturulduğu bu çalışmalarda gözlemlenmiştir. Bu yöndeki araştırmalar toplumsal cinsiyet perspektifinin bir ürünüdür. Toplumsal cinsiyetin, kişinin dünyaya geleceğinin öğrenilmesiyle başlayıp yaşam boyunca devam eden kültürel kodlardan oluşan bir süreç içermesi nedeniyle; cinsiyet eşitsizliğini barındıran kodların kişinin daha doğumundan önce başlayan cinsiyet kodları ile yüklü olmasına neden olmaktadır. Toplumda, toplumun oğlan ve kız çocuklarından beklentilerini farklılaştıran; doğumdan önce seçilen isimden, giydirilecek kıyafetlerin renklerine, oynanacak oyuncaklara kadar çeşitli kodlar vardır. Bu kodlarla oğlan çocuğuna cesur, saldırgan olma duygusu aşılırken kız çocuğuna merhamet, anaçlık gibi duygular aşılır. Bu bakış açısıyla oluşturulmuş kültürel kodların içine doğan çocuk, bu özellikleri “normal” görme eğilimi gösterir ve çeşitli toplumsal kurumlar içerisinde de bu rolleri pekiştirir. Kişinin yaşamı boyunca devam eden normalleştirme ve pekiştirme süreci bu kavramların aynı zamanda doğal ve biyolojik olduğu şeklindeki yanlış algıyı da beraberinde getirir. Bütün bu süreçler göz önünde bulundurulduğunda küçükken anne olmayı hayal etmeyen bir kız çocuğu neredeyse yoktur (Bayrakdar, 2018: 181).

Feminist perspektiften bakıldığında annelik, kadınların kendilerine özel alan tanımayan, farklı annelik biçimlerine kapalı olan suni bir kavramdır. Ataerkil toplumlar, eşit olmayan bu iş bölümüne itiraz eden kadınların karşısına her zaman “kutsal annelik” veya “kadının doğasında anneliğin” olması gibi söylemlerle çıkararak adeta “dokunulmaz” bir alan oluşturur. Bu “dokunulmaz” alana sıkışan kadınlar kendilerini sık sık suçluluk, bencillik, yetememe, tükenmişlik gibi duygularla karşı karşıya bulur. Bir yanda kadınlıkları bir yanda annelikleri ile girdikleri bu iç çatışmanın sonucunun belirlenmesinde, bugüne kadar işlenen ve pekiştirilen toplumsal cinsiyet rollerinin etkisinin büyük olması kaçınılmazdır.

Yaşam boyu devam eden bu kod işleme ve pekiştirme sürecinde annelik; cefakâr, fedakâr, şefkatli, affedicilik gibi duygularla özdeşleştirilirken babaların evin reisi olmak, ailenin geçimini sağlamak ve ailenin namusunu korumak gibi özelliklere sahip olması beklenir. Böylece ataerkine dayalı toplum düzeni sorunsuz bir şekilde işler. Annelerin çocuk bakımıyla ilgilenmesi, babaların para kazanmakla sorumlu olması gibi iş bölümü de bu geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin devam etmesine katkıda bulunur. Annelik her kadının

istememesi ve gerçekleştirmesi gereken toplumsal bir sorumlulukken, babalık için aynı durum söz konusu değildir.

Ataerkil toplum, farklı annelik biçimleri görmek istemez. Kadınların erkeklerle eşit bir ebeveynlik ilişkisi kurmasını ve kadının atfedilen “fedakâr” anne rolünü terk etmesini onaylamaz. “Oysa modernist kuramda insanı insan yapan başkalarının iradesinden bağımsız olmasıdır” (Bora, 1998: 12). Bireyin kendi istek ve ihtiyaçlarını belirleyip buna göre yaşaması onu bağımsız kılar. Kadınların “kutsal annelik” masallarıyla süslenmiş toplumsal rollerinde ise bu tarz bireysel bir bağımsızlığa yer yoktur. Bu yüzden feministler biyolojik ve sosyal anneliğin ayrılması konusunda ısrar ederler; annelikle kadının “doğa”sı arasındaki bağı reddederler (Neyer ve Bernardi, 2011: 165).

Feminist perspektifteki gelişmeler doğrultusunda annelikle ilgili olarak farklı sosyal gruplardaki kadınların annelik deneyimlerindeki farklılıklara ve bu farklılıkların geleneksel algıdaki karşılığına da odaklanılmıştır. Bu bağlamda Chodorow (1978: 3), annelik pratiklerindeki değişimlere rağmen annelik ile kadınlık arasında kurulan güçlü ideolojiye dikkat çekmiştir. Chodorow’a (1978: 3) göre, biyolojik annenin artık ailenin bir parçası olmadığı durumda bile çocuğun sorumluluklarını baba ya da diğer erkek aile üyeleri yerine aile içerisinden veya dışından (ücretli çalışan) başka bir kadın üstlenir. Geçen birkaç yüzyıl içerisinde farklı yaş gruplarından, sınıflardan ve ırklardan kadınların ev dışı ücretli işlerde çalışmaya başladığını belirten Chodorow (1978: 4), kadınların ev dışında ücretli bir işte çalışmaya başlamasına rağmen genellikle aile içinde anne olarak, zaman zaman bakıcı olarak veya köle olarak her zaman çocuk bakımıyla ilgilendiklerini vurgulamaktadır.

Annelik deneyimi ve pratiklerindeki dönüşümlere rağmen annelik ideolojisindeki kuşatıcılığın devam ettiğine dair başka çalışmalarda ise bu durumun kadın üzerindeki baskıyı arttığına dair verilere ulaşılmıştır. Örneğin Gündüz’ün (2017) “süper anne sendromu” olarak tanımladığı ve 20. yüzyılın annelerine dayatılmış sorumlulukların giderek artması ile ortaya çıkmış “yetiştirme çılgınlığı” kavramları; kadınları kusursuz bir annelik gerçekleştirmeye itmiştir. Annelik üzerine artan toplumsal beklenti ve baskılar, modern şehir hayatının ve ev dışı iş hayatının artan sorumlulukları ve devam eden ev içi işler (temizlik, yemek, yaşlı bakımı vs.) kadınlara yönelik özel alan algısının toplumsallaşmasına sebep olmuştur. Aile özelinde toplum, bir yandan kadını annelik üzerinden tanımlarken bir yandan da kadınları da bu toplumsallaşan özel alana hapseder. Kadınların kendilerini çocukları, evleri, kocaları için var etmeleri ve bu rolleri kabullenmeleri beklenir. “Bu bağlamda vurgulanması gereken, kadın üzerinden biçimlendirilmeye çalışılan idealin adeta bir “süper kahramanı” andırdığıdır (Altaş, 2018).

Sonuç olarak annelik, duygu yüklü birçok anlam alanı ve “doğal”, “evrensel” olduğuna dair geleneksel kabul ile mecburi, dayatmacı, değişimleri görmezden gelen ve kadın üzerindeki eril tahakkümü arttıran bir özellik sergilemektedir. Ataerkil sistemin kurguladığı annelik değişen tarihsel, toplumsal, kültürel yapıya karşı büyük bir direnç alanı olarak işletilir ve ataerkil ideolojinin önemli aygıtlarında biri olur. Bu “annelik” çoğunlukla kadın öznenin istek ve çıkarlarını önceleyen değil, ataerkil sistemin devamını güçlendiren bir yapıdadır. Kadının özneliğine dair bir annelik edimi ise ataerkinin iktidar alanına müdahale içerdiğinde acilen dışlanmaya, makbul kutsal anne motifi bir anda yerle bir olmaya her zaman açıktır.

2.4. Erkeğin “Ötekisi” Olarak Kadın ve Aile Dışı Bir Kullanımla “Öteki” Kadınlıklar

Felsefe tarihinde sıkça tartışılan bir kavram olan öteki kavramı (Benson, 2018a; Benson, 2018b), varoluşçu feminist Simone de Beauvoir’ın çarpıcı kavramlaştırması ile feminist paradigmaya girmiş ve feminizmin kuramlaşma sürecinde önemli bir yapı taşı işlevi görmüştür. Kadınlığın tarihsel, kültürel ve toplumsal koşullar içinde kurgulandığını ifade ederek henüz kavramsallaşmamış olan toplumsal cinsiyetin temellerini atan Beauvoir, kadının biyolojik özelliklerinden dolayı “ikinci cins” olarak kabul edilmesine karşı tepkilerini dile getirdiği “Kadın” eseriyle ikinci dalga feminizme ilham olmuştur. Feminist okumalar ise bu eseri iki açıdan önemli bulmakta ve vurgulamaktadır (Direk, 2009: 15-16). İlki Beauvoir’ın “Kadın doğulmaz, kadın olunur.” sözü, ikincisi ise tüm toplumlarda erkeğin “mutlak varlık” ve “özne” olma hâline karşılık kadının “öteki” olarak algılanması ve kurgulanmasıdır. Beauvoir (1980: 34-35), kadınlık gerçeğinin nasıl oluştuğunun ve kadının öteki cins hâline gelmesinin tarihsel, kültürel, antropolojik, psikolojik ve toplumsal koşullarını incelemiştir; bunun toplumdaki yansımalarını ortaya koymuştur. Bunu yaparken varoluşçu felsefenin “bilinç”, “özne”, “başkalık”, “öteki” ve “bakış” gibi kavramlarından hareket etmiştir.

Beauvoir (1980: 18-20) en ilkel kavimlerde ve en eski efsanelerde bile “sahici varlık-öteki varlık” ikilemine rastlanıldığını belirterek öteki kavramının tarihinin, bilincin kendisi kadar köklü bir geçmişi olduğunu ancak ilk ortaya çıkışı itibariyle aslında cinsiyet yüklü olmadığını vurgulamıştır. Direk’in (2009: 16) açıkladığı biçimiyle; Hegel’in “bilinç” kavrayışı bu noktada yazarın temel öncüllerinden birini oluşturmaktadır. Bilincin kendisinde başka bilinçlere karşı “temel bir düşmanlık” olduğu fark edildiği an, esasında “öteki” kavramının nasıl kurgulandığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü bir özne ancak başka bir özneyle karşılaştığında ve kendini ona göre konumlandırarak tanımlamaya başladığında özne olmaya doğru hareket eder. Bu hareketin temel amacı, “temel varlık olarak kendini olumlamak” ve

“karşı tarafı nesne konumuna itmek”tir. Beauvoir bu noktada öteki bilincin aynı amaçla hareket ettiğine, yani kendini ortaya koymak ve var etmek amacıyla bu ilişkiyi deneyimlediğine işaret etmektedir. Kendimizden başka ötekilerle çevrili olduğumuz dünyada, ötekileri sadece bir nesne olarak görmeye başlayıp buradan hareketle “karşılıklı bir iddia” üreterek kendi özgürlüğümüzü yeniden oluştururuz.

“Kendilik” ve “başka” arasında bu manada bir karşılıklı ilişkinin varlığı yadsınamaz bir gerçektir. Direk (2009: 16) Hegel’in bu ilişkiyi “özgürlük mücadelesi” olarak temellendirdiğini, bu asimetrik iktidar ilişkinin karşılıklılığa (reciprocite, mütekalibiyet) dönüşmesini potansiyel olarak ortaya koyduğunu ve bunu diyalektik bir biçimde açıkladığını dile getirmektedir. Ancak iki cins arasında kurulan “özne olma” ve “nesneleştirme” süreçlerinde, bu ilişkinin varlığı göz ardı edilmekte ve yalnızca erkek, “mutlak özne” olarak belirginleşmekte; kadına ise “erkeğe tabi olma” konumu atfedilmektedir. Beauvoir bunun nedenini, erkekle kadın arasında tarih boyunca bir “karşılıklılık ilişkisi” olmaması bağlamında açıklar: Kadın anaerkil dönemlerden başlayarak tarih boyunca hep “başkası” olarak kurgulanmış ve bu başkalık da Hegel’in kavrayışıyla “ ‘özdeşliğin ve farkın özdeşliği’ içinde hem yadsınıp hem de korunup aşılamayacak ‘mutlak bir farklılık’ olarak inşa edilmiştir [... Bu durum kadının] ‘benzer başka’ (l’autresemblable) veya ‘görelî başka’ (l’autrerelatif) değil, ‘mutlak başka’ (l’autreabsolu) olarak” (Direk, 2009: 16) tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. “Aynı’ya benzer başka ile aynı arasında kurulan bir asimetri ilişkisi bir karşılıklılık ilişkisine dönüşebilir” (Direk, 2009: 16).

Hegel, köle ve efendi diyalektiği ile bu ilişkiyi açıklamaktadır. Beauvoir’in vurguladığı şekli ile “mutlak başka ile aynı arasındaki ilişki ise hiçbir zaman bir eşitlik ilişkisi olamayacak, her zaman köleliğe indirgenemeyecek bir tahakküm ilişkisi olarak sürüp gidecektir” (Direk, 2009, 16). Cinsiyetler arası tahakküm ilişkisini açıklamak için “aşkınlık” ve “içkinlik” kavramları bu noktada anlamlıdır. Stone (2016: 283) kavramları şöyle açıklamaktadır: Tarih boyunca “karşılıklı iddia kurma” konusunda başarılı olamayan kadınlar, bedenlerinin biyolojik özelliklerine mecbur kalmış ya da bırakılmışlardır. Bu; kadınların bedenleri dolayısıyla “içkinlik” düzlemine sabitlenmelerine ve kendi amaçlarını oluşturacakları bir “aşkınlık” düzlemi geliştirememelerine yol açmıştır.

“Öteki” kavramının Beauvoir ile birlikte feminist literatüre girmesi, esasında Beauvoir’in toplumsal cinsiyeti ötekini kurgularken bir analiz kategorisi olarak benimsemesinden kaynaklanmıştır. “Kadınlık” mefhumu, onun açtığı yoldan Berktaş’ın (2004) tanımla “erkeğin ‘ezeli öteki’si” olarak sorgulanmaya hâlen devam etmektedir. Kadının da “erkek gibi” bir birey olduğu gerçeğinden hareketle, kadınların hak arayışı

taleplerini dile getiren birinci dalga feminizmle birlikte ilk kez görünürleşen “öteki cins olma hâli”; ikinci dalga feminizmde beden, cinsellik ve kürtaj tartışmalarıyla farklı boyutlara evrilmiş ve tartışılmaya devam etmiştir. 1990’lardan itibaren gelişen üçüncü dalga feminizm ise, kadının erkeğin karşısında öteki olarak konumlandırıldığı düşüncesini, “farklılık” ve “çoğulculuk” gibi postmodern vurguları araştırma alanına dâhil ederek yeni yöntemlerin yanı sıra kavramın kendisinin de yeniden tanımlanmasına yönelik tartışmalar geliştirmiştir. Kadın ve erkek arasındaki iktidar ilişkilerini yadsımadan ama kadınlarla kadınlar ve erkeklerle erkeklerin de kendi aralarında farklı güç ve iktidar ilişkileri bulunabileceğini iddia eden bu tartışmalarla, hem erkeklik içerisindeki “ötekilik” hem de “öteki kadınlık deneyimleri” sorgulanmaya başlamıştır.

Postmodernizmin “yapısöküm” yöntemi, bu sorgulamalardaki temel hareket noktalarından biridir. Bu yöntemle amaç; bütüncül ve evrensel olduğu düşünülen anlatıları sökerek özgün, parçalı ve yerel özellikleri vurgulamak böylece bütünlük illüzyonunun ardındaki iktidar ilişkilerini açığa çıkarmaktır (Erdem, 1994: 68-70). Bu bağlamda özellikle siyah feministlerin eleştirileri; feminizmin kadın kategorisinin “üst, orta sınıf, beyaz” kadınları imlemeyen tek tipçiliğine yönelik ırk ve sınıf kategorilerinin önemine dikkat çekmek üzerinden şekillenmiştir (Taş, 2016: 171). Bell Hooks, Audre Lorde, Patricia Hill Collins gibi Amerikalı siyah feministler; feminizmin öznesinin bu Avrupa merkezli, seçkin özne ile temsil edilerek farklı kimliklerdeki kadınları dışlaması karşısında; cinsiyetin ırk ve sınıf ile kesişen biçimde açıklanmasına yönelik çabalarını hem akademi hem hareket içerisinde dile getirmişlerdir (Yazıcı, 2016: 78). Collins’in “iç içe geçmişlik” ve “kesişimsellik” kavramları üzerinden açıkladığı bu eleştirilerin temelinde cinsiyet, ırk ve sınıf kategorilerinin iç içe geçmiş baskı yapıları olduğu ve kadınların ırkları ve sınıfları dolayısıyla ezilme olgusunu gündelik hayatta birbirinden ayıramaz biçimde yaşadığı yatmaktadır (Berktaş, 2011: 14; Yazıcı, 2016: 82). Diğer yandan “çok-ırklı” feminizm denilen yaklaşım; farklı ırklara ve etnik gruplara mensup kadınların yerel ve özgül deneyimlerinden kaynaklanan sorunlara odaklanır. Çoğulcu bir özellik gösteren bu kuram; toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, etniklik ve cinsellik gibi unsurların yarattığı eşitsizliklerin kesişiminden oluşan bir tahakküm yapısının varlığını kabul eder (Berberoğlu’ndan akt. Berktaş, 2011: 14-15).

“Yekpare” kadın tiplerini/kategorisini tartışmaya açarak farklı kadınlık deneyimlerini analiz etme girişimleri, esasen modernist ideolojinin açmazlarının sorgulanmasında oldukça işlevseldir. Ancak diğer taraftan kadınların “sadece ve sürekli” “erkeğin ötekisi” olarak “ataerkil yapı içinde ezilme ilişkilerine” maruz bırakıldığı söylemi; kadının “faillliğini”, herhangi bir “edimde bulunma yetisi”ni elinden aldığı için

belirlenimcidir. Bunun yerine, kadınların bu iktidar ağı içinde stratejiler, işbirlikleri ve imkânlar geliştirerek “aktif bir özne” olabileceği tartışılmaya başlamıştır. Bu stratejiler, eril iktidara karşı bir güçlenme pratiği ve aynı zamanda kadınların ataerkiyle girdikleri pazarlıkla eril iktidarı yeniden üretebilecek eylemlilikler dizisi (Durakbaşı, 2011: 181) olarak ortaya çıkabilir. Bu bilgiyi ortaya çıkarmak için geleneksel tarih yazımına feminist bir müdahalede bulunmak gerekmiştir. Bu müdahale ile ancak “tarih boyunca” erkeğin “öteki”si olarak kurgulanan kadının ve hegemonik kadınlık deneyimlerinin kıyısında kalmış “öteki” kadınlık hâllerinin bilgisi ve deneyimi aktarılır hâle gelmiştir. Hegemonik kadınlık konumlarına ve deneyimlerine sahip olmayan kadınların ve onların bilgi ve pratiklerinin değersizleştirilerek görünmez kılındığı eril tarih yazımında farklı kadınlık deneyimlerini ve farklı sınıflardan, yaşlardan, ırktan ve cinsel yönelimlerden gelen kadınların birbirleriyle ilişkilerini, mücadelelerini ve aynı zamanda dayanışmalarını ortaya koymak feminist bir mesele hâline gelmiştir.

Farklı kadınlık deneyimlerini tartışmaya açmak, “ideal” ve “makbul” olanı sorgulamayı da beraberinde getirmiştir. İktidarın ad koyarak norm oluşturduğu ataerkil düzende “makbul” olmayana yer açmak, onların var olduklarını bildirmek ve sözlerini üretmek bu yüzden oldukça önemlidir. Bu nedenle sadece tarih alanında değil edebiyat, iletişim, sosyoloji gibi alanlarda da “şu anın ötekisi”ne de odaklanan ve ataerkil iktidarın normları çerçevesinde tanımlanan kadın ötekinin, bu iktidarı içselleştirme süreçlerine de vurgu yapılmaktadır. Örneğin Saktanber’in (1993) Türkiye’de, medyada farklı kadın temsilîyetlerini tartıştığı erken dönem yazısında “iyi eş” ve “fedakâr anne” kalıp yargıları içinde sunulan “ideal kadınlık” hâlleri sorgulanmakta ve onlar gibi olmayan “serbest”-“müsait” kadın tanımlamaları sorunsallaştırılmaktadır. Bu; ideal olanın sınırlarını yeniden belirleyen ve idealin dışındaki yaşantıları ve deneyimleri damgalayan cinsiyetçi medyanın örtüsünü kaldırdığı ve ideale hapsolan kadınlık hâllerinin dışında olanların da sesini yükselttiği için önemlidir. Özbay (2009) ise “öteki” kadın temsilîyetinin ev içindeki yansımalarını tartışmıştır. Hane halkının “bizimkiler” ve “ötekiler olarak ikiye ayrıldığını iddia eden Özbay, homojen ve eşitlikçi bir birim olarak sabitlenen ailenin eşitsizlikleri, ötekilikleri yeniden üreten yapısını sorgulayarak kutsal aile mitinin sınırlarını açığa çıkarmıştır. Özyeğin (2004) ve Bora (2010[2005]) ise ev işleri ekseninde farklı sınıftan kadınların hanedeki karşılaşmalarını konu aldıkları değerli çalışmalarında, hegemonik bir konuma sahip orta sınıf kadınlık hâllerini tartışmaya açmış; “muteber” olan orta sınıf kadının karşısında “öteki” olarak konumlandırılan ev hizmetlileri kadınların sözünü ve bilgisini üretmiştir.

Sonuç olarak Beauvoir'ın varoluşçuluğun etkisiyle oluşturduğu kadının erkeğin ötekisi olma hâli kurgusunun feminizmin kadınlığı anlamlandırmasında bir çıkış noktası, düşünsel bir temel olarak kabul edildiği görülmektedir. Bu kurgu, ilk yansımasını kadın kategorisinin ortak bir ötekilikte buluşma çabasında göstermiş; ikinci dalganın önemli kuram ve politikasını oluşturan “bilinç yükseltme grupları” ve “kız kardeşlik” ideolojisi gibi ataerkiyle mücadelede kadınların birleşmesini öngören, öncü ve mücadeleciler kadınları ön plana çıkararak, kadınlığın ortak ezilme kategorilerini belirleyerek vurgulayan edimlerde karşılık bulmuştur. Ancak postmodernist bakış açısının, kimlik ve öznelik tartışmalarının yükselmesi ile üçüncü dalga içerisinde farklı kadınlık durumlarına odaklanması, kadının öteki olma hâlinin “kadın” kategorisini içkin bir biçimde ele alınması gerekliliği söz konusu olmuştur. Böylece, ırk, sınıf, din, etnik gibi kimlik özellikleri ile birlikte düşünülen farklı kadınlık deneyimlerinin ortaya çıkarılması; ataerkinin kadınlar, erkekler ve diğer cinsiyet grupları üzerindeki etkilerinin ortaklık ve farklılıklarına odaklanması; kadınların sadece madun ve kurban rolünde olmadıklarının, ataerki ile mücadelede tarih boyu çeşitli stratejiler geliştirdiklerinin kabul edilmesi ve kadınların güçlenmesi için bu eylem ve stratejilerin görünür kılınmasının önemi gibi hususlar ötekilik tartışmaları içerisinde önemli araştırma alanları olarak yer bulmuştur.

Feminist perspektifte, ailede ve evlilikte kadın konusunun nasıl tartışıldığının, hangi kuramsal temellere ve kavramalara yaslanıldığının kısaca özetlenmeye çalışıldığı bu bölümde; öncelikle toplumsal cinsiyet körü olan ve bunun da etkisi ile kadın-erkek ilişkilerinin eşitsiz hiyerarşik konumunu içselleştirerek bu konumu biyoloji, doğa, normal, olağan hatta “ideal” olarak tanımlayan geleneksel yapısal-işlevselci kuramlar ve bu kuramlara yönelik feminist tartışmalar aktarılmaya çalışılmıştır. Feminist paradigma ile eleştiri nesnesi hâline gelen “doğal”, “normal”, “ideal” kabullerinin esasen ataerki temelli toplum ve bilim yapısının bir ürünü olduğu; bu gibi unsurların iktidar ve güç ilişkileri ile olan sıkı bağları; bu bağların kadın ve erkek üzerindeki etkilerinin erkek egemenliğini güçlendiren, kadın ikincilliğini derinleştiren yapısı ortaya konmaya çalışılmıştır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DEDE KORKUT KİTABI ve KİTAPTAKİ KADIN KARAKTERLER ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR HAKKINDA GENEL BİLGİ

DKK'deki kadın karakterleri toplumsal cinsiyet perspektifiyle, feminist kuram ve kavramlarla analiz etme amacı taşıyan çalışmanın bu bölümünde, öncelikle araştırma nesnesi olan DKK hakkında bilgi verilecektir. “Dede Korkut Kitabı” denince akla gelen ilk ifade, Ord. Prof. Dr. M. Fuat Köprülü'ye isnat edilen meşhur sözdür: “Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkutu öbür gözüne koysanız, yine Dede Korkut ağır basar” (Ergin, 1969: IX). Köprülü'nün, DKK'nin Türk edebiyatındaki yerini işaret eden bu ifadesi esasen eserin şahsına münhasır özellikleri nedeniyle Türk tarihi, coğrafyası, folkloru, sosyal hayatı için de geçerlidir denilebilir. Bu kadar büyük bir önemi haiz eser hakkında bugüne dek sadece Türkiye’de ya da Türk coğrafyasında değil tüm dünyada sayısız çalışma yapılmıştır ve yapılmaya da devam edilmektedir¹⁰. Ancak bu derece büyük bir öneme sahip eser üzerinde; gerek mevcut nüshaların azlığı, kayıtlarına dair bilgi eksiklikleri ve yazım tarihlerinin görece geç bir döneme işaret etmesi gerekse tür özelliği nedeniyle sözlü kültür içerisinde oluşturulması gibi nedenlerle kesin hükümler çıkarılması oldukça zordur. Bu nedenle DKK hakkındaki araştırmalar kesinlikten uzaktır; farklı araştırmacıların tahminî hükümlerini içermektedir. Bu tartışmaların yansıtılabilmesi, DKK üzerine yapılacak bilimsel bir analizde hayati önem taşımaktadır. Bu nedenlerle ilgili bölümde, DKK üzerine yapılan araştırmalardan hareketle eserin türü, nüshaları, yazım yeri ve tarihi, dili, yazılış biçimi, oluşum yeri ve zamanı; Türk edebiyatı, tarihi, sosyolojisi içerisindeki yeri gibi özellikleri üzerinde ayrıntılı bir biçimde durulması gerekmektedir.

3.1. Dede Korkut Kitabı ve Kitaptaki Kadın Karakterler Üzerine Yapılan Çalışmalar Hakkında Genel Bilgi

3.1.1. Dede Korkut Kitabı Hakkında Genel Bilgi

DKK, Dresten nüshasındaki adı¹¹ ile “Kitâb-ı Dedem Korkud alâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân”, Türk boylarına (kabilelerine, klanlarına) ait metinlerin yer aldığı ve Türk dili ile yazılmış tarihî bir eserdir. Kitaba adını veren ve boyların anlatıcısı olarak gösterilen Dede Korkut ya da Korkut Ata, hakkında farklı kaynaklarda farklı bilgiler bulunan efsanevi-

¹⁰ DKK üzerine yapılan çalışmalarla ilgili bkz. Bekki, 2015a; Bekki, 2015c; Ergin, 2009a: 56-64; Gökyay, 2007: 648-694.

¹¹ Eserin Vatikan nüshasındaki adı “Hikâyet-i Oğuznâme-i Kazan Beg ve Gayri”dir (Ergin, 2009a: 66).

menkıbevi, bilge bir kişidir. Dede Korkut; çocuklara ad koyar, Oğuz beylerinin müşküllerini çözer. O; hâkim bir vezirdir, kutsal bir Oğuz ulusudur, kâmil bir halk hekimidir, bir şamandır. Ayrıca kopuzu icat eden isim, ilk Türk ozanıdır (Gökyay, 2007: 801-831).

DKK'nin türü ile ilgili olarak pek çok araştırmacı “destan” ifadesinin yer aldığı tanımlar kullanmakla beraber eserin genellikle “destandan halk hikâyesine geçiş döneminin en önemli eseri ol[duğuna]” (Aça, 2017: 107) işaret edilmektedir. Örneğin, eser üzerine ilk çalışmaları yapan isimlerden biri olan O. Ş. Gökyay (2006; 2007), metinler için hem destan hem hikâye terimlerini kullanmaktadır. Diğer bir DKK uzmanı isim M. Ergin (2009a: 1) ise M. F. Köprülü'nün (2007: 240) DKK için kullandığı “menkabeler mecmuası” tanımına uygun bir biçimde “eser bir destanî Oğuz hikâyeleri mecmuasıdır” diyerek eser için “kullanılacak en uygun tabir[in] *destanî hikâye*” (2009a: 29) olduğunu belirtir. DKK'nin “[e]ski Türkçenin en güzel dil anıtlarından biri ve Oğuz destanlarından bize kalan en eski büyük metin” (1982b: 109) olduğunu belirten P. N. Boratav, eserin türü ile ilgili olarak “Dede Korkut hikâyeleri bir bakıma tam manasıyla epik-manzum halk mahsulleriyle [destanlar], bu türlü eserler [halk hikâyeleri] arasında bir merhalede bulunuyorlar” (Boratav, 1982a: 94) ifadelerini kullanır. Oğuz tarihi araştırmaları ile bilinen F. Sümer (1972: 373) için ise DKK, “Oğuzlar'ın kendi dillerinde yazılmış biricik millî destanları”dır¹². A. İnan (1976: 136) ise “hikâye” terimini kullandığı DKK'nin “[e]ski Türk-Oğuz destanının hikâyeler şekline almış kalıntılarından olduğundan şüphe [edilemeyeceğini]” dile getirir. Son olarak destan çalışmaları ile bilinen halkbilimci Ö. Çobanoğlu'nun (2011: 16) DKK'yi “epik destanlar” içerisinde incelediği belirtilmelidir.

DKK'nin türü ile ilgili ifadelerde dikkat çekildiği üzere, muhtevası Dresten nüshasına göre 12 boy¹³ (destan, hikâye) olan bu anlatılar, sıklıkla farazi bir kaynağa; meçhul, büyük bir Oğuz destanına gönderme yapılarak tanımlanmaktadır. Başka bir ifade ile “[b]u hikâyelerin esas malzemesi hep aynı kaynaktan çıkmış gibi gözükmekte ve daha önce olduğu anlaşılan

¹² Yine Sümer'in (1972: 418) DKK; “Türkiye, Azerbaycan, İran ve Türkmenistan Türkleri'nin yahut umumî bir deyimle Batı Türkleri'nin bizce malûm en eski destanlarıdır” diyerek eserin tarihî yegâneliğini ve türünü vurguladığı görülmektedir.

¹³ Ergin'e (2009a: 30) göre, DKK'deki hikâyeler için kullanılan “boy” kelimesi, Türkçe “destan” sözcüğünün karşılığıdır ve hikâyelerin türünü belirtmektedir; “[h]ikâyelere içindekiler bakımından verilen ad ise *Oğuznâme*'dir. Demek ki eserin kendisine göre Dede Korkut hikâyeleri boy şeklinde *Oğuznâme*'lerdir.” Gökyay (2007: 701) ise Rossi'den aktararak “Oğuznâme” sözcüğünün dört farklı anlama işaret ettiğini belirtir: “1. Oğuzların mitolojik ve etnik menkıbeleri; 2. Selçuklular zamanındaki Türkmen soyundan gelen, ortaçağın sonlarında ve ilk Osmanlı hükümdarları devrinde Batı Türklerinin menkıbevi vakayinâmesi; 3. Konusu Oğuzların kahramanlıkları olan hikâyeler, başka deyimle destanlar; 4. Kimi kez de Türk atasözleri anlamına gelmektedir.” Köprülü'ye (2007: 237-239) göre ise “Oğuz-Nâme”, Oğuz Türklerinin millî destanlarına verilen addır. Bu destanlardan alınan bazı unsurlar tarih kitaplarına da girmiş, böylece “tarih ile esâtir birbirine karışmıştır. Bu karışıklık günümüze kadar gelmiş, Oğuzların eski tarihini anlatan bir Oğuz-Nâme olduğu varsayılmıştır. Ancak Devâdarî'nin verdiği bilgiler “onun sanıldığı gibi bir tarih olmadığını pek kesin bir sûrette göster[mektedir].” Yine Köprülü (2007: 240), DKK'deki “menkabelerden her birine ayrıca *Oğuz-Nâme* derler” ifadesini kullanmaktadır.

büyük bir Oğuz destanına dayanmaktadır” (Ergin, 2009a: 29). İnan’a (1976: 136) ve Gökyay’a (2007: 701) göre de “Dede Korkut hikâyeleri, Oğuz destanının -bir başka adla Oğuznâme’nin- epizotları veya hiç olmazsa onun devamı gibi alınmıştır.”¹⁴ Sümer ise konu ile ilgili tarihî verilerden hareketle şöyle bir panorama çizmektedir:

“Destanlar X. ve XI. yüzyıllarda Sir-Derya boylarında yaşayan Oğuz eli’ne aittir. Destanların kahramanları da bu Oğuz eli’nin beğleridir. Bu beğlerin komşu Kıpçak beğleri ile savaşlarına ve kendi aralarındaki çekişmelere dâir hâtıralar onların torunları tarafından Yakın Doğu’ya getirildi. Hâtıralar, pek muhtemel olarak, burada destanîleşti; XIV. yüzyılın başlarında yazıldı ve Oğuz-nâme adı altında bir kitapta toplandı. Bu Oğuz-nâme’nin teferruat bakımından elimizdekenden epeyce farklı olup, hâtıraları daha sâdikane bir şekilde aksettirdiği muhakkaktır. Fakat ne yazık ki bu Oğuz-nâme bugüne kadar elimize geçmemiştir. Bereket versin destanlar, sayısı hiç de az olmayan ozanların hâfızalarında yaşıyordu. Onlar destanları her tarafa yaydılar ve herkese sevdirdiler. Öyle ki hükümdar sarayları ve şeyhlerin tekkeleri bile bunların tesir sahası dışında kalamadı” (Sümer, 1972: 420).

DKK’nin meçhul bir Oğuz destanına dayandığına dair görüş, Boratav tarafından biraz daha farklı bir biçimde ele alınmıştır. Örneğin Ergin (2009a: 29) “hikâyeler tek başlarına bağımsızdır. Fakat hepsi birden aynı zamanda büyük bir bütün teşkil etmektedir. Bu bütünlük şüphesiz bir epepe bütünlüğü değildir. [...] [fakat] bunların büyük bir destandan, bir epepeden ayrılmış bulunduğunu açıkça göstermektedir”¹⁵ ifadelerini kullanırken Boratav’a (1982a: 94) göre “Dede Korkut hikâyelerini hiçbir zaman eski anonim ve yekdiğerine olan münasebeti gayri muayyen destan parçalarının bir araya toplanmasından meydana gelmiş bir külliyyat telakki etmek doğru olmaz.” Ayrıca “Dede Korkut kitabının daha eski bir nüshasının mevcudiyetine hüküm vermek için kâfi delillere sahip değiliz[dir]” (Boratav, 1982a: 102). “Dede Korkut araştırmaları, en eskilerinden en yenilerine kadar umumi Oğuz destan ve tarih geleneklerinden, bu kavimle ilgili bütün folklor konularından bağımsız olarak ele alınamaz. [Ancak] Oğuzların destan geleneğine ait malzeme ise, çoğu, tarihçilerin araştırma alanına girer” (Boratav, 1982b: 113). Bu görüşlerden hareketle Boratav’ın DKK ile ilgili panoraması ise şu şekildedir:

“Dede Korkut kitabının meçhul muharriri [...] mevzularını Oğuzların eski menkıbevi tarihlerinden al[mış], bunlara, yine çok eskiden beri Oğuzlar arasında yaşayan, fakat başka milletlerde de rastlanan

¹⁴ Gökyay’ın ve Ergin’in bu görüşlerinin kökenini Köprülü’de (2007: 240) bulmak mümkündür. Ona göre; “[b]ugün *Kitâb-ı Dede Korkut* adı ile elimizde bulunan ünlü eserin, asıl *Oğuz-Nâme*’nin tamamı değilse bile, herhalde pek mühim ve esas bir cüz’ü olduğu, artık, her türlü şüphenin üstündedir” (Köprülü, 2007: 240).

¹⁵ Ergin’e (2009a: 25) göre DKK’deki bahsi geçen bütünlük, daha çok içerik için geçerlidir; “hikâyelerin kompozisyonu bakımından bu bütünlüğe çok özen gösterilmemiştir. Hikâyeleri elimizdeki şekli ile tesbiteden meçhul sanatkar aksine her hikâyeyi ayrı olarak işlemeğe önem vermiş[tir].”

bazı destan veya masal temlerini de ilave et[miştir]. Fakat bu demek değildir ki hikâyeci, duyusuyla ve düşünüşüyle bu eski devirlere tamamen tabi kalmıştır ve eski menkıbeleri sadece nakletmiştir. Hikâyelerdeki yeni coğrafi isimler ve bu isimlere bağlı olarak ifade olunan yeni hudut savaşları da bize anlatıyor ki, burada naklolunan şeyler, ya tamamıyla yeni maceralar, yahut da, eski destani menkıbelerin, eski temlere ve motiflere yenilerinin inzimamıyla yeni bir içtimai muhit içinde ifade bulmuş şekildir” (Boratav, 1982a: 102-103).

İster eski bir Oğuz destanına dayandığı kabul edilsin ister Oğuz tarihi densin, DKK'deki anlatıların bir geleneği olduğu; bu anlatılardaki isimlere, olaylara, kalıp ifadelere ya da destansı parçalara Türkçe, Arapça ya da Farsça başka eserlerde ya da tarih kitaplarında rastlanmasından anlaşılabilir. Bu eserlerin bazıları, DKK'deki kahramanların isimlerine; bazıları Dede Korkut hakkında bilgiye ve ona atfedilen vecizelere, bazıları DKK'deki birkaç boyun farklı varyantlarına yer verirken bazıları ise Oğuzların tarihini ihtiva eden Oğuznâmelerden bahsetmektedir.¹⁶

3.1.1.1. Dede Korkut Kitabı'nın Nüshaları ve Nüshalar Üzerine Tartışmalar

DKK'nin yakın zamana kadar Dresten ve Vatikan olmak üzere bilinen iki¹⁷ nüshası mevcuttu. Ancak 25-27 Nisan 2019 tarihlerinde, Bayburt'ta düzenlenen “Dünya Kültür Mirası Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu”nda Prof. Dr. Metin Ekici; DKK'nin bu güne kadar bilinmeyen ve diğer iki nüshadan daha eski olduğu tahmin edilen, üçüncü bir nüshasının bulunduğunu duyurmuştur.¹⁸ DKK'nin bilinen ilk nüshası ise Dresten nüshasıdır ve bu nüshada 12 boy bulunmaktadır (Gökyay, 2007: 643-644). Bu nüshayı ilk kez Alman âlimi H. F Von Diez, 1815 yılında tanıtmıştır. Daha sonra 1894'te Rus âlimi Barthold, DKK üzerine çalışmaya başlamıştır. Türkiye'de ise ilk kez Kilisli Muallim Rıfat tarafından 1916 yılında Dresten nüshasının kopyası olan Berlin nüshası, Arap harfleriyle bastırılır (Çobanoğlu, 2011: 25; İnan, 1998 [1925]: 165). Bu baskıya dayanan ilk transkripsiyon (çeviri yazı) çalışması ise 1938 yılında O. Ş. Gökyay tarafından yapılır. DKK'nin ikinci nüshası olan Vatikan nüshası ise Vatikan Kütüphanesi'nde bir risale içinde bulunur. 6 hikâye ihtiva eden ve farklı bir nüsha

¹⁶ Paris Bibliotheque Nationale'de bulunan ve Uygur alfabesi ile yazılmış “Oğuz Kağan Destanı” (Yazılış tarihi bilinmiyor.), İlhanlı veziri Reşidüddin'in Farsça ve Moğolca “Câmiü't-Tevârih”i (1305), Memlûklular Devri müelliflerinden Mısırlı Ebû Bekr b. Abdullah b. Aybek ed-Devâdarî'nin Arapça umumi tarihi “Dürerü't-Tican”ı (1310?), Topkapı Sarayı Revan Köşkü Kütüphanesi'ndeki Yazıcıoğlu “Selçuknâme”sinin başında yer alan Oğuznâme (XV. yüzyıl?), Berlin Devlet Kütüphanesi'nde bulunan “Atalar Sözü Kitabı” (XV. yüzyıl?), Yazıcıoğlu Ali'nin “Târih-i Âl-i Selçuk'u (XV. yüzyılın ilk yarısı), Hîve Hanı Ebulgazi Bahadır Han'ın (1642-1663) “Şecere-i Terâkime”si (XVII. yüzyıl), Akkoyunluların resmî tarihleri olan “Kitâb-ı Diyarbekriyye” (XV-XVI. yüzyıllar?) bahsi geçen kaynaklardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Boratav, 2003: 56-59; Ergin, 2009a: 34-47; Gökyay, 2007: 702-754.

¹⁷ Berlin nüshası olarak bilinen nüsha, F. Von Diez tarafından Dresten nüshasından kopyalanan bir nüsha olduğu için ayrı bir nüsha olarak kabul edilmez (Gökyay, 2007: 644; Tezcan ve Boeschoten, 2001: 10).

¹⁸ Ekici, “Türkistan nüshası” adını vereceklerini belirttiği nüshada ayrıca, diğer iki nüshada bulunmayan “Salur Kazan'ın Yedi Başlı Ejderhayı Öldürmesi” anlatısının da bulunduğunu dile getirmiştir (Obuz, 2019).

olan bu yazmayı 1950’de Ettore Rossi tanıtmış ve neşretmiştir (Çobanoğlu, 2011: 25; Gökyay, 2007: 655). Türkiye’de ise 1958’de M. Ergin, Dresten¹⁹ ve Vatikan²⁰ nüshalarını karşılaştırarak DKK üzerine ilk karşılaştırmalı bilimsel çalışmayı gerçekleştirmiştir (Çobanoğlu, 2011: 25; Tezcan ve Boeschoten, 2001: 10).²¹

DKK’nin nüshaların tam olarak ne zaman ve nerede yazıldığı belli değildir. Bu konuda farklı araştırmacıların farklı görüşleri mevcuttur. Gökyay (2007: 744), DKK üzerine ilk çalışmaları gerçekleştiren Barthold’un kitabın yazıya geçiş tarihini önce XV. yüzyıldan sonra, daha sonra ise Akkoyunlular Devri (XIV. yüzyıl ortası-XV. yüzyılın ikinci yarısı) olarak tahmin ettiğini bildirir. Barthold’un bu ikinci tahmininden hareketle, eserin yazıya geçirilişi üzerine en erken XIV. yüzyılın sonu, en geç ise XVI. yüzyılın ortası olmak üzere çeşitli tahminler yapılmıştır. Eserin yazılış yerine yönelik tahminlerde ise Akkoyunlu sahası, Doğu Anadolu Bölgesi ve Azerbaycan en sık zikredilen yerlerdir.²²

DKK’nin yazılış biçimi ve muharriri/müstensihi hakkında da farklı görüşler ileri sürülmüştür. Barthold, DKK içerisinde yer alan hikâyelerin “aynı kola mensup hikâyeciler

¹⁹ Ergin’in (2009a: 33) “[e]serin asıl ve büyük nüshası” olduğunu belirttiği Dresten nüshası, bir mukaddime (ön söz, giriş) ile başlamakta ve 12 boy ihtiva etmektedir. Boyların isimleri sırasıyla şöyledir: “Dirse Han Oğlu Buğaç Han Boyı”, “Salur Kazanun İvi Yağmalandığı Boy”, “Kam Pürenün Oğlu Bamsı Beyrek Boyı”, “Kazan Big Oğlu Uruz Bigün Tutsak Olduğu Boy”, “Duha Koca Oğlu Delü Dumrul Boyı”, “Kanlı Koca Oğlu Kan Turalı Boyı”, “Kazılık Koca Oğlu Yigenek Boyı”, “Basat Depegözi Öldürdüğü Boy”, “Begil Oğlu Emrenün Boyı”, “Uşun Koca Oğlu Segrek Boyı”, “Salur Kazan Tutsak Olup Oğlu Uruz Çıkardığı Boy”, “İç Oğuz Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldüğü Boy” (Ergin, 2009a: 65; Gökyay, 2007: 644).

²⁰ Vatikan nüshası, Dresten nüshasının başındaki “giriş” bölümü ile başlar ve 6 hikâye ihtiva eder. Hikâyelerin isimleri ise sırasıyla şöyledir: “Hikâyet-i Han Oğlu Buğaç Han”, “Hikâyet-i Bamsı Beryik Boz Atlu”, “Hikâyet-i Salur Kazanun Evi Yağmakandığıdır”, “Hikâyet-i Kazan Begün Oğlu Uruz Han Dutsak Olduğudur”, “Hikâyet-i Kazılık Koca Oğlu Yegenek Beg” ve “Hikâyet-i Taş Oğuz İç Oğuz Asi Olup Beyrek Vefatı” (Ergin, 2009a: 66; Gökyay, 2007: 645).

²¹ Nüshalarla ilgili olarak farklı çalışmalarda farklı görüşler mevcuttur. Örneğin Ergin (2009a: 66) ve Sümer (1972: 378) Dresten ve Vatikan nüshalarının aynı (ortak bir) nüshadan kopya edildiğini ileri sürmektedir. Sümer ikinci bir ihtimal olarak Vatikan nüshasının Dresten nüshasından kopya edilmiş olabileceğini de belirtir. Yine nüshaların özellikleri ile ilgili olarak Ergin (2009a: 66) “Vatikan nüshası[nın] Dresten nüshasına nazaran çok kötü bir nüsha” olduğunu ifade ederken Gökyay (2007: 646) E. Rossi’nin Vatikan yazmasını Dresten yazmasından çok daha doğru bir metin olarak değerlendirdiğini aktarır ve kendisi de bu görüşe katılır. Tezcan ve Boeschoten (2001: 9) ise Rossi ve Gökyay ile benzer şekilde, Dresten nüshasının “son derece dikkatsiz” bir biçimde yazıldığını, “apaçık yanlışlarla dolu”; Vatikan nüshasının ise “anlaşılmaz sözcüklerden büyük ölçüde arındırılmış” olduğunu dile getirmektedirler; ancak “[n]e kadar çok yanlış içerirse içersin, filolog için daha önemli olan yine de Dresten yazmasındaki pek fazla değiştirilmemiş metinlerdir” ifadesi ile Dresten nüshasının önemine dikkat çekmişlerdir.

²² Gökyay (2007: 744) Rossi’nin de Barthold’dan hareketle eserin yazım tarihi olarak XIV. yüzyıl sonu-XV. yüzyıl başını kabul ettiğini belirtir ve kendisi de bu görüşe uyarak XV. yüzyıl başını kabul eder. Gökyay’a (2007: 750) göre, kitabın yazıldığı yer ise Akkoyunlular’ın hâkimiyet sahasıdır. Sümer önce (1959: 395) nüshaların XV. yüzyılın ikinci yarısında daha sonra (1972: 378-380) ise XVI. yüzyılın ikinci yarısında, Osmanlı hâkimiyeti devrinde yazılmış olduğunu düşündüğünü belirtir ve eserin yazıldığı yer olarak Erzurum bölgesini gösterir. Boratav (1982a: 89; 1982b: 110) Barthold’un ve Rossi’nin XV. yüzyıl Akkoyunlu Devri ve sahası ile ilgili görüşlerine katılarak “[hikâyelerin] yazıya geçiş tarihini XV. yüzyılın ikinci yarısı olarak kestirebiliriz. [...] Daha da kesin olarak kitabın Akkoyunlu padişahı Uzun Hasan’ın saltanat yılları içinde (1453-1478) yazılmış olduğunu ileri sürebiliriz” (2003: 60-61) demektedir. Ergin (2009a: 67) ise Dresten nüshasının XVI. yüzyılın ilk yarısı, Vatikan nüshasının ise XVI. yüzyılın ikinci yarısında istinsah edilmiş olduğunu tahmin ettiğini ifade eder. Yer ile ilgili olarak ise “[v]akaların geçtiği alan kuzey-doğu Anadolu ve Azerî alanıdır” (Ergin, 2009a: 26) ifadelerini kullanır.

tarafından oluşturul[duğunu], [b]ütün eserin tek bir hikâyeciye ait olduğunu[n] pek söyleneme[yeceğini]” (Jirmunskiy’den akt. Gökyay, 2007: 751); Gökyay (2007: 754) hikâyelerin ozanlar tarafından aktarılan, yüzyıllar süren bir geleneğin ürünü olarak ve Sümer (1972: 381) ise “destanların bir hana [ozan tarafından] anlatılırken yazılmış olduğunu” dile getirerek hikâyeleri dinleyen birinin kayda geçirmiş olabileceğini ileri sürerler. Rossi’nin konuyla ilgili iki görüşü var gibidir. Rossi, hikâyelerin vahdet karakteri taşıdığı üzerinde yoğunlaşır ve hikâyeleri kabiliyetli, anonim bir ozanın bir araya getirmiş olabileceği gibi hikâyelerin zamanla işlenmiş bir geleneğin ürünü olarak da yazılabileceğini ileri sürer (Rossi’den akt. Gökyay, 2007: 753). Boratav (1982a: 90) ise DKK’yi “kudretli bir sanatkar” olan “ismi meçhul bir muharririn eseri” olarak kabul etmekte ve eserin “bir destan telifi” (1982b: 133-134) olduğunu ileri sürmektedir.²³ Konuyla ilgili olarak İnan (1976: 137) - Dresten nüshası özelinde- DKK için “Doğu Anadolu’da XIV-XV. asırlarda göçüp-konan gelenekçi Oğuz boyu içinde okur-yazar bir ozan tarafından tesbit edilmiş olsa gerektir” ifadelerini kullanırken Ergin (2009a: 29) “hikâyelerin bu şeklini [yazılı] tespit eden meçhul sanatkarın bütün kuvveti ile onları bağımsız hâle getirmeye çalışmasına rağmen aradaki bağların büsbütün kopmamış ol[duğu]” dile getirmektedir.

DKK ile ilgili tartışmalar, Dresten ve Vatikan nüshalarında ortak olan mukaddime (ön söz, giriş) bölümü için de geçerlidir. Mukaddime bölümü besmele ile başlar, devamında Dede Korkut tanıtılarak onun Oğuz kavmi için önemi bildirilir. Daha sonra Kayı boyuna (Osmanlı) övgüler ve Dede Korkut’un dilinden “soylama”lar (deyiş, vecize) sıralanır. Son olarak mukaddimedeki kadınlarla ilgili bir tasnifin (dört türlü) yapıldığı ifadeler yer alır. Barthold, giriş kısmı ile hikâyeler arasında her hangi bir ilginin olmadığını dile getirir. Ona göre “[g]iriş kısmını diğer on iki hikâyeye bağlayan tek halka Korkut’un adıdır” (Jirmunskiy’den akt. Gökyay, 2007: 751). Bekki (2015b: 5-6), ilk kez Kilisli Muallim Rifat tarafından mukaddimenin DKK’ye sonradan eklendiğine dikkat çekildiğini ve bundan sonra da birçok araştırmacının bu konuda hemfikir olduğunu bildirir²⁴. Nitekim Ergin (2009a: 2) de konu ile ilgili olarak “asıl hikâyelerle ilgisi şüpheli görünen giriş bölümü [...]” ifadesini kullanır ve böylece mukaddime ile hikâyeler arasındaki ilginin sorunlu olduğunu vurgular. Boratav (1982a: 89; 1982b: 134-135; 2003: 61) ise tam tersine hikâyelerin yazarı ile mukaddime

²³ “Dede Korkut Kitabı’nda bir destan telifi ile karşı karşıyayız; yani bir yazar, daha önce konusu, ideolojisi, kahramanları belirmiş, fakat sözlü gelenekle yaşamakta olan destan epizodlarını, bir araya getirmiş, bu iş için şüphesiz bol miktarda hazır malzemeyi, hatta birçok klişe ifadeyi de kullanmış, amma bütün bunları -az veya çok- kendi şahsiyetinden bir şey katarak, bir ölçüye, bir plana göre işleyip yazıya geçirmiştir; ve böylece Kitab-ı Dedem Korkut alâ lisan-ı tâife-i Oğuzân (veya eksik nüshasındaki adıyla; Hikayet-i Oğuzname-i Kazan Beg ve Gayrı) adını taşıyan kitap meydana gelmiştir” (Boratav, 1982b: 133-134).

²⁴ Bekki’nin (2015b: 12) kendisi ise mukaddime yazarı ile hikâyeleri yazıya geçiren kişinin aynı kişi olup olmadığını bugünkü bilgilerle tespit edilemeyeceğini ancak bu mukaddime yazarı ile Dresten nüshasına isim veren kişinin aynı kişi olabileceğini iddia etmektedir.

yazarının aynı kişi olduğunu öne sürer. Ona göre “[l]isan, ifade, ilah... bakımından hikâyelerin metninden hiç de farklı bir manzara göstermeyen mukaddemeyi yazanla, hikayelerin muharriri aynı şahıs olmamak için hiçbir sebep mevcut değildir” (Boratav, 1982a: 89).

3.1.1.2. Dede Korkut Kitabı’nın Dil ve Üslup Özellikleri

DKK nüshaları Arap harfleri ile yazılmış, Türkçe eserlerdir. XV-XVI. yüzyılda yazıya geçirildiği tahmin edilen nüshaların lehçe özellikleri dikkate alındığında farklı sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Köprülü (2007: 240) Dresten nüshası için özel isimlerden hareketle “Âzeri lisânı dairesi dediğimiz Doğu Oğuz sahası” ifadelerini kullanmaktadır. Benzer şekilde Ergin (2009b: 361) “Dresten nüshası eserin asıl yazıldığı, hikâyelerin içinde geçtiği sahasının dili olan doğu Oğuzcasısını, yani Azeri Türkçesini vermekte; Vatikan nüshası ise Batı Oğuzcası, yani Osmanlı Türkçesi ile yazılmış bulunmakta” tespitini yaparken Tezcan ve Boeschoten (2001: 11), Ergin’in görüşlerine katılmaz ve hem Dresten nüshasının dilinin Azerbaycan Türkçesi olmadığını; “Doğu Anadolu ağız özellikleri karışmış Eski Anadolu Türkçesi” olduğunu hem de Dresten nüshasının “eserin asıl yazıldığı dil” olmak zorunluluğunun bulunmadığını iddia ederler. Gökyay (2007: 889-893) da Ergin’in tespitini eleştirir; “eserin sınırlarının yalnızca Azeri lehçesini içerecek şekilde daralt[ılamayacağını]” belirterek farklı lehçelerden (Kıpçak, Terekeme) kelimelerin varlığına ve özellikle konuşma dili unsurlarına vurgu yapar.

DKK, manzum ve mensur karışık bir eserdir. Ancak eserdeki nazmın ve nesrin şahsına münhasır özellikleri vardır. Nitekim Boratav (1982a: 90) konu ile ilgili olarak “burada, ne hece vezninin katı kaideleri -diğer halk romanlarında olduğu gibi- bütün mısraları aynı veznin içine sokuyor, ne de, yine diğer halk romanlarında olduğu gibi nazmın ve nesrin yerini katiyetle belli ediyor” ifadelerini kullanmaktadır.

Eserin şekil özelliklerine nicelik açısından bakıldığında; “[d]estanların büyük bir bölümü düzyazıdır, yalnızca ²⁵ kahramanların konuşmaları şiir şeklinde verilir ve bu konuşmalar *soylama* veya *soy soylamak* kelimeleri ile ifade edilir” (Gökyay, 2007: 962). Ergin (2009a: 31), DKK’nin manzum bölümleri ile ilgili olarak “destanî Türk şiirinin [...] orijinal örnekleri” yorumunu yapmıştır; bu parçaların “yarım kafiyeli” ve “vezinsiz” yani “serbest nazım” özelliklerine sahip olduğunu dile getirmiştir. Araştırmacı ayrıca bu manzum parçalardan hareketle DKK’nin kendisinden önce var olan, meçhul, büyük Oğuz destanının parçalarını ihtiva ettiğini ve manzumelerin bu destan geleneğini yansıttığını, bu tarza “Oğuz

²⁵ Ergin (2009a: 31) eserdeki “seslenme”lerin de manzum olarak ifade edildiğini belirtir. Gökyay (2007: 980) ise burada alıntıladığımız bölümden başka bir yerde, Boratav’dan aktararak “birçok tasvir, kahramanların betimlemeleri, dualar ve diğerleri vezinli cümlelerle söylenmiştir, yani başka bir deyişle manzumdur” demektedir.

epope tarzı” denebileceğini öne sürmüştür (Ergin, 2009a: 32-33). Boratav (1982a: 93) ise “[m]anzum kısımlarda hece vezninin yanı sıra serbest ritimli nazım şekilleri de umumiyetle görülmektedir” diyerek Ergin’in aksine DKK’de vezinli parçalar da olduğuna dikkat çekmektedir. Gökyay (2007: 977-984), eserdeki manzum bölümler hakkındaki geniş izahatında, pek çok araştırmacının görüşlerini aktararak mısralardaki ahenge ve aliterasyonlara dikkat çekmiş; manzum parçaların klasik halk edebiyatı şekli olan dörtlükler hâlinde olmadığını ve kafiyenin de bu klasik biçime uymadığını, manzumelerin serbest nazım şekillerini andırdığını ancak bazı yerlerde hece vezni kullanıldığı için serbest nazımdan ayrıldığını ifade etmiştir.

DKK’deki mensur bölümler de yine, Ergin’in (2009a: 30) ısrarla belirttiği üzere “normal mensur hikâyelerde gördüğümüz nesre hiç benzememektedir”; büyük bir ahenk ve akıcılık taşımaktadır; seci unsurları fazlacadır ve “bir nevi yarı manzume” özelliği göstermektedir. Ergin (2009a: 30-31), DKK nesrinin bu özelliklerini de DKK’nin büyük bir Oğuz destanından kopmuş olmasına bağlar ve “hikâyeleşmiş destan” olarak tanımladığı eserin nesir biçimi için “destanî nesir” kavramını kullanır. Boratav (1982a: 98-100) ise başka metinlerde de görülmesinden ötürü “ananevî kalıplar” olabileceğini öne sürdüğü belirli hazır çerçevelere ve klişe ifadelerle dikkat çeker ve bunların DKK nesrinde önemli olduğunu belirtir: Hikâyelerin başındaki tasvir parçaları, isim koyma merasimi ifadeleri, cenk tasvirleri, Oğuz beyleri tavsifleri, hikâyelerin sonlarındaki Dede Korkut alkışları vb. anlatımlar; bahsi geçen hazır çerçeve ve klişelere örnek teşkil etmektedir.

DKK’nin dil ve üslup özellikleri hakkında Boratav’ın (1982a: 95/6) “Dede Korkut kitabındaki hikâyeler, tahkiye sanatı bakımından kusursuz eserlerdir” görüşü birçok araştırmacının ortak biçimde belirttiği bir özelliktir. Ömrünü DKK araştırmalarına adanmış bir isim olan Gökyay (2007: 964), “Dede Korkut kitabı, gerek dil yönünden, gerekse anlatım sanatı bakımından Türk edebiyatını daha başlangıç zamanlarında klasik doruğa çıkararak bir eserdir. Çok defa Türk Homeros’u diye adlandırılan bu kitapta, başka edebiyatlara gözle görülür şekilde dayanan hiçbir yer yoktur” ifadelerini kullanmaktadır. Gökyay’a (2007: 964-965) göre DKK’nin orijinal ifade özelliği, düz çizgili basit olayları büyük bir ustalıkla ve duygulara yönelik ifadelerle anlatmasıdır; bu canlı üslubun kaynağını ise konuşma dilinin doğal, berrak, kısa cümlelerden oluşan ve halkın günlük hayatından doğan benzersiz müştereklik oluşturmaktadır. Boratav (1982a: 106) ise DKK’nin dil ve üslup özelliklerinin önemini, “orijinal lisan ve hikâye tekniği”nin yanı sıra mitolojik ya da tüm dünya edebiyatları için ortak konularda dahi belirli bir sosyal muhit yaratılmış olmasına ve olayların, duyguların, karakterlerin bu sosyal zemin üzerine oturtulmuş olmasına dayandırmaktadır.

3.1.1.3. Dede Korkut Kitabı'nın Teşekkül Meselesi ve Destanların Konuları

Çobanoğlu'nun (2011: 25) belirttiği üzere “Dede Korkut Destanları, W. Barthold'un 1800'lerin ikinci yarısında başlayan çalışmalarıyla başlı başına bir araştırma alanına dönüşmüş ve Ettore Rossi'nin Vatikan nüshasını tanıtip yayınlamasından (1950, 1952) sonra, bu alandaki çalışmalar daha da zenginleşmiştir.” DKK üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında iki ana çerçeve tespit etmek mümkündür denilebilir. Bunlardan ilki yazma nüshaların tarihlendirmesi, tam ve eksiksiz transkripsiyonunun yapılması, yazım yerinin tespit edilmeye çalışılması; manzum-mensur bölümlerin incelenmesi, dil ve üslup özelliklerinin belirlenmesi gibi daha çok filoloji ve Türkoloji (özellikle halk edebiyatı) içerisinde değerlendirilebilecek ve yukarıda izah edilmeye çalışılan çalışmalardır. Nitekim “edebiyat eserinin olmadığı yerde destandan da söz edilemez” (Oğuz, 2004: 5). Ancak yine destan türünün özelliklerinin ve DKK'nin şahsına münhasır yegâneliğinin etkisi ile ikinci bir çerçeve; yani tarih, coğrafya, sosyoloji ve halk bilimi disiplinlerini ilgilendiren çalışmalar da söz konusudur. Bu ikinci çerçevede, DKK'nin hem hedef hem de kaynak olarak kullanıldığı bilinmektedir. Başka bir ifade ile tarih başta olmak üzere coğrafya, sosyoloji ve halk bilimi gibi disiplinler içerisindeki çalışmalar, DKK'nin teşekkül denilen oluşum sürecinin aydınlatılmasına dair bilgi verirken diğer yandan da DKK, bahsi geçen disiplinlerin analizleri ve çıkarımları için bir kaynak görevi görmektedir. Örneğin herhangi bir Türk aile sosyolojisi çalışmasında neredeyse DKK'nin adının geçmediği bir çalışma yoktur.²⁶ DKK'nin diğer disiplinlerle ilişkileri hakkında çalışmanın giriş bölümünde tafsilat verilmiştir. Bu bölümde, DKK'nin tür özelliği olarak zikredilen “destan” türünün hususiyetlerinden hareketle eserin oluşum süreci hakkındaki görüşler aktarılacaktır.

Oğuz (2004: 5) destan için “sözlü gelenek ortamında halk diliyle yaratılan, kahramanların olağanüstü maceralarını anlatan ve ezgi eşliğinde söylenen tahkiyeye dayalı uzun şiirlerin genel adıdır”²⁷ tanımını yapar. Boratav (2003: 50), “[d]estanlar, ulusların yazı öncesi çağlarında oluşmuş, gelişmiş yapıtlardır. O çağlarda hem yaratılış ve dönüşümlere,

²⁶ Doğan (2009: 38-39) Türk aile araştırmaları içerisinde DKK'yi ayrı bir başlıkla ele almış ve özgün bir eser olarak tanımlamıştır. Türkoğan (1992: 41) ise “Türk ailesinin tarihî gelişimi incelenirken Dede Korkut geçiş döneminin en can alıcı kaynak araştırmasını teşkil eder” ifadelerini kullanmaktadır. Türköne (1995: 82) ise “Eski Türkler'in kadına verdiği değer'i göstermek üzere başvurulan kaynakların başında Dede Korkut Hikâyeleri ve İbn Battuta Seyâhatnâmesi'nin başta geldiği dikkati çekmektedir” demektedir.

²⁷ Oğuz (2004: 5) daha sonra “[d]olayısıyla destan, en basit tanımıyla bir edebiyat eseridir. Bu nedenle, edebiyat eserinin olmadığı yerde destan da söz edilemez. Türk destan araştırmalarında ‘arkaik destan’ olarak kaydedile gelen bir takım olay özetleri, unutulmuş destanların kalıntıları olabileceği gibi, mit veya efsane gibi halk anlatılarının diğer türlerinden biri veya sözlü tarih de olabilir” ifadelerini kullanarak destan olarak değerlendirilen bazı anlatıların başka türler içerisinde değerlendirilebileceğini vurgulamaktadır. Çobanoğlu (2011: 14-15) da Türk sahası edebiyatında “destan” teriminin millî destanlar, halk hikâyeleri, manzum masallar, tasavvufî eserler, mensur tarihler vb. farklı türleri ifade etmek üzere kullanıldığını; bu nedenle kendilerinin destan türünü diğer türlerden ayırt etmek üzere “epik destan” terimini kullandığını belirtmektedir.

tanrılara ve çeşitli olağanüstü varlıklara, hem de toplumun geçmişine değgin bilgileri destanlar ver[miştir]” diyerek destanların (épopée, epos) tür özellikleri üzerinde durur. Buna göre destanlar, uzun soluklu anlatılardır; çoğunlukla -ezgiye eşlik etmeye uygun biçimde ölçülü söz olarak- manzumdur; konularına göre kozmogonik-mitolojik ve ulusun/toplumun geçmişindeki önemli olaylar/kişiler olmak üzereye ikiye ayrılır; ideal kişileri, toplumun bütünü, dış güçlerle ya da olağanüstü varlıklarla savaşları anlatır; kahramanları soylu kişilerdir ve destanlarda anlatılanlara toplum tarafından inanılır; anlatılar “gerçekten olmuş” sayılır (Boratav, 2003: 49-51). Çobanoğlu (2011: 16) ise epik destan olarak adlandırdığı destanları şu şekilde tanımlamaktadır:

“[Y]eryüzünün ve kâinatın oluşumuna, kaostan kozmosa dönüşüm sürecine dair geleneksel dünya görüşlerinin ilk verileri olarak tanımlanabilecek olan mitlerden sonra ve çoğunlukla onların gölgesini ve çizgilerini bir çerçeve olarak taşıyan, gerek kahramanlarının ve gerekse olayların akışıyla birlikte tarihe ait zamanlarda olmuş olayların hikâyesi inancıyla, sözlü kültür ortamında ve yüz yüze bir iletişim bağlamında teatral çizgilere sahip bir biçimde anlatılıp nakledilen, en geniş anlamıyla kahramanlık ana temalı öykülerini ‘epik destanlar’ olarak adlandırıyoruz.”

Bu tanımlardan anlaşılacağı üzere, destan türü denince ilk olarak yazı öncesi yani sözlü dönemde oluşma özelliğinin ön planda olduğu görülmektedir. Bu özellik, destanlar için birkaç farklı duruma işaret eder. Öncelikle uzunca bir oluşum sürecinden bahsetmek gerekir ki destanlar hiçbir zaman tek katlı ve yalın bir tarih içermez, çoğu kez çeşitli zaman dilimlerini çok katlı bir biçimde yansıtır (Çobanoğlu, 2011: 22). Oğuz (2004: 7) bu özellikten hareketle destanların oluşumunun beş ana safha içerdiğini öne sürer. Buna göre destanın oluşması için mitolojik unsurların ve “alp tipi”nin etkili olduğu bir “destan devri” yaşanmış olmalıdır; ikinci olarak anlatıların kuşaktan kuşağa aktarılabilmesi için bir “sözlü gelenek” ortamı olmalıdır; toplumu derinden etkileyen, başarı veya felaket gibi çekirdek bir “olay/vaka” yaşanmalıdır; bu olayın bir “ozan” tarafından edebî ürüne dönüştürülmesi ve ozanlarca aktarılması gerekir; son olarak ise “[t]oplum destan devrini tamamlamadan²⁸ sözlü gelenek ortamında yaşayan bu metin yazıya²⁹ geçirilmelidir”; yani “tespit” edilmelidir (Oğuz, 2004: 7). DKK, bu aşamaların yaşandığı bir oluşum dönemi geçirmiş ve daha sonra yazıya geçirilmiş/tespit edilmiş bir eserdir. Dolayısıyla bu uzun döneme ait bir tarihselliği haizdir. DKK’deki olayların tarihselliği ile ilgili olarak M. F. Kırzioğlu’nun belirttiği üzere MÖ 150-

²⁸ “Destan devrini tamamlayan toplumlardan tespit edilen metinler destan özelliğini yitirecektir” (Oğuz, 2004: 7).

²⁹ Destanların yazıya geçirilme aşamaları için bkz. Boratav, 2003: 53-54: Buna göre DKK “[b]ir destancı ozanın sözlü anlatması, değiştirilmeden ya da çok az değişmelerle kendisi tarafından, ya da bir okur yazarın aracılığı ile yazıya geçirilmiştir. [Yani] destan geleneği sürüp giderken [...] bir rastlantı olarak” tespit edilmiştir.

MS 400 yılları arasını gösteren aşırı yorumlar³⁰ bir tarafa bırakılırsa “bugüne dek yapılan incelemeler ve elde edilen sonuçlar [...] bu hikâyelerin, tarihte belli iki olayın izlerini açıkça taşıdığını ortaya çıkarmaktadır” (Gökyay, 2007: 710). Boratav (2003: 60), DKK’nin teşekkül aşamasındaki iki ana tarihsel tabakayı³¹ şu şekilde özetler:

“1. Oğuzların IX-XI’inci yüzyıllar arasında eski vatanlarında, Sirderya’nın kuzey bölgesinde, komşuları Peçeneklerle ve Kıpçaklarla savaşları ve başkaca ilişkileri. Bunlarla ilgili destansı anlatılar Oğuzların Anadolu’ya gelmelerinden önce Salur Kazan’ın adı etrafında ve Salur boyunun menkabeleri olarak oluşmuştur. Bu menkabelerin XI’inci yüzyıldan başlayarak Oğuzlarla birlikte Anadolu’ya ulaşmış olduklarından şüphe edilemez.

2. XIII’üncü yüzyıldan başlayarak Doğu Anadolu ve Azerbaycan’da Gürcülerin, Abhazların ve özellikle Trabzon Rumlarının yurtlarına Türkmen boylarının akınları ve bu komşuları ile türlü ilişkileri. Bu olayların çoğunluğu destanda Bayındır Han’ın adı etrafında geçmiş görünüyor; Bayındır Han ise, biliyoruz, Akkoyunluların destansı atasıdır. Destanda Salur Kazan, Bayındır Han’ın damadı ve uyuğu gösterilerek, Salur Kazan’ın destanı (yani Anadolu-öncesi Oğuz destanı) ile Bayındır-İl-İl-Akkoyunlu destanı (yani Anadolu-Türkmen destanı kaynaştırılmış oluyor [...])”

Boratav’ın bu görüşleri, “Dede Korkut destanlarında açıkça veya anırtırma yoluyla göze çarpan ve tarihe saptanması mümkün olaylara dair Barthold’dan başlayıp günümüze dek yapılan incelemelerin bugün vardığı sonuca göre” (Gökyay, 2007: 718) genel olarak geçerliliği kabul edilen saptamalardır. Ancak burada dikkat çekilmesi gereken iki önemli husus vardır ki bunların ilki farklı görüşlere sahip araştırmacıların varlığıdır. Örneğin İnan (1998 [1937]: 176) “Dede Korkut’taki kahramanların hiçbiri tarihî şahıslar değildir. Bunlar, eski Türklerin ilâh yahut kabile hayatının inkişafı devrinde cediti âlâ saydıkları efsanevî şahıslardır” ifadeleri ile DKK’nin tarih ile bağlantısını reddetmektedir. Sümer (1972) ve onun görüşlerini takip eden Ergin (2009a) için ise destanların teşekkül sürecinde IX-XI. yüzyıllar ön plana çıkmaktadır ve Akkoyunlular’a ait tarihsel tabaka üzerinde durulmamaktadır. Nitekim Ergin (2009a: 55-56), Sümer’in görüşlerinden hareketle DKK’nin teşekkülünü şu şekilde yorumlamaktadır:

“Dede Korkut hikâyeleri aslında Oğuzların Yakın Doğu’ya gelmeden önceki hayatlarına ait hâtıralara dayanmaktadır. Çok eski devirlerden beri mevcut olan bu hâtıraların, bazı olaylar etrafında toplanması ise IX-XI. yüzyıllarda Oğuzların Sirderya kuzeyindeki yurtlarında geçen hayatları ile ilgili görünmektedir. Bu devirde bilhassa kuzey komşuları olan Peçenek ve Kıpçaklarla sürekli mücadelelerde buldukları bilinmektedir.

³⁰ Kırzioğlu’na yönelik eleştiriler için bkz. Boratav, 1982b: 111-112; Gökyay, 2007: 708.

³¹ DKK’deki tarihsel izlerin -Boratav’ın yorumları ile uyumlu biçimde- iki ana tabakası için ayrıca bkz. Gökyay, 2007: 718-735.

Esasen Dede Korkut hikâyelerinin birer destan parçası olarak teşekkül tarzları da buna uygun görünmektedir. Hikâyelerdeki türlü vakalar Oğuzların iptidaî devirlerinde teşekküle başlamış, sonra onların IX-XI. yüzyılda başlarından geçen büyük mücadeleler etrafında toplanmış ve bu suretle destan haline gelmiştir. Bu destanî hikâyelerle batıya gelen Oğuzlar doğu Anadolu’da yaptıkları mücadelelerden bazı unsurları da bu destanlara katmışlar, esas Oğuz destanından ayrılan parçalar böylece bağımsız hikâyeler haline gelmiş ve bilinmeyen bir sanatkâr eli ile destan devri bitmeden tespit edilmiştir. Hikâyelerde birkaç devrin birden görünmesi de bundan ileri gelmiş olmalıdır.”

DKK’nin oluşum süreci ve tarihselliği ile ilgili dikkat çekilmesi gereken ikinci husus ise yukarıda Gökyay’dan (2007: 718) alıntılıandığı biçimiyle “tarihçe saptanması mümkün olaylar” ibaresidir ki bunlar DKK’deki yer, şahıs ve düşman adları; destanların konuları, destanlarda geçen gelenekler ve âdetler vs. gibi unsurların tarih, coğrafya, etnoloji gibi disiplinler yardımıyla çözümlenmesinden hareketle yapılabilen tespitlerdir. Aksi hâlde DKK’de zamana dair kesin bilgiler olmadığı gibi farklı ve çok daha eski zamanlara değgin anıştırmalar da mevcuttur. Gökyay (2007: 710) konuyla ilgili şu açıklamada bulunmaktadır:

“Şüphesiz bütün hikâyeleri Oğuzların katıldığı bu iki tarih olayının çerçevesi içine sıkıştırmak ve hikâyelerde bunlardan başka bir iz aramamak gerektiğini ileri sürmek yanlış olacaktır. Çünkü anlaşılıyor ki, hikâyeler taşıdıkları özellikler bakımından salt bu iki ana konu üzerine kurulmuş değildir. Bunların yanında, büyük Türk kavminin belleğinden, çok eski devirlerden beri yaşattığı birtakım inanç, örf ve âdetlerin, komşu veya uzak başka milletlerden sızmış temaların, yaşanmış tarihsel hatıraların izlerini seçmek de mümkündür. Örneğin İslamiyetten çok önceki animizm devirlerinin izlerinin yanı sıra İslam etkileri de açık bir şekilde yer almaktadır. Tüm bunları ayıklamak mümkün olsa bile bunlara dayanarak bütün hikâyelerin tarihini kesin olarak belirtmek imkânsızdır.”³²

DKK’nin tarihsel izler taşıdığını kabul eden araştırmacılara göre; bu izlerin tespitinde hikâyelerin konuları büyük önem arz etmektedir. DKK’deki anlatıların konuları ve bunların tarihle bağlantıları üzerine çalışan Sümer’in ve Boratav’ın yorumlarına bakıldığında; her iki araştırmacı da V (Deli Dumrul) ve VIII. (Depegöz) destanlarla ilgili benzer ifadelerde bulunmaktadır. Sümer’e göre (1972: 387) bu destanların “konusu kahramanların tabiat üstü varlıklar ile mücadelesidir.” Boratav (1982a: 105) ise bu destanlar için “kitabın mitolojik karakter taşıyan hikâyeleridir” diyerek efsanevî-mitolojik dönemlere işaret etmektedir. Diğer

³² Gökyay’ın bu ifadelerine benzer görüşler, Boratav (1982b: 133) tarafından da dile getirilmektedir: “Dede Korkut Kitabı’nda da, yukarıda belirttiğimiz iki tabakanın destanî muhtevasını teşkil eden unsurların, sadece bu tabakaları karşılayan tarihî olaylardan ve şahıslardan ibaret olacağını iddia edemeyiz. Bu malzemenin içine Türklerle Oğuzlarda ve başka milletlerde, bu destanların dışında da yaşamış ve gelişmiş olan türlü folklorik temler ve motifler, bu arada Oğuzların yayıldıkları yerlerin eski sakinlerine veya komşularına ait olanlar ve Oğuzların Azerbaycan’a olsun, Anadolu’ya olsun, Büyük Selçuklu akınından önceki türlü şekilde sızmalarından kalma tarihi hatıralar da katılmış olabilir. Bunların hepsini, araştırmaların bugünkü durumuna göre, kesin olarak ayırt edip gösteremesek bile, ilerdeki incelemeler elbette birçoğunu meydana çıkaracaktır.”

destanlarla ilgili olarak Sümer ayrıntılı bir tasnif yapmamakta ve genel tespitlerde bulunmaktadır. Ona göre “destanların ana konusunu Oğuzlar’ın komşuları Kıpçaklar ile savaşları ve kendi aralarında yaptıkları kardeş kavgası teşkil e[tmektedir]. Diğer geri kalan destanlardan birçoğu kahramanların tutsaklığını anlatır” (Sümer, 1972: 421-422). Boratav (1982a: 103-106) ise destanları konularına göre dört ana gruba ayırmaktadır: Birinci grupta yer alan “[s]iyasî kavgaların ifadesini veren hikâyeler”; “Bayındır Türkmenlerinin komşu düşmanlarıyla mücadeleleri” ve “iki Oğuz boyu arasındaki mücadele” olmak üzere ikiye ayrılmıştır (Boratav, 1982a: 103). İlk kümede II (Salur Kazan’ın Evinin Yağmalanması), IV (Uruz Bey’in Tutsak Oluşu), VII (Yigenek), IX (Emren), X (Segrek) ve XI. (Salur Kazan’ın Tutsak Oluşu) olmak üzere altı hikâye; ikinci kümede ise yalnız XII. (Beyrek’in Öldüğü) hikâye yer almaktadır. Boratav’ın (1982a: 103) DKK’nin konuları üzerine yaptığı tasnifin ikinci grubunu “aşk hikâyeleri” oluşturmakta ve III (Bamsı Beyrek) ile VI. (Kan Turalı) hikâyeler bu grupta anılmaktadır. Üçüncü grupta tek bir hikâye, I. boy (Dirse Han oğlu Boğaç Han) yer almaktadır ve konusu “baba-oğul mücadelesi” olarak adlandırılmaktadır (Boratav, 1982a: 104-105). Dördüncü grubu ise yukarıda belirtildiği üzere, mitolojik karakterli V (Deli Dumrul) ve VIII. (Depegöz) hikâyeler oluşturmaktadır.

DKK’deki hikâyelerin konularıyla ilgili bu tespitlerden hareketle Sümer (1972: 385-386), hikâyelerdeki düşman kâfir beylerin adlarının Türkçe olmasına dikkat çeker ve “kâfir” sıfatı dolayısıyla da bu düşmanların Oğuzların tarihî düşmanları olan Kıpçaklardan başkası olamayacağı yargısında bulunur; çünkü Kıpçaklar “Oğuzlar’dan çok sonra, ancak XII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dinine girmeye başla[mışlardır]” (Sümer, 1972: 386). Yine Sümer (1972: 390), II. (Salur Kazan’ın Evinin Yağmalanması) destanla ilgili olarak “olmuş bir olayı anlattığını sanıyoruz” yorumunda bulunmaktadır ve “Şecere-i Terâkime”den hareketle Peçenek ile Salur boyları arasındaki tarihsel bir mücadeleye³³ işaret etmektedir. Sümer’e (1972-391) göre bu destan, “Şecere-i Terâkime”de bahsi geçen rivayeti aksettirmektedir ve Sümer’in DKK’nin teşekkül dönemini IX-XI. yüzyıl olarak belirlenmesine sebep olmuştur. Benzer şekilde Boratav (1982b: 130) da hikâyelerdeki klişe tasvirlerden ve kahramanların hem DKK içindeki konumları hem de başka tarihsel kaynaklardaki yerlerinden hareketle; I (Dirse Han Oğlu Boğaç Han), V (Deli Dumrul) ile VI. (Kan Turalı) hikâyelerin “Dede Korkut Kitabı’nın öteki epizodlarından, [...] ayrı bir grup

³³ “Şecere-i Terâkime’de Peçenek eli başbuğu Doymaduk’un Salur Kazan’ın babası Enkiş’in ordasını bastığını Enkiş ve Kazan’ın kaçtıklarını, Kazan’ın anasının tutsak alınıp götürüldüğünü, Enkiş’in, nâibi ile mal göndererek karısını kurtardığını anlatan bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayette, olduğu gibi, Kazan’ın mal göndererek yakınlarını kurtarmış olması da muhtemeldir. Ancak Kazan Beğ sonra parlak bir zafer kazanarak bu baskının öcünü almıştır. Bu destan ile Şecere-i Terâkime’den naklettiğimiz manzume, işte Salur Kazan Beğ’in bu şanlı galibiyetini aksettirmektedir” (Sümer, 1972: 391).

teşkil ettiğini”³⁴ dile getirir. Boratav’a göre bu özellikler, adı geçen hikâyeleri ikinci tarihsel tabakaya³⁵ yani XIII. yüzyıl ve sonrasına yerleştirmeyi gerektirmektedir (Gökyay, 2007: 725).

DKK’deki destanların tarihsel olgularla ilgisi söz konusu olduğunda, üzerinde ısrarla durulan VI. (Kanlı Koca Oğlu Kanturalı) boya da değinmek gerekmektedir. Bizans tekfurunun kızı olan Selcan Hatun ile Kanlı Koca oğlu Kan Turalı’nın hikâyesini anlatan ve Boratav (1982a: 103) tarafından “aşk hikâyesi” olarak değerlendirilen bu boy; Gökyay’ın (2007: 725) bildirdiğine göre Barthold’tan itibaren tarihle ilişkilendirilmiştir. Konu üzerinde ayrıntılı bir biçimde duran Boratav’a (1982b: 128) göre bu hikâye, Akkoyunlular ile Komnenlerin tarihî münasebetlerini aksettirmektedir. Boratav (1982b: 128); Yınanç’ın Akkoyunlular ile ilgili makalesinden hareketle Akkoyunluların resmî tarihi olarak kabul edilen “Kitâb-ı Diyarbekriyye”de kaydı bulunan ve Oğuzların Bayındır koluna mensup Akkoyunluların tarih sahnesinde görülen ilk beyi olan Tur Ali Bey’in, Kan Turalı olabileceğini dile getirir³⁶. Türkmenlerle Trabzon Rumları arasında 1280’lerden itibaren başlayan münasebetler bulunduğunu, bu münasebetlerin savaş ve mücadele içerdiği kadar evlilik ilişkileri de içerdiğini, bu ilişkilerin XV. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiğini dile getiren Boratav (1982b: 125-128), Trabzon İmparatoru III. Jean Alexis’in (1349-1390) kız kardeşi Maria Despina’nın Ağustos 1352 tarihinde Amitliler (Akkoyunlular) Emiri Tur-Ali Bey’in oğlu Kutlu Bey ile evlendirildiğini; daha sonra Akkoyunlu Devleti’nin kurucusu olarak kabul edilen Kutlu Bey’in oğlu Kara Yülük Osman’ın (?-1435) annesi (Maria Despina) gibi eşinin de Trabzon İmparatorluğu prenseslerinden olduğunu; bu akrabalık ilişkilerinin Akkoyunluların meşhur beyi Uzun Hasan (1452-1478) döneminde de devam ettiğini; Uzun Hasan’ın eşinin de yine Komnenli prenses Theodora Despina Hatun olduğunu bildirir. Benzer şekilde Gürcüler, Trabzon İmparatorluğu, Komnenler ve Akkoyunlular arasındaki ilişkiler üzerinde duran Mélikoff (2008: 35); “Dede Korkut Kitabı’nda olaylar Türkmenlerin yeni yurtları Kuzey-Doğu Anadolu’da ve Kafkasya’da (Azerbaycan ve Ermenistan’da) geçmektedir. Tarihsel olgu, Gürcüler ve onların yanında yer alan Trabzon Rumları ile yapılan savaşlardır”³⁷ yorumunda bulduktan sonra bu savaşların yanı sıra bahsi geçen toplulukların evlilik ilişkilerine de değinmiştir. Mélikoff’a (2008: 38-39) göre Kan Turalı boyunun (VI. boy) bu ilişkileri yansıtma anlamında ayrı bir önemi vardır; bu anlatı

³⁴ DKK’de bir boyda adı geçen bir kahramana başka bir boyda rastlamak mümkünken (Bu üç destandaki kahramanların adları DKK’nin diğer destanlarında geçmezler.

³⁵ Gökyay (2007: 725-726), Barthold ve Jirmunskiy tarafından da V (Deli Dumrul) ve VI. (Kan Turalı) hikâyelerin diğer destanlardan farklı bir tarihsel döneme işaret ettiklerinin belirtildiğini, özellikle Jirmunskiy’nin bu iki hikâyenin arka arkaya gelmesinin tesadüfi olmadığını ileri sürdüğünü ve daha sonraki Yakınoğu devrine (XIV. yüzyıl ortalarına) ait olduğunu söylebileceğini iddia ettiğini bildirir.

³⁶ Bu görüş, Ettore Rossi tarafından da savunulmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Boratav, 1982b: 110 ve 135; Gökyay, 2007: 729.

³⁷ Mélikoff’a (2008: 36) göre II, III, IV, VII, IX ve XI. boyların konuları aşağı yukarı bu mücadelelerdir.

“tarihsel bir olaydan esinlenilmiş bir öykü[dür]: Trabzon İmparatoru III. Aleksi’nin kız kardeşi Despina Maria’nın 1352’de Akkoyunlu emir Tur Ali’nin oğlu Kutlu ile evlenişi”ni anlatmaktadır³⁸. Kan Turalı anlatısında olduğu kadar net bir tarihsel olaya gönderme yapılmamakla beraber, DKK’deki diğer aşk konulu boy olan Bamsı Beyrek (III. boy) boyu da Bamsı Beyrek’in Bayburt kalesindeki “kâfirlere” esir olması, daha sonra kaleden kaçarak Oğuz beyleri ile kaleyi kuşatması, kaçmasına yardım eden Bayburt melikinın kızı ile evlenmesi gibi hadiselerden ötürü Akkoyunlu tarihi ve Akkoyunlu-Ermeni mücadeleleri ile ilişkilendirilmektedir (Boratav, 1982b: 124; Mélikoff, 2008: 37).

Destanların sözlü dönemde, uzunca bir oluşum süreci geçirerek meydana gelmesinin ve bu süreçte toplumsal hafızanın limanı vazifesi görmesinin; çok katmanlı bir tarihselliği içermesine neden olduğu daha önce de belirtilmiştir ve görüldüğü üzere DKK ile ilgili araştırmalar, bu destanların bir kısmının tarihsel katmanlarını ortaya çıkarmaya muktedir olmuştur. Belirtilmelidir ki öncelikle edebî bir metin olan destanların tarih disiplini ile zaruri olduğu kadar sorunlu bir ilişkisi mevcuttur ve destanlar üzerine çalışan pek çok araştırmacı bu sorunlu ilişkiye dikkat çekmektedir. Örneğin Gökyay (2007: 733) DKK’nin tarihmiş gibi ele alınmasını yanıltıcı bir bakış açısı olarak değerlendirmekte; “[d]estanlar doğdukları zamandan başlayarak yazıya geçtikleri zamana dek, [...] mensup oldukları toplumun türlü olaylarını bizim sınırlarını kesin olarak belirtemeyeceğimiz bir ölçüde birbiri üzerine halkalayıp genişletmesi ve eski zamanları yeni zamanlara getirip bağlamasıyla oluşurlar” diyerek destanların özgün tarihselliğine dikkat çekmektedir. Benzer şekilde Boratav (1982b: 130) da “Dede Korkut Kitabı’nı inceleyenler çok defa bir tek tarihî ana ve coğrafi sahaya saplanıp kalıyorlar. Unutmamalıyız ki bu metin bir destan telifidir; böyle olunca onun içindeki unsurlarda zaman, mekân ve kaynak birliği aranmaz” uyarısında bulunmakta ve bütün halk destanlarında eski tarih ve mitoloji hatıralarının, eponyme kahramanların veya tarihî şahsiyetlerin; yeni coğrafi sahalar ve olaylar içerisinde erimesinin doğal olduğunu (Boratav, 1982b: 133) dile getirmektedir.

Konu ile ilgili olarak Çobanoğlu (2011: 21) Gökyay ve Boratav’ın görüşlerine uygun olarak “Türk epik destan geleneğinde, destanlar belli bir tarihî dönemi birçok yönüyle oldukça geniş bir çerçevede ele alır, bu olayların halk hafızasındaki görünüşlerini uygun bir dille, estetik açıdan kendine has ‘destan mantığı’ içinde işleyerek ortaya koyarlar” demektedir. Ayrıca ona göre buradaki tarih, destan geleneğine has bir tarihtir. Bu nedenle “destanları tarih araştırmaları için ‘belge’ saymak ve tarihi belge ve bilgi ile destanın uyuşmadığı yönleri [tarihten] ‘sapma’ veya ‘yanlış’ kabul etmek” (Çobanoğlu, 2011: 21) yanılgıdır. Ancak diğer

³⁸ DKK’nin bazı boylarının Akkoyunlu-Trabzon İmparatorluğu arasındaki tarihsel ilişkileri; mücadeleleri, evlilikleri, işbirlikleri içerdiğine dair ayrıntılı bilgi için bkz. Gökyay, 2007: 725-735.

yandan Çobanoğlu (2011: 22) İbrayev'in görüşlerinden hareketle, destanın esasının "tarihî gerçeklik" olduğunun da altını çizmekte; özellikle destanlarda geçen toponimik (yer adları) adların kesin ve gerçek adlardan oluştuğunu belirtmektedir. Destanlardaki bu durumu ifade etmek üzere Tural'ın "gerçeğimsi"leştirme³⁹ kavramından yararlanan Çobanoğlu (2011: 22), bir diğer destan özelliği olan "inandırıcılık sağlama" işlevine gönderme yapmaktadır. Nitekim Boratav (2003: 51) destan türünün özelliklerinden bahsederken "[d]estanın konuları, ona başka bir nitelik daha kazandırır; inanışlarının ve geçmişe değgin bilgilerinin kaynakları olduğu için, toplum destanlarda anlatılan şeyleri 'gerçekten olmuş' sayar" demektedir. Çobanoğlu'na (2011: 16) göre ise epik destanlar "[...] daha sonraki dönemlere sözlü olarak oluşturulup nakledilen edebiyatın doğası gereği geçirdiği bütün değişim ve dönüşümlere rağmen 'gerçek' olduğuna inanılan adeta [ulusların] sözlü tarihleri olarak algılanma[ktadır]." Destan türü ile tarih arasındaki bu gelgitli, yer yer dilemmalı ancak zorunlu ilişkinin bir başka cephesine ise Köprülü (2007: 237/8) dikkat çekmektedir:

"Her kavmin tarihî, önce esâtir ve menkabe şekillerini aldığı cihetle, Reşîdü'd-Dîn meşhur umumî tarihini yazarken, Oğuzların zuhûruna ait tafsilâtı bu yazılmış *destandan* [Oğuz-Nâme'den] aldı; işte, bu sûretle müsbet tarih ile esâtir birbirine karışmış oldu. O devirler için zarûrî olan bu hatânın, en son araştırmacı ve müverrihlerimize gelinceye kadar süregeldiğini ve hâlâ bu müphem *Oğuz-Nâme* ünvanı altında Oğuzların eski tarihinden söz eden bir eserin mevcûdiyetine hükmolunarak, hatta arandığını da biliyoruz."

Köprülü'nün bu izahatından anlaşıldığı üzere, "Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin (ö. 718/1318) modern anlamda ilk dünya tarihi olarak kabul edilen⁴⁰" (Şeşen, 1993: 132) ve dolayısıyla tarih disiplinin temel kaynaklarından biri olan "Câmiu't-Tevârîh"inde, DKK'nin temelini oluşturduğu kabul edilen Oğuz destanlarından yararlanmış; dolayısıyla pozitif tarih biliminin kaynağı olan esere mitolojik/menkıbevi unsurlar karışmıştır. Köprülü bu durumu "dönemin zorunlu yanılırları" olarak değerlendirirken benzer yorumları Boratav (1982b: 119) da yine başka bir "temel tarihî kaynak" olan şecereler için yapmaktadır: "Çok defa şecereleri tanzim eden 'hoca'ların, veya rivayetleri sözlü gelenekte yaşatan destancıların, kendi soylarını

³⁹ "[D]estan her şeyden önce, bir edebiyat eseridir ve hayattan alınmış durum ve olayları 'gerçeğimsi'leştirmiş[tir]" (Tural'dan akt. Çobanoğlu, 2011: 22).

⁴⁰ "Ortaçağ İslâm dünyasının yetiştirdiği seçkin devlet adamlarından, âlim ve tabiplerden biri olan Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî, bu eserini İlhanlı Hükümdarı Gazan Han'ın isteği üzerine yazmaya başlamıştır. İlkçağ'dan itibaren Ortaçağ Avrupası ve İslâm dünyasında birçok kişi kendi inanç, kültür ve düşüncesi doğrultusunda birtakım umumi tarihler yazmışsa da Asya ve Avrupa kıtalarındaki çeşitli kavim ve milletlerin, buralarda kurulmuş devletlerin tarihini ilk defa tarafsız bir görüşle kaleme alan Reşîdüddin olmuştur" (Şeşen, 1993: 132).

yüceltmek için orta malı destan ve menkıbe motifleriyle soylarının üstünlüğü hakkındaki hikayeleri süsleyip zenginleştirmiş olmaları da mümkündür.”

Esasen bu görüşler, destan ya da menkıbe gibi türlerin tarihle ilişkisinden öte edebiyat ve tarih ilişkisi hatta sosyal bilimlerin birbiri ile ilişkileri çerçevesinde de dikkate alınmaya müsaittir. Özellikle modernist ve postmodernist paradigmalardan karşıtlığı üzerinden bakıldığında, modernist bakış açısının belirttiği ve bilimselliğin temeline yerleştirdiği “nesnellik” ve “tarafsızlık” gibi ilkelerin modern öncesi klasik dönemin bilim anlayışı içerisinde o kadar da etkili olmadığı; örneğin “klasik tarih yazımı geleneği[nin], temel araştırmadan ziyade (ve onun pahasına!) edebi ustalığa ve yoruma önem ver[diği]” (Berktaş, 2012; 15)” görülmektedir. Nitekim postmodern düşünce buradan hareketle “geçmişe ilişkin nesnel bilginin olabilişini sorgula[mış], [...] tarihinin nesnel gerçeğin tümüyle tarafsız bir kayıtcısı olamayacağı savun[muştur]. Tarihi bir yorumcudan her tarih yazımı da bir anlatıdan ibaretti[r]” (Berktaş, 2012; 16). Yine Türkeş’in (2017: 83) tarih ve edebiyat ilişkisi özelinde tartıştığı “anlatı”yı; “ilk ortaya çıkışında yalnızca tarih ve edebiyatı değil, ama sosyal disiplinlerin tümünü -mitoloji, coğrafya, etik, felsefe, vb.lerini- tek bir metinde birleştiren insani etkinli[k]” olarak tanımlaması da postmodern düşüncenin anlatı/metin/kaynak hakkındaki görüşlerini özetler niteliktedir. Hatta Türkeş (2017: 84-85) bu tanımını desteklemek üzere tarihin başlangıcına yerleştirilen Sümerler’in “Gılgamış”ı ve sonrasında Eski Yunan’ın “İlyada” ve “Odyssea”sı hakkında bilgi vererek bu ilk ve/veya önemli eserlerin fantastik unsurları barındırmasının yanı sıra bu eserleri üreten toplumların geçmişe anlam verme, dünyayı algılama ve yorumlama, yaşam biçimi, ruh hâli gibi özellikleri yansıtmalarından ötürü; bu eserlerde “gerçeküstü bir anlatımın ardındaki somut gerçekler, tarihî motifler”in varlığına dikkat çekmiştir. Türkeş (2017: 88) bu durumun sadece Batılı eserler için geçerli olmadığını, Doğulu anlatılardan da örnekler verilebileceğini ifade ederek DKK⁴¹ ve “Birbir Gece Masalları”nı aynı bağlamda zikretmiştir. Özetle, bu tartışmalar çerçevesinde, DKK’deki destanlar/metinler/anlatılar üzerine yapılması amaçlanan bir analizin/yorumun bu metinlerin kendine özgü tarihselliğini ve edebiliğini aynı ölçüde dikkate alarak gerçekleştirilmesi gerekmektedir; aksi hâlde anakronizm başta olmak üzere yanlış ve/veya aşırı yorumlara sebebiyet verilebileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Berktaş ve özellikle Türkeş’in postmodern çerçeveden hareketle yaptığı disiplinler ve türler hakkındaki yorumlar; destan türü, özellikle DKK söz konusu olduğunda sosyoloji disiplinini de ihtiva etmektedir. Destan türünün sosyolojik işlevine ve dolayısıyla sosyoloji ile bağına dikkat çeken Çobanoğlu (2011: 23) bu türün öncelikle anlatıcı-dinleyici icrası

⁴¹ Gökyay’ın (2007: 964) Dede Korkut’u, Türk Homeros’u olarak adlandırmasına dair yukarıda yer verilen yorumlar ile Türkeş’in bu yorumları son derece benzerdir.

içerisinde bir sosyalleşme vesilesi olduğuna; daha sonra destanların dili, konuları ve kahramanları ile bir kültürleşme hadisesi olarak işlev gördüğüne; toplumun binlerce yıllık sürekliliğini barındırdığı için toplumsal varoluşun ve “biz” olabilmenin temel aracı sayılabileceğine işaret eder: “Bir başka ifadeyle, destan geleneği, uçsuz bucaksız bozkırın veya ormanların içine birkaç ailelik obalar halinde dağılmış bir toplumsal yapının adeta kendine baktığı bir ayna gibi destanların anlattığı ideale ve modele, sosyo-kültürel hayatını kıyaslayarak eksik ve gediğini gördüğü, destanların mesajına yönelerek kendini eğittiği ve toplumsallaştığı bir okuldan başka bir şey değildir” (Çobanoğlu, 2011: 23-24).

Destanların bahsi geçen bu tarihsel ve sosyokültürel özelliklerine sosyoloji disiplini özelinde Doğan’ın (2009) da ısrarla dikkat çektiği ve destanların çok önemli birer sosyolojik malzeme/kaynak olarak kabul edildiği görülmektedir:

“[Destanlarda t]arihi boyutuyla toplumların ortaya çıkışı ile ilgili mitolojik serüvene ışık tutulurken, sanatsal boyutta insanların farklılaşan yaşam biçimi sergilenmektedir. Bu bakımdan destanlarda insanların tarih öncesiyle birlikte ortaya koyup geliştirdikleri inanç, erdem, ahlak, görenek vb. değerleri izleyebilmek mümkündür. Belirli bir sanat çabasının da varlığı dikkate alındığında destanların kültür ve uygarlığın tarihsel gelişiminde ne denli önemli bir malzeme olduğu ortaya çıkar” (Doğan, 2009: 23).

Doğan’ın (2009: 23) destan türünün özellikleri nedeniyle sosyolojik bir kaynak olarak önemine değindiği bu yorumlarının sadece bu tür için değil tüm “sözlü kültür ürünleri” için geçerli olduğu; ancak destanların bu önemi “en iyi yansıtan örnekler”⁴² olarak gösterildiği belirtilmelidir. Bunda ise “teknik” denilebilecek bir zorunluluğun da etkili olduğu iddia edilebilir ki adı üzerinde “sözlü kültür ürünleri”, yazı öncesi dönem hakkında bilgi edinilebilecek temel kaynaklar olmak zorunludur: “Yazının ve yazılı kültürün tanıklığı dışında kalan bütün tarihsel dönemler için sözlü kültürün belirtilen önemi sürecektir” (Doğan, 2009: 23). Bu noktada Doğan’ın (2009: 7-8) Türk aile araştırmaları ve aile sosyolojisi özelinde dikkat çektiği, ancak Türklerin yazılı kültüre görece çok daha geç bir tarihte geçmesi sebebiyle Türklük araştırmaları ile ilgilenen pek çok disiplin için geçerli olan kaynak yetersizliğine de ayrıca vurgu yapılmalıdır⁴³. Özellikle Türklerin İslam öncesi⁴⁴ tarihleri,

⁴² Yukarıda bahsedildiği üzere destanlar; sözlü kültür içerisinde uzun bir oluşum süreci geçirmesi, belirli oluşum bir oluşum safhasına sahip olması ve belirli bir dönemde yazıya geçirilmiş olması gibi nedenlerle de diğer sözlü kültür ürünlerinden ayrılarak daha önemli bir kaynak hâline gelmektedir. Bu özellikler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Boratav, 2003: 53-54; Oğuz, 2004: 7.

⁴³ Konu ile ilgili olarak Köprülü’nün (1943: 379) tarih disiplini için sarf ettiği şu ifadeler oldukça önemlidir: “XI. asırdan XV. asıra kadar Anadolu Türkleri’nin siyasî ve içtimaî tarihi, henüz, kendisini örten karanlıklardan kurtulmuş değildir. XI. ve XII. asırlar Anadolu’sunu örten bu kalın karanlık tabakası, XIII. asırda bir parça aydınlanmağa başlar; ve XIV. asırda, yâni Selçuklu sülâlesinin inkirazından [çöküşünden] sonra, Anadolu’nun hiç olmazsa bâzı sâhalarında, bu aydınlık biraz daha artar. Lâkin bu nisbî aydınlık da, tarihçileri tatmin edebilmekten henüz çok uzaktır.”

edebiyatları vs. için kullanılabilir yazılı kaynak sayısının azlığı, sözlü kültür ürünlerini eş bulunmaz birer malzeme hâline getirmektedir. Bu kaynakların içerisinde ise hem destan türü özellikleri göstermesi hem de Türklerin İslamiyet öncesi ve atlı göçebe yaşayışlarına ait pek çok önemli veri içermesi nedeniyle DKK, apayrı ve vazgeçilemez⁴⁵ bir yere sahiptir.

DKK'nin tarih ve sosyoloji disiplinleri ile olan ilişkisi, ana hatları ile aktarmaya çalışıldıktan sonra coğrafya ile olan ilişkisine de değinmekte fayda vardır ki esasen bu da postmodern paradigmanın iddiasını destekler nitelikte, bahsi geçen disiplinlerden ayrı ele alınamamaktadır. Çobanoğlu'nun (2011: 22) destan türünün "inandırıcılık" özelliğini açıklarken belirttiği toponimik adların kesin ve gerçek adlardan oluştuğuna dair ifadeler DKK için de geçerlidir ve eserin coğrafyasını inceleyen pek çok çalışma mevcuttur⁴⁶. DKK'de geçen iller, şehirler, dağlar, ormanlar, ovalar, nehirler, göller, denizler, derbentler, kale adları vs. üzerine çalışmalar yapılmış (Gökyay, 2007: 759-790); bu adlar aynı zamanda DKK'nin tarihsel çerçevesini belirlemek için kullanılmıştır.

DKK'deki yer adları içerisinde en dikkati çeken destan kahramanların mensup olduğu Oğuz eli (ili, illeri) tabiridir. Konu ile ilgili ilk çalışmaları gerçekleştiren isimlerden biri olan Sümer'e (1972: 381) göre "[d]estanlarda görülen yer adlarından çoğu insana ilk bakışta kahramanların Doğu-Anadolu veya Azerbaycan'da yaşadıkları fikrini verebilir. [... Ancak] Doğu-Anadolu'da ve Azerbaycan'da hiç bir zaman bu vasıfları haiz bir Oğuz eli yaşamamıştır." Buradan hareketle destanlardan Oğuz elinin yurdu ile ilgili açık bir fikir edinilemeyeceğini ileri süren Sümer (1972: 381) ancak "Orta çağ Türk tarihi ile meşgul olan bir kimse[nin] bunun [Oğuz elinin nerede olduğunun] cevabını kolayca verebil[eceğini]" iddia eder. Ona göre bu yurt, Sir-Derya boylarıdır. Sümer'e (1972: 381) göre destanlardaki Oğuz elinin vasıfları ise şöyledir:

⁴⁴ Türklerin İslamiyet öncesi dönemlerine ait kaynaklar; sözlü kaynaklar, arkeolojik buluntular ve yazılı kaynaklar olarak tasnif edilmektedir. Yazılı kaynaklar içerisinde ise kitabeler (Göktürk, Uygur yazıtları gibi), sözlükler, siyasetnameler, seyahatnameler, coğrafya ve tarih metinleri, dinî metinler, fal kitapları vs. sayılmaktadır. Sayılan yazılı kaynaklar içerisinde nitelik ve nicelik açısından en kullanışlı metinler olan yıllıklar (Çin yıllıkları, Latin ve Bizans kaynakları), seyahatnameler (Arap seyyahların eserleri), coğrafya ve tarih metinleri (Arapça coğrafya kitapları) gibi kaynaklar, kitabeler hariç, Türk dili ile yazılmamıştır ve çoğunlukla siyasi, dinî, ticari sebeplerle iletişime geçilen topluluklar tarafından kaleme alınmıştır. Bunların dışında İslamiyet'e geçiş eserleri arasında sayılan Kutadgu Bilig (XI. yüzyıl, didaktik mesnevi, Doğu Türkçesi), Divânü Lügâti't-Türk (XI. yüzyıl, Türkçe-Arapça sözlüğü, Doğu Türkçesi), Atabetü'l-Hakâyık (XII. yüzyıl, didaktik mesnevi, Doğu Türkçesi) gibi eserler, içerdikleri İslamiyet öncesi unsurlarla, Türkçe yazılan metinler olarak önemini korumaktadır (Gömeç, 2000). Bu eserlerden sonra ise DKK, Türklerin İslamiyet'e geçiş döneminin incelenmesi açısından en dikkat çekici kaynak olagelmıştır. Diğer geçiş eserlerinden hem dili (Batı yani Oğuz Türkçesi ile yazılması) hem de içeriği (Oğuzların sosyal hayatını anlatması) ile ayrılmaktadır.

⁴⁵ Doğan (2009: 38-39) Türk aile araştırmaları içerisinde DKK'yi ayrı bir başlıkla ele almış ve özgün bir eser olarak tanımlamıştır. Türkdoğan (1992: 41) ise "Türk ailesinin tarihî gelişimi incelenirken Dede Korkut geçiş döneminin en can alıcı kaynak araştırmasını teşkil eder" ifadelerini kullanmıştır.

⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gökyay, 2007: 757.

“a) Tam göçebe, b) İç Oğuz ve Dış Oğuz olmak üzere iki küme halinde yaşamakta yahut Üç-Ok, Boz-Ok adlarıyla iki kola ayrılmaktadır, c) Oğuz eli, ülkesinde toplu olarak yaylağa ve kışlağa gidip gelmemektedir. Her boy kendisine ait bir yurtta oturmakta, oradaki dağda yaylamaktadır, ç) Oğuz eli'nin siyasî bir düzeni vardır, ve eli feodal bir asilzade sınıfı idare etmektedir [...]”

Gökyay (2007: 767/8) ise Sümer'in düşüncelerine katılmaz ve destanlarda geçen adı belli yerlerin, Oğuzların yurdu hakkında açık bir fikir verdiğini ileri sürer. Ona göre “Dede Korkut hikâyelerinde, Oğuzların yaşadığı ve Rum İmparatorluğu, Gürcüler, Abhazlar gibi komşularıyla savaştıkları yerler diye geçen bu Doğu Anadolu ve Azerbaycan bölgesine ‘Oğuz ili’ adı verildiği anlaşılmaktadır” (Gökyay, 2007: 764). Gökyay (2007: 765/7), Oğuz ilinin yurdu hakkında Sümer’le aynı fikirde olmamasına rağmen bu ilin vasıfları hakkında Cemşidof’tan aktararak benzer bilgiler vermektedir: Buna göre Oğuzlar yarı göçebedir, yazın göçtükleri yaylaklar vardır; İç Oğuz ve Dış Oğuz⁴⁷ birbirinden farklı yaşayış yerleridir. Bu yerlerin arasında epey bir uzaklık söz konusudur.

DKK’deki yer adlarından ve buralardaki yaşayış biçimlerinden hareketle adı geçen araştırmacıların dikkat çektiği “göçebelik” unsuruna, hem DKK’yi daha anlaşılır kılmak hem de DKK hakkında isabetli analizler yapabilmek amacıyla ayrıca değinmek gerekmektedir ki eserdeki kahramanların statü ve rollerini, davranış biçimlerini ve nedenlerini tahlil edebilmek açısından bu sosyolojik veriler büyük önem arz etmektedir. Konargöçer, göçerkonar, göçer, Türkmen, Yörük gibi terimlerle⁴⁸ karşılanan tam, yarı, yatay, dikey, dağ, sahra gibi çeşitleri⁴⁹ bulunan kavram; Türklerin tarihî ve millî yaşam tarzı olarak kabul edilmekle beraber Eski Yunan’dan⁵⁰ itibaren ve özellikle modern bilimlerin normatif düalistik tasniflerinden ötürü kültür ve uygarlık ile özdeş tutulan yerleşikliğin tam karşısında, ilkelik ve barbarlıkla özdeş olarak konumlandırıldığı için Türklerin göçebeliği meselesi daha doğru bir ifade ile bu yaşam tarzının niteliği tartışma konusu olagelmıştır⁵¹ (Büyükcan Sayılır, 2012).

Türklerin kültür ve medeniyeti haiz göçebe bir kavim olduğunun ispatlanmaya çalışıldığı ve atlı göçebeliğin önemli bir millî unsur olarak konumlandırıldığı bu tartışmaların önemli örneklerinden/kaynaklarından birini veren ve atlı göçebe Türk kültürü/yaşayışı için “Bozkır kültürü” terimini kullanan Kafesoğlu’na (1998: 35) göre; Türk kültürü, kullandığı iki temel unsur olan at ve demir nedeniyle aslî göçebe kültürden ayrılır; çünkü bu unsurlar aslî

⁴⁷ “Dede Korkut hikâyelerindeki Oğuzlar ikiye ayrılmakta ve bunlardan Üç Oklar İç Oğuz, Boz Oklar ise Taş Oğuz adıyla anılmaktadır. Bunların birbirlerine karışmayarak iki ayrı küme halinde yaşadığını da bu deyimlerden çıkarmak mümkündür” (Gökyay, 2007: 769).

⁴⁸ Göçebelikle ilgili terimler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Büyükcan Sayılır, 2012.

⁴⁹ Göçebelik tasnifleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Büyükcan Sayılır, 2012; Eröz, 1991: 71-72.

⁵⁰ Bu husus sadece Batılı bakış açısı için geçerli değildir. İslam tarihçisi, felsefecisi ve sosyoloğu İbni Haldun da yerleşiklik ve göçebelik arasında hiyerarşik bir karşıtlık kurmuştur. Bkz. Kafesoğlu, 1998: 33-34.

⁵¹ Bu tartışmaların birer örneği olarak bkz. Eröz, 1991: 75-78; Gökalp, 1991: 9-10; Kafesoğlu, 1998: 33-35.

göçebe kültürde yoktur. Ayrıca bozkırlarda yaşayan toplulukların sosyokültürel farklılıkları; ekonomik kuruluşlarının yanı sıra dinî, idari, siyasi yapıları dikkatle incelenmeden bu topluluklar hakkında genelgeçer hükümler vermek ve “köylü”, “göçebe” gibi vasıflar tayin etmek doğru değildir (Kafesoğlu, 1998: 215). Nitekim Uygurların yerleşik hayata geçen ilk Türk kavmi oldukları; Uygurlardan önce de VII. yüzyıldan itibaren Türklere ait kalelere rastlandığı ve X. yüzyılda Sirderya civarındaki Türkler içerisinde yerleşiklerin bulunduğu bilinmektedir (Ögel, 1984: 334; Sümer, 1972: V, 38).

Kafesoğlu'nun (1998: 216) “Bozkır kültürü” olarak tanımladığı hayat tarzı, atlı göçebelikten ibaret olup at yetiştiriciliği ve çobanlığın merkezde olduğu bir kültür ve yaşam biçimidir⁵². Göktürk kaynaklarından hareketle, bu kültür biçiminin sistemli ve işbirlikçi bir sosyal yapısı bulunduğu kabul edilir. Bu sosyal yapının en küçük halkasını, çekirdeğini aile (oğuş) oluşturmaktadır. Oğuşlar birleşerek “urug”ları (aileler birliği, soy), uruglar birleşerek “boy”ları (kabile, klan), boylar birleşerek “bodun”u (boylar birliği), bodunlar birleşerek “el”i (il; devlet, ülke) oluşturmaktadır (Kafesoğlu, 1998: 227-233).⁵³ Türk kültüründe çok önemli bir yeri olduğu kabul edilen aile, kan akrabalığı esasına dayanır ve pederî aile türü içerisine girer; ailenin reisi erkektir ancak kadının da söz ve toplumsal hayata karışma hakkı vardır. Genel olarak Türk kültürü içerisinde kadının önemli bir yeri olduğu, kadınların kaçgöç yapmadığı; evlilik kararında kadının ve erkeğin eşit söz hakkı bulunduğu, Türklere çok eşliliğin görülmediği, exogame (dışarıdan evlenme), leviratus (ölen erkek kardeşin karısı ile evlenmesi), beşik kertmesi ve kalın (evlenilen kadının ailesine verilen armağan, başlık) uygulamalarının bulunduğu ileri sürülmektedir (Gökalp, 1991: 219-236; Eröz, 1991: 51-55; Eröz, 1998; Kafesoğlu, 1998: 227/9).

DKK'nin analizi açısından bu bilgilere bakıldığında, kadının statüsü ile atlı göçebe kültür arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Nitekim Kafesoğlu (1998: 241) Türklere kadının önemli bir yeri olduğunu belirttikten sonra, kahramanlık ve savaşçılığın önemine değinerek bu özelliklerin kadınlarda da bulunmasını göçebelik üzerinden açıklamaktadır: “Binlerce

⁵² Kafesoğlu'na (1998: 293) göre Bozkır devletinin özellikleri ise şöyledir: “[V]elâyet-i âmme, özel mülkiyet, serbest çalışma, imtiyazsızlık; hükümlerle karizmaya dayanmakla birlikte Töre hükümlerinde ifadesini bulan zimmî anlaşma (kanunî meşruiyet), birleştiricilik, askerî karakter, dinî tolerans, imperium ve besicilik-çobanlık Bozkır devletinin özellikleridir.”

⁵³ Türklere sosyal yapısı ile ilgili bilgilerin kaynağını Gökalp'in (1991: 101-104) görüşleri oluşturmaktadır. Kafesoğlu'nun yanı sıra Eröz (1991), Sümer (1972) gibi pek çok araştırmacı bu görüşlerden hareketle yorumlarda bulunmaktadır. Gökalp (1991: 126) eski Türklere sosyal ve siyasi yapısının iç içe olduğunu ileri sürer ve sop (semiye, sip, soy), boy (oğuş), öz (oymak, aşiret), il biçiminde bir hiyerarşik düzenden bahseder. Ona göre (1991: 127); “[b]u toplulukların tümü, hem siyasal hem aileyle ilgili bir nitelik taşır. Çünkü il bir siyasal birliktir. Özler, boylar, soplarda da bu siyasal topluluğun yönetim bakımından bölümleriydi. Bu topluluklar, aynı zamanda aileyle ilgili bir nitelik taşırlar. Çünkü sop topluluğu bir babanın çocuklarından oluştuğu gibi boy, öz toplulukları da bir babanın çocuklarından, yani amcaoğullarından, akrabalardan oluşmuştur. Bu kapalı toplulukların kadrolarına yabancı bireyler karışamazlardı. Çünkü il, dıştan evlenme kuralına bağlıydı. Evlenmeler, ancak il içinde olurdu. Hizmetçiler ve tutsaklar ise ilin dışındaydılar.”

kilometrelik göç hareketlerinde, bütün aile efradı ile birlikte yeni yurt kurmak zorunda kalan Bozkırlı Türke, kadının her sahada olduğu gibi, savaşta da destek olması tabii idi.” Doğan (2009: 11) ise atlı göçebe kültürün kadın ve erkek rolleri üzerinde büyük bir etkisi bulunduğunu öne sürerken Kafesoğlu’nun aksine Türk toplumlarında bu etkinin kadın-erkek arasında “görece bir eşitlik” sağladığını dile getirmektedir:

“Günübirlik ihtiyaçların belirlediği böyle [yerleşik kültüre geçmemiş] bir kültürde hane reisi olan baba kadar anne de dışa dönük bir faaliyet içindedir. O nedenle özellikle kadının erkeğiyle dışarıdaki (toplumsal yaşamdaki) bu ortak etkinliği, görece bir eşitlik ortaya koymaktadır. Bu durum toplumsal şartlardan daha çok göçebe hayatın getirdiği güçlükler, tabiatla mücadele ve savaşların getirdiği mecburiyetlerle açıklanabilir” (Doğan, 2009: 11).⁵⁴

Ekonomisinin temeli besiciliğe dayanan Bozkır kültüründe çayırlar, ormanlar, yaylaklar, kışlaklar boyların ortak mülkiyetindedir ve boyun hayvan, hazine vs. gibi tüm eşyası boyun damgası ile damgalanmaktadır (Gökalp, 1991: 121). Bu arazilerden faydalanan sürülere karşılık illerin mali ve askerî ihtiyaçlarını karşılamak üzere boylardan vergi alınır (Kafesoğlu, 1998: 238). Bunun yanı sıra Orta Asya atlı göçebelerinin en büyük ekonomik faaliyetlerinden biri de “akıncılık”, “yağma” ve “çapulculuk” gibi ganimet (doyumluk) elde etmeye yönelik savaş ekonomisidir ki bunun Anadolu’daki Türkler için de geçerli olduğu belirtilmelidir (Gökalp, 1991: 285; Koca, 2017: 15; Togan, 1981: 110/1).

Göçer ekonomisinin DKK’nin analizini etkileyen birkaç unsurundan bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki hayvancılığın aile hayatı üzerinde etkisidir ki özellikle cinsellik mevzu bahis olduğunda bu unsur, eski Türklerde kadınların “eşit ve serbest” bir statüde olduğuna dair yorumlara neden olmaktadır. Eröz’ün (1998: 34), Yörüklerde ve eski Türklerde cinsellikle ilgili konuların “aile içinde” serbestçe konuşulabilmesini hayvancılığa bağladığı görülmektedir:

“Orta Asya’nın ve Türkiye’nin göçebe Türk oymaklarında ve köylük yerlerinde, aile ocağında verilen terbiye, hiçbir yapmacılığa dayanmaz. Cinsiyet konularında gayet serbest konuşmalar geçer. Hayvanların cinsi hayatını küçük yaştan beri yakından gören çocukta, büyük bir tabiiyet belirir. Radloff,

⁵⁴ Doğan’ın Türk toplumunda kadının eşitliği ile ilgili yorumları son derece dikkat çekicidir. Ona göre; “İslâmiyet mensuplarını yerleşik kültüre yöneltmiş ve bunu teşvik etmiştir. Bu sebeple de İslâmiyet öncesi görece eşitlik İslâmiyet’ten sonra kadının hane içi etkinliğe yönelmesiyle ortadan kalkmıştır. Ama bu noktada şöyle bir sosyolojik gerçeği hatırlamakta yarar vardır: Kadının toplumsal hayattan tecridi (soyutlanması) anlamına gelen etkinlik yoksunluğu, yani toplumsal hayattan uzaklaşması (kadının tecridi) yerleşik kültüre geçişe denk düşer. Ne zaman ki insanoğlu toprağa bağlı bir yaşama geçmiş, o zaman kadının tecridi sorunu da ortaya çıkmıştır. Sanılanın aksine Türklerde kadının tecridi (toplumdan soyutlanması) sorunu İslâmiyet’in kabulünün bir sonucu değil, yerleşik kültürün ön gördüğü toplumsal gerekliliklerin doğal bir sonucudur” (Doğan, 2009: 11-12).

Kazak'ların en kapalı cinsî konuları rahatça konuştuklarını anlatır. Biz de Yörüklerde aynı tabiiği gördük. Çoluk çocuk her konuyu birlikte, rahatça görüşebiliyordu” (Eröz, 1998: 34).

Göçer ekonomisinin bir diğer unsuru olan akıncılık ise pek çok kavim için olduğu gibi Türkler için de asıl amacı ganimet (doyumluk) elde etmek olan bir faaliyettir (Sümer, 1972: 413). “Dede Korkut hikâyelerindeki Oğuzların hayatında [da] akın ve yağmaların önemli bir üretim aracı olduğu meydandadır” (Gökyay, 2007: 1080). Şüphesiz bu ganimetin önemli bir ögesi, meta olarak kabul edilen insan unsuru yani kölelerdir. Batı uygarlıklarındaki gibi kurumlaşmış biçimde olmasa da Orta Asya atlı göçebe toplumları ve Oğuzlarda savaş esirlerinden oluşan kullara (köle) ve künlere (karavaş, cariyeye) rastlanmaktadır (Berktaş, 1988: 96-97; Bozkurt, 1981: 96-102). Nitekim kullara ve cariyelere (karavaş) DKK’de de tesadüf edilmektedir. Dolayısıyla DKK’deki kadınlar hakkında yapılacak bir araştırmanın analizinde sadece “önemli” kadın kahramanlara değil; köle statüsündeki kadınlara ve bu kadınların deneyimlerine, iktidar mekanizmasındaki yerlerine bakmak, toplumsal cinsiyet eşitliğinin tespiti için olduğu kadar geleneğin bu güne uzanan değer yargılarının hangi kadınlar için gerçekte ne anlama geldiğinin tespiti açısından da önemlidir.

Sosyal ve ekonomik organizasyonu kısaca özetlenmeye çalışılan Orta Asya atlı göçebe toplumun devlet mekanizmasını içeren siyasi ayağı ise soy birliğine dayanan boylarla (Türklerde 24 boy olduğu kabul edilir) başlamakta; boyların başlarında boy beyleri (tudun, oymak beyi) bulunmaktadır. Soy birliğinin aranmadığı tahmin edilen budunların başında yabgular (şad, ilteber, il beyi), en büyük siyasi birlik olan ilin başında ise hanlar hanı (hükümdar, hakan, kağan, ilhan) bulunmaktadır (Kafesoğlu, 1998: 229/33). Bu sistemli sosyal ve siyasi yapının koruyucusu ise atlı göçebelikle çok sıkı bir ilişki içinde olan, çevre ve imkânlarla uygun değişim ve yeniliklere açık olan, örf ve âdetleri içeren; hukuki, yazılı olmayan normlar/kurallar bütünü olarak “töre”dir (Eröz, 1991: 71; Kafesoğlu, 1998: 246/7; Gökalp, 1991: 11).

Bu panorama içerisinde bozkır kültürünün sosyal ve siyasi yapısında bir tabakalaşmanın olup olmadığı önemli bir tartışma konusudur. Kafesoğlu (1998: 237-246) Bozkır Türk devletlerinde otlaklar ve yaylaklar hariç özel mülkiyetin geçerli olduğunu, köleliğin ya da imtiyazlı grupların, sınıf hiyerarşisinin, toprak aristokrasisinin, feodalitenin bulunmadığını; “Oğuzların âdeta sınıfsız bir toplum yapısına sahip oldukları[nı], servet ve mevki farkının toplumda fark yaratmadığı[nı], soydan gelen asillikten hiç bahsedilmediği[ni]” belirtmektedir. Gökalp (1991: 53, 154, 206) ise eski Türklerin başlangıçta (totemizm dönemi) demokrat olduğunu ancak potlaç (yağma, toy) kurumunun yerleşmesi ile egemenliğin bireyselleştiğini; hâkim (ak süyek/kemik, aristokrat) ve mahkûm (kara süyek/kemik,

demokrat) sınıfların meydana geldiğini, ilhanlık⁵⁵ sülaleleri (büyük devletler) oluşunca üçüncü bir sınıf olan altın süyek/kemik adıyla yönetici sınıfın ortaya çıktığını ve aristokratik-empyralist bir topluma dönüştüğünü öne sürmektedir⁵⁶.

Köprülü (2005: 90) göçebe eski Türklerin ilk devletlerinin ayrı beyleri bulunan aşiretlerin birleşerek ili meydana getirmesiyle oluştuğunu, ile hakan ve hatunun başkanlık ettiğini, devletin içinde sadece ile mensup asilzadelerin vatandaş statüsünde olduğunu, bunun dışında bir de karabudun (halk) bulunduğunu ifade etmiştir. Togan'a (1981: 112) göre ise Orta Asya bozkır devletlerinden bazıları kabile beylikleri iken bir kısmı ise "han" neslini - yani sadece töreye göre belirlenen muayyen boyların neslinden gelenleri- müşterek reis (han) kabul ederek kurulmuşlardır; "kara budun" ya da "kara süyek" olarak anılan halk⁵⁷ ise daima hanlardan kendini ayırmıştır. Konu ile ilgili olarak İnan'ın (1998[1931]: 241-254) "orun" (mevki) ve "ülüş" (pay) meselesi ile Türklerin kabile teşkilatındaki hâkim sınıfların merkez-çevre organizasyonuna dikkat çektiğine değinilmelidir. Buna göre göçebe imparatorluk geleneği uyarınca hanın (kağan, ilteriş) sarayında, kurultayında, şöleninde kabilelerin temsilcilerinin oturacakları yerler, "kati" ve "belirli" kurullarla tayin edilmiştir. Dolayısıyla hakana en yakın ve en uzak oturacak kabileler ya da temsilciler, buna göre bir değer ve önem sahibidirler. Hatta ziyafetlerde kesilen hayvanın hangi payının (ülüş) yeneceği dahi bu hiyerarşiye bağlıdır ve muayyendir. Nitekim Togan (1981: 299) "ülüş sistemi"ni Türklerin "devletçilik geleneği"nin merkezine yerleştirir ve ona göre Türklerde devletler hiçbir zaman ücra köşelerde yaşayan kabileler tarafından kurulmamış; her zaman ayrı bir yeri olan ve siyasi zümreler sıfatıyla meydanda bulunan devletçi uruklar tarafından kurulmuştur. Bu anlamda Türk tarihi, sosyal ve ekonomik şartlara bağlı olarak hakanlarla beyler arasında süren iktidar mücadeleleri ile yakından ilgilidir.

Konu üzerinde ayrıntılı bir biçimde duran Berktaş'a (1988: 36-115) göre ise eski Türk tarihinde sınıfsız bir yapının olduğunu iddia etmek, tarih değil "geçmişçilik"; devlet fetişizmi içeren ırkçı ve idealist bir çarpıtmadır. Ona göre üretim ilişkilerinden hareketle her toplumun tarihinde olduğu gibi Türklerin tarihinde de ilkel ve feodal dönemler olmuştur. Türkler, kandaş kabile anlayışından askerî demokrasiye oradan da devlete sıçrayış süreçlerini (MÖ 1000-MS 1000) gelgitli bir biçimde yaşamıştır. Yağma kültürü ile edinilen servetin birikimi ilkel kabile kandaşlığını çözülmeye uğratmış ve Mete'den itibaren oluşturulan kabile

⁵⁵ Gökalp'e (1991: 173) ilk ilhanlık Hunlar, ilk ilhan ise Mete'dir.

⁵⁶ Gökalp'in bu tasnifinden "boy"ların tamamen demokratik olduğu ancak ilhanlık olduğunda aristokrasinin söz konusu olacağı anlaşılmamalıdır. Ona göre (1991: 221-222) boyların kendi içinde demokrat ve aristokrat olanlar vardır. Demokrat boylarda kanca ortak, hukukça eşit bireyler bulunmaktayken aristokrat boylarda soylular, oymak (halk, reaya) ve kün (köle, cariye) sınıfları mevcuttur.

⁵⁷ Togan (1981: 112) haklın, kamlar (şaman) ve hanlardan ne derece ayrı olduğunu ifade etmek için bu iki grubun cesetlerinin halk tarafından uğursuz sayıldığını ve ayrı yere gömüldüğünü bildirir.

konfederasyonları toplumsal eşitsizliği doğurmuş, devletleşildikçe eşitsizlik derinleşmiştir. Vergi toplamak üzere görevli (çoğunlukla askerler; alpler, gaziler) grupların dirlikleri ve mevkileri arttıkça artı ürün üzerindeki tasarrufları, onları feodal ya da aristokrat gruplar olarak yetke sahibi yapmıştır. Yine bu tarihte kölelik mevcuttur ancak ekonominin temeli olacak düzeyde değildir.

Eski Türklerin göçebeliği ile ilgili bu yorumlar, DKK'nin kahramanlarını oluşturan Türk boyu olan Oğuzlar⁵⁸ için de geçerlidir. Oğuz tarihinin yetkin ismi Sümer'e göre (1972: V) "XI. yüzyıldan itibaren, kendilerine Türkmen de denilen Oğuzlar [...] Sir-Derya boyları ile onun kuzeyindeki bozkırlarda yaşarlarken onlardan ancak bir bölümü şehirlerde oturuyordu"; büyük kısmı ise göçebeydi ve Türklerin devlet kurucu vasfını taşıyan esas unsuru⁵⁹ da bu göçebelereydi. Oğuzların siyasi hayatı hakkında yorumlar yaparken DKK'den büyük ölçüde faydalanan Sümer'e (1972: 394-397) göre de Oğuzlarda feodal bir düzen⁶⁰ hâkimdir. Her beyin kendi arazisi vardır; beyler bu yurtlarındaki (araziler) ordalarda (karargâh) yaşamakta; en yakın tabilerini oğul, kardeş ve akrabaları oluşturmaktadır. Beyler, kol beylerine, kol beyleri de beylerbeyine tabidir. Savaşlarda başarılı olanlara dirlik verilir. Oğuzlarda bu hiyerarşik mevki ve bağlılık ilişkisi son derece önemlidir ancak "büyük feodallerin vakit vakit birbirleriyle mücadelelere girişmiş oldukları, beğler arasında sık sık çekişmeler, anlaşmazlık, tartışma ve atışmaların vuku bulduğu" da görülmektedir. Tüm bu izahlardan hareketle Sümer'e (1972: 391) göre DKK'nin "kahramanları asilzâde tabakasına mensup kimseler, yani beğlerdir. Sahnedeki şahıslar arasında halktan kimseler görünmezler."

Nitekim Sümer'in DKK kahramanlarının "asilzâde tabakasına mensup" olduğuna ve "halktan kimselerin görünmediğine" dair tespitleri, eserin türü olan destanın kahraman özellikleri ile uyumludur. Kahramanlar olarak "toplumu yöneten, ona baş olan 'ideal'

⁵⁸ Oğuzlar söz konusu olduğunda tarihî kaynaklarda "Türkmen" ve "Yörük" sözcükleri ile karşılaşılmaktadır. "Türkmen" ve "Yörük" hatta "Oğuz" kelimelerinin menşei gibi hangi grupları ifade ettiği de tartışma konusu olmakla beraber Köprülü'nün (2007: 147) "Divânü Lügâti't-Türk"te yer alan bilgiye göre Müslüman Oğuzlara "Türkmen" dendiğine dair görüşü genel olarak kabul görmektedir. Eröz (1991: 20) ise "yörük" kelimesinin göçebe yaşam tarzı vurgusu içerecek şekilde aynı grubu belirttiğini öne sürmektedir. Konu ile ilgili tartışmalar ve ayrıntılı bilgi için bkz. Eröz, 1991: 17-24; Gelekçi, 2004.

⁵⁹ Sümer (1972: V-XXV), Türk tarihinin ilerlemesinde göçebe yaşam tarzına büyük bir önem vermiş, bu yaşam tarzını "millîlik" ile eş değer bir kavram olarak kullanmıştır. Onun anlatımlarında "oturluk" (yerleşiklik) millî olandan kopuşa müsaitlik ve hatta yıkım anlamı taşımakta gibidir. "Türk göçebe unsuru" dediği Sir-Derya'nın göçebe Oğuzları; Sümer'e (1972: V-XXV) göre, az miktardaki yerleşik birimlerine karşı alaycı davranmış ve yerleşikleri "yatuk" (tembel) olarak tanımlamıştır. Sümer bu alaycı tabirde haklılık payı görür çünkü Selçuklular (Kınık boyu) savaşçı unsurlarını yitirmeyen göçebe unsur kurmuş; Anadolu'da Moğol istilası karşısında yerleşik Selçuklu Oğuz unsurları yok olmaya mahkûm olurken Türk milletinin millî varlığı yine bu göçebe Türklerin ardılları (Moğol istilasından kaçıp Anadolu'ya gelen) sayesinde gerçekleşmiş; Osmanlı'yı (Kayı boyu) kuran da Osmanlı'nın yazgısını değiştirecek olan Rumeli fetihlerini yapan da yine bu göçebe unsurlar olmuştur.

⁶⁰ Sümer (1972: 103), Berktaş'a (1988) benzer şekilde Göktürk Devleti gibi Karahanlı ve Selçuklu devletlerini de "feodal" olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Gökyay (2007: 1063) "Dede Korkut hikâyelerinde Oğuzları artık tam anlamıyla teşekkül etmiş bir göçebe aristokrasisine sahip buluruz" demektedir.

kişilerin” anlatılıyor olması, destanın “asıl tür niteliğini belirleyen” olgulardan biridir⁶¹ (Boratav, 2003: 50).

“Destanın kahramanları soylu kişilerdir; destancı soylular sınıfının ideal tiplerini çizmek, toplumu yöneten ve onun adına iş gören, savaşan bu kişilerin şanını yüceltmek amacını güder. Bu bakıma destan türünün örnek ürünleri, toplumların, göçebe ya da yerleşik ‘feodal’ (beylik, hanlık) düzeni içinde yaşadıkları çağlarda meydana gelir” (Boratav, 2003: 50).

Eski Türklerin ve Oğuzların hayatında sosyal bir tabakanın varlığı, DKK’nin analizi için son derece önemlidir. Adı geçen diğer araştırmacıların yanı sıra Sümer’in de kati bir biçimde belirttiği üzere DKK’deki kadın ya da erkek kahramanlar, sıradan insanlar değildir; seçkin sınıfa mensupturlar. Her ne kadar Boratav (1982a: 107) DKK’deki kahramanların bütün bir milleti temsil eden kişiler olduğunu ve göçebe kültürden ötürü toplumsal farklılıkların şiddetli olmadığını; bu nedenle kahraman beylerle diğer şahıslar arasında pek bir fark bulunmadığını iddia etse de Berktaş, Doğan, İnan, Sümer gibi araştırmacıların yukarıda belirtilen görüşleri çerçevesinde Türklerdeki sosyal ve siyasi tabakalaşmanın DKK’de etkili; DKK’deki seçkin sınıfa mensup kahramanların hikâyelerinin, davranışlarının, ilişkilerinin; hiyerarşik konumlarının belirlediği/beslediği iktidar unsuru ile yakından ilgili olduğu öne sürülebilmektedir.

Doğan (2009: 9-14) sözlü kültür ürünlerinden (DKK bunlardan biridir) hareketle Türk aile kültüründeki gelenek ve din faktörlerini açıklarken bu iktidar unsurunu çarpıcı bir biçimde “itaat kültürü” terimiyle ifade etmektedir. Ona göre tarih ve gelenek (hatta din) toplumsal bilinci önemli ölçüde etkiler; bunların kaynağı olan sözlü kültür ürünleri ise barındırdıkları değerlerle bireyleri çağlar ötesinden kuşatır. Türkler için bu kuşatmanın temelinde “itaat öğretisi” yer almaktadır. Bireyi, aileyi ve sonra tüm toplumu etkileyen bu toplumsal zemin, tarihteki tüm Türk devletlerinde siyasal iktidarı biçimlendirmiştir. “İtaatin yol açtığı teslimiyet daima itaat kurumuna merkezi bir mâsumiyet ve güven kazandırmıştır. İtaat ve himaye, taraflardan birine güven ve yaşam kolaylığı kazandırırken; diğerini iktidar ve güç sahibi yapmaktadır. İktidar, verir, doyurur, lütfeder; halk ve kişiler ise alır, kabul eder ve şükran duyar” (Doğan, 2009: 9). Güç ve iktidar ölçütlerine göre, hiyerarşik bir düzen kurulur; bu düzende tüm aile bireylerinden erkeğe (baba/koca), tüm halktan ise sultana itaat etmesi, sadakat ve teslimiyet göstermesi beklenir (Doğan, 2009: 11-12).

⁶¹ Çobanoğlu’na (2011: 16) göre de bu vasıflarla tavsif olunmuş kahramanlar, epik destan türünün belirleyici bir özelliğidir: “Epik destanların ortaya çıkış zemini [...] aile, soy, boy gibi kültürel süreklilik veya benzerliklere sahip toplulukların üstünde onları ortak bir kader, tasa, sevinç, kıvanç, ülkü, ilke ve yasa etrafında birleştiren kahramanların başarılarının veya hayatlarının hikâyesi olarak ulusların ‘kahramanlık çağı’ndaki (heroic age) uluslaşmalarının hikâyesi[dir].”

DKK'nin edebî bir tür olan destan türü ile ilişkili bir biçimde teşekkül sürecinin; bu sürecin tarihsel, sosyolojik, toponimik olgularla hatta disiplinlerle ilgisinin anlatılarak çalışmanın araştırma nesnesini oluşturan eserin tanıtımının yapılmasının ve bu tanıtım içerisinde çalışmanın analiz bölümünde etkili olacak hususların vurgulanmasının amaçlandığı bu bölümde son olarak destan türünün kahramanlarla ilgili bir diğer kuralından söz etmek gerekmektedir. Destan kahramanlarının toplum hayatında önemli rol oynamış kişiler olduğu hususunda Boratav'la benzer yorumlarda bulunan Çobanoğlu (2011: 16-18), epik destan türünün “en önemli kurallarından biri” olarak dikkatin baş kahraman üzerinde toplanması gerekliliğini dile getirmektedir. Ona göre destanda kaç kahraman olursa olsun⁶² “sadece bir tanesi her zaman gerçek baş kahramandır.”

Peki, bu biricik, gerçek baş kahramanın cinsiyeti nedir? Çalışmanın analizinde ayrıntılı bir biçimde üzerinde durulacağı üzere destanlarda çoğunlukla, DKK'de tamamen erkeklerdir. Edebî türlerin özelliklerinin belirlenmesine/yorumlanmasına kadar sirayet eden erkek egemen bakış açısı edebî, tarihsel, sosyolojik vs. kaynakların analizinde de aynı bakış açısını korumakta ve erkeklerin “baş”, kadınların “yardımcı, ikincil” olmasını yadırgamamakta; çoğunlukla toplumsal cinsiyeti bir analiz birimi olarak dahi görmemektedir. Dolayısıyla kaynakların edebî, tarihsel, sosyolojik çözümlerinde kadınların rollerine, statülerine, iktidar mekanizmalarındaki konumlarına, ezilmişliklerine ya da mücadelelerine, ikincilliklerine ya da iradelerine, uzlaşmalarına ya da dirençlerine gerekli dikkat ve özen gösterilmemektedir. İddiası bu dikkat ve özeni göstermek olan çalışmanın ilgili bölümüne, destan türünü feminist bir gözle yorumlayan Parla'nın (2008) ifadeleri ile son vermek yerinde olacaktır. Parla'ya (2008: 112-119) göre destan türü “en erkek egemen/patriyarkal edebi tür”dür. Destan bir zafer anlatısıdır ve güç ögesini kurmak, korumak, yeniden üretmek zorundadır. Destan kahramanı; yöneten, hükmeden, emreden, kurtarıcı erk sahibidir. Destanlar gücü yüceltir ve bunun için bazı özcü kategorilere [ideallere] dayanır. Destanlar resmî tarihin hiyerarşik, hegemonik anlatılarını destekler; patriyarkanın egemenlik yapılarını, iktidar konumunu pekiştirir. Bölüm sonu olarak aktarılan bu görüşler, DKK'deki kadınların kadın bakış açısı ile analizinde esas başlangıç noktası olmalıdır/olacaktır.

3.1.2. Dede Korkut Kitabı'ndaki Kadın Karakterler Üzerine Yapılan Çalışmalar Hakkında Genel Bilgi ve Çalışmaların Eleştirisi

Dede Korkut Kitabı, 1811 yılında Dresden Kral Kütüphanesi'nde bulunışundan bu yana pek çok bilimsel çalışmaya konu olmuştur. Gerek edebî kıymeti gerekse tarihî yegâneliği

⁶² Destan türünün bir diğer kuralına göre aynı sahne içerisinde ancak iki kahramanın yer alabileceği hatırlatılmalıdır. Bkz. Çobanoğlu, 2011: 20.

ile ayrıntılı incelemelerin nesnesi olan eserin kadın karakterleri hakkında da pek çok araştırma mevcuttur. Bu araştırmaların bir kısmı, DKK üzerine gerçekleştirilen genel çalışmaların içerisinde ayrı bir bölüm ya da başlık olarak yer almakla beraber bir kısmı da spesifik olarak DKK'deki kadınları analiz eden makalelerden oluşmaktadır. Bu noktada, DKK'deki kadın karakter özelinde bir literatür mevcudiyetine rağmen konunun bir tez çalışması olarak yeniden ele alınmasının gerekçelendirilmesi gerekmektedir. Öncelikle bu tez çalışması, tespit edilebildiği kadarıyla DKK'deki kadın karakterlere feminist bir perspektifle bakma amacı taşıyan ilk çalışmadır. Nitekim mevcut literatür içerisinde DKK'deki kadın karakterlerin analizini toplumsal cinsiyet merceği ile sorunsallaştıran sadece birkaç çalışma mevcuttur ve bu çalışmalar da nitelik ya da nicelik olarak eleştirilmeye muhtaçtır. Literatürün geri kalan büyükçe bölümü ise geleneksel toplumsal cinsiyet rollerini tartışmadan benimseyen, kadının statü ve rollerini geleneksel yapısal-işlevselci yaklaşımlar çerçevesinde yorumlayan ve dolayısıyla erkek egemen bakış açısını içkin araştırmalardan oluşmaktadır. Bu nedenle feminist kuramın merkeze alındığı tez çalışması, mevcut çalışmaların da bir eleştirisi olma niteliği taşımaktadır. DKK'nin kadın karakterleri ile ilgili çalışmalarda yer alan görüşlere, tezin analiz bölümünde başvurulacak olmakla beraber bu bölümde, bahsi geçen mevcut çalışmalara göz atılması ve bu çalışmalarla ilgili eleştirilerin belirtilmesi gerekmektedir.

DKK üzerine yetkinliği ile bilinen Gökyay (2007: 881-883), 1391 sayfalık kapsamlı eseri "Dedem Korkudun Kitabı"nda, beşinci bölümün beşinci alt başlığını "Oğuz Hatunları" adı ile DKK'deki kadın karakterlere ayırmıştır. Üç sayfalık bu bölümde DKK'de adı geçen kadın karakterler listelenmiş; eserdeki rolleri kısaca özetlenmiştir. Böylece betimleyici bir yöntem izlenmiştir. Banı Çiçek, Burla Hatun ve Selcan Hatun eserdeki "önemli" rolleri nedeniyle biraz daha uzunca tanıtılmış; ilgili isimler hakkında diğer tarihsel kaynaklar ya da bilimsel araştırmalardaki bilgiler paylaşılmıştır. Gökyay (2007: 881-883) tarafından Banı Çiçek, "[a]lplar devrinin erkeğine her yönden, her bakımdan eş yiğit Türk kızının timsali" olarak tavsif edilmiş; Burla Hatun hakkında "Şecere-i Terâkime"de adı geçen yedi kadın Oğuz hükümdarından biri, DKK'de hanlar hanı Bayındır Han'ın kızı, Kazan Bey'in namus timsali, savaşçı eşi olduğuna dair bilgiler verilmiş; Selcan Hatun ise Trabzon tekfurunun kızı olması hasebiyle Akkoyunlu-Trabzon İmparatorluğu ilişkileri bağlamında yorumlanmıştır.

Bunun dışında Gökyay'ın (2007: 1043-1058) DKK'deki "motif"leri tematik olarak incelediği bölümlerde "Ana", "Nişanlı, Eş, Evlenme" gibi başlıklar ve DKK'deki olaylardan hareketle belirlenen bazı alt başlıklar çerçevesinde kadınlardan bahsettiği görülmektedir. Bu bölümlerde örneğin "Anaya Oğulun Etinden Yedirme" ya da "Savaşçı Ana" gibi alt başlıklar belirlenerek DKK'de annelik vd. konularla dünya edebiyatı ürünleri ya da Türk

edebiyatlarındaki diğer edebî ürünler arasında karşılaştırmalar yapılmıştır. Ayrıca Gökyay (2007: 1082-1094) “Örf ve Âdetler”i anlatırken “Aile ve Evlilik” ana başlığı altında DKK’deki kadın karakterlerden bahsetmiştir. Buna göre, Türk destanlarında kadınların büyük bir yeri, mevkisi ve önemi vardır; kahramanların “dünyada en büyük ve yakın arkadaşları eşleri ve atlarıdır”; Türk kadınları son derece iffetlidir, kocalarını çok sever ve sayarlar; DKK’de “sarsılmaz bir karı-koca sevgisi ve sadakati görülür”, tüm kahramanların sadece tek bir eşi⁶³ vardır; DKK’deki kadınlar erkekler kadar kahramandır ve “kahraman kadınlar soyu”nu oluştururlar ayrıca çok güzellerdir (Gökyay, 2007: 1082-1089). Gökyay (2007: 1090-1094); nişan, düğün, beşik kertmesi, kalın gibi evlilik âdetleri hakkında da bilgi verdiği bölümde bakış açısı itibarıyla DKK’deki kadınlarla ilgili unsurlara büyük bir değer atfetmektedir, iffetli ve kahraman Türk kadınlarının özellikleri olarak gördüğü unsurları yüceltmektedir. Ona göre sadece DKK’de “[e]lbetteki bir toplumun tek tük kıyaya atıkları olacaktır” ifadesi ile kendini gösteren mukaddimedeki bayağı örnekler dışında Beyrek hikâyesinde “yoldan çıkmış kadınlar olduğu apaçık görül[en]” Kısırca Yenge ve Boğazca Fatma olumsuz örnekler olarak yer almaktadır (Gökyay, 2007: 1086). “Kız ve oğlan çocukları [ise] toplumda ayırt edilmemekle birlikte oğlan çocukların kızlardan üstün olduğu bellidir” (Gökyay, 2007: 1086).

Bir diğer DKK uzmanı isim Ergin (2009) ise iki ciltlik “Dede Korkut Kitabı” adlı eserinde kadınlara ayrı bir bölüm ayırmamakla birlikte, DKK literatüründeki büyük önemi nedeniyle burada anılmalıdır. Ergin’in (2009a: 27-28) kadınlarla ilgili olabilecek yorumları; aile ve evlilik temalarına değindiği bölümlerde mevcuttur. Ergin (2009a: 27-28) DKK’deki ailenin sağlamlığı; ana, baba, kardeş sevgisi üzerinde durduğu bu temalar içerisinde, eserde tek eşliliğin (Beyrek hariç), kadına yönelik büyük bir saygının, nişanlanma ve düğün âdetlerinin, kadınlarda “bile” kahramanlığın büyük bir öneminin bulunduğunu belirtir. Böylece, tematik ve betimleyici bir tarzla aileye olumlu değer atfedilerek yapısal işlevselci bir bakış açısının benimsenmesi söz konusu olmuştur. Konu ile ilgili Ergin’in (2009a: 27) ifadeleri içerisinde toplumsal cinsiyet açısından dikkat çekici olan ise Gökyay’ın (2007: 1086) ifadelerinden daha net bir biçimde “erkek çocu[ğün] kıza üstün tutul[duğunu]” belirtmesidir.

Bunlardan başka, ilk olarak 1972 yılında dört anlatının bulunduğu “Dedem Korkut’tan Öyküler” adıyla başlanan (Gökyay, 2007: 662) ve daha sonra tüm anlatıların işlendiği Binyazar’ın (1988: 61-82) “Dede Korkut” adlı dil içi çevirisinin⁶⁴ eser üzerine bir araştırma

⁶³ Gökyay’a (2007: 1091) göre Bamsı Beyrek’in kâfir beyinin kızıyla evlenip evlenmediğine dair bir bilgi yoktur.

⁶⁴ Binyazar’ın bu eserini; Bekki (2015c: 5) “popüler Dede Korkut Hikâyeleri kitaplarından” biri olarak değerlendirilmeye beraber Gökyay (2007: 662) “bunlar şimdiye değin bu yolda [dil içi çeviri ile öyküleştirilerek] yapılan denemelerin en başarılı olanlarından biridir” cümlesi ile taltif etmektedir.

hüviyeti gösteren uzun girişinde kadın konusuna altı alt başlıkla yer verilmiştir. Bunlardan “Kadın” alt başlığı, eski Türklerde kadının geniş yetkilere sahip olduğunun beyanı çerçevesinde; DKK’nin giriş (mukaddime) bölümünde yer alan manzumelerde (anne) kadının (çocuğun kimden olduğunu) “bilen özne” olarak konumlandırıldığı yorumu doğrultusunda ele alınmıştır. Binyazar’a (1988: 63) göre çocuğun babasının sadece anne tarafından kati bir biçimde bilinmesi, bir “erdem” olan “namus” kavramını yaratmış; bunun farkında olan Türkler de kadını yüceltmişlerdir. Yine DKK’nin giriş bölümünden hareketle “erdemli kadın”ın özellikleri “dizini kırıp oturmak” yani çok gezmemek, gözü dışarıda olmamak, evine sahip olmak, çocuğunu iyi besleyip eğitmek gibidir ki Binyazar (1988: 64-65) da bu konuda eserle hemfikirdir.

Binyazar’ın (1988: 65-82) kadınlarla ilgili diğer alt başlıkları “Kadın Türleri”, “Erdemli ve Soylu Kadın”, “Sığımlan Eş/Yüceltilen Sevgili”, “Yiğit Kadınlar” ve “Ana” adlarını taşımaktadır. Binyazar’ın bu başlıklar içerisinde işlediği konulara ve yaptığı yorumlara analiz bölümünde yer verilecektir ancak özetle Binyazar’ın da Ergin (2009a) gibi aileye yönelik yapısal işlevselci bir bakışı benimsediği söylenebilmektedir. Bunun için Binyazar’ın (1988: 80) şu ifadeleri önemlidir: “Kadın karşısında alınan tavır, toplumun değer yargılarını göstermektedir. [...] bugün uygar dünyada, kadının yerleşmek istediği ortam, Dede Korkut hikâyelerinde yaratılan ortamdan daha üstün nitelikleri taşımıyor.” Son olarak Binyazar’ın konu ile ilgili tek eleştirisinin, Ergin’e benzer şekilde, kız-erkek çocuk farkına yorum içermeyen bir biçimde dikkat çekmesi olduğu belirtilmelidir.

DKK’deki kadın karakterlerden bahseden ilk makale, tespit edilebildiği kadarıyla İnan’a (1998 [1934]: 274-280) aittir. İnan (1998 [1934]: 276-277) “Türk Mitolojisinde ve Halk Edebiyatında Kadın” adlı makalesinde, Barthold’un DKK’deki kadınlar hakkında yaptığı yorumları aktarır. Buna göre, kadınların toplumsal konumları oldukça yüksektir; çok eşliliğe dair bir örnek dahi yoktur. İnan’ın (1998 [1934]: 277) aktardığına göre Barthold, kadın kahramanlara yönelik olumlu muamele ve yüce idealizm unsurlarının Türklerin “kaba bedevî hayat realizmi” ile uyuşmadığını, bu gibi tavırların “Avrupa, bilhassa romantik Trabzon sarayı tesiri” ile ilgili olması gerektiğini iddia etmektedir. İnan ise Barthold’un bu çıkarımını kabul etmez ve Altay Türklerinin destan ve mitolojilerinde de kadınların olumlu bir statüde olduğunu öne sürer. İnan daha sonra, Deli Dumrul için canını feda eden karısının yüce tavrını aktarır. Birkaç paragraflık bu bölümler, DKK’deki kadın kahramanlar özelinde ilk yorumlar olması hasebiyle önemlidir.

Konu ile ilgili ilk müstakil makale ise tespit edilebildiği kadarıyla Kaplan’ın 1951 tarihli “Dede Korkut Kitabı’nda Kadın” isimli makalesidir. Kaplan (1951: 99) burada

öncelikle Türk edebiyatında kadının, İslâmiyet'ten önce, göçebe devirde, ideal erkek tipinde beliren kadın; İslâmi kültür çevresinde yerleşik medeniyete geçerek kahramanlık özelliklerini kaybeden, pasif kadın ve Batı medeniyeti etkisinde tamamıyla erkeğe eşit seviyeye getirilen kadın olmak üzere üç evrede değerlendirilebileceğini bildirir. Konuya bakış açısı bu tasniften anlaşılabilen Kaplan (1951: 99-112), DKK'deki kadın tipinin birinci devreye ait olduğunu belirtir; DKK'deki kadınların özelliklerini on madde ile açıklarken yerleşik kültürün ve yer yer dinin karşısında konumlandığı göçebe kültürün olumlu etkisine hemen her maddede vurgu yapar. Buna göre DKK'de kadın, yerleşik medeniyetlerdekini aksine haz ve aşk nesnesi değildir; göçebeliğin etkisi ile sosyal ve dinî baskıdan uzak şekilde erkekle iç içedir; kadında kahramanlık, kuvvet ve cesaret en önemli özellikler olmakla beraber göçebe kültürde nüfus fazlalığının öneminden ötürü kadında aranılan bir diğer özellik çocuk doğurma kabiliyetidir. Aile bireyleri, özellikle de anne ile oğul arasındaki kuvvetli sevgi, çocukların anneye duyduğu bağlılık, erkeklerin karılarına duydukları sevginin (kadınların güzellikleriyle ilişkili) ifadesi; kadınların kocalarına duydukları aşk, bağlılık ve koruma duygusu gibi unsurlar, Kaplan'ın (1951: 99-109) analizinde vurgulanan diğer unsurlarıdır.

Kaplan'ın (1951: 109-112) çalışmasında tez araştırması kapsamında dikkat çeken iki tespit vardır. Bunlardan ilki yerleşik medeniyetin edebiyatında önemli bir mevki işgal ettiği belirtilen şehvetin DKK'de bariz bir biçimde yer almadığına dair tespittir. Kaplan'a (1951: 109) göre bu durumun birkaç istisnası “sağrak süren”⁶⁵ kâfir kızları ve kâfir düşmanların Oğuz beylerinin anneleri ya da karılarından “kırım”⁶⁶ almak istemesidir. Kaplan (1951: 109)

⁶⁵ Sağrak (kadeh) sürmek; “kadehi önüne sürmek”, “kadeh sunmak”, “içki dolaştırmak”, “sakilik etmek” (Gökyay, 2007: 394; Ergin, 2009b: 255) anlamlarında kullanılan bir ifadedir. Kelime ve deyim hakkında araştırmaları bulunan Ögel (1978: 175-200), daha çok “ayak (kadeh) sürme/çevirme/gezdirme” gibi eş anlamlı ifadeler ve kelimelerin etimolojisi üzerinde durmuştur. Buna göre “sağrağa (ayağa, kadehe) değme” devlet ve ikbalin sembolüdür; “sağrak” kelimesi ile ilgili deyişlerin Anadolu'da görüldüğü ilk kaynak olan DKK'ye dikkatli bakılırsa “sağrak sürmek/sürdürmek” kendi başına bir deyiştir; Oğuz beylerinin esir aldıkları “kâfir kızlarına” ya da kâfirlerin esir aldıkları “bey kızlarına” sağrak sürdürmesi araştırılması gereken hususlardır (Ögel, 1978: 186, 198/9). Görüldüğü üzere Ögel kelimenin etimolojisi ve kullanım alanları üzerinde durmuş ve ayrıntılı bir yorum yapmamıştır. Yine tespit edilebildiği kadarıyla konu ile ilgili müstakil bir çalışma da mevcut değildir. Ancak gerek DKK'de “sağrak sürme”nin “döşeğe girmek” ile yan yana anılması gerekse Keskin'in (2017: 279-281) Timur'a esir düşen Sultan Bayezid'in Sırp karısı Olivera hakkında gerçekleştirdiği ayrıntılı çalışmasında; Olivera'ya “sağrak sürdüren” Timur'un bu hareketi karşısında Bayezid'in tepsini İbni Arapşah'tan hareketle “Osmanoğlu hizmet kılan sakilerin çoğunun kendi cariyeleri bir kısmının da hatunları ve odalıkları olduğunu görmesiyle birlikte gözlerinin önü kararı ve bu anı yaşamaktan can çekişme acısını daha tatlı buldu. Kalbi lime lime, gönlü pâre pâre oldu ve öyle çok üzüldü ki, ciğeri parçalandı. Ah-vahı arttı öfkesi kat kat yükseldi yaraları yenilendi ve bu kaygı yaralarına işkence neyleri ile tuz serpildi” biçiminde açıklaması, bu ifadenin bir aşığılama içerdiği kabul edilmelidir.

⁶⁶ “Kırım”, “karım” ya da “döl alma” adlarıyla anılan âdet hakkında İnan'ın (1998[1948]: 314-316) verdiği bilgilere göre; Eski Romalılar'da, Araplar'da ve Orta Asya göçebe kavimlerinde geçerli olan bu uygulama; necip bir çocuk elde etmek üzere erkeklerin karılarını ve kızlarını kahramanlık ve cesurluk vasıfları ile tanınan yüksek rütbeli erkeklerle göndererek bu kadınların hamile kalmasını sağlamak olarak özetlenebilmektedir. Bu âdetin anaerki çağında meşru sayıldığını bildiren İnan'ın (1998[1948]: 305-316), DKK'de çoban ile Abhaz meliki arasındaki tartışmayı bu âdetin bir hatırası olarak değerlendirmesi; ancak bu hatıradan artık “asil insanların iğrendiği bir âdet” hâline dönüştüğü için döl almanın Abhaz kâfirlerine atfedilerek sunulduğunu ileri sürmesi;

bu istisnaları şöyle yorumlamaktadır: “[B]unun [kâfir kızlarına sağrak sürdürmenin] bir eğlenceden ziyade kâfirlerin izzet-i nefislerini kırmak için yapıldığı muhakkaktır. Nitekim kâfirler de Kazanın karısını esir aldıkları zaman ona ‘hayf etmek’ için sağrak sürdürmek isterler. [...] Bilhassa kâfir kadınlarına karşı hakaret kahramanlığı tamamlayan bir unsur olarak gözükyor.” Kaplan’ın (1951: 111-112) DKK’nin mukaddimesindeki kadın tasnifi ile ilgili tespitleri ise dikkat çeken ikinci unsurdur: Buna göre misafirperverlik, ev işi, yiyecek gibi temalar başat alınarak anlatılan DKK’nin mukaddimesindeki kadınlar, DKK’nin boylarında kahramanlıkları ve annelikleri ön plana çıkarılarak anlatılan kadınlardan tamamen farklıdır. Ayrıca mukaddimenin buğdayla ilgili gıdaları konu eden ve kanaatkârlığı⁶⁷ savunan temaları ile DKK anlatılarının hayvan eti ağırlıklı görkemli ziyafetlerinin ilgisi yoktur. Buradan hareketle Kaplan (1951: 111-112) mukaddimenin göçebe Türklere ait olmadığını, Türklerde kadın telakkisinin değiştiği yerleşik bir döneme işaret ettiğini iddia etmektedir.

Torun’un 1999 tarihli “Dede Korkut Destanlarında Kadın Hakkındaki Telakkiler ve Bunun Eski Türk Kültüründen Taşdığı izler” adlı makalesi, aile ile toplum arasındaki en sağlam köprünün “anne” dolayısıyla kadın olduğunun zikredilmesi ile başlayan geleneksel işlevselci bakış açısının hâkim olduğu bir diğer çalışmadır. Torun (1999: 139-140), diğer bazı millet ve dinlerde kadının aşağılayıcı bir konuda olduğunu belirttikten sonra Türklerde kadının konumunun “millî ruhu yansıtan” DKK’den hareketle tespit edilebileceğini; çalışmasında da “destanlardaki kadınların genel vasıflarını” belirleyeceğini dile getirmiştir. Makalenin genelinde ise DKK’deki kadınlar tavsif edildikten sonra ortaya çıkan sonuçların Orhun kitabeleri ve Şamanizm döneminin “dişi ruhları” ile ilgili bilgilerle karşılaştırılması söz konusudur. Torun’un (1999: 140-148) DKK’deki kadınların erkeklerle eşitliği, müşterekliği; kahramanlık, güzellik, annelik, eşlik vasıfları (iffet, sadakat vs.) hakkındaki yorumları diğer çalışmalarla; destanlara sonradan ilave edildiğini düşündüğü mukaddime hakkındaki yorumları ise Gökyay’ın (2007: 1086) “bayağı örnekler” (Torun “menfi tipler” ifadesini kullanmaktadır) tarifleriyle aynıdır.

Torun’un (1999) çalışması, diğer çalışmalarda dikkat edilmeyen bazı temalara dikkat çekilmesi ya da diğer çalışmaların hemfikir olduğu bazı konularda farklı yorumlarda bulunulması açısından orijinal hususlar da taşımaktadır. Torun’un çalışmasındaki orijinal

döl alma ve buna benzer uygulamaların tarihi birçok kaynakta “Türk kadınlarının iffeti ve namusu” hakkında verilen bilgilerle tezat teşkil ettiğinin açıklanması; ancak burada birinci olarak “millî ve kavmi gururdan doğan hissiyat” ile araştırmacıların bugün için “gayri ahlaki” sayılan unsurları manipüle etmesi veya görmezden gelmesinin ikinci olarak ise toplum arasında tabakalaşmanın dikkate alınmadan yani “ataerki ailenin en mütekâmil safhasında bulunan hakan ve yabguların, âsaletli boyların” bu uygulamayı terk etmesine rağmen merkezden uzak diğer bazı oymakların çok eski gelenekleri yakın zamana kadar sürdürmesinin etkili olduğunun ifade edilmesi son derece dikkat çekicidir. Ayrıca bkz. Gökyay, 2007: 1055.

⁶⁷ Kaplan (1951: 112) bu durumun, yiyecek bakımından sıkıntılı bir devrin ürünü olabileceğini iddia etmektedir.

hususlar şöyle sıralanabilmektedir: Burla Hatun'un annelik ve iffet arasında bocaladığına “ancak oğul Uruz'un uyarısı ile iffet lehine” karar verdiğine dair yorum (143); erkeklerin karılarına karşı muhabbetinin yanı sıra Dirse Han ve Kanturalı örneklerinde olduğu gibi zaman zaman kadınlara yönelik “gazap” ifadeleri bulunduğu dikkat çekilmesi (144-145); yiğit kadınların dışında “pek makbul görülmemekle beraber” cicili bicili Türkmen kızı denilen tiplerin de olduğu (147); iffet unsurunun ve gayri meşru ilişkiye karşı hassasiyetin il dışına yani düşman kızlarına gösterilmediğinin beyan edilmesi (147-148); Bamsı Beyrek'in ikinci evliliğinin eski Türkler için de söz konusu olduğunun ve ikinci kadının (kuma) ikinci sınıf muamele gördüğünün belirtilmesi (148, 150, 152). Son olarak Torun'un (1999: 148) DKK'deki “kadının sosyal durumu” ile ilgili başlığına “Dadı ve Cariye Olarak” kadın alt başlığını açtığı ve bu şekilde, tespit edilebildiği kadarıyla DKK'deki kadınların “sosyal statü” farkına dair ilk ciddi vurguyu yaptığı ifade edilmelidir. Ancak bu vurgunun radikal bir yorum değişikliğine neden olmadığı; örneğin “dadı”lığın “[a]slî vazifesi çocuk yetiştirmek olan kadının [...] ihtisaslaşma” olarak okunduğu belirtilmelidir. Bu bağlamda Torun'un çalışması cinsiyete yönelik geleneksel bakış açısının hâkim olduğu bir çalışma olmakla beraber toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ve iktidar ilişkileri hakkında veri olarak kullanılacak tespitler de içermektedir.

1999 yılında, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığınca Ankara'da düzenlenen “Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni”nde sunulan onlarca bildiriden ikisi DKK'de kadın karakterleri inceleyen çalışmalardır. Bunlardan ilki Ekici'nin (2000: 123-137) “Dede Korkut Kitabı'nda Kadın Tipleri” adlı makalesidir. Ekici (2000: 123) özellikle edebî eserlerde sunulan “ideal tiplerin” toplumsal önemini “yeni nesillere örnek olma” biçiminde vurguladıktan sonra⁶⁸ bunların milletlerarası ve millî olarak ayrılabilceğini iddia eder. Daha sonra edebî eserdeki “karakter” ve “tip” terimleri/ayırımı üzerinde duran Ekici (2000: 124-125) çalışmanın amacını; “Dede Korkut Kitabı'ndaki kadın karakterlerin başarı ve mücadeleleriyle, bir eş, bir anne ve sevgili oluşlarıyla, günümüz Türk insanına, özellikle de Türk kadınına örnek olup, olamayacağını inceleyerek sonuçlarını ortaya koymak iste[mek]” olarak belirtmiştir. Bu doğrultuda DKK'deki tüm kadınlar incelenerek “ideal eş ve anne tipi, ideal sevgili tipi, yardımcı tipi” olmak üzere üç grup tespit edilmiştir. Destanlardaki kadınların tek tek isimlerinin (ya da erkek karakterlere göre tariflerinin) ve anlatılardaki yerlerinin bu üç başlık altına girecek şekilde anlatıldığı çalışmada; bu anlatıma geçmeden önce mukaddimedeki kadınlara değinilir (Ekici, 2000: 125). Ekici'ye (2000: 125) göre

⁶⁸ Ekici'nin buradaki bakış açısı, esasen millî olanın vurgulandığı diğer pek çok çalışmada olduğu gibi Parla'nın (2008: 124) destanların en özcü anlatılar olduğuna ve bu özelliğin barındırdığı iktidar unsuru nedeniyle bir sorun olarak ele alınmasına dair görüşleri ile taban tabana zıttır.

mukaddime ile “kitaptaki kadın karakterlerin ideal bir tip belirlemesi daha baştan yapılmıştır. [...] Yani bu tasvirde ideal olarak tasvir edilmiş kadın tipi, Türk gelenekleri çerçevesinde tanımlanmaya çalışılmıştır.”

Ekici'nin (2000) makalesi, tematik bir incelemenin gerçekleştirildiği betimleyici bir analiz içermekte; DKK'de geçen tüm kadınları sıralaması bakımından önem arz etmektedir. Ancak kadınlarla ilgili olarak analizde dile getirilen itaatkâr, fedakâr, zeki, cesur, yiğit, yol gösterici, namuslu, sadık, aileyi bir arada tutan, güzel, soylu gibi sıfatlar ve bunların değerine dair yorumlar açısından bakıldığında inceleme, DKK ile ilgili diğer çalışmalardan büyük bir farklılık içermemektedir. Belki kadınlar için yapılan “kendi kaderini kendi tayin eden”, “aktif/pasif”, “alp tipi” gibi vurgular bu anlamda dikkat çekilen farklı unsurlar olarak okunabilmektedir. Ayrıca kitapta “erkeklerin hâkim olduğu bir toplum yansıtılıyor gibiyse de [...] başarılarından bahsedilen kadın kahramanlar da az değildir” çıkarımının sebebi olarak “göçebe toplumun erkek gücüne duyduğu ihtiya[cın]” gösterilmesi; önceki çalışmalarda “göçebe kültürün kadın-erkek eşitliğinde oynadığı role” yapılan vurgu ve “kitapta ‘kötü’ veya ‘hain’ kadın karakter ve tipe yer verilmemiş olması” iddiası da önceki çalışmalarda dile getirilen “bayağı”, “menfi”, “olumsuz” kadın tiplerinin varlığı görüşleri ile zıtlık göstermektedir. Ekici'nin girişteki gibi sonuçtaki ifadeleri de geleneksel-işlevselci bakış açısının sergilenmesi açısından önemlidir: “Dede Korkut Kitabı'ndaki iyi ve güzel değerleri, ideal insan tiplerini[n] örnek al[ınmasını]” salık veren Ekici'ye (2000: 136/7) göre DKK “toplum ve millet için” gerekli değerleri anlatmaktadır:

“Bu noktada ne feminizmin, ne de başka bir sistem ve düşüncenin Türk insanının problemlerine çözüm getirmesi söz konusu değildir. Türk insanı kendi eserlerini inceleyip, kendi düşünce sistemini kurarak sorunlarını çözmek zorundadır. Bu sebeple de Dede Korkut Kitabı'nın özellikle aile bireyleri ve kadın-erkek ilişkisi açısından yeniden değerlendirilmesi bir mecburiyettir. Türk toplumunun kendi kendisine üreteceği yeni fikirler bizim sorunlarımızın çözümünü oluşturacaktır.”

“Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni”nde sunulan ve DKK'deki kadın karakterleri konu alan diğer çalışma Kâhya-Birgül'ün (2000: 229-244) “Dede Korkut Hikâyelerinde Kadının Konumu” adlı bildirisidir. Bildirisine destanların millî kültür ve tarihî-millî sosyal hayat ile ilişkisini pozitif bir değerle vurgulayarak başlayan Kâhya-Birgül (2000: 229-230); DKK'deki “çoğu bey kızı” olan kadınların aile içinde, sosyal ve siyasi hayatta “şerefli ve üstün bir mevki”ye sahip olduğu, bu yapılarda “kadının konumunun eşitlik ilkesine dayandığı” gibi konu hakkındaki hâkim görüşleri tekrarlamıştır. Yine kadınların sahip oldukları özellikler (sadakat, cesaret, iffet vs.) bağlamında, yukarıda incelenen çalışmalarla

benzer yorumlarda bulunan Kâhya-Birgöl (2000); bu yorumlar çerçevesinde değerlendirmelerde bulunduğu DKK'deki kadın karakterleri “eş seçme ve evlilik, ailede iş bölümü, ailede karar alma, aile içi otorite ve hâkimiyet, aile içinde malın paylaşımı” adlarını verdiği beş başlıkta incelemiştir.

Bu başlıkların tamamında DKK'deki kadının eşit ve yüce mevkisi vurgulanmış; bu anlamıyla DKK'nin “dünyadaki hiçbir destanda” bulunmayan bir kadın eşitliği sembolü olduğu dile getirilmiş; hatta bu uğurda, yukarıda incelenen araştırmaların çoğunda DKK'deki belki de toplumsal cinsiyet açısından tek olumsuz örnek olarak hemfikir olunan kız-erkek çocuk eşitsizliği dahi yok sayılmış, “kız ve erkek çocuk ayrımı yapılmamaktadır” denmiştir. Kâhya-Birgöl'ün (2000) bu çalışması da aileye yönelik geleneksel yapısal-işlevselci bakış açısının hâkim olduğu; kadınların “kocalarına üstün gelseler dahi saygılarını, mütevaziliklerini yitirmeden hadlerini bildiklerini” (2000: 239) öne sürerek geleneksel aile içi işbölümünün olumlandığı; millî olanla ataerki arasındaki işbirliğinin açık bir biçimde okunabileceği bir çalışmadır.

Şen'in (2003: 123-128) “Oğuz Kağan Destanında ve Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın” adlı makalesi, Torun'un (1999) çalışmasına benzer şekilde Oğuz Kağan destanı ile DKK'deki kadın karakterlerin benzerlikleri üzerine kurulmuş kısa bir çalışmadır. Çalışmada Türk topluluğunun kadına verdiği değerin ve üstünlüğün, “Türk topluluk hayatında erkeğe yakın hatta onunla her bakımdan ortak bir hayat yaşayan” kadın varlığının ispatı olarak Oğuz Kağan destanı, Göktürk Yazıtları ve DKK'den örnekler verilir. Bu örnekler, yukarıda incelenen çalışmalarla tamamen benzerdir: Kuvvetli, kahraman, saygın, sağduyulu, cesur, güzel analar ve eşler; ailenin önemi çerçevesinde vurgulanır. Çalışmanın orijinal denebilecek tek boyutu, “uygarlığın, gelenek ve göreneklerin değişmesinde olumsuz etkileri” (!) de olduğuna dair çıkarımdır (Şen, 2003: 126). Bu ifade ile DKK'nin mukaddimesinde, lanet ve nefretle anılan üç olumsuz kadın tipinin varlığının, İslamiyet'in etkisi ile yaşanan kültür ve hayat değişikliğinin bir sonucu; Türk kültüründe İslami devrin başlaması ile kadının bazı niteliklerini yitirmiş veya önemini kaybetmiş olduğu ifade edilmek istenmiştir. Bu çalışmada da yine toplumsal cinsiyet perspektifinin bulunmadığı, itaate dayalı geleneksel kadın algısının yüceltildiği; kadının eski olumlu yerinin din, yaşam biçimi gibi değişimler sonucu olumsuz olarak değiştiği sayıtlısı taşıdığı görülmektedir.

Duran'ın 2004 (79-89) tarihli “Burla Hatun'dan Terken Hatun'a” adlı makalesi, destanlar ile tarih arasındaki ilişkiye vurgu yapan, Türk destanlarının tarihsel gerçeklerle paralel olduğunu belirten, “Dede Korkut Destanlarındaki kadın tipiyle, Selçuklu dönemi tarihî kaynaklarındaki kadın tipini karşılaştırmaya çalış[an]” (2004: 80) bir araştırmadır. Makalenin

DKK ile ilgili bölümünde; DKK'deki kadınların sıfatları ve dış görünüşleri (fizikî özellikleri) hakkında bilgi verildikten sonra Burla Hatun, Banu Çiçek, Selcen Hatun ve Dirse Han'ın Hatunu merkeze alınarak diğer çalışmalarda olduğu üzere bu kadınların kahramanlık (alp tipi), cesaret, sadakat, bağlılık gibi özelliklerine; annelik ve eşlik/sevgilik vasıflarına dikkat çekilmiştir (2004: 80-85).

Duran'ın (2004: 81-85) konu ile ilgili olarak diğer çalışmalardan farklılık gösteren birkaç tespitine ve vurgusuna dikkat çekilmelidir: DKK'deki kadınların hemen hepsinin han ve bey kızı olduklarının vurgulanması; DKK'de “kırk ince belli kız” adıyla anılan unsurun “kadınlar arasında tıpkı erkek teşkilatına benzer bir teşkilatlanma” olarak tespit edilmesi; “[d]estan içindeki arzu edilen kadın tipi alp tipine uygun olmasına rağmen obada cicili bicili Türkmen kızları da vardır” ifadesi ile farklı kadınlara dikkat çekilmesi; destanlarda sadakatin sadece eş ve nişanlı kadınlarda değil, kahramanların kız kardeşlerinde de bulunduğu dile getirilmesi orijinaliteyi taşımaktadır. Bu özellikleri ile bakıldığında, çalışmada herhangi bir şekilde toplumsal cinsiyet kavramına yer verilmese ve geleneksel kadın algısını destekleyen unsurlar ön plana çıkarılsa da DKK'de farklı kadınlık durumlarının varlığına işaret edilmesi, “kız kardeş” gibi yapısal-işlevselci kuramlarca çoğu kez görmezden gelinen bir unsura dikkat çekilmesi ve “bey kızı” vasfı ile iktidar ve sınıf ilişkilerine gönderme yapılması dikkate değerdir.

Şen'in (2008: 627-641) hazırlamış olduğu “Dede Korkut Kitabı'nda Kadına Yönelik Hitaplar” adlı çalışma; DKK'deki hitap ifadelerinin taranarak “ön yargı bildirmeyen (seslenme amaçlı), olumlu ön yargı bildiren, olumsuz ön yargı bildiren hitaplar” biçiminde tasnif edilmesiyle oluşturulmuş dilbilimsel bir araştırmadır. Şen (2008) bahsi geçen üç ana başlığı kendi içinde “kadının kadına yönelik hitapları”, “erkeğin kadına yönelik hitapları” biçiminde ayırmış; bunları da kadınların DKK'deki konumlarından hareketle; “anne, eş, nişanlı, gelin, arkadaş, yabancı, âmir, hizmetkâr” ifadeleri ile alt başlıklarda açıklamıştır. Betimleyici yöntemin kullanıldığı söylenebilecek çalışmada, tarama sonucu ulaşılan hitapların temalandırılması ve hitapların kuruluş düzeninin tespit edilmesi dışında bir analiz bulunmamaktadır. Ancak DKK'de “kadının kadına yönelik olumsuz hitabına rastlanmaması” bilgisi, önemli bir veridir. Bunun yanı sıra temalandırmada “âmir” ve “hizmetkâr” başlıklarının kullanılması; kadınlar arasındaki hiyerarşik ilişkiye dair hiçbir yorumda bulunulmamış olsa dahi önemlidir.

Öncül'ün (2008: 574-581) “Dede Korkut Hikâyelerinde Savaşçı Kadın Tipi ve Animus Kavramı” adlı makalesi “Jung'un ortaya koyduğu arketip kavramına bağlı olarak geliştirdiği ‘animus’ kavramının yalnızca saldırganlık ve savaşçılık boyutunu Dede Korkut

hikâyelerindeki kadın tipler açısından ele al[an]” (2008: 575) bir çalışmadır. Öncül (2008: 575/6) çalışmasının kuramsal temeli olan arketipten hareketle DKK'deki arkaik destanlar, anahelik dönemi, atlı-göçebe kültürün sosyal hayata etkisi gibi konular üzerinde durmuş; kadınların ve erkeklerin yiğitlik, savaşçılık, güç, heybet gibi özellikler açısından benzerlik göstermesini göçebe yaşamın bir zorunluluğu olarak sunmuştur. Ona göre (2008: 576) Oğuzların Batı'ya gelmesi sürecinde yaşanan sosyal ve siyasi değişimler “cici bici Türkmen kızı” denilen yeni bir tipin oluşmasına neden olmuştur. Öncül (2008: 576) araştırmasının kuramsal çerçevesini şu şekilde açıklamaktadır: “Jung, insanlarda kolektif dışşuuru meydana getiren atalardan geçme imajlar bütünü olduğunu savunur ve erkeklerin kolektif bilinçaltındaki dişi yanını anima, kadınların bilinçaltındaki erkil yanı ise animus olarak adlandırır. Kadındaki cesaret ve saldırganlığın temelini de bu yapıyla açıklayarak (Fordham 2001: 72) bu kavramı, kadına miras kalan erkeğin kolektif imajına, yaşamı boyunca erkeklerle olan ilişkilerinden kaynaklanan deneyimine ve içindeki gizli erkeksi kökene bağlar (Fordham 2001: 70). Kadının özellikle ilk karşılaştığı baba, ağabey tipinin bilinçaltındaki kolektif imajla ve çevre şartlarıyla birleşince savaşçılık ve saldırganlık vasıflarını güçlendirdiğini kabul eder.”

Öncül'ün (2008: 575) araştırmasının sınırlılığını III, IV ve VI. destanlar oluşturmakta; buradaki kadınlar karakterler olan Banı Çiçek, Burla Hatun ve Selcan Hatun üzerinde durulmaktadır. Öncül'ün (2008: 577-580) analizindeki temel bulgusu; bu üç kadının DKK'de yer alan tüm kadınlarda atlı-göçebe toplum gereği bulunan savaşçılık, yiğitlik, “erkeksilik” özelliklerine daha fazla sahip olduğu; bu nedenle yiğit kadın-alp kadın ayrımı yapılması gerektiği; sosyal şartların tüm kadınların yiğit olmasına sebep olduğu ancak alp kadın adlandırmasının “diğer kadınlardan daha aktif bir rol üstlenenler için geçerli” olması gerektiği gibidir. “Yiğit Oğuz beylerine yakışır nitelikte” olan bu üç kadının diğer kadınlardan farklı olmasının nedeni ise Jung'tan hareketle; “kadına miras kalan erkeğin kolektif imajı” bilgisi çerçevesinde bu kadınların “aile ve yakın çevrelerinde yiğitlerin ve alplerin varlığına”, “bu sebeple savaşçılık vasıflarının güçlenmesine” bağlanmaktadır (Öncül, 2008: 579-580).

Öncül'ün dikkat çekici bir kavramla gerçekleştirdiği bu çalışmada, özel olarak Jung genel olarak ise psikoloji ile toplumsal cinsiyet arasındaki sorunlu ilişkiye değinmek; tez çalışmasının sınırları dışındadır. Ancak “savaşçılık”, özellikle “yiğitlik” vasıflarının özcü bir biçimde “erkeklerle” ait “erkeksi” olarak görülmesi feminizm açısından kadını “pasif” konuma iten sorunlu düalistik temsillerin bir uzantısıdır ve eleştirilmelidir. Ayrıca sosyal ve siyasî hayatın ve bunlardaki değişimin etkisi üzerinde duran bir çalışmada bu kadınların “farklı” konumlarının gerekçesine de yeteri kadar değinilmediği ileri sürülebilmektedir. “Aile ve

yakın çevrelerinde yiğitlerin ve alplerin var olduğu” belirtilen Banı Çiçek’in Bay (zengin) Bican Bey (Han)’ın kızı, Burla Hatun’un DKK’daki siyasal hiyerarşinin en üst basamağında yer alan Hanlar Hanı Bayındır Han’ın kızı ve Gürcü Prenses Selcan Hatun’un Trabzon tekfurunun kızı -ki bu kadınların eşleri de siyasal anlamda önemli rolleri olan beylerdir- olmasına; dolayısıyla bu kadınların iktidar mekanizmasındaki yerlerine ve ilişkilerine ya da birbirleri ile aralarındaki farklara değinilmemiştir.

Arı ve Karateke’nin (2010: 275-284), “Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın ve Çocuk Eğitimi” adlı makalelerinin temel tezi; DKK’nin en önemli özelliklerinden birinin “model oluşturma” ya da “model gösterme” yoluyla iyi ve doğruyu göstermesidir. Bu bağlamda DKK bazen “kötü modelleri” de göstererek “olmaması gerekenler” hakkında da uyarı da bulunur ve bu özelliği ile “geleceğe örnek insan tipleri sunan bir Töre kitabıdır”. Arı ve Karateke (2010: 275, 278, 283) bu tezden hareketle “Türk töresine göre olması gerekenler ve olmaması gerekenler[i] gerek bu hikâyelerdeki kahramanlarla özdeşleştirilerek gerekse de bu kahramanların çevresinde cereyan eden olaylarla” anlatmaya çalışmışlardır.

Arı ve Karateke (2010) çalışmalarının kadın ile ilgili bölümlerinde ilkin DKK’nin mukaddimesine yer vermişler ve “Dede Korkut hikâyelerinde kadının önemli bir yeri vardır. Bunu eserin başında -mukaddimesinde- kadınların özelliklerine değinilmesinden anlıyoruz” (!) yorumunda bulunmuşlardır. Mukaddimedede biri istenen üçü istenmeyen özelliklere sahip dört kadın bulunduğu, ancak burada kadınların “eve bağlılıklarına göre” değerlendirildiği; hâlbuki destanlarda kadınların “ev dışı faaliyetlerinin” ön planda olduğu belirtilmiştir (2010: 279). Kadınlarla ilgili bu tezatlığı, eserde “alp tipi” (kahraman, çevik, korkusuz) ve “ideal eş-anne tipi” (sadakət, sağduyu, iffet, fedakârlık) olmak üzere iki farklı tipin ön planda olmasına bağlayan Ercan ve Karateke, daha sonra DKK’de bir kadının dört, beş farklı tip özelliği taşıyabileceğini de belirtmiştir; ancak araştırmalarını ön plandaki iki tipe giren kadınların hikâyelerine yer vererek ilerletmişlerdir (2010: 279-281). Arı ve Karateke’nin çalışmalarında kadının kahramanlık ve cesaret özelliklerinin göçebe yaşam tarzı kaynaklı okuması; annelik-eşlik durumunda sadakatin vs. önemi gibi diğer çalışmalarla aynılık gösteren tespitleri dışında “Burla Hatun’un Şöklı Melik’e esir düşmesi” motifinin ilkin Burla Hatun’un “oğlunun öldürülme tehlikesine karşın sadakət ve iffetini koruması” (280), daha sonra Uruz’un “annesinin iffetini koruması” olarak okunması ve dolayısıyla olaydaki failin dilemmalı belirsizliği gibi aynı konuda farklılık içeren tespitler de vardır. “Dede Korkut Kitabında bir diğer önemli husus da kötü karakterli kadın tiplerine yer verilmemesidir” (281) ifadesi de Ekici’nin (2000) çalışmasını hatırlatmaktadır.

Arı ve Karateke (2010: 281/2) araştırmalarının “çocuk eğitimi” ile ilgili bölümlerinde de DKK’de çocuk eğitime büyük önem verildiği belirtildikten sonra “erkek” çocuğun göçebe toplumun “kuvvetli insan”a duyduğu ihtiyaçtan ötürü önemli olduğu tespitinde bulunması yukarıda belirtildiği üzere kadın, cesaret, yiğitlik unsurlarının da göçebe yaşamla ilişkilendirilmesi üzerinden düşünöldüğünde tezat içeren bir çıkarımdır. Salur Kazan ile çoban arasındaki ilişkinin baba-oğul ilişkisi olarak okunması; “Bamsı Beyrek’in tekfurun kızını almaya girmesi”⁶⁹ motifinin “erkek kahramanların verdikleri sözleri tutması” olarak okunması ise diğer çalışmalardan farklı tespitler olarak göze çarpmaktadır. Bu bilgilerden hareketle araştırmada; DKK’ye yönelik pozitif bir değer oluşturma gayretinin ön planda tutulduğu söylenebilmektedir.

Sıralanan bu çalışmalar dışında; Aydın Oy’un “Dede Korkut Kitabında Kahramanların Aile Hayatları” (1960a: 286-288) ve “Dede Korkut Kitabında Kahramanların Evlenmeleri” (1960b: 460-462) adlı erkek merkezli bakış açısı (Ailenin başkanının erkek olduğu vurgulanır.) ile DKK’de aile ve evliliğin önemi; karşılıklı saygı, sevgi, sadakat vs. dayanan ilişkilerin örneklendirildiği geleneksel makaleleri ve S. Kemal Tural’ın “Dede Korkut Destanlarında Aile” (1998: 8-12) adlı geleneksel aile kurumu ile DKK arasında bağ kuran, kadının ileri ve “kültürleyici” rolüne vurgu yapan makalesinde DKK’deki kadın karakterleri konu ettikleri görölmektedir. Ayrıca; M. Özmen’in (1967: 17-18) “Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın ve Aile İçi İlişkiler”⁷⁰, A. Ceyhun’un (1984: 59-64) “Dede Korkut Kitabında Türk Kadını”, A. H. Bayat’ın (1985: 3-4) “Dede Korkut’tan Günümüze Kadın Tipleri”, M. Cunbur’un (1991: 53-54) “Dede Korkut Oğuznamelerinde Kadın”⁷¹, E. Aslan’ın (1995) “Dede Korkut Hikâyeleri ile Türk Destan ve Halk Hikâyelerinde Alp-kız Motifi” ve M. Erol’un (2003) “Dede Korkut’ta Kadın Tipi ve Günümüze Yansıması” gibi çalışmalar literatür taraması esnasında tespit edilen ancak ulaşılamayan kaynaklardır.

Creswell (2013: 16-18) Denzin ve Lincoln’dan aktararak bir araştırma sürecinin “çok kültürlü bir özne olarak araştırmacılar”ın “beraberlerinde getirdikleri özgeçmişlerini, kendileri ve başkaları hakkındaki düşüncelerini, etnik ve politik konulara bakış açılarını dikkate aldıkları” ilk aşama ile başladığını bildirir. Nitekim Creswell (2013: 15) “[f]arkında olsak da olmasak da, daima belirli inanışları ve felsefi varsayımları araştırmalarımızda kullanırız. Bunlar bazen, hangi araştırma sorusunun sorulması gerektiği veya verilerin nasıl toplanmaya

⁶⁹ Bu bölümdeki diğer çalışmalarda ve analiz bölümünde göröleceği üzere bu motif, Türklerde tek eşliliğin hâkim olduğuna dair olumlu özelliğin DKK’deki tek istisnası olarak oldukça tartışmalıdır.

⁷⁰ Gökyay’ın (2007: 1089) bildirdiğine göre “[b]u yazı Dede Korkut kitabının başında kadınlar için söylenenler ile Dirse Han oğlu Boğaç Han hikâyesinden yapılmış aktarmalardan ibaret”tir.

⁷¹ Gökyay’ın (2007: 1089) bildirdiğine göre bu çalışma; “sadece Dede Korkut kitabından varılan hükümlere dayanmaktadır.

başlanacağı gibi, çözmeye ihtiyaç duyduğumuz türden problemler hakkındaki köklü inanışlardır” diyerek herhangi bir araştırmanın, araştırmacının öznelliğinden arı olamayacağını vurgular. Çünkü “[b]u inanışlar, eğitim hayatımız boyunca okuduğumuz makaleler ve kitaplar aracılığıyla, danışmanımızın öğütleri ve katıldığımız akademik konferans ve toplantılarla adeta içimize işler” (Creswell, 2013: 15). Creswell’e (2013: 15) göre araştırma sürecinin bu doğal ilerleyişinde iki problem vardır: “[B]irinci problem, sahip olduğumuz bu varsayımların ve inanışların farkına varmamızdır; ikinci problem ise, bu varsayımları ve inanışları aktif olarak nitel araştırmamıza dâhil edip etmeyeceğimize karar vermemizdir.”

Bilimsel araştırmaların bu aksiyolojik varsayımlarına dikkat çeken Creswell’in uyarılarından hareketle; buraya kadar incelenen çalışmaların özellikleri hakkında yorumlarda bulunulmalıdır. Ulaşılamayan çalışmalar hariç tutulursa tespit edilebilen ve buraya kadar incelenen DKK’de kadın konulu araştırmaların çoğunlukla birbirine benzer ifadeler ve bakış açıları içerdiği görülmektedir. Çoğunlukla betimsel analiz yöntemiyle gerçekleştirilen, nitel araştırmalardan oluşan çalışmaların bütününe bakıldığında, kadının aile içindeki geleneksel cinsiyet rollerine vurgu yapıldığı; geleneksel-işlevselci bakış açısının ve millî/geleneksel olana büyük bir değer atfetme kaygısının hâkim olduğu görülmektedir. DKK’deki kadınların anne, eş, sevgili olarak tasnif edilip “ideal” ile olan ilişkilerinin sürekli vurgulanması, farklılıkların yok sayılması ya da en iyi ihtimalle marjinal (bayağı, olumsuz, gelenekten sapmış) olarak değerlendirilmesi söz konusudur. Bu bakış açısı ile geleneksel ve millî olanın “ulvi değer”ini yansıtmak üzere zaman zaman metinden net bir biçimde çıkarılabilen bazı verilerin (kız-erkek çocuk farkı, “olumsuz!” kadınların ve çok eşliliğin varlığı vb.) yok sayıldığı ya da iki farklı ve zıt olgu için aynı çıkarımda bulunularak olguların (göçebeliğin hem kadının yiğit, cesur, savaşçı olmasını sağladığı hem de erkek çocuğun tercih edilmesine neden olduğu gibi) manipüle edildiği tespit edilebilmektedir.

Yine incelenen araştırmaların hiçbirinde, toplumsal cinsiyetin bir analiz kategorisi olarak kullanılmadığı hatta adının dahi geçmediği görülmektedir. Bu durum 1950, 1960 gibi erken tarihli metinler için toplumsal cinsiyet çalışmalarının tarihi baz alındığında olağan olmakla birlikte özellikle DKK’de kadın konulu çalışmaların hız kazandığı 2000’li yıllar ve sonrasında da konu ile ilgili çalışmalar yapan araştırmacıların toplumsal cinsiyete dair bir fikir beyan etmemeleri dikkat çekicidir. Nitekim aşağıda ele alınacağı üzere Türkiye’deki ilk toplumsal cinsiyet çalışmalarından biri olan Tüköne’nin “Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü⁷²” adlı eseri, 1995 yılında yayımlanmıştır ve eserde DKK’deki kadınlar, toplumsal

⁷² Bu çalışmada “cinsiyet kültürü”, “gender” kelimesinin çevirisi olarak kullanılmıştır.

cinsiyet bağlamında analiz edilmiştir. Ancak yukarıda tanıtılan çalışmaların hiçbirinin kaynakçasında Türköne'nin bu araştırmasına rastlanılmamıştır.

Adı geçen çalışmalar, toplumsal cinsiyet perspektifini içermemekle birlikte çalışmalarda, literatürde çok daha erken tarihlerde kullanıma giren “ataerki” kavramı da bir analiz birimi olarak kabul edilmemiş; bununla bağlantılı olarak “erk” yani “güç” ilişkileri, toplumsal tabakalaşma yani eşitsiz hiyerarşi unsurları (servet, prestij, saygınlık vb.), dolayısıyla siyasal güç ve iktidar gibi toplumsal olgular üzerinde (gerek erkeklerin kadınlarla -ataerki- gerekse kadınların kadınlarla -ırk, sınıf, statü- ilişkileri bağlamında) durulmamıştır. Çalışmalar, DKK'nin ve daha geniş anlamı ile destan gibi sözlü kültür ürünlerinin sosyal hayatı ve buradaki değişimleri yansıtmaya işlevini olumlayarak defalarca dile getirmiştir. Ancak “tarih boyunca tüm toplumlar için geçerli olduğu” sayıtlısına sahip olunan tabakalaşma, hiyerarşi, iktidar gibi temel unsurlar görmezden gelinmiş; destanın hangi grubun, hangi cinsiyetin, hangi ırkın sosyal hayatını yansıttığı üzerinde pek durulmamıştır.

Yine bu noktada Parla'nın (2008: 124) destan türü ile ilgili iki temel eleştirisinin; destanın “en erkek egemen” ve “en özcü” tür olduğuna dair feminist eleştirel yaklaşımın da yukarıda incelenen çalışmalar için kesinlikle geçerli olmadığı dile getirilmelidir. Aksine çalışmalarda; destanların ve DKK'nin Türk tarihi, geleneği, Türk milletinin yaşamı gibi unsurları yansıtmak noktasında -farklılıkları yok sayarak- “ideal” olanın hâlihazırda belirlendiği muazzam bir harita işlevi gördüğü ön plana çıkarılmaktadır. Bu doğrultuda eserde geçen (ancak çoğunlukla manipüle edilen) “geleneğin” her şartta olumlanması ya da olumlu biçimlerin vurgulanması, eserdeki “ideal” algısının hiçbir biçimde eleştirilmemesi hatta aradan yüzlerce yıl, sosyoekonomik toplumsal değişim süreçleri (ilkel, tarım, sanayi, bilgi toplumsal aşamaları) geçmemişçesine bu ideal algının “kadınlar için” bugün de geçerli olması gereken bir değer yargısı olarak benimsenmesi söz konusu olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmaların geleneksel kadın rollerinin koruyucularının, ataerki sistemin eril zihniyetinin binlerce yıl öncesinden sallanan ikaz parmağını bugünün kadınlarına ulaştırma görevini yerine getirerek ataerki dayanışmayı tesis ettiği; kadınları sadakat, namus, itaat, güzellik, anlayış, sabır gibi sıfatlar çerçevesinde eş, anne, sevgili gibi statüler içerisinde taşımayacak şekilde değerlendirilerek aile içi cinsiyet rollerinin ve iktidar ilişkilerinin erkek lehine konumlandırılmasının “doğallığını” içkin doğacı görüşlerin benimsenmesi ile gerçekleştirildiği ve kadının ikincil konumunun yeniden üretilmesine destek verdiği söylenebilmektedir.

Bu çalışmalardan farklı olarak toplumsal cinsiyete dikkat çektiği söylenebilecek tespit edilebildiği kadarıyla birkaç çalışma da mevcuttur. Bunlar arasında, en yakın tarihli çalışma

Kolikipınar'ın (2017) “Dede Korkut Anlatılarında Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Dil” adlı yayımlanmamış Türk dili ve edebiyatı ana bilim dalı yüksek lisans tezidir. Kolikipınar (2017: i) çalışmasında dil ile kültür arasındaki ilişkiden hareketle “sosyolekt olarak belirlenen cinsiyet değişkeni ekseninde bireylerin dil kullanımı[nı] irdele[miş] [...] kadın ve erkeklerin dil kullanımları ve anlatıda kadını ve erkeği çağrıştıran unsurlar[1] tespit [ederek]” yorumlamıştır. Kolikipınar (2017) çalışmasında; mukaddimede anlatılan kadınların geleneksel toplumsal cinsiyet rollerine uygun, ev içi ile ilişkilendirilen karakterler olduğu; mukaddimede erkeklerin tasnif konusu yapılmadığı; renklerle cinsiyet arasında ilişki kurularak kadının rahmin, belirsizliğin, esnekliğin ve tehlikenin sembolü olan kızıl renk ile ilişkilendirildiği; boyların adlarının erkek kahramanların adları olduğu; kadınların anlatılarda önemli rolleri olsa da adları ile anılmadığı; kız-erkek çocuk arasında görece bir eşitlik; erkekler ile kadınlar arasında şiddet içeren ifade kullanımında farklılık olduğu; kadının eş ve anne olarak söylemlerinde farklılık bulunduğu gibi hususları vurgulayarak diğer çalışmalardan ayrı özelliklere dikkat çekmiştir.

Toplumsal cinsiyet açısından önemli tespitlerde bulunan Kolikipınar'ın (2007) DKK'de kadının toplumsal konumunun erkeğe “çok yakın” ancak erkeğin “daha üst bir konumda olduğu”, eşlerin birbirlerine hitaplarından hareketle kadın ile erkeğin eşit olduğu; toplumsal değişimlerin ve bireylerin konumlarının dil kullanımını etkilediği gibi çıkarımları açısından bakıldığında anlaşılacağı üzere, analizde “toplumsal değişim” ve “bireylerin konumları” gibi değişkenlerin ön planda tutulduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra kadın ile erkek, erkek ile erkek, kadın ile kadın arasındaki iktidar ilişkilerinin, ataerkil sistemin ve toplumsal tabakalaşmanın anlatılara olan etkisinin analiz kategorisi yapılmadığı; feminizm ve ataerki kavramlarının da birkaç alıntı dışında kendine yer bulmadığı görülmektedir.

Türk halkbilimi alanında çalışan Uygur (2013: 385-403) tarafından hazırlanan “Dede Korkut Boylarında Kadın Statüsü” adlı makale; “anlatının kadın kahramanlarının sosyal hayat içerisindeki yeri ve tarihsel süreç içindeki işlevi üzerinde dur[ma]” ve “kadınların konumunu tasnif et[me]” amacı taşımaktadır. Uygur (2013: 386/7) “Tarihsel Süreçte Kadının Konumu” başlığı altında DKK ile ilgili çalışmalarda sıklıkla karşılaşılan eşit, aktif, değerli konumuna dair yorumları aktarır. Bu aktarımda “kadın-kısrak” analogisi üzerinde duran Uygur (2013: 386) bu teşbihi ilkin “ataerkil düşüncenin kadının hizmet etmesine yönelik diktesi” olarak yorumlarken daha sonra analoginin “dayanıklılık, kullanışlılık ve soyluluk anlamında olumlu çağrışımlar” içerdiğini belirtir. Uygur'un (2013: 387/8) bir diğer başlığı olan “Ataerklik ve Kadın”da; kadının toplumdaki ikincil konumuna; kadının ataerkil sistemin yeniden üretimindeki rolüne; idealize edilmiş-kutsallaştırılmış kimlik parçacıklarının egemenlik ve eril

zihniyetle ilişkisine, hegemonik erkeklığe ve tüm bu unsurların DKK'deki kadın ve erkeklerde izlenebileceğine dair önemli yorumlarda bulunulmuştur.

Uygur'un (2013: 389-401) çalışmasının analiz bölümünde ise DKK'de "ideal eş/anne" ve "ideal sevgili" tiplerinde kadınlar bulunduğu belirtildikten sonra DKK'deki tüm bölümlerde kadınlarla ilgili bölüm ve motifler özetlenerek kadın-erkek davranışları ve rolleri üzerinde durulduğu görülür. Analizde ve bulguların yorumlanmasında; DKK'de erkeklerin zaman zaman bencillik yaparak ataerkil yapıyı ortaya koydukları, en küçük bir olayda eşlerini öldürmeyi isteyebildikleri, kadınların ise "alp tipi"ne yani maskülenliğe yaklaştıkça statü kazanabildikleri ve statü kazansalar da erkeklerin önüne geçemedikleri gibi toplumsal cinsiyet perspektifi sonucunda eserden çıkabilecek önemli bulgular belirtilmiştir. Ancak diğer taraftan erkeklerin şiddet ifadelerinin, yaşanan anın psikolojisi sonucu girilen bunalımların dışa vurumu; kadının alplik özelliğinin, göçebe toplum yaşamının bir sonucu; boylara kadınların adının verilmemesinin "Türk kadınının eşinden üstün dahi olsa önüne geçmek istememesi" olarak yorumlandığı da görülmektedir. Ayrıca "Dede Korkut'un alp tipi kadınlarını, bugünün okumuş⁷³ kadınları karşılamaktadır. Türü yaşa zorluklarına karşı koyabilecek ve bunlarla mücadele edebilecek güçte olan kadınlar, günümüzün Burla Hatunları, Banı Çiçekleri ve Selcen Hatunları'dır" (2013: 402) ifadesi de feminizm ve toplumsal cinsiyet açısından tartışılmaya muhtaçtır. Bu anlamda toplumsal cinsiyet bakış açısının çalışmaya tam anlamıyla sirayet etmediği öne sürülebilmektedir.

A. Güneş'in (2012: 431) "Oğuz Grubu Kahramanlık Destanlarında Kadın" adlı 2009 tarihli Türk halk edebiyatı ana bilim dalı doktora tez çalışmasından uyarlanan eserinde; Oğuz grubu kahramanlık destanlarında "kadınların gerek aile, gerekse toplum içindeki yerleri ve rolleri, karşı cins karşısındaki konumu ve bunlarda meydana gelen değişiklikler işlevsellik yöntemine, diğer adıyla antropolojik yöntemle göre incelenmiştir." A. Güneş (2012) eserinde, sekiz ana başlık altında Oğuz grubu Türk kahramanlık destanlarında kadınlarla ilgili motifleri incelemiştir. Bu ana başlıklar içerisinde anne, eş, eş seçimi ve evlilik gibi konu ile ilgili pek çok araştırmada kullanılan temalar bulunmakla birlikte kız (kız çocuk, kız kardeş), kadının küçümsenmesi, ihtiyaç kadının cadıya dönüşümü (Bu motif DKK'de yoktur.), hizmetçi ve esir

⁷³ Kadına yönelik ikincil ve ayrımcı politikaların temelinde ataerkil sistem sorununu görmeyen, kadının eğitim ve iş hayatına katılımının sağlanması ile sorunların "tamamen" çözülebileceğine dair normatif liberal söylemler; özellikle her iki değişken için de en önemli toplumsal grup olabilecek "akademisyen kadınlar" üzerine yapılan toplumsal cinsiyet çalışmaları ile defalarca çürütülmüştür. Birkaç örnek için bkz. Adak, 2018: 23-38; Gönen, Hablemitoğlu ve Özmete, 2004; Öztan ve Doğan, 2015: 191-221; Poyraz, 2013; Toplumsal cinsiyet ve eğitim ilişkisi için ayrıca bkz. Göğüş Tan, 2011: 84-104.

kadınlar, kadınlarla ilgili sembol ve kültler gibi diğer araştırmalarda bulunmayan ya da sınırlı olarak değinilen temalar⁷⁴ da yer almaktadır.

A. Güneş (2012) eserinde Oğuz grubu Türk kahramanlık destanlarında merkez kahramanın kadın olmadığı, dolayısıyla “kadın kahraman kalıpları”nın tespit edilemeyeceği ve anne-kız, baba kız, kız kardeşler arası ilişkilerden söz edilemeyeceği; anneliğin ataerkil toplumun değer yargıları doğrultusunda övülme-aşağılanma sebebi olabileceği; eş tercihinde, eş olarak kadından beklenen özelliklerde erkek egemen toplumun beklentilerinin görüldüğü; kadının fiziksel güçsüzlüğünün alay ve aşağılama sebebi sayıldığı; dedikodu, sır saklayamama, kıskançlık gibi özelliklerin kadınlara mahsus görüldüğü oysa erkekler arasındaki birçok kavganın temelini kıskançlık olduğu; kadının erkeğin mülkiyetinde bir meta olarak görüldüğünü ve ödül-hediye olarak değerlendirilebildiği gibi bu tez araştırmasının analizinde de dikkat çekileceği üzere toplumsal cinsiyet bakış açısı ile ulaşılabilecek önemli tespitlerde bulunmuştur.

A. Güneş (2012: 25, 431) çalışmasında değişen sosyokültürel şartlara ve bu şartların toplum ve toplumun kadına bakışında yarattığı değişimlere büyük öne vermiştir. Ona göre bu değişkenler destanlara da yansımış, özellikle destanlardaki kadınlar “[ö]ncelikle merkez kahramanlık rolünü erkeklere bırakmış, [kadınların] yaşam şekli, idealleri, değerleri, statüsü birtakım değişikliklere uğramıştır” (2012: 2, 431). A. Güneş’in (2012: 1-13; 431-434) buradan hareketle gerçekleştirdiği analizde destanların içerdiği tarihsel tabakalaşmanın mitsel başlangıç aşamalarının ataerkil olmayan (yer yer anaerkil terimi de kullanılarak) bir halka içerdiği ve bu halkada savaşçı, kahraman, alp tipi kadınların görüldüğü; son katmanda ise erkek egemen toplum yapısının hâkim olduğu ve ikincil, edilgen, pasif kadın tipine geçildiği sayıtlısı mevcuttur: “Aktif ve güçlü bir yapı sergileyen kadınlar bu destanların en eski dönemlerine aittir. Pasif ve güçsüz kadınlar ise daha yeni tabakalara aittir.” Sosyokültürel değişimin kadın karakterlere olan etkisi yadsınamaz bir olgu olmakla beraber öncelikle feminist tarihin ve antropolojinin bugün geldiği noktada “anaerkil” toplum yapısı sayıtlısına yönelik eleştirileri⁷⁵ hatırlatılmalı daha sonra toplumsal değişimi bu şekilde, tek çizgili bir

⁷⁴ Güneş (2012: 9) bu tema tercihini şöyle açıklamaktadır: “Çalışmamızda Oğuz grubu Türk kahramanlık destanlarındaki kadınları tipleri yönünden sınıflandırmak yerine, onların toplumdaki, aile içindeki ve karşı cins karşısındaki işlevleri, rolü, konumu bakımından incelenmesi amaçlandı. Bu bakımdan kadınlar anne, sevgili, eş, kız çocuk, kız kardeş, hizmetçi, esir, cadı gibi rolleriyle incelenirken aynı zamanda onların hangi durumlarda üstün tutulduğu, hangi durumlarda küçümsendiği, eş seçiminde kriterlerin değişimi ve bunları belirleyen etmenler (toplumsal ve bireysel ihtiyaçlar) araştırıldı. Ayrıca av, geyik, at, su, bahçe gibi unsurların kadının toplum hayatındaki yeri ve bunların karşı cinsin kadına bakış açısının değişimindeki etkisi incelendi.”

⁷⁵ Güncel feminist çalışmalar; artık “anaerkil” bir toplumun varlığını bugün bir “mit” olarak değerlendirme eğilimindedir. Buna göre Bachofen’den beri süregelen anaerkiden ataerkiye geçildiğini, ataerki gibi sistemli kuramsallaşmış bir kadın egemenliğinin yaşandığını kanıtlayan hiçbir arkeolojik ve paleontolojik veri bulunamadığı iddia edilmektedir. Elde edilen veriler ise “anayerlilik” ve “anasoyluluk” gibi terimlerle ifade edilebilecek soyun ve kabilenin anneden ilerlediği, görece kadın-erkek eşitliğinin var olduğu süreçleri

normatiflikle ele alınan; karakterlerin öznelliklerindeki akışkanlıkların ve bunların iktidar ilişkileri ile bağlantılarının gözden kaçırılmasının ve ulaşılan bulgulara yönelik bazı yorumlarda dilemmalar oluşturmasının kaçınılmaz olduğu belirtilmelidir.⁷⁶

DKK'nin toplumsal cinsiyet perspektifi ile incelendiği ilk çalışma ise ulaşılabildiği kadarıyla 1994'te sosyoloji ana bilim dalı doktora çalışması olarak hazırlanıp yayımlanan Türköne'nin (1995) "Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü" adlı eseridir. Türköne (1995: 2) "eski Türk toplumlarının cinsiyet kültürünü ve belli bir tarihî kesitte, bu kültürdeki değişimleri, değişme noktalarını ortaya koymayı amaçla[yan]" çalışmasında Türk kültürünün avcılık ile İslamlaşma dönemi arasındaki sürecine odaklanmıştır. Bu sürecin çalışma için son aşamasını teşkil eden "İslamlaşma Döneminde Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü" ana başlığıyla kadın imajının incelendiği üç eserden biri (diğerleri Kutadgu Bilig ve Dîvânü Lügâti't-Türk) "Dede Korkut'ta Kadınlar ve Cinsel Ahlâk" (206-215) başlığı ile DKK'dir.

Türköne'nin (1995: 1-3) çalışmasının kavramsal çerçevesi içerisinde "cinsiyet kültürü" terimi ile karşılanan "toplumsal cinsiyet" hakkında bilgi verildikten sonra Türkiye'de, geleneksel cinsiyet sosyolojisinde Z. Gökalp'ten⁷⁷ itibaren geçerli olan

göstermekte ancak bu süreçlerin kadınların erkekler üzerinde sistemli bir tahakkümünü ispat edecek deliller içermediği öne sürülmektedir. Anayenilik ve anasoyluluk ile karşılanan toplumsal yapıyla ise kadınların rol ve statülerinin "yakın zamanlardaki statülerinden daha yüksek [...] muhtemelen erkeklerle eşit" olması ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Badinter, 1992; Berktaş, 2014: 35-44; Georgoudi, 2005: 445-458; Türköne, 1995. Yeri gelmişken "anaerkil" dönem/yapı varsayımının bu tez yazarının konu ile ilgili sunmuş olduğu ve 2015 yılında yayımlanan "Dede Korkut Kitabı'na Feminist Edebiyat Eleştirisi Bağlamında Bir Bakış Denemesi" adlı çalışmada da yer verdiği ancak bu tez çalışmasında görüşlerinin ve varsayımların değiştiği belirtilmelidir. Türk kültür tarihine bakıldığında konu ile ilgili farklı görüşler mevcuttur: Gökalp'in (1991: 229-230) eski Türklerde pederî (baba yanlı) aile yapısı bulunduğu, pederiliğin pederşahi (ataerkillik) ile aynı olmadığı; pederşahi ailede kadın ve çocuğun hiçbir değeri olmamasına rağmen pederî ailede "bütünüyle özgür ve eşitlikçi", karı kocanın eşit olduğu bir yapı görüldüğü gibi yorumları genel kabul görmektedir. Yine Gökalp'in (1991: 220) tarihin yetişemediği en eski zamanlarda Türklerde maderî (anayanlı) aile görüldüğü; bunun kanıtlarının din ve büyüde (Şamanizm) görülebileceği; anayanlı aileden babayanlı aileye geçişin sebebi olarak erkeğin "kalın" (başlık) vererek kadını kendi obasına götürmesi ve çocuğun böylece erkeğin obasının toplumu olarak yetişmesi olduğu gibi görüşleri belirtilmelidir. Öte yandan Ögel'in (2010: 56; 1971: 22) Türklerde pederşahi (agnat), Moğollarda ise maderşahi (cognat) aile sistemi olduğuna dair farklı görüşleri de referans alınmaktadır. Konu ile ilgili olarak "anahanlık"- "babahanlık" terimlerini tercih eden ve "khan" kelimesinin üzerinde duran Hassan'a (1985) göre ise eski Türklerde "anahanlık" olarak anılabilecek öncül bir dönem vardır; ancak burada "khan"ın "erk"le olan ilişkisi (kadın için hiyerarşi içermeyen bir farklılık ancak erkek için üstünlük ifaden bir farklılığın hâkim olduğu kandaş kabile gücü anlayışı) üzerinde durulmalıdır ve anahanlık babahanlığın tam zıttı değil öncülü olarak yer bulmalıdır. Ayrıca bkz. Türköne, 1995.

⁷⁶ Örneğin "Trabzon tekürünün kızı olan Selcen Hatun, bir erkek çocuktan farksız yetiştirilmiştir. Ata biner, tek başına ava gider, çok iyi ok atar" (Güneş, 2012: 110). Dolayısıyla "erkek gibi" olan Selcen savaşçı, alp tipi bir kadındır. Ancak "[t]oplum yapısının değişimine paralel olarak kadınlar savaşçılık özelliklerini yitirmekte[dir]" (111) ve "[a]taerkil yapının baskın olduğu destanlarda, evleneceği erkeği dolaylı yollarla sınavan kızların yerini de zamanla, babasının veya erkek kardeşinin uygun gördüğü kişilerle evlenmeye zorlanan kızlar alır. Selcen Hatun, Kan Turalı'nın yiğitliğini kendi sınavlarıyla değil babasının sınavlarıyla ölçer" (141). Buradan anlaşılacağı üzere Selcen Hatun aynı epizotta "toplum yapısının değişmesi" gibi muğlak ve indirgemeci iki zıt varsayımın öznesi olabilmektedir.

⁷⁷ Burada, Türköne'nin (1995: 3) Gökalp'in görüşlerinin manipüle edildiğine dair tespitleri son derece önemlidir. Bu tez çalışmasının sınırlarını aşmakla birlikte gerek epistemolojik önemine gerek tezde geçerli olan bakış açısını yansıtmaya binaen Türköne'nin kendileri ile hemfikir olunan görüşlerini anmak gerekmektedir: "Gökalp'in İslâm öncesi Türkler'in cinsiyetler konusunda eşitlikçi oldukları görüşü son derece abartılı olmakla

İslamiyet'in cinslerarası eşitliği bozduğuna dair temel varsayım eleştirilmiş ve buradan hareketle analizde kullanılacak varsayımlar giriş⁷⁸ bölümünde altı madde ile özetlenmiştir: Mevcut bütün toplumlar gibi eski Türk toplumunu da bilinen tarihlerinden itibaren (MÖ 300) ataerkil bir yapıdadır; yine tarihöncesinde ise bütün toplumlarda olduğu varsayıldığı gibi Türklerde de cinslerarası simetrik-eşitlikçi tamamlayıcılık modeli mevcuttur; Türklerdeki ataerkil yapının sürü ve yağmaya dayalı göçebe hayat boyunca savaşçı-kahramanlık kültürüyle birlikte pekişmiş olmalıdır; yerleşik-şehirli hayat ataerkiyi daha da pekiştirmiş ve kadının tecridini ortaya çıkarmıştır; İslamiyet söz konusu olduğunda yerleşik şehirli Türkler ile göçebe Türkler arasında cinsiyet ilişki ve algıları bakımından bâriz farklar vardır; İslam dini ataerkil değil, cinslerarası eşitlik ve tamamlayıcılığın olduğu bir dindir⁷⁹; bu din göçebe Türklerde eski ataerkil kültüre önemli ölçüde son vermiş, şehirli Türklerde ise pek bir değişim sağlamamıştır (Türköne, 1995: 4).

Türköne'nin (1995: 206-215) DKK'ye toplumsal cinsiyet perspektifinden bakan bu öncü çalışmasında konu ile ilgili tespitlerinde; DKK'de kadınların saygın bir konumda; sevgili, eş ve ana olarak büyük değerleri, kahramanlara akıl-fikir veren, yol gösteren, yatıştıran, aile üyeleri arasında sağlam bağların oluşmasını sağlayan kişiler; kahramanlık, gözü peklik ve mertlik vasıflarına sahip, ok atmada, ata binmede, hatta güreşte ustalaşmış kadınlar olduğu gibi yukarıda da zikredilen unsurlar üzerinde durulmakla beraber buraya kadar incelenen tüm çalışmalardan farklı olarak toplumsal cinsiyet perspektifinin sağlamış olduğu daha objektif çıkarım ve yorumlar bulunmaktadır. Örneğin kadının saygınlığına rağmen destanların erkek kahramanlar üzerine kurulu; “kadının değeri” yerine “eş ve ana”nın -özellikle de “kahramanlık” sıfatı taşıyanlar- önemli ancak namus söz konusu olunca, anaya olan saygının yerini şiddetin alabilir; yiğitlik kahramanlık özelliklerine sahip kadınlar olmakla beraber kahramanlığın ve bunun önemli bir simgesi olan atın her zaman erkeklere ait ve DKK'de kadınların her türlü “olumlu” okunabilecek rollerine rağmen ikinci planda olduğu gibi bütünlüklü tespitler dile getirilmiştir. Bunların yanı sıra “cicili bicili Türkmen kızları”

beraber, O, özellikle Türkler'in ilk İslâmlaşma dönemlerinde gözlenen eşitlikçi sayılabilecek yapıya dikkat çekmekte, sonrasındaki gelişmeleri ise İran-Arap-Bizans etkilerine bağlamaktadır. Yani, Gökalp, bu gelişmelerden, örneğin en çok eleştirilen, kadının tecridi, çok eşlilik, erkeğin boşama hakkı, vs. olgularından, doğrudan İslâm dinini sorumlu tutmamaktadır. Gökalp'i izleyen çalışmalarda ve bugünkü birçok çalışmada ise, bütün diğer faktörler gözardı edilerek, sadece İslâmî etkiler üzerinde durulduğu görülmektedir.”

⁷⁸ Yine bu bölümde Türköne'nin (1995: 5-6) kullandığı kaynakları tanıtırken kaynaklara eleştirel bir gözle baktığı, hatta bu kaynakların “olandan çok olması gerekeni” verebileceği ve “bütünüyle yanlış izlenimlere yol açma ihtimali”ne değindiği de belirtilmeli; böylece pek çok çalışmada destanlara yüklenen ve “kutsiyete” varan bir tarihilik etnosentrizmine mesafeli durduğu ifade edilmelidir.

⁷⁹ Tez çalışması kapsamında İslâmiyet ve genel olarak dinî yapının kadının baskı altında tutulup ikincilleştirilmesinde önemli işlevleri olduğu ancak “tek” sebep olamayacağı ve ataerkil pazarlık kapsamında kadının direniş ve mücadelesini de destekleyebileceği varsayılacak; konu ile ilgili olarak Berktaş (2014) ve Kandiyoti'nin (2013) görüşleri temel alınacaktır.

ifadesinde hareketle aslında kahramanlığın olağanüstü bir unsur gibi algılanmaya başlandığı, anlatılarda çok önemli olan namusun “erkeğe ait” olduğu, kâfir kızlarına olan tutumun tamamen zıt özellikler taşıdığı, savaşlarda tecavüzlerin yiğitlerin kahramanlığı olarak dile getirildiği gibi bu tez çalışmasının analizinin de vurgulayacağı temalara dikkat çekilmiştir.

Bu bölümde, özetlenmeye çalışılan ve ilk gruba giren çalışmaların yukarıda belirtildiği üzere cinsiyete dayalı iş bölümüne yönelik normatif bir bakış açısının egemen olduğu, destan türünün özcülüğü göz önünde bulundurulmaksızın aksine aynı özcülük üzerinde bir “kadın” kategorisi oluşturan (yeniden üreten) ve ataerkil bakış açısını içkin oldukları iddia edilmiştir. İkinci grupta incelenen ve toplumsal cinsiyetten “bahseden” çalışmalarla ilgili olarak ise “edebiyat” ya da “halkbilimi” alanlarında⁸⁰ yapılan araştırmaların toplumsal cinsiyetin feminizm ve ataerkil sistem eleştirisi ile olan ilgisini vurgulayamayan, dolayısıyla bu kavramın iktidar ilişkilerinin deşifre edilmesine yönelik işlevini dikkate almayarak kavramı nötrleştiren ve olguların karmaşık, geçişken, akışkan yapılarını çoğunlukla tek bir ana sebebe⁸¹ bağlayarak indirgemeci bir yaklaşım sergiledikleri iddia edilebilmektedir.

Bu açılardan bakıldığında konu ile ilgili toplumsal cinsiyet eşitliğini gözeten ve toplumsal cinsiyet perspektifinin kavramsal yoğunluğunu içeren tek çalışma olarak Türköne'nin (1995) araştırması⁸² gösterilebilmektedir. Bu nedenle Türköne'nin çalışması, bu tez araştırmasının temel referanslarından birini oluşturmaktadır. Ancak gerek Türköne'nin araştırmasının sınırlılığı nedeniyle DKK'ye kısa bir yer ayırmış olmasının niceliksel etkisi, gerek araştırmanın yapıldığı tarih göz önünde bulundurularak toplumsal cinsiyet kavramının kendisinde yaşanan kavramsal değişimlerin/gelişmelerin⁸³ araştırmada güncellenmesinin gerekliliğine dair niteliksel etki gerekse Türköne'nin temel varsayımlarından biri olan “İslamiyet'in ataerkil değil hatta ataerkiyle savaşan tamamlayıcı ve eşitlikçi bir din” olduğu varsayımının görece paylaşılmaması gibi unsurlar; konunun tarafımızca yeniden ele alınmasının gerekçeleri olarak vurgulanmalıdır.

⁸⁰ Bu noktada, adı geçen alanların muhafazakâr-milliyetçi ideolojilere açıklık/kaynaklık/yakınlık noktasında diğer disiplinlere göre konumu da ayrıca düşünülmelidir.

⁸¹ Bu tekçi paradigma çoğunlukla göçebelik-yerleşiklik, Şamanizm-İslamiyet hatta anaerki-ataerki gibi unsurları karşıtlık olarak kurup tercih edilen ideolojiye göre birinin diğerine üstün tutulması sonucu elde edilen tespitlere dayanmaktadır.

⁸² Bu noktada da çalışmanın bir sosyoloji doktora tezi olduğu hatırd tutulmalıdır.

⁸³ Üçüncü dalga feminizm ile ilgili bölüme bakınız. Ayrıca feminizmle ilgili kavramsal kuramsal çerçevede Türkiye'deki gelişim çizgisine bu tez çalışması kapsamında ayrıntılı bir biçimde yer verilmediği ve Türkiye özelinde düşünüldüğünde Türköne'nin (1995) çalışmasının ilklerden olduğu belirtilmelidir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

ARAŞTIRMA TASARIMI ve KADIN ÇALIŞMALARI BAĞLAMINDA DEDE KORKUT KİTABI'NDAKİ KADIN KARAKTERLERİN İNCELENMESİ

4.1. Araştırmanın Amacı, Kapsamı, Yöntemi

4.1.1. Araştırmanın Amacı

DKK hakkında verilen bilgiler ışığında görüldüğü üzere DKK; Türk dili, edebiyatı, tarihi, sosyolojisi, halkbilimi vb. birçok alan için büyük önemi haiz orijinal bir eserdir. DKK; destan türünden hikâye türüne, Şamanizm başta olmak üzere eski Türk inançlarından İslamiyet'e, Türklerin millî yaşayış biçimi olarak kabul edilen göçebe çobanlıktan (bozkır kültürü) yerleşik hayata geçiş gibi özellikleri ile toplumun büyük değişim ve dönüşümüne dair tanıklıkları içeren sınırlı sayıdaki kaynaktan biri olma özgünlüğüne sahiptir. Bu özellikleri ile pek çok disiplin için bir kaynak konumunda olan eser; bu büyük önemine rağmen az sayıdaki nüshaları ve nüshalara dair kayıt ya da bilgi eksiklikleri nedeniyle hakkındaki tartışmaların hâlen sürdüğü, üzerinde kesin hükümlere varılamayan ve birçok farklı alandan ulusal ya da uluslararası araştırmacıların dikkatini çekerek aydınlatılmaya çalışılan, yeni bakış açıları getirilen hudutsuz bir eserdir.

Buradan hareketle bu tez çalışmasında amaç; DKK'de yer alan kadın karakterlere odaklanarak bu kadın karakterlerin konum, statü, tavır ve davranış gibi özelliklerini feminist kuram ışığında toplumsal cinsiyet perspektifi ile ele almaktır. Bu amaç doğrultusunda feminist kuramın tüm toplumların tarih boyunca ataerkil bir sistem üzerine kurulu olarak işlediği; ataerkil sistem ile dilden kültüre, hukuktan devlete, ekonomiden mülkiyete, dinden eğitime, aileden siyasete tüm ideolojik aygıtların eril zihniyetin iktidarını ve egemenliğini başat kılmak üzere kurallar ve değerler içeren bir sistem olarak kurgulandığının kastedildiği; ataerkil yapının bu güç ve iktidarı sağlama, besleme, yeniden üretme amacı taşıyarak kadının doğurganlığa dayalı biyolojisini hedef alan; kadının bedeni, emeği, çocuğu üzerinde mülkiyet ve tahakküm kurmayı meşrulaştıran, bunun için kadını denetleyen mekanizmalar geliştiren ve bu mekanizmaları kurumsallaştıran dolayısıyla kadını tarih boyunca öteki, ikincil kabul eden, baskı altında tutan, kadının özneliğini elinden alarak onu bir nesne ya da simge olarak konumlandırılan bir sistem olduğu sayılısı, araştırmanın paradigması olarak benimsenmiştir.

Bu sayılısının bir uzantısı olarak en öz biçimi ile kadınlık ve erkeklik kategorilerine ait beklenti, rol, statü ve değer gibi sosyal yapı unsurlarının esasen biyolojik belirlenimle değil, toplumsal olarak kurgulandığını; bu nedenle değişebilir olduğunu ifade eden toplumsal cinsiyet kavramı; DKK'deki kadınların özelliklerinin toplumsal boyutunu göstermek amacı

ile kullanılmıştır. Burada toplumsal cinsiyetin nötr bir kavram olarak ele alınmadığı, yani sadece kadınların ve erkeklerin düşünce ve edimlerine dair betimleyici bir döküm aracı olmanın ötesinde kadın-erkek düşünce ve edimlerindeki ortaklık ve farklılıkları, kadın-erkek ilişkilerindeki iktidar mekanizmaları üzerinden okumaya elverme ve otoriteyi ifşa etme temelli bir analize imkân verme aracı olarak kullanıldığı belirtilmelidir. Ayrıca toplumsal cinsiyet perspektifinin son yıllarda kadınlık ve erkekliğe dair toplumsallaşma süreçleri içerisine sınıf, din, mezhep, yaş gibi değişkenleri ayrıntılı bir biçimde katarak daha kapsamlı analizlere imkân sağladığının göz önünde bulundurulduğu ve örnek alındığı ifade edilmelidir. Böylece DKK gibi geleneksel toplumsal yapının en önemli tanıklarından biri olarak kabul edilen araştırma nesnesi, feminist bir bakış açısıyla yeniden okumaya tabi tutularak şu sorulara yanıt aranmaya çalışılacaktır:

- DKK’de yer alan kadın karakterlerin statüleri, rolleri, konumları nasıldır?
- DKK’de yer alan kadın karakterler ait oldukları toplumsal sınıf, yaş, ırk, din gibi değişkenler bakımından nasıl bir özellik göstermektedir? Bu özellikler kadınların davranış ve edimlerinde ne gibi farklılıklar yaratır?
- DKK’deki kadınların statülerindeki değişimler rollerine nasıl yansımaktadır?
- DKK’deki kadınların rol ve statülerine dair değer yargıları nelerdir? Kimler tarafından belirlenir? Bu değer yargıları değişken midir?
- DKK’de kadınlar ile erkekler arasında rol dağılımları nasıldır? Bu rol dağılımının statü ile ilişkisi nasıldır? Eşdeğer statülerde (annelik-babalık, yaş) kadınlar ile erkekler arasında prestij farkı var mıdır?
- DKK’de kadınlar ile erkekler arasında rol ve statü açısından nasıl bir yapı gözlemlenebilir? Bu yapının toplumsal cinsiyet eşitliği ile ilişkisi nasıldır?
- DKK’nin tür özelliği olan destan türünün “karakter” hususiyetlerinin eserde yer alan kadın karakterlerin söylem ve edimlerinde nasıl bir etkisi vardır?
- DKK’nin tür özelliği olan destan türünün “oluşum süreci” çerçevesinde yansıttığı toplumsal değişim ve dönüşümlerin eserde yer alan kadın karakterlerin söylem ve edimlerinde nasıl bir etkisi vardır?

Bahsi geçen sorularla ilgili olarak yapılan araştırmalar sırasında, DKK’de kadın karakterlere yönelik bir literatürün varlığı tespit edilmiştir. Bu literatür üzerine yapılan incelemeler sonucunda ilgili literatürün Türköne (1995) hariç tamamının feminizm ve büyük bir kısmının toplumsal cinsiyet perspektiflerine ait herhangi bir bakış açısı içermeyen, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin benimsendiği ve cinsiyete dayalı iş bölümüne yönelik normatif bir bakış açısının egemen olduğu bir paradigma içerisinde gerçekleştirilen

çalışmalar olduğu gözlemlenmiştir. Feminist kuramdan hareketle gerçekleştirilen bu tez çalışmasında ise ataerkil sistemin iktidarını meşrulaştırmak ve kendini yeniden üretmek amacı güttüğü bilindiğinden bahsi geçen çalışmaların bu yeniden üretimdeki etkisi üzerinde de durulmaya karar verilmiştir. DKK'de kadına yönelik literatürün küçük bir kısmını oluşturan toplumsal cinsiyetten bahseden çalışmaların ise nitelik ve nicelik açısından eleştiriye açık olduğu fark edilmiştir ve bu durum, ilgili literatüre yönelik ayrı bir alt problem kategorisi geliştirilmesine neden olmuştur:

- DKK'deki kadın karakterleri konu alan çalışmalar, kadınların statü ve rollerini hangi kuramsal çerçevelerden hareketle analiz etmiştir ve yorumlamıştır?
- DKK'deki kadın karakterleri konu alan çalışmalar, DKK'deki kadınların hangi rol ve statülerini ön plana çıkarmışlardır? Bunlara nasıl değerler yüklemişlerdir?
- DKK'deki kadın karakterleri konu alan çalışmaların kronolojisi nasıldır? Çalışmaların tarihselliği konu ile ilgili bakış açılarında ne gibi değişimlere yol açmıştır?
- DKK'deki kadın karakterleri konu alan çalışmalar, hangi disiplinler içerisinde gerçekleştirilmiştir? Farklı disiplinlerin konuya bakışlarında farklar var mıdır?
- DKK'deki kadın karakterleri konu alan çalışmalar, analizler sonucu ulaştıkları sonuçları nasıl yorumlamışlardır? Bu yorumların güncel ile ilişkisi nasıldır? Bu yorumlar geleneksel cinsiyet rollerinin yeniden üretilmesi noktasında nasıl bir işleve sahiptir?

Aynı zamanda bu sorulara yanıt arayan tez çalışması, esere feminizm ve toplumsal cinsiyet perspektifi ile bakması ve mevcut literatürü de aynı çerçevede eleştiriye tabi tutması açısından DKK'de kadın karakterlere yönelik mevcut literatürden ayrılmaktadır. Bu özellikler tez çalışmasının özgünlüğünü ve önemini oluşturmaktadır. DKK gibi birçok disiplinin ilgi alanına giren bir eserin feminist perspektifle okunmasının, esere yönelik yeni bir bakış açısı getireceği ve Türkiye'de toplumsal cinsiyet eşitliğine yönelik olumlu bir katkı sunacağı düşünülmektedir. Bu çalışmanın Türkiye'deki sosyal bilimler için kaynak kabul edilebilecek sınırlı sayıdaki eserin farklı bakış açılarıyla ve perspektiflerle tahlil edilip yorumlanmasında kullanılabilecek bir örnek teşkil etmesi umulmaktadır.

4.1.2. Araştırmanın Kapsamı

Bu araştırmada DKK, araştırma nesnesi olarak kabul edilmektedir. DKK, XIV-XVI. yüzyıllar arasında yazıldığı kabul edilen ve 2018'de bulunup henüz incelenmeyen nüshası hariç tutulursa Dresten ve Vatikan olmak üzere iki nüshası bulunan bir eserdir. Eserin dili üzerine farklı görüşler olmakla beraber, çeşitli şive ve lehçe özellikleri ile karışmış Eski Anadolu Türkçesi ile yazıldığı kabul edilmektedir. Eski Anadolu (Oğuz) Türkçesi, XIII-XV.

yüzyıllar arasında, Anadolu, Rumeli ve Azerbaycan sahalarında kullanılan Oğuz (Batı) Türkçesine verilen addır. Bu Türkçe, XVI. yüzyıldan itibaren yerini Osmanlı Türkçesine, XX. yüzyılın başlarından itibaren ise Türkiye Türkçesine bırakmıştır (Ercilasun, 2004). DKK'nin nüshalarının dili, bugünün okuyucusu için arkaik kelimeler ve yapılar içeren anlaşılması zor bir Türkçedir.

Bu nedenle metnin, günümüz okur kitlesine hitap etmek üzere, defaatle dil içi çevirisi yapılmıştır. Bu tez çalışmasında da disiplinlerarası bir alan olan kadın çalışmaları ve toplumsal cinsiyet ana bilim dalına hitap etmek üzere, DKK'nin dil içi çevirilerinden yararlanılmış; Gökyay'ın (2006 [1976]) "Dede Korkut Hikâyeleri" adlı dil içi çevirisi tez çalışmasının alıntılarında kullanılan temel eser olarak seçilmiştir. Bunun yanı sıra Ergin'in (1969) "Dede Korkut Kitabı" ve Binyazar'ın (1988) "Dedem Korkut" adlı dil içi çevirilerinden de faydalanılmıştır. Analiz sırasında Gökyay'ın (2007) ve Ergin'in (2009a; 2009b) transkripsiyon çalışmalarına yani orijinal dilin korunduğu metinlere ise ihtiyaç duyulduğu takdirde yer verilmiştir.

DKK'nin adı geçen metin çalışmalarının yanı sıra DKK'deki kadın karakterlerle ilgili makale, tez, bildiri gibi incelemeler de tez araştırmasının kapsamı içerisine dâhil edilmiştir. Bu husus, herhangi bir bilimsel çalışmanın zorunlu aşaması olan literatür taraması gereği olmakla beraber tez çalışması kapsamında ilgili literatür, tez sonuçlarını etkileme potansiyeli taşıdığı gerekçesi ile ayrıntılı bir inceleme ve eleştiriye tabi tutulmuştur.

Tez çalışması sadece metin ya da metin üzerine yapılan çalışmalar açısından değil, metindeki karakterler açısından da bir sınırlama içermektedir. Bu sınırlamada süre ve maliyet göz önünde bulundurulmuş ve sadece "kadın karakterler" üzerine ayrıntılı bir analiz yapılmasına karar verilmiştir. Burada araştırmayı "kadın karakterler"le sınırlandırmaktan ne anlaşıldığı ve hangi nedenlerle böyle bir sınırlılığa gidildiği açıklanmalıdır. Şüphesiz toplumsal cinsiyet kavramı cinsiyete dayalı işbölümü, rol ve statü belirlenimlerinde kadınlar kadar erkekler için de geçerli olan bir kategoridir ve ataerkil sistem temelli bir okuma; bu sistemin baskılarına sadece kadınların değil erkeklerin de maruz kaldığını; sistemin devam etmesinde ise sadece erkeklerin değil kadınların da etkili olduğunu göz ardı edemez. Hatta üçüncü dalga feminizmin dikkat çektiği üzere, cinsiyet kategorilerinin sadece kadın ve erkek olarak tasarlanmasının toplumsal cinsiyet açısından normatif bir tavır olduğunu, farklı cinsel kimliklerin, LGBTİ'lerin, analizlere dâhil edilmesinin bir zorunluluk olduğu bilinmektedir. Ayrıca kadın karakterlere yönelik bir tahlilin erkek karakterleri tamamen dışarıda bırakacak biçimde yapılmasının imkânsız olduğu dile getirilmelidir ve kadın karakterlere yönelik

yorumların ancak mevcut bağlam içerisinde anlamlı kılınabileceği düşünülmektedir. Bu nedenle erkek karakterlerin söylem ve edimleri şüphesiz çalışmanın analizinde yer alacaktır.

Ancak toplumsal cinsiyet kavramının daha önce de belirtildiği üzere sadece cinsiyete ait söylem ve edimlere yönelik betimsel çıkarımları içermediği, iktidar ilişkilerine odaklanarak söylem ve edimlerin sebep ve sonuçlarına ulaşma amacı gütmesi gerektiğinden hareketle erkek karakterlere ve LGBTİ'lere yönelik yetkin bir analizin yapılabilmesi için erkeklik çalışmaları (masculinity studies) ve queer teori hakkında ayrıntılı bir bilgi ve teorik altyapı gerektiği de bilinmektedir. Bu ise yüksek lisans tez çalışmasının süre ve maliyet unsurları açısından zorluk yaratmıştır. Bu nedenle çalışma, açıklanan çerçeve üzere, sadece kadın karakterlerle sınırlandırılmıştır. Bu sınırlandırma, tez çalışmasının yöntemi olarak belirlenen nitel araştırma yönteminin ayrıntılı ve derinlemesine analize imkân sağlayan özelliği çerçevesinde de işlevsel olmakla beraber tez çalışmasının en temel eksikliği olarak zikredilmelidir. Bu eksikliği haiz araştırmanın, DKK'deki erkek karakterlere erkeklik çalışmaları bağlamında⁸⁴, LGBTİ'lere queer teori⁸⁵ bağlamında bakacak olan araştırmalar için bir örnek teşkil etmesi ve doktora çalışmaları gibi daha geniş kapsamlı araştırmalarda konunun daha bütüncül biçimde ele alınması umulmaktadır.

4.1.3. Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışma DKK'nin Türk kültürü, tarihi, yaşamı, geleneği gibi özellikleri ve bu unsurların değişim süreçlerine dair verileri barındıran bir eser olması hasebiyle, eserdeki kadın karakterlerin rol ve statülerini, söylem ve edimlerini ayrıntılı bir biçimde ortaya koyarak toplumsal cinsiyet ilişkilerini belirlemeyi, toplumsal cinsiyet rollerinin tarihselliği hakkında çıkarımda bulunmayı, toplumsal cinsiyet eşitliğini sorgulamayı ve bu unsurların erkek egemenliği ile ilişkisini açığa çıkarmayı hedeflemektedir. Bu hedef doğrultusunda araştırmanın teorik çerçevesini belirlemek üzere feminist (eleştirel) yaklaşım tercih edilmiştir.

Feminist yaklaşım; sosyal bilimlerin üç ana⁸⁶ metodolojik çerçevesi olarak kabul edilen pozitivism, yorumlayıcı yaklaşım ve eleştirel yaklaşım (Neuman, 2014a: 120)

⁸⁴ Ulaşılabildiği kadarıyla Akbalık'ın (2014: 105-119) "Dede Korkut Kitabı'nda Bir Cinsiyet Rejimi Olarak 'Erkeklik'" adlı makalesi, DKK'yi erkeklik çalışmaları bağlamında analiz eden tek çalışmadır. Akbalık'ın bu yetkin makalesi, konu ile ilgili yapılması planlanan ayrıntılı araştırmalar için bir model olarak kullanılabilir.

⁸⁵ DKK'yi queer teori bağlamında analiz eden herhangi bir çalışmaya ulaşamadığı gibi DKK'de LGBTİ'lere dair herhangi bir veriden bahseden ya da yorumda bulunan herhangi bir çalışmaya da rastlanılmamıştır. Sadece Türköne'nin (1995: 231) DKK'de; Kan Turalı, Bamsı Beyrek, Kara Çekür ve oğlu Kırk Kınuk'un Oğuz'da peçe ile gezen dört güzel yiğit olduğuna dair bilgiler bulunmasını, olayın oğlancılıkla ilgisinin olabileceği biçiminde yorumladığı görülmektedir.

⁸⁶ Sosyal bilimlerde metodolojik çerçevelerin gerek isimlendirilmesinde gerekse tasnifinde farklı görüşler mevcuttur. Örneğin Creswell (2013: 22-33); "teorik paradigmlar ve perspektifler" olarak başlıklandığı postpozitivist, pozitivist; yorumculuk, yapılandırmacılık, yorumbilim; feminizm, milliyetçi (ırkçı) söylemler; eleştirel teori ve marksist modeller, kültür çalışma modelleri, queer teori, post sömürgecilik (sömürgecilik

çerçevesinden hareketle pozitivistimin tam karşısında; bağlama duyarlılık, inşaya başatlık, empatiye önem özellikleri ile yorumlamacı; politik eylemliliğe vurgu, toplumsal değişimi istihdaf ile eleştirel yaklaşımlarla da etkileşimleri üzerinden tanımlanmaya çalışılmakla beraber, çoğunlukla “farklı bir yaklaşım” olarak ele alınmaktadır. Örneğin Patton (2014: 129) “feminist araştırma” ile “eleştirel kuram ve queer teori (cinsel yönelim kuramı)” başlıklarını fenomenoloji ve yorumbilimin “bir adım ötesi”⁸⁷ olarak tasarladığı “yönelimsel nitel araştırma” içerisinde ele alır. Creswell (2013: 29-30) “feminist teoriler”i, teorik paradigmlar ve perspektifler arasında ayrı bir başlıkla sayar ve “dönüştürücü çatılar” içerisinde görür. Kümbetoğlu (2015: 39) ise “feminist yaklaşım ve feminist yöntem”i sosyal öz, bağlam ve koşullara verdiği önemden ötürü “eleştirel okul” içerisinde saymakla birlikte; yorumsamacılığa da yakın durduğunu (2015: 53) belirterek esasen “niteliksel araştırmada farklı yaklaşımlara bir örnek” biçiminde ele alınması gerektiğini iddia eder.

Feminist yaklaşımın metodolojik tasniflerdeki yeriyle ilgili farklılıklar olmakla birlikte; araştırma ilke ve hedefleri hakkında benzer içerikler zikredilmektedir. Tez çalışmasının birinci bölümünü oluşturan kavramsal ve kuramsal çerçeve içerisinde feminizmin teorik altyapısına dair bilgiler verilmiştir ve feminist araştırma yönteminin ilke ve hedefleri teoriyle bağlantılıdır. Feminist yaklaşımın araştırma sürecine yönelik ilke ve hedefleri şu şekilde özetlenebilmektedir:

- Araştırmacı ve araştırılan arasında ilişkiye bakış: Feminist yöntem, geleneksel yöntemlerin araştırmacı ve araştırılan arasına çektiği kalın çizgiyi reddederek “nesnellik” ilkesini tartışır. Nesnellik de eril bilimin koyduğu bir kuraldır ve dikey hiyerarşi içerir. Bu nedenle feminist yöntem araştırmacı ile araştırılan arasında bağlılık, eşitlik, empati, anlayış, antihiyerarşi, antiotoriterlik içeren bir ilişki kurmayı hedefler. Bu ilke “içeriden bakış”, “aşağıdan bakış” ve “bilinçli taraflılık” kavramları ile birlikte tanımlanır.

- Deneyim paylaşımı: “İçeriden bakış”, “aşağıdan bakış” ve “bilinçli taraflılık” olarak tanımlanan süreçlerin bir uzantısı olarak feminist yöntem, araştırma sürecini bir deneyim paylaşımı olarak görür. Eşitlikçi bir ilişki içerisinde araştırmacının öznel deneyimi, yaşantısı

sonrası) gibi yorumlayıcı çatılar üzerinde dururken Kümbetoğlu (2015: 15); pozitivism, fenomenolojik yaklaşım ve eleştirel okulu sosyal bilimlerin üç ana yaklaşımı olarak zikreder. Patton’un (2014: 79) bildirdiğine göre ise Lincoln ve Guba “beş alternatif araştırma paradigması” olarak tanımladıkları pozitivism, postpozitivism, eleştirel kuram, yapılandırmacılık ve katılımcı paradigma üzerinde durmuş; Schwandt yorumlamacılık, yorumbilim ve sosyal inşacılık olmak üzere üç temel epistemolojik görüşten bahsetmiştir.

⁸⁷ Patton’a (2014: 129) göre fenomenoloji fenomenin özünü yakalamak üzere önyargılar ve eğilimlere, yorumbilim ise bağlamdaki bakış açılarına odaklanırken yönelimsel nitel araştırma bunların bir adım ötesine geçer; “hangi kavramsal çerçevenin alan çalışmasını ve bulguların yorumlanmasını yönlendireceğinin belirtildiği bir kuramsal veya ideolojik bakış açısı ile başlar. [...] araştırmacının ideolojik yönelimleri veya bakış açısı araştırmanın odağını belirler.”

ve geçmişi ile araştırılanın geçmişi ve yaşantısı arasında bir bağ kurulması hedeflenir. Araştırmacının öznel deneyimini araştırma sürecine katmasını yadırgamaz aksine teşvik eder.

- **Bilinçlenme süreci:** İlk iki ilkedен hareketle feminist yöntem, araştırma sürecini hem araştıran hem araştırılanın bilinçlenme süreci olarak görür. Bu nedenle bilgi paylaşımı içeren katılımcı süreçler tercih edilir. Bilginin, deneyimin kolektifleşmesi sağlanmaya çalışılır.

- **Kadınların bilgisi:** Feminist yöntem; neden, duygu, sezgi, deneyim ve analitik düşünce dâhil olmak üzere “kadınların bilme yolları”nı açıkça kabullenir ve kadınların bilgisine önem verir. Kadınların deneyimlerini, yaşam anlatılarını ön plana çıkarmaya çalışır. Ancak burada tek bir kadın kategorisi öngörmez, öznel kadınlık deneyimlerini, farklı kadınlık durumlarını gözden kaçırmaz.

- **Teori ve eylem birlikteliği:** Feminist yöntem bilgi üretme ve kendi çıkarları için bilgiyi kullanmanın ötesinde bilgiyi değişim için kullanmaya çalışır. Bu nedenle “kadınların özgürlüğü ve kurtuluşu”na katkıda bulunacak bilgilerle - yani pratiğe dönük hedeflerle ilgilenir; kullanılabilir araştırmalar yapmaya çalışır. Bilgi, kadının ezilmesine ve sömürülmesine karşı savaşın bir aracı hâline getirilmeye çalışılır. Buradan hareketle teorinin kadın hareketi içerisinde doğduğunun unutulmaması gerektiğini salık verir; aksiyon ve eylemden uzak durmamayı hedefler. Araştırmacıları “fil dişi kulelere” çekilmemeleri için uyarır; mücadeleye davet eder.

- **Tarihi kadınlara mal etme:** Kadınlarla ilgili her türlü ilgi ve alana yönelik araştırmaların desteklenmesi gerektiğini savunan feminist yöntem; kadınların bireysel ve sosyal tarihlerinin önemine ayrıca vurgu yapar. Bu ilke, kadınların tarihten; toplumsal hayattaki faillik konumundan dışlanma süreçleri ile yakından ilgilidir. Kolektif bir kadın bilinci oluşturmak ve eşitlik mücadelesinde güçlenmek için geçmişe dair hem cefa hem direnç içeren bilgi ve tecrübenin bilinmesini önemser (Creswell, 2013: 29-30; Harding, 1996: 34-47; Kümbetoğlu, 2015: 53-70; Mies, 1996: 48-66; Patton, 2014: 129).

Bahsi geçen ilke ve hedeflerden hareketle feminist yaklaşımın nasıl bir yöntem tahayyül ettiği anlaşılacakla beraber, kadın araştırmalarında 1980’lerden bu yana süregelen yöntem tartışmaları olduğu hatırlatılmadığıdır. Buna rağmen feminist yaklaşımın niceliksel yöntemi katı bir nesnellik içinde bulunduğu, hiyerarşik ve baskıcı unsurlar taşıdığı, standarda dayalı olduğu ve bu standardın erkek egemen ideoloji ile ilişkisi nedeniyle eleştirilerek tercih etmediği belirtilmektedir (Kümbetoğlu, 2015: 61-62). Nitel araştırma ise kural, sınırlar ve kavramsal temeller hususunda esneklik içeren, araştırmacının veri oluşturma sürecine aktif olarak katıldığı bir araştırma süreci öngörmektedir. Nitel araştırma yaklaşımı, sosyal olanın bilgisini insanların kendi anlatılarından derlendiği; incelenen davranış ve/veya süreçlerin

insanlar tarafından algılanan/kurgulanan biçimini önemseyen; böylece olay, davranış ve süreçlere ayrıntılı ve derinlemesine bir perspektiften bakabilmeye imkân sağlayan bir yöntemdir (Kümbetoğlu, 2015: 37/8). DKK'deki kadın karakterleri; geleneksel incelemelerden farklı bir biçimde, tutum ve davranışlara, yaş ve sınıf farklılıklarına, güç ilişkilerine odaklanarak feminist bir yaklaşımla değerlendirme amacı taşıyan bu çalışmada da nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır.

Patton (2014: 4) nitel bulguların derinlemesine, açık uçlu mülakat; doğrudan gözlem ve yazılı doküman olmak üzere üç farklı veri toplama şekliyle meydana geldiğini belirtir. Bu veri toplama şekillerinden yazılı doküman incelemesi/analizi; araştırılması hedeflenen olgu ya da olgular hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsamaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2011: 187). Tez çalışmasının araştırma nesnesi olan DKK'nin içerisinde yer alan anlatılara dair sözlü gelenek içerisinde yaşayan varyasyonlar⁸⁸ olmakla beraber, bu çalışma kapsamında DKK'nin yazıya geçirilmiş nüshalarından, bu nüshalardan hareketle hazırlanmış transkripsiyonlardan ve dil içi çevirilerden ayrıca DKK'deki kadın karakterlere yönelik bilimsel çalışmalardan yararlanılarak yazılı doküman incelemesi gerçekleştirilmiştir.

Neuman (2014a: 320) nitel araştırmaların temel amacı olan araştırma konusunu yoğun ve derinlikli inceleme ilkesini vurgulayarak nitel araştırmalarda olasılıklı olmayan (olasılıksız) örneklem seçme eğilimine dikkat çekmektedir. Tez çalışmasının örneklem seçiminde de bu ilişki etkili olmuş ve amaçlı/yargısal örneklem tercih edilmiştir. Amaçlı yargısal örneklem; örneklemin araştırma amacına dayalı olarak, belirli bir kriter veya özelliğe bağlı birey ya da gruplardan seçilen örneklem biçimidir (Black'ten akt. Kümbetoğlu, 2015: 99). Bu örneklem seçimi, evrenin farklı karakteristiklerini barındıran küçük ve belirli bir örneklem içinde çalışılmasından ötürü avantaj; nüfusu temsil, bütün değişkenleri tanımlayamama noktasında sınırlılık içermekle birlikte bu tez çalışması özelinde DKK'deki kadınların büyük bir kısmının seçkin kadınlar olduğunu, bu sınıfsal farkın geleneğin kurgulanmasında etkili olabileceği, mevcut literatürde ise bu "belirli grup" unsurunun dikkate alınmadığı iddia edildiği için bahsi geçen dezavantaj bir avantaja dönüşmektedir.

Glesne (2013: 256), "[v]eri analizi, yaşadığınız deneyimi ve ondan ne öğrendiğinizi anlayabilmeniz için gördüğünüzü, duyduğunuzu ve okuduğunuzu düzenlemeyi içerir" demektedir. Bu düzenleme için ise titiz ve sistematik bir çalışma gerekmektedir. Nitel araştırmalarda gerekli titiz ve sistematik çalışmaya ulaşma noktasında, niteliksel verilerin çözümlemesinde belirli süreçler ya da aşamalar önerilmektedir:

⁸⁸ Bkz. Gökyay (2007: 1193-1315), "Hikâyelerden Yaşamakta Olanlar".

“Dey’in (1993) veri analiz süreci[e bakıldığında] [i]lk aşamada verilerin betimlenmesi yapılır. Betimleme, kelime anlamında olduğu gibi var olan durumu olduğu gibi anlatma, ortaya koyma amaçlanır. İkinci aşamada sınıflandırma yapılır. Birbirine ilişkili verileri bir araya getirme, farklı temaları karşılaştırma gibi işlemler bu aşamada yapılır. Son aşama ise ilişkilendirmedir. Kategorize edilen verilerden anlam çıkarılmaya çalışılır” (Üzümcü, 2016: 330).

Bu aşamalar dikkate alınarak verilerin analizinde tematik içerik analizi kullanılmıştır. İçerik analizi, “nitel veri analiz türleri arasında en sık kullanılan yöntemlerden biridir. İçerik analizi ağırlıklı olarak yazılı ve görsel verilerin analiz edilmesinde kullanılan bir yöntemdir. Bu yöntemde tümdengelimci bir yol takip edilmektedir” (Özdemir, 2010: 335). İçerik analizi ile herhangi bir metin, kitap, belge gibi iletişim kaynağı analiz edilebilmektedir. Amaç, ilgili iletişim kaynağının içeriğini (mesajını, anlamını) ortaya çıkarmak olup bu kaynakta üstünkörü gözlemlerle fark edilmesi mümkün olmayan mesajları, temaları, ön yargıları görünür kılmaktır (Neuman, 2014b: 466-470). Bu kapsamda DKK bir metin olarak ele alınmış, bu metin okunurken DKK’deki kadın karakterlerle ilgili kodlar çıkarılmıştır. Bu kodların bazıları direnç, mücadele, cesaret, başkaldırı, istem, tercih, bilme, katılma, ad alma; uzlaşma, baş eğme, korku, feda, zorunluluk, dışarıda durma, sadakat ve bunun gibidir. Bu kodların olaydan olaya, ortamdaki ortama nasıl değiştiği ya da şekillendiği tespit edilmeye çalışılmıştır (Glesne, 2013: 259).

Elde edilen kodlar anlam bakımından uyumluluğu dikkate alınarak bir araya getirilmiş ve böylece tema ve alt temalara ulaşılmıştır. DKK’deki kadınlar metinde ele alınmış biçimlerinden hareketle; aile, evlilik, annelik ve ötekilik temalarıyla kategorize edilmiştir. Aile başlığı içerisinde destanların adları, mukaddimede yer alan kadınlar, kız çocuklar, kız kardeşler ele alınmıştır. Evlilik teması içerisinde, metinde eş ya da sevgili konumunda yer alan kadınlara; annelik temasında ise metinde anne konumunda bulunan kadınlara yönelik bulgular aktarılmıştır. Öteki teması ise DKK’de aile kurumu ile ilişkileri bağlamında ele alınmayan, araştırmaların “yardımcı kadın” olarak ele aldıkları kadınlara; cariyelere, karavaşlara, dadılara, yoldaşlara yer verilmiştir. Bu temalar çerçevesinde metinden ulaşılan materyallerin temel tutarlılıkları ve anlamları belirlenmeye çalışılmıştır (Patton, 2014: 453).

4.2. Aile Bağlamında Dede Korkut Kitabı’ndaki Kadın Karakterlerin İncelenmesi

Aile teması, esasen tez çalışmasının diğer temaları olan evlilik ve anneliği kapsamaktadır. Ancak nitel araştırmanın derinlemesine inceleye fırsat sağlayan işlevinin kullanılabilmesi açısından DKK’nin çoğunlukla adları dahi aile içerisindeki konumlarına göre verilen kadınlarıyla ilgili olarak eserdeki bir takım genel noktalara dikkat çekmek; aile

bağlamı içerisinde değerlendirilen ancak ilişkisellik açısından yeterli veriye sahip olunamayan mukaddimedeki kadınlar ile kız çocuklar ve kız kardeşler bu tema altında değerlendirilecektir.

DKK'ye toplumsal cinsiyet açısından bakıldığında ilk dikkati çeken özellik manevi anlatıcısı ve esere adını veren “Dede” Korkut adıdır. Dede Korkut, DKK'nin başında yer alan ve esere sonradan eklenip eklenmediğine dair tartışmalara konu olan giriş mahiyetindeki “Mukaddime”de, “gaipten haber alan” “Oğuz'un bilicisi” olarak tanıtılır. Destanlarda ise ad koyma, müşkülleri çözme, Oğuzname'yi düzme gibi türlü vesilelerle ve kutsal özelliklerle yer almaktadır. Örneğin Bamsı Beyrek (3. boy) boyunda kendisine el kaldıran “Deli Karçar”ın elinin taş kesmesine neden olan “velayet issi” (velilik sahibi)⁸⁹ bir şahsiyettir (Gökyay, 2006: 80). DKK'nin tamamına bakıldığında Azrail, Cebrail, Hızır gibi ilahi isimler hariç tutulursa Tepegöz, Deli Dumrul ve kısmen Basat; olağanüstü özelliklere sahiptir. Bu özelliklere sahip tek kadın/dişi karakter ise 8. boyda anlatılan Tepegöz'ün annesi “Peri kızı”dır ki bu hikâyede kendisine “tamah eden” (tecavüz eden) Koca Sarı Çoban'ın “emaneti” olarak “Oğuz'un başına ölüm getir[en]” (Gökyay, 2006: 175) Tepegöz'ü doğurur.

Bu noktada Türköne (1995) ve Hassan'ın (1985) eski Türklerde anaerkillik (anahanlık) ve ataerkillik üzerine görüşlerine bakmakta fayda vardır. Her iki yazar da Eliade'ın mit, din, inanç, kutsal ve Şamanizm üzerine görüşlerinden hareket ederek eski Türklerde anaerkillik ve kutsal arasındaki ilişkiyi araştırmışlardır. Türköne'nin (1995: 82-173) “ilk kutsal bütünlük”, “uyum ve denge dönemi” adlandırdığı toplum örgütlenişinin başlangıcı Hassan (1985: 13-27) tarafından eşitliği temsil eden “kandaş toplum” yapısı olarak kavramsallaştırılmıştır. Her iki yazar da başlangıçtaki eşitlik/uyum/denge döneminin üretici ve kutsal takati olarak kadının önemi üzerinde durmaktadır. Ancak kandaş toplum örgütlenmesinin bozulması ile (üremenin fizyolojisinin anlaşılması, mülkiyet, tarım, fetih, yağma, devlet/yönetim, sınıflı toplum/tabakalaşma vb. nedeniyle) bu kutsal takat erkeğin eline geçmiş, kadının türün üreticisi konumundaki yetkinliği ise marjinalleşmiştir. Özellikle eski Türklerin dini olarak kabul edilen Şamanizm üzerinden bakıldığında kutsiyet; dişi kutsal ruhtan erkek ruha, kadın şamanlıktan kadın taklidi yapan erkek şamanlara; daha sonra eril Tanrı'ya ve yönetici erkeğe ait olacak şekilde evrilmiştir. Buradan hareketle, DKK'nin bir “Nene”ye değil de “ata kültü” bağlamında okunabilecek olan bir “Dede”ye atfedilmesi ataerkinin eserdeki ilk izi olarak okunmalıdır. Ayrıca “Dede” Korkut adını Kandiyoti'nin (1988: 208; 2013: 186) Türkiye, Orta Doğu, Güney ve Doğu Asya'nın büyük bölümünde

⁸⁹ “Dede Korkut,

- Çalarsan elin kurusun, dedi.

Hak Taâlâ'mn buyruğuyla Deli Karçar'ın kılıç tutan eli yukarıda asılı kaldı. Çünkü Dede Korkut velayet issi idi. Dileği kabul oldu” (Gökyay, 2006: 80).

geçerli olduğunu belirterek “klasik ataerkillik” olarak tanımladığı ataerki biçimi içerisinde de yorumlamak gerekmektedir. Nitekim klasik ataerkillik içerisinde saygınlık kalıpları “yaşa” bağlıdır; otoriteyi elinde bulunduran, erkek soyundan devam eden geniş aile içerisindeki “yaşlı erkek”tir.

DKK'nin bütününün adı gibi eserde yer alan boyların tamamının adı erkek kahramanların ve çoğunlukla babalarının adlarından mürekkeptir: “Dirse Han oğlu Boğaç Han” gibi. Burada klasik ataerkillik çerçevesinde en yaşlı erkeği temsil eden “Dede Korkut” ilahi otoriteyi, aile içerisindeki en yaşlı erkek olan “baba” ise dünyevi otoriteyi temsil etmiş; iktidarın ilahi-dünyevi paylaşımını gerçekleştirmiş gibidir. Ayrıca soyu üretme yetkisinin erkeğe has olduğu da bu şekilde vurgulanmaktadır. Aynı duruma eserdeki kadınlar açısından bakıldığında ise ataerki hiyerarşi net bir biçimde görülmektedir. Ne “Dirse Han oğlu Boğaç Han” boyunda eşini uzlaşıya ve metanete çağıran, oğlunu ise ölümden kurtaran kadının adı vardır ne de “Duha Koca oğlu Deli Dumrul” boyunda eşi için canını vermeyi kabul eden kadının adı bilinmektedir⁹⁰.

Diğer yandan üçüncü bölümde ayrıntılı bir biçimde üzerinde durulduğu üzere, destan türü içerisinde değerlendirilen DKK'nin tür özelliği hasebiyle eril/ataerki olanı temsil ettiği; savaş-kahramanlık çağlarında oluşan destanların erkek kahramanların mücadelelerini ve erkeklerin kahramanlığını anlattığı bilgisi, eserin boy adlarından itibaren geçerli olduğu akılda tutulmalıdır (Parla, 2008). Başka bir ifade ile destanlar, kutsal bütünlüğün kadın aleyhine bozulduğu tarihî dönemleri; erkeğin güç ve otoritesinin, fiziksel gücünün ve savaşçılığının, mal sahipliği ve yönetme gücünün meşruiyetini ortaya koyma işlevini yansıtmaktadır (Türköne, 1995: 85-92).

DKK'deki “ad”lardan bahsetmişken eser içerisinde önemli bir yeri olan ve kız-erkek çocuk algısı açısından anlamlı olan “ad alma/verme” geleneğine değinmek gerekmektedir. Gökyay'ın (2007: 1094-1097) bildirdiğine göre “ad” bütün uluslarda önemli sayılmakta ve pek çok milletin destan ve masal kahramanlarının ad alması, törenle olmaktadır. Türkler açısından da önemli olan bu edim, İslamiyet öncesinde çoğunlukla şaman tarafından gerçekleştirilirken İslam etkisi ile şamanın yerini derviş almaktadır. DKK'de ise ad veren kişi Dede Korkut'tur. Çeşitli Türk halk edebiyatı ürünlerinden ve Türk destanlarından anlaşıldığı üzere karakterler, belli bir “yiğitlik/kahramanlık” gösterdikten ve bu kahramanlık herkes tarafından kabul edildikten sonra ad alabilmektedir. Bunun için genelde kahramanın on beş-on altı yaşına girmiş olduğu görülür ve “ad alma”nın esasen çocukluktan çıkıp ergenliğe geçişi simgeleyen bir ritüel olduğu dikkati çeker (Gökyay, 2007: 1094-1097).

⁹⁰ DKK'deki kişi isimlerini ve özelliklerini ayrıntılı bir biçimde veren Gökyay'a (2007: 793-884) göre; eserde 53 “Oğuz beyi”nin adı geçmekle birlikte bu rakam “Oğuz hatunları” için sadece 12'dir.

DKK'de ad alma ritüeli 1. boyda Boğaç'ın Bayındır Han'ın boğasını yenmesi; 3. boyda Beyrek'in bezirganları kurtarması; 8. boyda Basat'ın aşirete dönmesi üzerine gerçekleştirilir. Bunların yanı sıra 4. boyda Kazan Han, oğlu Uruz'un ergin olmasına rağmen ad alamamış olmasından duyduğu üzüntüyü belirtir ve boy bu tema üzerine gelişir. Ayrıca 9. boyda Begil oğlu Emren'in maceralarının tamamı neredeyse bir ad alma ritüeli olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan kız çocuklar ya da genç kadınlar söz konusu olduğunda ise herhangi bir ritüel söz konusu değildir. DKK'de "ad alan" hiçbir kız çocuk yoktur.

Berktaş (2003: 52-56); Eski Mezopotamya inanç sistemlerinden başlatarak "ad verme"nin önemi üzerinde durarak ad vermenin varoluş ile ilişkisini kurar: "Ad, onu taşıyanın özünü yansıtır; aynı zam anda sihirli bir güce sahiptir. Bir şeyin adını bilmek, onun gizini ele geçirmek demektir." Bu anlamıyla ad verme Berktaş'a (2003: 52/3) göre yeni bir yaratıcı düzenin temel meşruiyet araçlarından biridir: "Yaşamın kaynağı olarak tapınılan dişil ilkeyi temsil eden kadın doğurganlığının gizemli gücü, artık yerini, bilinçli bir yaratma eylemine bırakmaktadır." Berktaş (2003: 53) daha sonra bu yeni yaratıcı kavrayışın başlangıcı ile yazının ve tarihin keşfi arasında bağ kurar ve "[a]taerkil toplumsal cinsiyet simgelerinin geliştirilmesi ve kurumlaştırılması açısından [...] yaratma yetisinin ad verme kavramında yansıyan simgeleştirilmesi[ni], biricik yaratıcı dişil ilke olarak Ana Tannça'dan uzaklaşılmasını kolaylaştır[an]" bir unsur olarak yorumlar. Böylece "bir egemenlik simgesi" hâline gelen ad verme eylemi, toplumda meydana gelen krallık ve askerî liderlik ile ilişkili olarak tek bir erkek tanrı imgesinin oluşmasını sağlamış; bu imge doğrultusunda biricik toplumsal gerçek olan ana-çocuk ilişkisi tersine çevrilerek ad verme gücünü elinde bulunduran erkek kadının adını ve çocuğu "veren" olarak ön plana çıkmıştır. Berktaş'ın görüşlerinden hareketle DKK'de hiçbir kız çocuğun ad alma ve hiçbir nenenin ad verme gücüne sahip olmaması, kadın-erkek hiyerarşinin erkek lehine olduğunu açık bir biçimde göstermektedir.

DKK'ye kız-erkek çocuk arasındaki değer farkı olarak bakıldığında, erişilebilen tek örnek bu değildir. Destanların içeriğinde erkek kahramanların herhangi bir sebepten ant içmeleri ve yemin etmeleri gerektiğinde "erkek çocukları" olmaması üzerine yemin etmeleri erkek çocuğun önemi gösteren diğer örneklerdir. Örneğin 6. boyda Kan Turalı, canavarları yendikten sonra "aldığı" Trabzon tekfurunun kızı Selcen Hatun'la gerdeğe girmemeye dair şu şekilde yemin etmektedir: Yer gibi kertileyim, toprak gibi savrulayım, kılıcıma doğranayım, okuma sancılayım, oğlum doğmasın, doğarsa on güne varmasın, bey babamın, kadın anamın yüzünü görmeden bu gerdeğe girersem" (Gökyay, 2006: 156). Benzer şekilde, 10. boyda kardeşi Egrek'in esir olduğu kendisinden saklanan Segrek de eşine "bre kavat kızı, ben

kılıcına doğranayım; okuma sancılayım, oğlum doğmasın, doğarsa on yaşma varmasın ağamın yüzünü görmeyince, ölmüşse kanını almayınca bu gerdeğe girersem” (Gökyay, 2006: 205) demektedir.

DKK'nin giriş mahiyetindeki mukaddimesi de konu ile ilgili bulgular içermektedir. Bu bölümde, sosyal hayat içerisinde uyulması gerekliliğine inanılan bir takım öğütler mevcuttur. Atasözü yani kalıp yargı biçiminde kendine yer bulan bu ifadeler içerisinde kız ve erkek çocukların, annenin, babanın, kardeşin, eşlerin ve hizmetçilerin nasıl olması gerektiğine dair ifadeler vardır. Bunlardan bir kaçışöyledir:

“Er malına kıymayınca adı çıkmaz;
Kız anadan görmeyince öğüt almaz,
Oğul atadan görmeyince sofraya çekmez;
Oğul atanın sırrıdır, iki gözünün biridir,
Devletli oğul çıkarsa tirkeşinde tiridir,
Devletsiz oğul çıkarsa ocağının körüdür;
Oğul da neylesin, baba ölüp malı kalmazsa?
Baba malından ne fayda, başta devlet olmazsa?
Devletsiz şerrinden Allah saklasın hepimizi,
Hânım hey, beyim hey!” (Gökyay, 2006: 26).

Bu ifadelerde toplumsal cinsiyet rollerini takip edebilmek mümkündür. Nitekim “[h]erkes erkek ya da kadın olarak doğar ve cinsiyetimiz sadece cinsel organlarımıza bakılarak tespit edilebilir. Ancak her kültürün kız ve erkek çocuklarını değerlendirme ve onlara farklı rol, tepki ve nitelik yükleme konusunda kendine has yöntemleri vardır. Doğumlarından itibaren, kız ve erkek çocukları için yapılan bütün bu toplumsal ve kültürel ‘etiketlemeler’, toplumsal cinsiyetin oluşturulmasıdır” (Bhasin, 2014b: 10). Burada da kız çocuk anne ile erkek çocuk baba ile özdeşleştirilerek geleneksel düzenin devamına ilişkin yorumlarda bulunulmuştur. Ayrıca erkek çocuğa “ata adını yürüten” olarak ayrı bir önem verildiği de göze çarpmaktadır:

“Ata adını yürütmeyen hoyrat oğul,
Ata belinden inince inimese yeğ;
Ana rahmine düşünce doğmasa yeğ;
Ata adını yürüttüğü zaman devletli oğul yeğ” (Gökyay, 2006: 27).

Bu ifadelerde ise “hegemonik erkeklik” bağlamında okunabilecek ifadeler içermektedir. İlk bölümde devletsiz babanın oğlu ikinci bölümde ise oğlu tarafından adı

yüceltilemeyen babaya yönelik olumsuz tutum göze çarpmaktadır ki bu da Dede Korkut'ta anlatılan toplumun ilişkilerindeki “iktidar”ın başatlığına işaret etmektedir. Mukaddime’de daha sonra şöyle bir bölüm bulunmaktadır:

“Gittikçe yerin otlaklarını geyik bilir
Yeşermiş yerlerin çimenlerini yaban eşiği bilir
Ayrı ayrı yolların izini deve bilir
Yedi derenin kokularını tilki bilir
Geceleyin kervan göçtüğünü çayır kuşu bilir
Oğulun kimden olduğunu ana bilir” (Binyazar, 1988: 95).

Burada kadın “ana” vasfıyla anılmış ve oğlun kimden olduğunu “bilen” olarak verilmiştir. Bu epizodun contexine (bağlam) baktığımızda ifadelerin “olumlanarak” verildiği kestirilmektedir. Kadın “bilici” olarak konumlandırılmış ancak bu bilgeliği “annelik” üzerinden kurgulanmıştır. Bu ifadeler İslamiyet öncesi ve sonrası arasında bir geçiş metni özelliği gösteren destanın anaerkil döneme uzanan kalıntılarının yer aldığı ilk bölümlerdir. Buradaki olumlama kadının doğurganlığı nedeniyle kutsandığı dönemlerdeki “olumlu” bakışı yansıtır niteliktedir. Ancak sonra mülkiyetle beraber daha öneli hale gelen çocuğun ve babanın sahipliğinin bir uzantısı olarak bu doğurganlık “annelik” -ve barındırdığı yüzlerce ataerkil vurgu ile- vurgusuyla baskılanacak ve daha sonraki aşamalarda kendini “namus” kavramı ile gösterecektir.

DKK’ye aile açısından bakıldığında dikkati çeken bir diğer özellik kız ve erkek kardeşlerde göze çarpmaktadır. Eserde erkek kardeş çok önemlidir. Öyle ki 10. boy, Uşun Koca oğlu Segrek’in abisi Egrek’i kurtarması üzerine kuruludur. Yine 8. boyda Basat’ın Tepegöz’le mücadele etmesinin sebebi, abisi Kıyan Selçuk’un Tepegöz’le mücadele esnasında ödü patlayarak ölmüş olduğunu öğrenmesidir. Benzer şekilde 11. boyda kâfirler Kazan’ı “oğlu ve erkek kardeşi” olduğu için öldürmezler. Öldürürlerse bu akrabaların Kazan’ın intikamını almak için kendilerine saldıracağını düşünürler. Ancak kardeş olarak “kızlara” bakıldığında aynı etkiyi görmek mümkün değildir. Bu doğrultuda 3. boyda, Deli Karçar’ın kız kardeşi olarak gördüğümüz Banı Çiçek dışında -ki burada da Deli Karçar’ın Banı Çiçek için istediği başlıklar ve kızı “vermemesi” hasebiyle yer bulur- kız kardeşlere özel bir yer ayrıldığı görülmez. Kız kardeşler aynı boyda Beyrek için “aklar çıkarıp karalar giyen, ağlayıp üzülen” motifler olarak yer bulur.

DKK’ye aile ilişkileri çerçevesinde bakıldığında, erkek kardeşlerin “emmi” ya da “dayı” olarak da önemli oldukları görülür. 11. boyda Uruz, babası Salur Kazan’ın tutsak olduğunu öğrenince annesinin yönlendirmesi ile emmisi (amcası) Kara Göne’ye haber salar

ve Kazan'ı kurtarmaya birlikte giderler. 12. boyda ise iki Oğuz birliğinin mücadelesi, Kazan Han ile dayısı Aruz Koca üzerinden anlatılır. Burada Aruz, Kazan Han'a isyan eden pozisyonundadır ki bu durum anne tarafından akrabalıkların baba tarafından akrabalıkla kıyaslanması da imkân sağlamaktadır. Bu durumda değerli olan yine “babanın soyu”dur.

Yine eserde erkek çocuğun önemine binaen baba-oğul, anne-oğul temalarına fazlaca rastlanmakla beraber baba-kız, anne-kız teması neredeyse hiç görülmez. Örneğin 2. boyda, DKK'nin Bayındır Han'dan sonra hiyerarşik olarak en yüksek mevkiye sahip olan beyi Kazan Han'ın bir kızı olduğu bilinmektedir. Ancak bu kızın ne adı ne de herhangi bir özelliği anlatılarda mevcut değildir. Sadece bu boyda “Kazan'ın kızı” olarak geçer ki Kazan'ın kardeşi Kara Budak'ın oğlu Kara Güne'nin övgüsü içerisinde, Kara Güne'nin eşi olması hasebiyle kendisine yer bulur. Bu özellik Kazan Han'ın eşinin Burla Hatun olması açısından da anlamlıdır. Çünkü Burla Hatun da kocası gibi kadınlar arasında en yüksek mevkide olan kadındır. Bu özellik kocasının mevkisinin yanı sıra Bayındır Han'ın kızı olmasının da etkisiyledir. Ancak ne Bayındır Han ile Burla Hatun ne de Burla Hatun ile kızı arasındaki ilişkiye dair hiçbir veri yoktur. Sadece 4. boyda oğul Uruz'un esir düşmesi üzerine Burla Hatun'un “Han babamın yanma ben varayım,/Ağır asker, bol hazine alayım,/Azgın dinli kâfire ben varayım!” (Gökyay, 2006: 121) dediğine tanık oluruz. Benzer şekilde 3. boyda Bay Büre'nin erkek çocuk dilemesi üzerine kız çocuk dileyen Bay Bican beyin de bu dileğine rağmen kızı ile ilişkidi hakkında herhangi bir bulgu yoktur.

Yeri gelmişken 3. boydaki kız-erkek çocuk dileme temasının DKK üzerine yapılan çalışmalarda eserin kız-erkek çocuğa karşı eşit davrandığı biçiminde bir çıkarımla yer bulduğu hatırlatılmalıdır. Ancak bu çalışma kapsamında ilgili tema, iktidar ilişkileri üzerinden okunmaktadır. Şöyle ki Bayındır Han toyu ile başlayan anlatıda beylerin ziyafeti esnasında Bay Büre oğlu ve kardeşi olmasığından yakınır ve ağlar: “Beyler tacım, tahtım için ağlarım. Bir gün ola düşüp ölürüm, yerimde, yurdumda kimse kalmaz” (Gökyay, 2006: 70). Görüldüğü üzere erkek çocuk sahibi olmak aynı zamanda tacın ve tahtın varisine sahip olmak demektir. Böyle bir ortamda Bay Bican'ın ya da herhangi bir beyin erkek çocuk dilemesi, tacı ve tahtı nedeniyle duyduğu endişeyi beyan eden Bay Büre'ye bir anlamda savaş açmak, en hafif ifade ile onunla çatışmaya girmek anlamı taşımaktadır. Hâlbuki kız çocuk dilenmesi, işlevsel olarak bir uzlaşmayı simgeler. Çünkü çocukların evlenme ve tacın tahtın birleşme ihtimali vardır. Nitekim Bay Bican da kızı olduğu takdirde Bay Büre'nin oğluna “beşik kertmesi” eyleyeceğini açık bir biçimde dile getirmiştir.

Mukaddime bölümünün çalışmamız açısından en önemli bölümü son epizodudur. Bu bölümde kadınlar sınıflandırılmaktadır:

“Kanlar dört türlüdür;
 Birisi ev yapan sulptur,
 Birisi solduran soptur,
 Birisi dolduran toptur,
 Birisi evin dayağıdır,
 Birisi nice söylersen bayağıdır;
 Ozan der,

Evin dayağı odur ki, yazıdan yabandan eve bir udlu konuk gelse, er adam evde olmasa, o onu yedirir, içirir, ağırlar, azizler gönderir. O Ayşe, Fatma soyudur, hânım, onun bebekleri bitsin, ocağına bunun gibi avrat gelsin.

Geldik o ki solduran soptur, sabahleyin yerinden kalkıp doğrulur, elini yüzünü yıkamadan dokuz bazlamaç ile bir küvlek yoğurt közler, doyuncaya kadar tıka basa yer, elini böğrüne vurur, “bu evi harab olası ere vardığımdan beri de karnım doymadı, yüzüm gülmedi, ayağım paşmak, yüzüm yaşmak görmedi,” der. “Ah ne olaydı, bu er öleydi, birine daha varaydım, umduğumdan yahşi uyar olaydı,” der. Onun gibilerin, hânım, bebekleri bitmesin, ocağına bunun gibi avrat gelmesin.

Geldik o ki dolduran toptur, kuşluk uykudan uyanır kalkar, silkinip yerinden doğrulur; elini yüzünü yıkamadan obanın o ucundan bu ucuna, bu ucundan o ucuna çarpışdırdı, kov kovladı, din dinledi, sabahtan öğlene kadar gezdi. Öğleden sonra evine geldi, gördü ki uğru köpek, yige dana evini birbirine katmış, tavuk kümesine, sığır damına dönmüş. Komşularına çağırır ki, “Kız Zeliha, Zübeyde, Ürüveyde, Can Kız, Can Paşa, Ayna Melek, Kutlu Melek, ölmeye yitmeye gitmemiştim, yatacak yerim yine bu harab olasıydı; ne olaydı benim evimebir lahza bakaydınız, komşu hakkı, Tanrı hakkı deyü söylerler,” der. Bunun gibinin, hânım, bebekleri bitmesin, ocağına bunun gibi avrat gelmesin.

Geldik o ki nice söylersen bayağıdır, evine yazıdan yabandan bir udlu konuk gelse, er adam evde olsa ona dese ki, “kalk, ekmek getir, biz de yiyelim, bu da yesin” dese, “pişmiş ekmeğin bekası olmaz, yemek gerektir,” avrat “Neyleyeyim, bu yıkılacak evde un yok, elek yok, deve değirmenden gelmedi,” der. Ne gelirse benim sağıma gelsin deyü elini götüne vurur, yönün eyer ve sağısını erine döndürür. Bin söylersen birisini tutmaz, erin sözünü kulağına koymaz. O Nuh Peygamberin eşeğinin soyundandır, ondan da sizi, hânım, Allah saklasın, ocağınıza bunun gibi avrat gelmesin” (Gökyay, 2006: 30-31).

Bu tasnifte yer alan kadınlardan sadece bir tanesi olumlu diğer üçü olumsuz özellikteki kadınlar olarak aktarılmıştır. Bu bölümde kadının toplumsal cinsiyet rollerinin stereotipilerini somut bir biçimde görmek mümkündür. Toplumun “eş” olan kadından bekledikleri ya da onda görmek istemedikleri, erkeksi ve ataerkil bir söylemle dile getirilmektedir. Evin dayağı tasnifteki tek olumlu kadın tipidir. Bu olumlu özelliği, “misafirperverliği” ve “saygılı olması” üzerinden kurulmaktadır. Evin dayağı aynı zamanda tasnifteki en kısa bölümdür. Bahsedilen özelliklerden ve eş olarak tercih edilmesinin evla olması dışında herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir.

Burada “solduran soy” olarak tarif edilen kadının “evindeki mutsuzluğu” ile ilgili ifadeleri, anlatıcı tarafından mizahlaştırılarak olumsuzlanmıştır. Buradaki anlatıcı kadının karnının tok olduğunu bildirerek “kendi adına” eleştirilerinin yersizliğini ispatlamış ancak “birine daha varaydım; umduğumdan iyi, uygun olaydı” yakarışıyla dillendirdiği başka bir hayat isteği yok sayılmıştır. Çünkü ataerkil geleneğe göre kadının eşi dışında başka bir erkeği istemesini ne duygusal ne de cinsel olarak kabul edilebilirdir. Burada alt metinde “sakın böyle bir kadın olmayın” uyarısı da ataerkilliğin bu konudaki kesin tavrına delalettir.

“Dolduran toy”da ise gezip tozan ve dedikodu yapan kadın anlatılır. Burada da kadının “eve/içeriye” ait mekânsal konumuna aykırı davrandığında olumsuzlanması söz konusudur. Bir diğer ifadeyle kadın-içeri, erkek-dışarı düalizminin yeniden üretilmesi söz konusudur. Dedikoduculuk da yine toplumsal cinsiyet rolü bağlamında kadına atfedilen bir kalıp yargı olarak metinde yer alır ve yeniden üretilir. Hâlbuki Dede Korkut Kitabı’nın boylarında dedikoducu erkeklere sık sık rastlanmaktadır. Fakat mukaddime böyle bir tasnifi erkek açısından ele almamaktadır.

“Denildiğinde bayağı” sıfatı ile evin ekonomik sıkıntısından yakınan kadın yine mizah unsuruyla olumsuzlanmış ve mizahın kuvvetiyle olayın yönü değiştirilerek kadının yakarışının nedeni önemsizleştirilmiştir. Kocasının sözünü tutan kadın yüceltilmiş, tutmayan kadın aşağılanarak “Nuh’un eşiğinin soyuna” ait olarak gösterilmiştir. Özetle “Mukaddime” ataerkil bir yönlendirme içermekte, bu ataerkil ‘haklılık’ da mizah ile güçlendirilmektedir. Kadının yaşamına dair mutsuzluğu, umutsuzluğu, dışarı çıkma isteği ya da ekonomik sıkıntıları görmezden gelinmiştir.

Mukaddimenin bu bölümünde, destanın yazıya geçirildiği dönemdeki kadının, toplumsal cinsiyet rollerinin stereotiplerini somut bir biçimde takip edilebilmekte, toplumun “eş” olan kadından bekledikleri ya da onda görmek istemediği özellikleri, erkek gözüyle ve ataerkil bir söylemle dile getirmesi izlenebilmektedir. Bu tasnifte yer alan kadınlardan sadece bir tanesi olumlu diğer üçü olumsuz özellikteki kadınlar olarak aktarılmıştır. Ancak olumsuz olarak nitelenen özellikler, kadınların bağımsızlık talepleridir, yaşadıkları hayata karşı şikâyetleridir. Feminizm, kadınların özgür iradeleri ile ve kendi seçimleri doğrultusunda yaşamalarını önemser. Kadınların tüm geleneksel normların ve ideallerin dışında bireysel istekleri ve tercihlerine saygı duyar. Feminizm için solduran soyun evdeki mutsuzluğu, dolduran toyun ev içine hapsolmayı reddedip dışarı çıkma isteği ve denildiğinde bayağının ekonomik sıkıntılar nedeniyle ettiği şikâyetler son derece önemli ve kadınsı deneyimlerdir.

Diğer yandan ilgili bölüm Gilbert ve Gubar'ın (2016) kavramsallaştırması açısından da okunmaya müsaittir. Gilbert ve Gubar'ın (2016); erkek yazarların yapıtlarında iki karşıt klişe kadın tipi yaratıldığını öne sürmüşlerdir. Bunlardan “ ‘evdeki melek’ tipi ataerkil toplumda erkeğin kafasında ideal olarak yaşattığı kadın tipidir ve erdemleri arasında namusluluk, alçakgönüllülük, uysallık, masumiyet başta gelenlerdir” (Moran, 2005: 252). Evdeki meleğin tam karşısında ise “bağımsızlığına düşkün, çıkarını kollayan, erkeklerin kendisine biçtiği kişiliği kabullenmeyen ve bundan ötürü erkekleri ürküten ‘canavar’ tipi yer alır” (Moran, 2005: 253). “Gilbert ve Gubar; erkek yazarların melek ve canavar imgeleriyle birlikte edilgen, mazoşist ve fedakâr kadın imgelerini, gerek metinlerde yarattıkları kadınları gerekse kadın yazarlar da dâhil bütün kadınları kontrol etmek amacıyla kullandıklarını ileri sürerler” (Uygun Aytemiz, 2016: 62). Mukaddimede bahsi kadın stereotipleri her ne kadar DKK ile ilgili mevcut çalışmalarda “ideal eş” ve “ideal kadın” prototipi olarak sunulsa da feminist perspektiften bakıldığında Gilbert ve Gubar'ın (2016) öne sürdüğü şekilde ataerkinin metne yansımaları olarak görülmesi, kadın açısından daha gerçekçi bir yorumdur.

4.3. Evlilik (Eş, Sevgili, Nişanlı) Bağlamında Dede Korkut Kitabı'ndaki Kadın Karakterlerin İncelenmesi

DKK'de evlilik teması içerisinde eş, sevgili/nişanlı/beşik kurtmesi konularında bulunan kadınların incelenmesi amaçlanmıştır. Ancak incelemeye geçmeden önce ısrarla üzerinde durulması gereken özellik, bu konumdaki kadınların neredeyse tamamının üst tabaka ve seçkin sınıf kadınlarından oluşmasıdır. Bu çerçevede bakıldığında, ilgili konumda yer alan kadınların bulunduğu altı anlatı mevcuttur. Bunlardan üçü, Hanlar Hanı Bayındır Han'ın beylerbeyi olan Kazan ve ailesi ile ilgilidir. 2, 4 ve 11. boylarda yer alan bu ailenin kadın üyesi Burla Hatun'dur ve kendisi esere göre Bayındır Han'ın kızıdır. Bu önemli özelliğine rağmen Burla Hatun'un “eş” statüsünden ziyade, anne statüsü ön plandadır. Nitekim 11. boyda adı bile geçmez, Uruz'un anası olarak yer alır.

Burla Hatun örneğinden farklı olarak sadece 1. boyda kendilerinden bahsedilen Dirse Han ve ailesinde, Dirse Han'ın eşi oldukça önemli bir pozisyonadadır. Gerek kocasını metanete ve doğru yola davet etmesi ve bu doğrultuda uzlaşma stratejilerini kullanması gerekse baba-oğul ilişkisi içerisindeki kolaylaştırıcı rolü ile oldukça önemlidir. Ancak bu kadının da adı yoktur! Bu kadar önemli bir karakter, Dirse Han'ın eşi-Boğaç Han'ın anası olarak geçmektedir. Ancak boyun içerisindeki soylamalardan ve kadına yönelik “Han kızı” hitabından, bu kadının da soylu bir beyin kızı olduğu tahmin edilmektedir.

Konu ile ilgili olarak nişanlı/beşik kertmesi denilebilecek kadın karakterlerin rolleri, çocuk sahibi olan (anne-eş) kadın karakterlere göre daha fazla ve önemlidir. Bu noktada dikkati çeken iki isim vardır: 3. boyda yer alan Banı Çiçek ve 6. boyda yer alan Selcan Hatun. Bu kadınlara sosyal tabaka açısından bakıldığında ise Banı Çiçek'in, Bayındır Han'ın ziyafetine katılabilecek mertebede bulunan Bay Bican'ın kızı, Selcan Hatun'un ise Trabzon tekfurunun kızı, Gürcü bir prenses olduğu görülmektedir. Bunların dışında 7. boyda yer alan Kazılık Koca'nın eşinin adını ve özelliklerini bilmememize rağmen Yegenek'in dayısı olan Emen'den ötürü, bu kadının da soylu bir bey kızı olduğu bilinmektedir.

Araştırmaların ideal sevgili tipi başlığında verdikleri örnekler daha çok Bamsı Beyrek ve Kan Turalı destanlarındaki kadın karakterler olan Banı Çiçek'te ve Selcen Hatun'da kendilerini gösterir. Bu kadınlar "ideal alp tipi" kadın olmaları ve evlenecekleri kişiyi kendilerinin seçmesi nedenleriyle kendi kaderlerini kendileri tayin eden kadınlar olmaları açısından idealleştirilmişlerdir. Ayrıca Arı ve Karakete (2010: 279/80) Banı Çiçek'i "Bamsı Beyrek kaçırıldığında onu sabırla bekle[mesi], ona hep sadık kal[ması]" açısından da yüceltir. Destana feminist bir bakış açısı ile yaklaşıldığında ise özellikle "kendi kaderini tayin" ile ilgili yorumlarda önemli sorunlar olduğu göze çarpmaktadır. Bu sorunları ortaya koymak adına, anlatıların ilgili bölümlerine kısaca bakmak gerekmektedir:

Üçüncü boy olan "Kampüre oğlu Bamsı Beyrek"; Bamsı Beyrek'in babası Kam Büre'nin beylere ve oğullarına bakarak ağlamasıyla başlar. Kendisinin bir oğlu yoktur ve ağlamasının nedeni budur. Orada bulunan baylar Kam Büre'ye oğlu olması için dua ederler. Bu beylerden biri de Bay Bicen'dir. O da kızı olması için dua ister ve eğer dua kabul olunursa kızını Kam Büre'nin oğlu ile beşik kertmesi yapacağını vaat eder. Bay Bicen'in Banı Çiçek adlı bir kızı, Kam Büre'nin de Bamsı Beyrek adlı bir oğlu olur. Bamsı Beyrek ile Banı Çiçek, Bamsı Beyrek'in bir geyiği kovalaması sonucu tanışır. Banı Çiçek, Bamsı Beyrek'in beşik kertmesi olduğunu tahmin etmektedir ancak kendisini aşikâr etmez ve Bamsı Beyrek'le müsabakaya tutuşur: "İkisi atlandılar, meydana çıktılar. At teptiler, Beyrek'in atı kızın atını geçti. Ok attılar, Beyrek kızın okunu yardı. Kız der: Bre yiğit, benim atımı kimsenin geçtiği yok, okumu kimsenin yardığı yok. Şimdi gel seninle güreş turalım"(Binyazar, 1988: 137).

Bu ifadeler kadın karakterin sosyal yaşamı içerisinde aktif olduğu, at binip ok attığı ve dövüştüğüne delalettir. Ancak kadının anlatılanlardan dolayı eşit görünen davranışları arkasında "bir kıza yenilme" korkusu ile kadının ikinciliği, dolayısıyla eşitsizliğini gözler önüne sermektedir.

Bunun yanı sıra Bamsı Beyrek ve Banı Çiçek'in birbirleriyle görüşmeleri esnasında geçen "üç öptü bir dişledi" ifadeleri, evli olmayan kadının özel hayatına dair de özgürlükçü

bir tutumun hâkim olduğunu göstermekle beraber destanın ilerleyen bölümlerinde Banı Çiçek'in "deli kardeşi" Karçar'ın "kızı isteyen öldürmesi" ya da kardeşini "vermek" için birtakım görevlerin yerine getirilmesini beklemesi bu "özgürlükçü tutum"a da kendi kaderini tayin yorumuna da gölge düşürür niteliktedir.

Bu boyda Beyrek'in evleneceği kızda aradığı "özellikler" de metinde yer almaktadır. Buna göre "[b]aba, bana bir kız alıver ki, ben yerimden doğrulup kalkmadan onun doğrulup kalkması gerek. Ben karakoç atıma binmeden o şahbaz atının beline binmek gerek. Ben karımıma [düşman] varmadan o bana baş getirmek gerek. Bunun gibi kız alıver baba bana" (Gökyay, 2006: 78) talebinin paralelinde bir "Banı Çiçek" talebi destanda yer alamamaktadır. Ayrıca epizotta "üç öpülüp bir dişlenen" kadın ile bu talepler arasında önemli bir paradoks vardır.

Beyrek, Banı Çiçek'i almak için öne sürülen görevleri yerine getirdikten sonra düğün hazırlıklarına başlanır. Bu esnada Bayburt Hisarı'nın beyine haber gider: "Ne oturuyorsun sultanım, Bay Bican Bey o sana vereceği kızı Beyrek'e verdi, bu gece gerdeğe giriyor" (Binyazar, 1988: 143). Bunun üzerine Baburt Hisarı'nın Beyi saldırıya geçer ve Beyrek esir edilir. Bu epizotta da "kadın" savaşın başlamasının nedenidir ancak öznesi değildir.

Beyrek'in kaçırıldığını haber alan Banı Çiçek ağlayıp inler yasa girer ve 16 yıl boyunca Beyrek'ten haber alınmaz. 16 yıl sonra Yalancıoğlu Yalıcık Beyrek'in ölüm haberini getirir. Ve Banı Çiçek'in kardeşi Deli Karçar'ın sözü üzerine Banı Çiçek'le evlenmeye hazırlanır.

Yapılan çalışmalarda erkeklere eşitliği, sosyal hayattaki özgürlüğü ile anılan Banı Çiçek'in ataerkil teslimiyetçiliği ikinci olarak burada kendini göstermektedir. Bu evlilik kararını kendisi değil erkek kardeşi vermiştir ve Beyrek'in ölüm haberini alan Banı Çiçek'le ilgili olarak;

"Vay al duvağım iyesi!

Vay alnım, başım umudu!

Vay şah yiğidim, vay şahbaz yiğidim!

Doyunca yüzüne bakmadığım hânım yiğit!

Nereye gittin beni yalnız koyup, canım yiğit!

Göz açıp gördüğüm,

Gönülle sevdiğim,

Bir yastıkta baş koyduğum,

Yolunda öldüğüm, kurban olduğum!

Vay Kazan Bey'in inağı,

Vay soylu Oğuzun imrencesi Han Beyrek!" (Gökyay, 2006: 85)

diye ağlaması ve hemen sonrasındaki cümlelerde Yalancıoğlu'nun mühlet koyması dışında bir bilgiye rastlamayız. Bu ağdın sonrasında hemen nasıl evlendiği ya da bu esnada nasıl bir tavır içersisinde olduğu bilinmemektedir. Bu esnada diğer taraftan Bezirgânlar Beyrek'e ulaşmışlardır. Beyrek Banı Çiçek'i sorduğunda Yalancıoğlu Yalıcık'la evlenmek üzere olduğunu öğrenerek ağlamaya başlar.

Destana baktığımızda, Banı Çiçek ile Bamsı Beyrek'in beşik kertmesi olduğu görülür. Buna rağmen Banı Çiçek, Bamsı Beyrek ile bir çeşit müsabakaya tutuşur. Eğer araştırmacıların “eşlerin özgür seçimi” ya da “kadının kendi kaderini tayini” ile ilgili ifadeler bu müsabaka üzerinden kuruluyorsa destanın ilerleyen bölümlerinde Banı Çiçek'in “deli kardeşi” Karçar'ın “kızı isteyen öldürmesi” ya da kardeşini “vermek” için birtakım görevlerin yerine getirilmesini beklemesi bu “özgürlükçü tutum”a da kendi kaderini tayin yorumuna da gölge düşürür niteliktedir.

“Kampüre oğlu Bamsı Beyrek” boyunda, diğer boylarda olmayan biçimde metne bir kadın karakter daha girer. Bu Beyrek'i esir alan Bey'in kızıdır. Beyrek'in üzülmeye dayanamayarak ona yardım eder. Bu yardım karşılığında Beyrek'in teşekkürü ise ilginçtir: “Kılıcıma doğranayım, okuma sancılayım, yer gibi kertileyim, toprak gibi savrulayım, eğer sağlıklı varacak olursam Oğuza, gelip seni helalliğe almazsam” (Gökyay, 2006: 90). Kurtulan Beyrek derviş kılığında Banı Çiçek'in düğününe gider. Kadınların yanına gider ve gelinin oynamasını ister.

Burada Banı Çiçek'in ruh hali sadece Burla Hatun'un “Kız kalk oyna elinden ne gelir” (Binyazar, 1988: 158) ifadesi ile kendini gösterir ki bu ifade de kadının çaresizliğini imlemektedir. Bu sözün arkasında Banı Çiçek'in herhangi bir açıklaması ağdı ya da cevabı ile karşılaşmayız sadece oyuna kalkar. “... oynayayım” (Binyazar, 1988: 158) der.

Sonra Beyrek Banı Çiçek'in parmağında kendi verdiği yüzüğü görür ve kendisini tanıtır. Banı Çiçek'in destadaki son rolü atına binip Beyrek'in döndüğünü kaynanasına müjdelediği epizottur. Burada kaynana Banı Çiçek'e “gelinciğim” diye hitap eder. Ancak Beyrek ile Banı Çiçek'in düğünü destanda yer almaz.

Destan ise ilginç bir biçimde Beyrek'in Yalancıoğlu Yalıcık'ı cezalandırdıktan sonra Kazan Bey “gel murada er” der ancak Beyrek “yoldaşlarımı çıkarmayınca, hisarı almayınca murada ermem” (Gökyay, 2006: 108) diyerek murada almaz ve hisarı da Melik'in kızını da alır. Banı Çiçek'le ilgili olarak bir diğer yorum şu şekildedir: “[t]ek eşliliğin esas olduğu Türk göçebe toplumunda kadın, erkeğini; erkek kadını göz açup gördüğüm, gönül virüp sevdiğim diyerek sever. Bu cümlede ilk ve son sevdiğinin eşi olduğu açıktır. Banı Çiçek, on altı yıl

sonra Bamsı Beyrek'in öldüğüne inandıktan sonra Deli Karçar'ın isteğiyle evlenmeyi kabul eder" (Uygur, 2013: 14). Ancak anlatının finalinde Banı Çiçek'le kavuşan Bamsı Beyrek, tutsak olduğu zamanlarda kendisine "âşık" olan Melik'in kızını almak ve arkadaşlarını kurtarmak üzere hisara gider. Buradan da anlaşılacağı üzere sanırız tek eşlilik sadece kadınlar için geçerli bir idealizm formudur.

Altıncı boy olan "Kanglı Koca Oğlu Kanturalı" anlatısı, ideal sevgili tipinde incelemelere konu olan karakterlerden bir diğeri olan "Selcen Hatun" hakkındadır. Selcen Hatun da yine "soylu bir aileye mensup olup, evleneceği erkeği deneyerek seçen, seçtiği erkeğe de sonuna kadar sadık olan, gerektiğinde sevdiği erkeği kendi ailesine karşı bile savunan bir tip olarak" (Ekici, 2000: 8) yorumlanmaktadır.

Bu destan Kan Turalı'nın evlendirilmek istemesi ile başlar ve Kan Turalı'nın aradığı eş, Bamsı Beyrek'in talepleriyle birebir örtüşmektedir: "Baba, ben yerimden doğrulmadan o kalkmış, ayağa dikilmiş ola; ben karakoç atıma binmeden o binmiş ola; ben kanlı kâfir eline varmadan o varmış, bana baş getirmiş ola" (Gökyay, 2006: 144). Kan Turalı'nın babasının cevabı da yine dikkat çekicidir: "Oğul sen kız istemezmişsin, bir cilasun bahadır istermişsin. Onun sırtından, yiyesin, içesin, hoş geçinesin" (Gökyay, 2006: 144). Ayrıca bu epizotta bir diğer önemli özellik de Kan Turalı'nın şu sözleriyle kendini gösterir: "Evet, canım baba, öyle isterim. Yoksa varasın, bir cici bici Türkmen kızını alasın, aniden dayanayım, üzerine düşeyim, karnı yırtıla" (Gökyay, 2006: 144).

Bu ifadelerdeki "cici bici Türkmen kızı" söylemi ve metindeki olumsuz algı dikkate değerdir. Bamsı Beyrek de Kan Turalı da de "erkeksi" tavırlı kadınları eş olarak istemektedir. Ve Kan Turalı destanında "cicili bicili" ifadesiyle "süslü, güzel, nazik" kadın olumsuzlaştırılmaktadır. Bugünden bakıldığında kadının toplumsal cinsiyeti ile ilgili kalıp yargılar arasında ilk akla gelen güzellik naziklik özelliklerinin destanda olumsuzlanmış olması, toplumsal cinsiyetle ilgili kalıp yargıların daha farklı olduğu bir döneme işaret eder niteliktedir.

Daha sonra Kan Turalı'nın babası kız aramaya başlar. Aradığı kızı iç Oğuz'da da Dış Oğuz'da da bulamaz. En son Trabzon Tekfuru'nun (yabancı) kızını duyar: "Meğer Tırabuzan tekürünün bir çok görklü, sevimli kızı vardı. Sağma soluna iki koşa yay çekerdi. Attığı ok yere düşmezdi. O kızın üç canavar kalınlığı, kaftanlığı vardı" (Gökyay, 2006: 145). Burada Selcen Hatun, Banı Çiçek gibi "güzel ve attığı ok yere düşmeyen" tabirleriyle tasvir edilmiştir ve yine Banı Çiçek gibi sosyal hayat içerisinde görece "özgür" bir yeri olmasına rağmen yorumların aksine evlilik kararını kendisi verememiştir. Bu durum şu epizotta belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır: "Kan Turalı peçesini serpti. Kız köşkten bakardı, taraklığı

boşaldı, kedisi mavladı, avsil olmuş dana gibi ağzının suyu aktı. Yanındaki kızlara, Hak Taâlâ atamın gönlüne rahmet eylese, nikâhımı kıyıp beni o yiğide verse. Bunun gibi yiğit, canavarlar elinde can verirse yazık olur, dedi.” (Gökyay, 2006: 150). Bu ifadede açıkça görüldüğü üzere evlilik tercihini yapan “baba”, kız ise “verilen”dir.

Feminist okuma açısında dikkat edilmesi gereken bir diğer epizot “kafir” olarak adlandırılan Trabzon Tekfuru’nun erlerinin yorumu ve bunun karşılığında Kan Turalı’nın “kırk yiğidi”nin cevabıdır: “Yıkılsın Oğuz elleri, kırk yiğit bir bey oğluyla, bir kızdan ötürü ölmek ne olur?” (Gökyay, 2006: 150). Bunun üzerine kırk yiğit önce ağlarlar sonra Kan Turalı’nın isteği üzerine onu öven bir deyiş söylerler:

“Alp erenler karımmın kayırır mı olur?
Sarı Tonlu Selcen Hatun köşkten bakar,
Kime baksa aşkla oda yakar,
Kan Turalı sarı tonlu kız aşkına bir hû!” (Gökyay, 2006: 151).

Burada birinci söylem analizi, ülkenin yöneticisi olduğu kabul edilen Tekfur’un kızı - dolayısıyla prenses- ilgili olarak ülkenin ileri gelenlerinin “bir kız için ölmek” ifadesindeki “aşağılama”ya yöneliktir. Burada kadının statüsü ne olursa olsun ataerkil bakışın önüne geçemediği gözlemlenebilir. Diğer taraftan yiğitlerin ise Selcen Hatun’la ilgili olarak “kime baksa kendine hayran eder, onun aşkına hu” diyerek kadını ya da sevgiyi bir mücadele sebebi olarak olumlu bir biçimde konumlandıkları görülebilmektedir. Ancak bu da ilerleyen bölümlerde bir paradoksun alanına girecektir.

Kan Turalı Selcen Hatun’un da yardımıyla görevleri yerine getirir ve Selcen Hatun’u alarak Oğuz iline doğru yola çıkar. Yolda bir yerde dinlenirler. Kan Turalı uyur ancak Selcen Hatun uyumaz nöbet tutar. Bu esnada Tekfur pişman olmuştur: “Üç canavar öldürdüğü için biricik kızcağzımı aldı, gitti” (Gökyay, 2006: 157) der. Kız çocuk yine bu epizotta birden bire “kıymetlenir”, “kızcağzım” olur ya da eserde mevcudiyeti zorunlu olan “olaydan sapma”yı sağlamak adına yapılması gereken savaşın bahanesidir.

Selcen Hatun Kan Turalı’yı uyandırır: “Yiğidim, üzerine yağdı geldi, uyarmak benden, savaşın hüner göstermek senden” (Gökyay, 2006: 158) der. Ancak hemen arkasından aynı epizotta şu olay gerçekleşir:

“Selcen Hatun at oynattı, Kan Turalı’nın önüne geçti. Kan Turalı,
- Görklüm, nereye gidiyorsun?, dedi.
- Bey yiğit, baş esen olsa börk bulunmaz mı olur? Bu gelen kâfir, çok kâfirdir, savaşalım, dövüşelim, ölenimiz ölsün, diri kalanımız odaya gelsin” (Gökyay, 2006: 158).

Buradaki epizotta yine bir paradoks göze çarpmaktadır. İlk ifade, hüneri erkeğe yakıştıran bir toplumsal cinsiyet özelliğidir ve erkeği olumlar. İkinci ifade ise kadın ve erkeğin “beraber” savaşmasını, dolayısıyla eşitliğini barındırmaktadır. Bu paradoksu yorumlamaya çalıştığımızda ise karşımıza yine ataerkil sansür çıkar. İkinci ifade eserin anaerkil köklerinin işareti sayılabilecekken ataerkil sansür ifadeyi kendi söylemine göre dönüştürmüştür. Ancak destanın ilerleyen epizotları için Selcen Hatun’un Kan Turalı ile birlikte savaşmış olması konteks açısından zorunludur. Bu nedenle de ikinci ifade tamamen çıkarılamamış ancak ataerkil alternatifini de işlevsiz olmakla beraber eserde yerini almıştır. Buradaki paradoksun yorumu ile ifadenin ataerkil sansüre ait olduğu ve kontekste de “işlevsiz” kalmasının o görüşü pekiştirdiği, ikinci ifadenin ise metin “esas” ilerlemesini sağlayan ve kadının daha -eşitlikçi- olduğu dönemlere dair izler barındıran ifadelerdir.

Kan Turalı boyunun son epizotları konumuz açısından belki de en önemli ifadelerin olduğu epizottur. Kan Turalı ve Selcen Hatun düşmanla savaşır. Bu esnada Kan Turalı yaralanır. Düşmanı alt eden Selcen Hatun ise Kan Turalı’yı arar bulamaz. Sonra bir köşede yaralı halde görür ve peşindeki düşmana saldırır. Ancak bunu gören Kan Turalı çok sinirlenir üstelik Selcen Hatun’u tanımaz:

“Kalkıp yerinden doğrulan yiğit,
 Ne yiğitsin?
 Yelesi kara Kazılık ata binen yiğit,
 Ne yiğitsin?
 Habersizce başlar kesen,
 Destursuzca benim yağıma giren yiğit,
 Ne yiğitsin?
 Destursuzca yağıya girmek,
 Bizim elde ayıp olur!
 Bre yürü,
 Doğan kuşu olup uçayım mı?
 Sakalınla boğazından tutayım mı?
 Habersizce senin başın keseyim mi?
 Alca kanın yer yüzüne dökeyim mi?
 Kara başını terkiye asayım mı?
 Bre kazası gelmiş yiğit,
 Ne yiğitsin?
 Kalkıp dönsene!” (Gökyay, 2006: 159-160).

Selcen Hatun sonrasında kendini tanıtır ve şunları söyler:

“Hey yiğidim, bey yiğidim,

[...]

Alp yiğitler, bey yiğitler,

Görklüsüne kıyar mı olur?

Yiğidim, bey yiğidim? Bu yağının bir ucu sana, bir ucu bana!” (Gökyay, 2006: 160).

Bunu öğrenen Kan Turalı Selcen’le birlikte savaşır düşmanı yener. Sonrasındaysa;

“Selcen Hatun Kan Turalı’yı atının terkesine al[ır], çık[ar]. Giderek Kan Turalı’nın aklına şu gel[ir]:

Kalkıp da Selcen Hatun durduğunda,

Yelesi kara Kazılık atma bindiğinde,

Babamın ak ban eşiğine düştüğünde,

Oğuzun ala gözlü kızı, gelini boyladıkta,

Her kişi sözünü söyledikte,

Sen orada kalkasın, övünesin,

Kan Turalı güçsüz düştü,

At ardına aldım, çıktım, deyesin,

Gözüm döndü, gönlüm gitti,

Öldürürüm seni!” (Gökyay, 2006: 161).

Bu epizot ataerkil ikiyüzlülüğe temel oluşturan epizotlardandır. Kan Turalı boyun başında ‘kendisinden önce düşmana varacak bir kadın ister’ ve özellikle gidip Selcen Hatun’u seçer. Sonrasında Selcen Hatun sayesinde üç defa hayatı kurtulur ancak bunun bilinmesi ihtimalini kaldıramaz ve kadını öldürmek ister. Çünkü bunun bilinmesi ataerkil işbirliği içinde oluşturulan erkeksi role zeval getirme riski taşımaktadır. Bu epizot, kadın hakkındaki düşüncenin ataerkil tercihe/çıkara göre gidiş-gelişlerine çok güzel bir örnektir. Bu epizotu Connell’in “hegemonik erkeklik” teorisi bağlamında da okumak mümkün olsa da Kan Turalı’nın istediği kadının özelliklerini daha baştan belirlemesi hatta aksi özelliklere sahip olanların olumsuzlanması buna engel olmaktadır. Selcen Hatun’un bu ifadelere cevabı da oldukça ilginçtir:

“Bey yiğit!

Övünürse er övünsün, arslandır!

Övünmeklik avratlara bühtandır!

Övünmekle avrat er olmaz!

Ala yorgan içinde seninle dolaşmadım,

Tatlı damak verip soruşmadım,

Al duvağım altında söyleşmedim,
 Tez sevdin, tez usandın,
 Kavak oğlu kavak!
 Kadir Allah bilir, ben sana,
 Munisim, yârım, kıyma bana!” (Gökyay, 2006: 161).

“Önce övünmek kadına yakışmaz!” diyerek toplumsal cinsiyet rolü vurgusu yapan Selcen Hatun sonra kendi kişisel alanına girer ve duygusal-cinsel istekleri ile ilgili yorumlarda bulunur. Sonra tez sevip tez usandığını söyleyerek kızar, en son ifadeyle de alttan alarak hâlâ sevdiğini kendisine kıymamasını söyler.

“Kan Turalı der: Yok, elbette öldürmem gerekir! dedi. Kız öfkeleni, der: Bre kavak oğlu kavak! Ben aşağı kulpa yapıyorum, sen yukarı kulpa yapıyorsun! Bre kavak oğlu, okunla mı, kılıcınla mı, gel beri söyleşelim! dedi” (Binyazar, 1988: 207).

Boy’un son epizodunda Selcen Hatun ile Kan Turalı birbirlerine kıyamazlar birbirlerini sınadıklarını söyleyerek barışırlar.

Scott’un işçi sınıfı ile ilgili hikâyelerde kadının konumuna yönelik tespitleri: “Öykünün örgütlenişi ve anlatıyı yapılandıran temel kodlar, sınıfın eril bir temsilini onaylayacak biçimde cinsiyetlendirilmiş durumda. Kitapta kadınlar varlar, ama var oluşları marjinal; varlıkları, sınıfların erkek işçilerinin politikasıyla olan sıkı ilişkisini belirginleştirmeye ve vurgulamaya hizmet ediyor” (Berktay, 2012: 21).

4.4. Anelik Bağlamında Dede Korkut Kitabı’ndaki Kadın Karakterlerin İncelenmesi

Dede Korkut kitabındaki kadınların anne rolündeki yerleri yapılan çalışmalarda sıklıkla vurgulanmış ve bu çalışmalarda özellikle tek bir ideal annelik kavramı üzerine yoğunlaşmıştır. Bu durum, Dökmen’in Franzoi’dan aktardığına göre bir “kalıpyargı” oluşturmaktadır. Buna göre; “İrk, cinsiyet, yöre, ulus ve meslek grupları gibi çeşitli gruplardan olan insanların kategorileştirilerek aslında çok çeşitli özellikler gösterebilecekleri/gösterdikleri halde, hepsi aynı özelliği/özellikleri gösteriyor gibi düşünülmesi eğilimine kalıpyargılı düşünme denir” (Dökmen, 2014: 31). Hâlbuki boylar feminist bir yaklaşımla yeniden incelendiğinde tek bir annelik formundan bahsedilemeyeceği ve bazı durumlarda anne karakterinin “ideal” ile kastedilen ataerkil cinsiyet rollerine uygun olmadığı görülmektedir. Bu özellikleri tespit için boylardaki anne ile ilgili bölümlerden örnekler vermek gerekir.

Birinci boy olan “Dirse Han oğlu Boğaç” boyunda Boğaç Han’ın annesi - adı yoktur- babası tarafından vurulan oğlunu kurtarır. Aynı kadın Dirse Han’ın oğlu olmadığı için hesap

sorduğu/övdüğü kadındır. Bu hareketiyle aslında kocası Dirse Han'a karşı gelmiştir. Bu boyda kadın hem kocasını hem de oğlunu yönlendirebilecek kadar önemlidir. Ancak bu önemli rol her ne şartta olursa olsun olumlu yönlendirme biçimindedir. Kadın burada eş ve evlat sevgisi hariç tüm insani duygulardan soyutlanmış; ilk epizottaki kocasının ölüm tehdidi de, kocasının oğlunu öldürmeye çalışması da davranışlarında herhangi bir olumsuzluğa neden olmamıştır.

Araştırmacılar bu bölümü kadının saygısına ve evin direği olma misyonuna bağlamışlarsa da biz anlatıda bu kadar önemli bir role sahip bir kadın karakterin aynı zamanda bir o kadar da etkisiz oluşunu okurun -araştırma yazarları- ataerkil dönüştürmesi olarak yorumlamaktayız. Çünkü, “eleştiri ya da okuma sanatının sahip olduğumuz yorumlayıcı stratejilerin doğrudan bir sonucu olduğunu, metnin kendisinde bulunan bir şey olmadığını ileri sürmektedirler. [Dikkat edilmesi gereken de] metinlerin sıradüzeni yerine okurların sıradüzenini koyarak çok daha ataerkil bir hale gelebil[inceğidir]” (Bleich ve Fish'ten akt. Humm, 2002: 25). Ayrıca feminist tarihçi Scott'un işçi sınıfı ile ilgili hikâyelerde kadının konumuna yönelik tespiti, Dede Korkut Kitabı'ndaki kadının önemli görülen/okunan ancak işlevsiz olan yerini açıklamaya yardımcı olacak niteliktedir: “öykünün örgütlenişi ve anlatıyı yapılandıran temel kodlar, sınıfın eril bir temsilini onaylayacak biçimde cinsiyetlendirilmiş durumda. Kitapta kadınlar varlar, ama var oluşları marjinal; varlıkları, sınıfların erkek işçilerinin politikasıyla olan sıkı ilişkisini belirginleştirmeye ve vurgulamaya hizmet ediyor” (Berktaş, 2012: 21).

Dede Korkut kitabında ana karakterlerden sadece üç kadının adı geçmektedir. Kâhya-Birgül (2000: 238) Dede Korkut'taki kadınları “kocalarının yersiz ve haksız öfkelerine, sorumsuz davranışlarına karşı sabırla ve yumuşaklıkla yaklaşan kadınlar eşlerine, oğullarına yol gösterici, akıl öğretici fedakâr birer eş ve annedir” şeklinde tanımlar ve bu özellikleri yüceltir. Diğer çalışmalarda da “ideal anne ve eş” rolüyle benzer şekilde tanıtılan kadınlar, eserdeki Boğaç Han'ı annesi –eserde adı yoktur- ve Burla Hatun'dur. Buradan hareketle incelemeye çalıştığımız kocası Salur Kazan, oğlu Uruz Bey olan Burla Hatun destanda birkaç kez karşımıza çıkar. DKK'de bu aile ile ilgili üç destan mevcuttur. Bu destanlara sırasıyla bakmak ve Burla Hatun karakterinin de metindeki davranış biçimini değerlendirmek konuya açıklık getirmek açısından önemlidir.

Burla Hatun ilk olarak ikinci boyda (Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı) karşımıza çıkmaktadır. Bu boy feminist okuma denemesiyle ortaya attığımız paradoksal yapı açısından son derece önemlidir. Bu boyda Salur Kazan'ın düşmanı Şekli Melih Oğuz iline baskın yapar. “Ağır hazinesini, bol akçasını yağmaladılar. Kırk ince belli kız ile boyu uzun Burla Hatun

tutsak oldu. Kazan Bey'in kocamış anası, deve boynunda asılı gitti. Han Kazan'ın oğlu Uruz Bey üç yüz yiğidi ile eli bağlı, boynu bağlı gitti" (Binyazar, 1988: 114). Daha sonra Şöklü Melih Salur Kazan'dan intikam almak için Burla Hatun'un kendisine sakilik yapmasını ister ancak Burla Hatun'u seçemez. Esirler arasında Burla Hatun'u bulmak için Uruz'un etini esirlere yedirmeye karar verir. Plana göre eti yiyemeyen kişi anne Burla Hatun olacaktır. Bunu öğrenen Burla Hatun kırk ince belli kızla anlaşır ve Burla Hatun sorulduğunda hepsi birden cevap verdiği için hangisinin Burla olduğu anlaşılabilir. Bunun üzerine Şöklü Melih "Bre varın, Kazan'ın oğlu Uruz'u çekin çengele asın, kıyma kıyma ak etinden çekin, kara kavurma pişirip kırk bey kızına iletin, kim ki yedi, o değil; kim ki yemedi, odur. Alın gelin kadeh sunsun" (Binyazar, 1988: 122) der. Burla Hatun durumla ilgili olarak oğluna danışır: "Senin etinden oğul, yiyeyim mi, yoksa pis dinli kâfirin döşeğine gireyim mi, baban Kazan'ın namusunu lekeleteyim mi? Ne yapayım oğul hey!" (Binyazar, 1988: 123). Bu sözlere oğul Uruz'un cevabı baş tacı edilen ve sözünden çıkılmayan bir anneye verilecek cevaptan çok uzaktır:

"Ağzın kurusun ana, dilin çürüsün ana! Ana hakkı Tanrı hakkı olmamış olaydı, kalkarak yerimden doğrulaydım, yakan ile boğazından tutaydım, kaba ökçem altına alaydım, ak yüzünü kara yele tepeydin, ağzından burnundan kan şorlataydım, can tatlılığını sana göstereydim. Bu nasıl sözdür? [...] Onlar bir yediğinde sen iki ye! Seni kâfirler tanımasınlar, duymasınlar, ta ki pis dinli kafirin döşeğine varmayasın, kadehini sunmayasın, babam Kazan'ın namusunu lekelemeyesin, sakın!" (Binyazar, 1988: 123).

Bu sırada Salur Kazan yetişir ve Şöklü Melih ile savaşıyor. Bu epizodda Kazan'ın söylediği ilk söz "Karacık çoban, anamı kâfirden dileyeyim, at ayağı altında kalmasın" (Binyazar, 1988: 125) olur ve şöyle der:

"Bre Şöklü Melik
Penceresi altın otağlarımı getirmişsin
Sana gölge olsun
Ağır hazinemi bol akçamı getirmişsin sana harçlık olsun
Kırk ince belli kız ile Burla Hatun'u getirmişsin
Sana tutsak olsun
Kırk yiğit ile oğlum Uruz'u getirmişsin
Kulun olsun
[...]
Kocamış anamı getirmişsin
Bre kafir, anamı ver bana

Savaşmadan, vuruşmadan çekileyim
Geri döneyim gideyim belli bil” (Binyazar, 1988: 126).

Düşmanın bu konudaki cevabı ise “Kocamış ananı getirmişiz, bizimdir. Sana vermeyiz, Yay Han keşiş oğluna veririz. Yay Han oğlundan oğlu doğar, biz onu sana hasım koruz” (Binyazar, 1988: 126) olur. Bu sözlere sinirlenen Karacık çoban ise bir deyiş getirerek “Bre kafir, Kazan’ın anası kocamıştır, oğul vermez. Dölünü almaktan safan varsa Şöklı Melik, karagözlü kızın varsa, getir Kazan’a ver bre kâfir, senin kızından oğlu olsun, siz onu Kazan Bey’e hasım koyasınız” (Binyazar, 1988: 127) olur.

Bu destan, kadının “idealleştirilen” eş ve anne rollerinin metnin kendisinde nasıl ve hangi şartlarda değiştiğini göstererek “erkin ikiyüzlülüğünü” gözler önüne sermektedir. Öncelikle anne Burla Hatun oğlunun etini yiyip yememek konusundaki tercihi oğluna bırakmıştır. Ancak Burla Hatun oğluna danışmadan bu durumu kabul etmediği ama eğer oğlunu seçerse kocasının namusundan vazgeçeceği için tereddütte olduğu aşikârdır. Bu noktada anlatıyı yönlendiren kadının tercihi değil oğlun cevabıdır. Yani kadının ‘özgür iradesini’ bu bölümde izlemek mümkün değildir. Oğul sert bir dille annesine kızar ve kadının tercihini kendisinden yana değil eşinden yana kullanması gerektiğini belirtir. Burada bir bakıma eşlik -namus- anneliğe üstün gelmiştir. Bir diğer ifade ile ataerkil iş birliği başat ögesi olarak “beden dokunulmazlığı”nı seçmiştir. Aksi takdirde Burla Hatun başka bir sebeple oğlunun etini yemeyi kabul etseydi muhtemelen Deli Dumrul’un annesi gibi Tanrı’nın gazabına maruz kalacak ve ayıplanacaktır.

Oğul tarafından Burla Hatun anneliğini feda etmişken hikâyenin diğer düzleminde Salur Kazan hem oğlunu hem karısını annesi için feda etmektedir. Bu şekilde annelik değeri yeniden yüceltilmiştir. Tam da bu nedenle hikâyedeki eş-anne rolü grift bir özellik gösterirken aslında Karacık çobanın ifadeleri boyun kadın ile ilgili bölümlerinin sıkı bir namus kavramına sahne olduğunu göstermektedir. Salur’dan intikam almak için kullanılan Burla Hatun -bedeni, cinselliği- yine aynı nedenle Salur’un annesinin everilip oğlan doğurtulmak istenmesi ve Şöklı’ye galip gelmek için verilen cevabın üçlemesinden geçmektedir.

Bu destan bize idealleştirilen ve kadında verili olarak bulunan annelik ya da eşlik vasıflarından daha üstün olarak erk tarafından belirlenen namus kavramına işaret etmektedir. Destanın erkeklere hem birbirlerinden intikam almak hem de birbirlerine olan bağlılıklarını göstermek üzere kadını kullanmaktadırlar. Feminizme göre “erkeklere kadınlardan daha çok hak tanıyan, çift standartlı ahlak anlayışı ve yasalar, kadınları aynı zamanda hem özel hem de kamusal alanda ezen ve ikincil duruma düşüren ataerkil sisteme dayanır” (Bhasin ve Khan,

2014: 22). Kalav'ın (2015: 18) ise El-Saadawi'den aktararak ifade ettiği görüşleri konuyu aydınlatır niteliktedir:

“Bireyin kendi davranışlarından değil, bağlı bulunduğu kişilerin davranışlarından sorumlu olması, kadına eşitlenen namus kavramı aracılığıyla kadının denetimini kolaylaştırır. Kadının aile ve akrabalık ilişkileriyle sarmalanmış toplumsal cinsiyet rollerinden bağımsız insan onuruna yakışır bir hayat sürmesi, namus kavramının kadınlara yüklediği anlamlar bağlamında mümkün olmamaktadır.”

Dördüncü boy olan “Kazan Bey oğlu Uruz’un Esir Düştüğü” anlatıdaki kadın karakterlerin rolleri bir diğer destandakilerle eklemlendiğinde daha belirgin sonuçlara da ulaşmak mümkündür. Dördüncü boy olan Uruz Bey’in esir düştüğü destan yine Salur Kazan, oğlu Uruz ve karısı Burla Hatun etrafında şekillenmiştir. Bu destanda dikkati çeken ilk özellik daha başta kendini gösterir. Bu boyun başlangıcında Salur Kazan oğluna bakıp ağlar. Uruz bunun nedenini sorduğunda ise Kazan, Uruz’un baş kesip kan dökmediği, ganimet kazanıp at almadığı için ağladığını söyler. Bunun üzerine Uruz babasını şu ifadelerle suçlamaktadır:

“A bey baba deve gibi büyümüşsün, yavrusunca aklın yok. Tepe gibi büyümüşsün darıca beynin yok. Hüneri oğul babadan mı öğrenir, yoksa babalar oğuldan mı öğrenir? Ne zaman sen beni alıp kâfir sınır boyuna çıkardın, kılıç çalıp baş kestini? Ben senden ne gördüm, ne öğreneyim?” (Binyazar, 1988: 166).

Bir önceki destanda annesine düşmana sakilik yapmaktansa yani babasına ihanet etmektense kendi etini yemesini söyleyen Uruz, kendi ile babası arasındaki ilişkide ise oldukça suçlayıcı ve saygısını yitirmiş gibidir. Ancak destanın devamında Kazan Uruz’u haklı bulur ve ataerkil iş birliği yeniden kurulmuş olur.

Destanın bir sonraki epizotunda baba oğul ava gider ancak yolda pusuya düşerler. Uruz savaşmak ister Salur Kazan ise kendisini izleyip savaşmayı öğrenmesini tembihler. Uruz buna önce uyar ancak savaşta aşka gelip babasının sözünü dinler ve esir düşer. Salur Kazan Uruz’u bulamayınca nerede olduğunu sorar. Bu soruya beylerin cevabı şu şekildedir “Oğlan kuş yürekli olur, kaçıp anasına gitmiştir” (Binyazar, 1988: 171). Bu epizotta yine ataerkil iş birliğinin bozulduğu görülmektedir. Ancak sebebi bir önceki bölümdeki gibi kişisel değil daha toplumsaldır. Bu sefer hegamonik erkeklikte kırılmalar baş göstermiştir. Ayrıca kadın “çocuğun korkup kaçtığı ana kucağı” nitelendirmesiyle söylemsel olarak yine ikincilleştirilmiş görülmektedir.

Destanın sonraki epizotunda Uruz’u göremeyen Burla Hatun “Yalnız oğul haberini Kazan, söyle bana. Demez olsam yana yakıla lanet ederim Kazan sana” (Binyazar, 1988: 172) nakaratlı deyişlerle eşine lanet yağdırır. Bu destandaki Burla Hatun’un anne rolü önceki

destanla tam bir tezatlık içerisinde. Bu kez oğlu için kocasını karşısına alan ve hatta savaşa katılan sonunda da oğlunun kurtulmasını sağlayan bir anne rolündedir. Fakat destanın sonunda Burla Hatun'dan bahsedilmez ve “Kazan oğlancığını kurtarır ve geri döner” (Binyazar, 1988: 181) ifadesi ile zafer Kazan Bey'e atfedilir. Kadının adı ise yine yokluğa karışır.

İdeal eş anne bağlamında bakmamız gereken bir diğer önemli anlatı, beşinci boy olan “Duha Koca Oğlu Deli Dumrul” destanıdır. Bu destanda Deli Dumrul, Azrail'e kafa tutar ve Allah tarafından cezalandırılarak canının alınması emredilir. Dumrul Allah'a canımı alacaksan sen al diye yakarınca bu yakarış Allah'ın hoşuna gider ve eğer canının yerine can bulabilirse affolunacağını söyler. Bunun üzerine Deli Dumrul babasına gidip can ister. Babası bir deyiş getirerek sahip olduğu ne varsa Dumrul'a verebileceğini ancak

“Dünya tatlı, can değerli
Canıma kıyabilmem belli bil
Benden değerli, benden sevgili anandır

Oğul anana var” (Binyazar, 1988: 188) diyerek canını veremeyeceğini söyler. Sonra annesine giden Dumrul aynı cevabı alır. Bu cevaplardan sonra Deli Dumrul Azrail'e karısını ve çocuklarını gördükten sonra canını alabileceğini söyler. Karısına olanları anlattıktan sonra karısı Deli Dumrul ondan böyle bir istekte bulunmadığı halde onun yerine canını verebileceğini söyler. Bu durum Allah'ın gönlüne hoş gelir ve Allah Deli Dumrul'u affeder, babasıyla annesinin canını alır, Deli Dumrul ve karısına yüz kırk yıl ömür verir.

Bu destanın en önemli özelliği kutsal annelik rolündeki kırılmadır. Deli Dumrul'un annesi oğlu için canını vermemekte ve son derece insani bir kaygıyla canın tatlılığından bahsetmektedir. Hikâyedeki kutsallık motifi ise kaybolmamış anneden eşe kaymıştır. Ancak bu kadar önemli olan eşin adı destanda geçmemektedir. Dede Korkut araştırmacılarının en çok üzerine düşündüğü nokta Deli Dumrul'un annesinin tavrıdır. Çünkü bu tavır “ideal” olarak okunan ve ataerkil söylem temelli olan anneliğe aykırıdır. Tıpkı baba gibi annenin de (kadın ya da erkeğin) kendi canı ile ilgili kararı kendi lehine vermiş olması ancak anneliğin kuramsal kutsallığı dışına çıkılabildiğinde basit bir biçimde algılanabilmektedir. Aksi takdirde bir ‘ideal’ içinde ortaklaştırılmaya çalışılan tutumlar mutlaka bir kaçının açıkta kalması ve açıklanamaması ile sonuçlanacaktır. Bu mevcut tutum ile ilgili olarak Berktaş'a kulak verilmelidir:

“Aristoteles'in binlerce yıl önce sistemleştirdiği üzere, kadının varlık nedeni annelik [olarak kodlandığı ataerkil söyleme dayanmaktadır], [buna göre] doğa kadını tek bir amaçla, doğurmak için yaratmıştır. İşte bu noktada karşımıza, erkek algılamasının 'iyi' ve 'kötü' kadın karşıtlığı çıkar. 'İyi kadın', fedakâr

eş ve annedir; iyiliğinin esas nedeni de, doğaya aykırı davranmamasıdır. ‘Kötü kadın’ ise, doğaya aykırı davranarak analık rolünü reddeden, çapkın, sefil, haz peşinde koşan [kadındır]’ (Berktaş, 2012: 160).

Bir diğer önemli nokta ise anlatıcının ya da metnin kendisinin bu durum hakkındaki değerlendirilmesidir. Eğer bu kutsal rol yerine getirilmezse ceza kaçınılmazdır. En azından bu ceza eşit bir biçimde hem anneye hem de babaya.

Destan metni üzerine yapılan feminist inceleme okuyucu tarafından idealleştirilen “annelik” tipinin yorumlandığı gibi tek bir kavram olmadığını, kadınların bu deneyimlerinin metinde farklı durumlara göre farklı konumlandığını; bunun yanı sıra bu konumların aynı destanın aynı epizodunda birbirine zıt özellikler de gösterebileceğini bunun nedeninin de anlatıcının ataerkil söylem etkisi ile oluşmuş olabileceğini tespit etmek mümkündür.

4.4. “Ötekilik” Bağlamında Dede Korkut Kitabı’ndaki Kadın Karakterlerin İncelenmesi

Dede Korkut Kitabı’nda ilgili çalışmalar, kadınları sınıflandırmış ve son sınıfa da “yardımcı kadın” tipini yerleştirmişlerdir. Feminist eleştirinin özelde feminist edebiyat eleştirisi- ilerleme sahalarından biri de dildir. Dilin toplumsal gerçekliğin yeniden üretilmesinde çok önemli bir işlevi olduğuna değinilerek mevcut dilin ataerkil öğelerle kurgulandığı ve öncelikle buna kurguyu eleştirmek gerektiği sıkça dile getirilir. Bu bağlamda ilk olarak “yardımcı” kelimesinin çağrıştırdığı “ikinciliğe”ne dikkat çekmek gerekmektedir. Bu kelime ataerkil düzlemde kadının ikinciliğinin masumlaştırıldığı ve kadın-erkek ilişkisinde olumlanarak sürekli kadına “yardımcı” pozisyonun biçildiği, sık kullanılan bir kelimedir.

Çalışmalarda bu ifade ile hikâyelere katılımı ve yönlendirmeleri az olan kadınları belirtmeye çalışılsa da özellikle sosyal tarihçilik açısından bakıldığında da bu özelliğin yanlışlığı ortaya çıkacaktır. Çünkü sosyal tarih bu zümrelerin ele alınmasıyla tam bir tarihsel kurgu oluşabileceğini öne sürmektedir. Ayrıca bu kadınlar “yardımcı” tipler olarak ifade edilmekle birlikte pek çok boyda önemli konumlarda yer alan kadınların aksine isimleri olan kadınlardır. Tasnifteki fişlemenin içeriğine bakıldığında ise bu rolde kırk ince belli Türkmen kızı, cicili bicili Türkmen kızı ve Bamsı Beyrek Boy’undaki kadınlar örnek gösterilmektedir.

Ancak diğer yandan çok az çalışmanın dikkat çektiği üzere destanlarda dadılar, cariyeler, karavaşlar, sakiler, azatlıklardan oluşan geniş bir kadro bulunmaktadır. Bu kadronun gün yüzüne çıkarılması, feminist tarihçiliğin “tarihte görünmeyen kadınları ön plana çıkarma” temel hedefi için oldukça önemlidir. Ayrıca feminist tarihçilik ile ilgili güncel çalışmalar, feminizm ve toplumsal cinsiyetteki tartışma ve gelişmelere paralel olarak bu

“görünmeyen kadınlar”ın rollerini daha önemli hâle getirmekte; sosyal tabakalaşma üzerinden toplumsal cinsiyetin farklı tezahürlerini aydınlatmaya çalışmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında daha DKK'nin mukaddimesinde kadınlar ile kadın köle anlamına gelen “karavaşlar” arasında kesin bir ayırım yapıldığı görülmektedir: “Kara eşek başına yular vursan katır olmaz; Karavaşa ton giydürsen hatun olmaz!” (Gökyay, 2006: 26). Bu kesin ifadeden anlaşılacağı üzere karavaşın “hatun” olarak sayılması mümkün değildir. Karavaşların eserdeki yerine ve buradan çıkarılacak toplumsal statüsüne bir diğer örnek 3. boyda Bamsı Beyrek'in Banı Çiçek'e soylamasında görülmektedir: “Han kızının evinde kul, karavaş tükenmiş, Han kızı maşraba almış, soğukta suya varmış, Bileğinden on parmağını soğuk almış” (Gökyay, 2006: 103). Bu ifade ile Banı Çiçek gibi bir bey kızının “suya gitmesi” (su taşınması) marjinal bir edim olarak gösterilmektedir. Yine 6. boyda Kan Turalı'ya öven yiğitleri, beylerine “Babanın ak ban eşğinde, Karavaşlar inek sağar görmedin mi?” demektedir. Bu örnekler bize, DKK'deki cinsiyete dayalı iş bölümü hakkında önemli ipuçları vermektedir. Eserde ev içi görünmeyen emek olarak kavramsallaştırılabilecek yemek, temizlik ve bakım işlerinin bu köleler tarafından yapıldığını göstermektedir. Karavaşların bunun dışında DKK'de yer alma biçimleri ise erkek kahramanların yiğitlik gösterip savaşa gitmesi ve buralardan “kul-karavaş” getirmesi ya da kutlu bir olay sonucu “kul-karavaş” azat edilmesi şeklindedir.

Ötekilik teması içerisinde bahsedilmesi gereken bir diğer unsur, “dadılar”dır. Henüz birinci boyda Dirse Han ile eşi arasında, kadının sözel şiddete ve tehdide uğramasına neden olan çocuksuzluk sonucu, dileklerle sahip olunan erkek çocuğun (Boğaç Han) bakım işlerini dadılar karşılamaktadır: “El kaldırdılar, hacet dilediler, bir ağzı dualının alkışıyla Allah Taâla onlara bir çocuk verdi, hatunu hamile oldu, bir nice zaman sonra bir oğlan doğurdu. Oğlancığını dadılara verdi, besletti” (Gökyay, 2006: 35). Yine 11. boyda Kazan Han, düşmana esir düştüğü uykusundan yüklendiği arabada uyanınca “Bre kâfirler, bu arabayı beşiğim sandım, sizi yamrı yumru dadım sandım” (Gökyay, 2006: 205) demektedir. 3. boyda, ilk karşılaşmalarında Banı Çiçek'in Bamsı Beyrek'e kendisini “dadı” olarak tanıtmaması, Tepegöz'ün kendisi için getirilen sütanneleri ve dadıları öldürmesi gibi motiflerden hareketle, bu konumdaki kadınların sıklıkla karşılan kadın karakterler oldukları görülmektedir.

Çalışmalarda yapılan tasniflerde yer alan kadınlar arasından iki isim araştırmamız açısından dikkat çekicidir. Kısırca Yenge, Boğazca Fatma isimli bu kadınlara Banı Çiçek'in toy (düğün) epizotlarında yer verilmiştir. Beyrek derviş kılığındadır ve Banı Çiçek'in oynamasını ister. Kadınlar, “Bre Kısırca Yenge kalk sen oyna ne bilir deli ozan” (Binyazar,

1988: 157) der. Epizodun devamında Burla Hatun'un sözleriyle de desteklendiği üzere Banı Çiçek oynamak istemese gerekir. Ancak Beyrek kadını tanır ve:

“And içmişim, kısır kısrağa bindiğim yok
Binip kutsal savaflara vardığım yok
Öküz ardında çobanlar sana bakar
Buldur buldur gözlerinin yaşı akar
Sen onların yanına var
Muradını onlar verir, belli bil
Seninle benim işim yok” (Binyazar, 1988: 157) der.

Kısırca Yenge bunun üzerine “ ‘Vay, bu aşağılık deli beni görmüş gibi söylüyor!’ de[r], var[ıp] yerine otur[ur]” (Binyazar, 1988: 158). Sonra Boğazca Fatma oyuna kalkar ve Beyrek bu kez de

“And içeyim bu kez gebe kısrağa bindiğim yok
Binip kutsal savaflara vardığım yok
Evinizin ardı derecik değil miydi
İtinizin adı Barak değil miydi
Senin adın Kırk Oynaşlı Boğazca Fatma değil miydi
Daha ayıbını açarım, belli bil” (Binyazar, 1988: 158) der.

Bunun üzerine Boğazca Fatma “vay deli, boğmaca çıkarası, olanca ayıbımızı başımıza kalktı, kalk kız! Oynarsan oyna, oynamazsan cehennemde oyna, Beyrek’ten sonra başına bu durumların geleceğini biliyorduk” (Binyazar, 1988: 158) der.

Bu epizotlarda dikkati çeken ilk özellik kadınların adları ile ilgilidir. Biri doğurganlığı/doğuramaması diğer ise çok yemek yemesine yönelik bir lakapla anılmaktadır. İlkinde kadın daha başta kendinden beklenen en önemli özelliğe sahip olmamakla ayıplanmakta gibidir. İkinci olarak deyişlerdeki mizahi unsur dikkat çekicidir. Mukaddime bölümünde olduğu gibi burada da kadının olumsuz addedilen özellikleri mizah ile aktarılarak daha çarpıcı hâle getirilmiştir.

Üçüncü ve son eleştiri ise içeriğe yöneliktir. Kadınların da Beyrek’in de “ayıp” olarak nitelendirdiği özellikler “cinsellik” ile ilgili özelliklerdir. Ancak dikkat edilirse destanın diğer bölümlerinde sıkça “iki öpüşüp, üç emişmek” tabiri geçmektedir. Fakat bu tabirlerin olduğu epizotların hiçbirinde “ayıp”tan bahsedilmez. Bunun nedeninin “öpüşüp, emişilen” kadının “belli” bir erkeğin sevgilisi ya da karısı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Oysa buradaki kadınların eşleri ya da “tek” bir sevgililerinden bahsedilmez. Biri çobanlarla “bakışmakta”dır. Diğerinin ise “kırk oynaşı” olduğu belirtilmektedir. Buradan anlaşılansa

kadın cinselliğini kontrol altında tutmak isteyen erkeğin ve bunu nesnelleştiren kadının bu hayat biçimini ataerkil bir söylemle ayıplamasıdır.

Fakat burada pek çok örneğini gösterdiğimiz bir paradoks daha ortaya çıkar ki bu da “adı kırk oynaşlı Boğazca Fatma” olan yani artık bu şekilde “anılan/anılabilen” kadının toy - ki halkbiliminde üç temel geçiş evresinden biri olarak önemli bir toplumsal ritüeldir- gibi önemli bir toplumsal organizasyona dâhil olmasında bir mahsurun olmamasıdır. Yani alt metinde bu kadınların toplumdan dışlanmadıkları göze çarpmaktadır. Dolayısıyla “ayıp” sıfatının dışarıdan ve ataerkil bir söylem olabileceği bir kez daha ispatlayarak Berktaş’ın feminist tarihçilik ile ilgili yaptığı yorumlara malzeme sunmaktadır:

“Feminist tarihçilik, kadın tarihini, kadınların bireysel ve kolektif seslerinin duyulmasına imkan veren, saklı kalmış anılara ve geleneklere ilişkin malzemeler bulabildiğimiz, ve kadınların nasıl eylemlerde buldukları ve dünyanın değişimine nasıl katıldıkları konusundaki bilgilerin görünür kılındığı bir alan haline getirerek ‘kadınların tarih öncesini’ sona erdirdi” (Berktaş, 2012:32).

DKK’deki kadın karakterler arasında farklı toplumsal tabakalardan kadınların da var olduğu, bu bölümde verilen örneklerle kanıtlanmaya çalışılmıştır. DKK hakkındaki mevcut çalışmaların bu kadınları genellikle görmezden gelmesine karşın, eserdeki ve eserin kaynak konumundan ötürü tarihteki Türk kadınları ya da toplumsal cinsiyet eşitliği hakkında yapılacak yorumlarda bu sosyal farklılığın dikkati alınması hayati önem taşımaktadır. Eğer DKK’den bugünün kadınlarına yönelik bir çıkarım yapılacaksa, eserdeki tüm tabakalardan kadınlar hakkında bilgi verilmeli, bu kadınların sınıfları, yaşları ve ırkları gibi farklı özellikleri nedeniyle farklı direnç ve baskı mekanizmaları olduğu ortaya konmalıdır.

SONUÇ

Dede Korkut Kitabı'ndaki kadın karakterlere odaklanan tez çalışması, bu kadın karakterlerin konum, statü, tavır ve davranış gibi özelliklerini feminist kuram ışığında toplumsal cinsiyet perspektifi ile ele almıştır. Bu çözümlemede feminist kuramın tüm toplumların tarih boyunca ataerkil bir sistem üzerine kurulu olarak işlediği; ataerkil sistem ile dilden kültüre, hukuktan devlete, ekonomiden mülkiyete, dinden eğitime, aileden siyasete tüm ideolojik aygıtların eril zihniyetin iktidarını ve egemenliğini başat kılmak üzere kurallar ve değerler içeren bir sistem olarak kurgulandığının kastedildiği; ataerkil yapının bu güç ve iktidarı sağlama, besleme, yeniden üretme amacı taşıyarak kadının doğurganlığa dayalı biyolojisini hedef alan, kadının bedeni, emeği, çocuğu üzerinde mülkiyet ve tahakküm kurmayı meşrulaştıran, bunun için kadını denetleyen mekanizmalar geliştiren ve bu mekanizmaları kurumsallaştıran dolayısıyla kadını tarih boyunca öteki, ikincil kabul eden, baskı altında tutan, kadının özneliğini elinden alarak onu bir nesne ya da simge olarak konumlandırılan bir sistem olduğu sayılışı, araştırmanın paradigması olarak benimsenmiştir.

Bu sayılışın bir uzantısı olarak en öz biçimi ile kadınlık ve erkeklik kategorilerine ait beklenti, rol, statü ve değer gibi sosyal yapı unsurlarının esasen biyolojik belirlenimle değil, toplumsal olarak kurgulandığını; bu nedenle değişebilir olduğunu ifade eden toplumsal cinsiyet kavramı; DKK'deki kadınların özelliklerinin toplumsal boyutunu göstermek amacı ile kullanılmıştır. Burada toplumsal cinsiyetin nötr bir kavram olarak ele alınmadığı, yani sadece kadınların ve erkeklerin düşünce ve edimlerine dair betimleyici bir döküm aracı olmanın ötesinde kadın-erkek düşünce ve edimlerindeki ortaklık ve farklılıkları, kadın-erkek ilişkilerindeki iktidar mekanizmaları üzerinden okumaya elverme ve otoriteyi ifşa etme temelli bir analize imkân verme aracı olarak kullanıldığı belirtilmelidir. Ayrıca toplumsal cinsiyet perspektifinin son yıllarda kadınlık ve erkeklığe dair toplumsallaşma süreçleri içerisine sınıf, din, mezhep, yaş gibi değişkenleri ayrıntılı bir biçimde katarak daha kapsamlı analizlere imkân sağladığının göz önünde bulundurulduğu ve örnek alındığı ifade edilmelidir. Böylece DKK gibi geleneksel toplumsal yapının en önemli tanıklarından biri olarak kabul edilen araştırma nesnesi, feminist bir bakış açısıyla yeniden okumaya tabi tutulmuştur.

Feminist yaklaşımlara yaslanılan nitel bir araştırma olan tez çalışmasında, DKK'nin tarihsel bir metin olma özelliği göz önünde tutulmuş; DKK'de kadın karakterlerin rol, statü, davranış ve edimlerinin çözümlenmesinde DKK'nin en erken tarihlendirmesi olan IX-XI. yüzyıllarda, atlı göçebe yaşam tarzı içerisindeki kadınlık durumunu yansıttığı dikkatlerden uzaklaştırılmamıştır. Ancak bu özelliklerin pek çok mevcut okumanın aksine DKK'de

toplumsal bir tabakalaşmanın var olmadığı sayılıtısına sebep olamayacağı; DKK’de yer alan anlatıların bu tarih ve yaşam biçimine ait seçkin bir sınıfın hikâyesi olduğu da kabul edilmiştir. Bu bağlamda DKK’deki çoğunlukla seçkin ve atlı göçebe kadınlar, metinde ele alınmış biçimlerinden hareketle; aile, evlilik, annelik ve ötekilik temaları kapsamında incelenmiş; bu temalar içerisinde kadınların statü, davranış ve edimleri direnç, mücadele, cesaret, başkaldırı, istem, tercih, bilme, katılma, ad alma; uzlaş, baş eğme, korku, feda, zorunluluk, dışarıda durma, sadakat gibi kodlar doğrultusunda belirlenmeye çalışılmıştır.

Bu yaklaşım ve yöntemle gerçekleştirilen okuma sonucunda, DKK’de yer alan kadın karakterin aile teması içerisinde analizi ile DKK’nin 12 anlatısının tamamının başlıklarının erkek karakterlerden hareketle belirlendiği, bu “ad alma” durumunun anlatılar içerisindeki kadın karakterler için de sorunlu olduğu görülmüştür. Destanlarda, anlatıyı önemli ölçüde yönlendiren bazı kadınların; örneğin 1. destandaki Dirse Han’ın eşi-Boğaç Han’ın annesinin ya da 5. destanda Deli Dumrul için “canını feda etmeye hazır olması” nedeniyle yüceltilen eşin adları dahi yoktur. Yine Türk geleneklerinde önemli bir erginleşme ritüeli olan “ad alma”nın DKK’nin erkek karakterleri için oldukça önemli bir unsur olarak destanlarda yer almasına rağmen hiçbir kızın “ad alma” ritüeline katılmadığı tespit edilmiştir.

Aile teması içerisinde dikkat çekilen diğer unsurlar; kız-erkek çocuğa yönelik tavır, kız kardeşler, anne-kız ilişkisi gibi temlerdir. DKK’de kız ve erkek çocuklar arasında büyük bir ayrım olduğu, DKK üzerine pek çok çalışmanın vurguladığı 3. destanda Bay Bicen Bey’in kız çocuk dilemesi unsurunun kız-erkek çocuk eşitliği üzerinden değil, Kam (Pay, Bay) Büre Bey’in erkek çocuk dilemesinin karşılığında politik bir uzlaş amacı taşıdığı; yine erkek kardeşlerin anlatılarda, anlatıyı yönlendirebilen unsurlar olmasına rağmen kız kardeşlerin neredeyse hiç yer almadığı; aldığı durumlarda erkek kardeşlerin ya da babaların tahakkümü altında oldukları tespit edilmiştir. Yine DKK’de anne-oğul, baba-oğul temlerine büyük önem verildiği ancak anne-kız, baba-kız motiflerinin neredeyse hiç yer almadığı görülmüştür.

Aile teması içerisinde dikkat çekilen bir diğer unsur mukaddimede tasnifi yapılan kadınlar üzerinedir. DKK’deki bu tasnifte “olumsuz!” üç kadının Gilbert ve Gubar’ın “iki karşıt klişe kadın tipi” tespiti ile bağlantılı olarak “canavar” tip, tek “olumlu” kadının ise “evdeki melek” olarak aktarıldığı tespit edilmiştir. Bu simgesel tiplerle ataerkil sistemin kadınları kontrol etmeyi amaçladığı vurgulanmış; mukaddimede aynı şekilde erkeklere yönelik bir tasnif bulunmaması tartışılmıştır. Mukaddimedeki bu tasnifin DKK üzerine yapılan çalışmalarda çoğunlukla “bugünün ideal Türk kadını” prototipi olarak değerlendirmesi eleştirilmiş; bu çalışmalarda konuya eleştirel bakanların ise göçebelik-yerleşiklik ya da İslamiyet öncesi-İslam karşıtlığı üzerinde durmalarına dikkat çekilmiştir. Bu

toplumsal değişimlerin kadınlar üzerindeki etkileri yadsınamamakla birlikte mukaddimedeki kadınlar ile anlatılardaki kadınlar arasındaki farkın, sanılanın aksine büyük bir uçurum içermediği; ayrıca anlatılardaki kadınların “seçkin” kadınlar olmasına rağmen mukaddimedeki kadınların “halktan” olabileceği, aradaki farkın ise bu sınıfsal değişkenin ürünü olabileceği öne sürülmüştür.

Evlilik teması içerisinde ele alınan eş ve sevgili/nişanlı statüsündeki kadınların çözümlenmesi sonucunda DKK’deki pek çok çalışmanın vurguladığının aksine “eşlerin birbirini özgürce seçtiği”ne dair yorumların kadınlar için geçerli olmadığı tespit edilmiştir. Bu teme örnek olarak gösterilen 3. destandaki Banı Çiçek ve Bamsı Beyrek’in “beşik kertmesi” olduğu, Yine Banı Çiçek’in ve 6. destandaki Selcan Hatun’un cesaret, savaşçılık ve kahramanlık özellikleri ile ön plana çıkarılması ve eş adayları ile çeşitli müsabakalara tutuşmasının “özgürce eş seçimi” olarak değerlendirilemeyeceği, nitekim her iki kadının da eş adaylarını gördüklerinde “Keşke babam beni bu yiğide verse” ifadelerini kullandıkları vurgulanmıştır. Buradan hareketle Bamsı Beyrek ve Kanturalı ayrıntılı bir biçimde özelliklerini belirledikleri eş adaylarını “almak” için tercih ve mücadele inisiyatiflerini alırken Banı Çiçek ve Selcan Hatun tüm aktif ve pozitif niteliklerine (savaşçı, cesur, güzel) rağmen “verilmeyi” umut eden pasiflikte karakterler olarak görülmektedir.

Evlilik teması içerisinde yapılan incelemeler sonucu ulaşılan bir diğer önemli unsur, eş statüsüne dair algı ve değerlerdeki paradokslardır. Anlatılarda eş durumundaki kadınlar, eril değerleri temsil ettikleri ölçüde prestij kazanmakla birlikte kadınlara yüklenen aynı olumlu değerler, farklı durum ve olaylarda olumsuzlaşabilmekte, hatta şiddete varan tezahürler içermektedir. Örneğin Selcan Hatun savaşçılığı ve cesareti, kocasından önce düşman üzerine varması gibi özelliklerle tercih unsuru iken bu özelliklerini edime dönüştürdüğünde kocası tarafından ölümle tehdit edilebilmektedir. Eril riya olarak kavramlaştırılabilecek bu paradokslar, kadınların ataerkil sistem içerisindeki erkek egemenliğini destekledikleri ölçüde değer gördüğünü, bu egemenliği şüpheye düşürecek müdahalelerde ise acilen cezalandırılmak istediklerini göstermektedir.

Annelik teması içerisinde incelenen kadınlarla ilgili olarak elde edilen bulgular çerçevesinde DKK’de kadınların en dirençli/çatışmacı oldukları alanın annelik olduğu gözlemlenmiştir. Örneğin DKK’deki anlatıların üçüncü yer alan Burla Hatun’un kocası Kazan’a “lanet ettiği” tek epizot 6. anlatıda oğlu Uruz’u kocasının yanında göremediği epizottur. Burla Hatun burada kocasını karşısına alabilmekte ve oğlunu aramaya gidebilmektedir. Bu doğrultuda, ataerkil sistem içerisinde kadınların annelik kimliğiyle özdeşleştirilmesi ve anneliğin kutsanması sonucu, kadınların annelik alanında direnç

gösterebildiği ve bu alan içerisindeki çatışmalarının meşrulaştırıldığı görülmektedir. Ancak DKK, “kutsal anneliğin” her şartta hâkim değer olmadığını gösteren bölümler içermektedir. Örneğin aynı Burla Hatun, 2. destanda düşmana esir düştüğünde ve bedeni düşmanın iktidar aracı olarak kullanılmak istendiğinde, düşmanın yatağına girme ya da oğlu Uruz’un etini yeme seçenekleriyle baş başa bırakılır. Burada bizatihi oğlu tarafından Burla’dan beklenen ise kutsal annelik değil, “baba Kazan’ın namusunu lekelememesi”dir. Aynı epizotta baba Kazan ise düşmanla pazarlığında oğlu Uruz’u ve eşi Burla’yı gözden çıkarmış, sadece kendi anasını kurtarmaya odaklanmıştır. Bu husus siyasal iktidar bağlamında değerlendirilmiş, Kazan’ın anasından doğacak hasımların Kazan’ın siyasal iktidarının ortakları olarak algılanabileceği ileri sürülmüştür. Dolayısıyla DKK’de kadınların annelik statüsü dahi ataerkil iktidarın çıkarı nispetinde değerlidir. Son olarak DKK’de tek bir annelik normundan bahsedilemeyeceğini ortaya konmuştur. Eserde “kutsal annelik” kalıp yargısının desteklendiği birçok epizot olmakla beraber, 5. boyda Deli Dumrul’un annesinin oğlu için canını vermediği görülmektedir. Bu durum mevcut literatürde bir “sapma” olarak marjinalleştirilmekle birlikte, feminist yaklaşım çerçevesinde farklı annelik biçimlerinin varlığı olarak okunmuştur.

Araştırmanın son teması olan ötekilik teması içerisinde, DKK’de yer alan kırk ince belli kız, cariyeler, karavaşlar, dadılar, düşman kadınlar, Kısırca Yenge ve Boğazca Fatma gibi karakterler ele alınmıştır. Ötekilik teması ile analiz edilen kadınlar esasen, kadınlık durumundan ötürü öteki olan kadınların aynı zamanda ırkları (düşman kadınlar), sınıfları (dadılar, cariyeler) ve marjinal yaşantıları (Boğazca Fatma, Kısırca Yenge) nedeniyle “ötekinin ötekisi” konuma itilen ve DKK üzerine yapılan çalışmalarda tek işlevleri ideal olanı vurgulamak üzere “olumsuzu” temsil eden ya da “yardımcı” konumda ele alınıp önemsizleştirilen kadınlar olmasına rağmen feminist perspektif açısından bu kadınların analizi son derece önemlidir. Bu kadınlar DKK’deki “özgür, erkeklerle eşit, kamusal” kadınlar sayılısının karşısında “ev (çadır) işlerini kim yapıyordu?”, “çocuklara kim bakıyordu?”, “erkekler gerçekten tek eşli miydi?” sorularının yanıtlarını vermektedirler. Nitekim bu kadınlar, DKK’deki seçkin kadınların karşısında alt sınıf hatta köle sınıfını oluşturarak cinsiyete dayalı işbölümünün görünmez emekçileri olarak yer almaktadırlar. Bu görünmez emekçiler sayesinde cinsiyete dayalı işbölümünden kısmen muaf olan seçkin kadınlar ise çağdaş okumaların kadınların “eşitliğine!” dair çıkarımlarına dayanak oluşturmaktadır.

Diğer yandan DKK’deki cariyeler ve karavaşlar, savaşlarda esir alınan farklı ırklardan/dinlerden kadınlardır ve bu kadınların erkek eğlencelerinde “hizmet” ettikleri görülmektedir. Bu hizmetin içeriğine dair kesin bir bilgi elde edilememesine rağmen “cinsel hizmeti!” de içerdiği düşünülebilmektedir. Bu durum erkeklerin tek eşliliği hususunda,

evliliğin işlevleri üzerine yeniden düşünülmesini gerektirmektedir. Nitekim erkekler için bu cariyelerin evliliğin toplum tarafından onaylanan cinsel birliktelik işlevini karşıladığı söylenebilmektedir. Boğazca Fatma, Kısırca Yenge gibi karakterler ise feminist perspektifle, tarihte cinselliğini özgürce yaşayan, ataerkil sistemin tabularına aykırı davranan kadınların varlığını temsil eden karakterler olarak okunmuştur.

Tez çalışması, sadece DKK'ye yönelik içerik analizinin gerçekleştirildiği bir çalışma olmanın ötesinde DKK'deki kadın karakterlerle ilgili mevcut literatürün de tartışıldığı bir incelemedir. Yapılan analiz sonucunda ilgili literatürün Türköne (1995) hariç tamamının feminizm ve büyük bir kısmının toplumsal cinsiyet perspektiflerine ait herhangi bir bakış açısı içermediği, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin benimsendiği ve cinsiyete dayalı iş bölümüne yönelik normatif bir bakış açısının egemen olduğu bir paradigma içerisinden gerçekleştirilen çalışmalar olduğu gözlemlenmiştir. Toplumsal cinsiyete dair yorumların bulunduğu birkaç çalışmada ise kavramın yüzeysel bir biçimde kullanıldığı gözlemlenmiştir. Bu araştırmaların çoğu, eserle ilgili betimsel analizlerdir ve milliyetçi aksiyolojik varsayımlara dayanmaktadır. Bu nedenle "güç" ilişkileri, toplumsal tabakalaşma yani eşitsiz hiyerarşi unsurları (servet, prestij, saygınlık vb.), dolayısıyla siyasal güç ve iktidar gibi toplumsal olgular üzerinde (gerek erkeklerin kadınlarla -ataerki- gerekse kadınların kadınlarla -ırk, sınıf, statü- ilişkileri bağlamında) durulmamıştır. Diğerlerinden ayrılan tek çalışma olan Türköne'nin (1995) araştırması ise güncellenmeye ve derinleştirilmeye çalışılmıştır.

Buraya kadar kısaca özetlenmeye çalışılan analiz bulguları doğrultusunda, tez çalışması ile şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- DKK'de yer alan kadın karakterlerin çoğu anne, eş, nişanlı statülerinde yer almaktadır. Bu karakterlerin ilk zikredilmesi gereken özellikleri çoğunlukla seçkin kadınlar; bey kızları, eşleri, anneleri olduklarıdır. Bu kadınlar eserde, atlı göçebe bir yaşayış tarzı içerisinde yaşamaktadır. Bu yaşam tarzının ekonomisi hayvancılığa ve akın-gaza-yağma ekonomisine dayanmaktadır. Bu yaşam tarzı ve ekonomik yapı içerisinde kadınların hayvanların mülkiyetindeki yerleri tespit edilememekle birlikte kadınların bir yandan akın ve yağmaya açık toplumsal yapıda korunmaya yarayan savaşçı özelliklere sahip oldukları ancak diğer yandan aynı sebeple yağma ekonomisinin ganimeti olarak meta özelliği gösterdiği görülmektedir. Özellikle seçkin kadınların iktidar mücadelesinde meta/nesne olarak daha dezavantajlı konumda olduğu görülmektedir.

- DKK'de kendilerinden fazlaca bahsedilmemekle birlikte alt sınıf ya da köle sınıfı denilebilecek kadınlara da rastlanmaktadır. Bu kadınlar ev işlerinin ve çocuk bakımının yanı

sıra erkeklere hizmet etme görevinde de bulunmakta; bu kadınların bedeni ve emeği erkeğin tam tahakkümüne bırakılmaktadır.

- DKK'de farklı yaş gruplarından kadınlar vardır. Yaş değişkeni, kadının statüsünü etkileyen bir unsur olarak göze çarpmaktadır. Kız çocuklar, bekâr kız kardeşler önemsizken evlilik çağındaki genç kadınlar evliliğin siyasal pazarlığında bir araç olarak görülmesi üzere önem kazanır. Annelik ise özellikle erkek çocuk varsa prestiji, değeri en yüksek statüdür. Kadınların direnç ve mücadele mekanizmalarının en işlek kullanılabildiği alan annelik olmakla beraber bu statü ataerkil iktidarın riyasına oldukça açıktır.

- DKK'de yer alan kadın karakterler içerisinde farklı ırklardan kadınların olduğu tahmin edilmektedir. Eser içerisinde konuyla ilgili tarihsel olarak da takip edilebildiği ileri sürülen en net bulgu Selcan Hatun'un Gürcü prensesi olduğudur. Eserde Selcan Hatun'un yerine bakıldığında ise anne olmadığı hâlde en mücadelecisi, en dirençli kadın karakter olduğu göze çarpmaktadır. Ayrıca eserde yer alan savaş ve fetih sahnelerinde düşmanların karılarının ve kızlarının ganimet olarak görüldüğü defaatle dile getirilmiştir.

- DKK'deki kadınların rol ve statülerine dair değer yargılarının ataerkil sistem tarafından belirlendiği, kadınların ataerkil pazarlıkta direnç alanları bulunmakla beraber çoğunlukla uzlaşmayı tercih ettikleri görülmektedir. Kadınlara yönelik değer yargılarının ataerkil iktidar merkeze alınarak belirlendiği ve bu iktidarın sarsılmasına neden olan durumlarda kadınlara yönelik değer algısının değişikliğe uğradığı görülmektedir.

- DKK'de kadınlar ile erkekler arasında toplumsal cinsiyet eşitliğinden bahsetmek mümkün değildir. DKK'nin anlatıldığı toplum ataerkil bir toplum yapısı özelliği göstermektedir. Bey kızları, eşleri, anneleri olan statü sahibi kadınların aile içinde fikir beyan ediyor olması, çeşitli durumlarda direnç göstermesi ve savaşçı özelliklere sahip olması bu kadınların ataerkil sistemle uzlaşmadığı, tam bağımsız ve eşit bir konumda yer aldıklarını göstermemektedir.

- Tüm bu çıkarımlar yapılırken DKK'nin aslında "hikâye unsurları barındıran bir destan" olduğu unutulmamalıdır. Destan türünün seçkin sınıftan ve egemenlerden oluşan karakter beklentisi; savaş, mücadele ve kahramanlığı ana tema olarak görmesi gözden kaçırılmamalıdır. Eserdeki kadınların ve erkeklerin savaşçılık ve kahramanlık gibi özelliklerinin tür beklentisi ile olan ilişkisi dikkate alınmalıdır. Diğer yandan bu unsurların zorbalığı ve güç gösterisini; savaş, yağma ve şiddeti ön plana çıkarması ile feminist perspektif açısından oldukça sorunlu olduğu dile getirilmelidir.

- Destan türünün bir oluşum süreci geçirerek farklı tarihsel tabakalar içerdiği; sosyolojik, coğrafik veriler barındırdığı bilinmekle beraber bu türün bir tarih ya da sosyoloji

anlatısı olmadığı; buradaki karakterlerin “tarihsel Türk kadınının” stereotipi olarak yansıtılamayacağı, nitekim karakterlerin hem tarihselliği hem de Türklüğü üzerinde birçok soru işaretinin bulunduğu belirtilmelidir.

- DKK'deki kadın karakterleri konu alan çalışmaların, eserin birçok boyutunu görmezden gelerek yüzeysel bir biçimde ve “ideal Türk kadını imajı” yaratmaya yönelik çalışmalar olduğu göze çarpmaktadır. Bu çalışmalar, DKK'de kadınlar için geleneksel rolleri yansıtan ve “erkeğin tamamlayıcısı” olarak kabul ettikleri özellikleri vurgulamakta; farklı davranış ve edimleri yok saymaktadır.

- DKK'deki kadın karakterleri konu alan çalışmalar kadınların fedâkar, cefakâr, sadık, boyun eğen, aile için kendini feda eden, kendini ev ile birlikte tanımlayan, gezmeyen, çok konuşmayan vb. gibi geleneksel özelliklerini ön plana çıkararak bu özellikleri bugünün kadınları için de hâkim değer yargıları olarak sunmaktadır. Oysa feminist perspektif bağımsız, özgür, kendi kararını kendisi veren, istediği gibi konuşup yaşayan kadınların sesini çoğaltma amacı taşımaktadır.

- DKK'deki kadın karakterleri konu alan çalışmalar 1950'lerden bu yana gerçekleştirilmekte ve 2000'lerden bu yana da artmaktadır. Ancak yeni çalışmalarda da toplumsal cinsiyet gibi eşitlikçi perspektiflerin sınırlı olarak yer aldığı söylenebilmektedir. Bu çalışmaların çoğunlukla edebiyat ve tarih disiplinleri araştırmacıları tarafından gerçekleştirildiği, sosyoloji disiplini içerisinde konu ile ilgili ayrıntılı çalışmaların az sayıda olduğu; buna rağmen sosyoloji alanındaki çalışmaların toplumsal cinsiyet açısından daha olumlu ve dikkat çekici sonuçlara ulaştığı; tarih ve edebiyat disiplini araştırmacılarının ise konuya daha geleneksel yaklaştığı görülmektedir.

DKK'deki kadın karakterlerin feminist perspektifle analiz edildiği bu çalışma, eserin ataerkil sistemin köklü bir söylemi olma özelliği taşıdığı; kadınların bu sistemden sınıf, yaş, statü değişkenlerine göre farklı oranlarda etkilendiği ve farklı direnç alanları yarattığı; bu durumun kimi bölümlerde göreceli bir toplumsal cinsiyet eşitliği sağlamakla beraber kimi yerlerde köleliğe varan uygulamalara neden olduğu gibi sonuçlara ulaşmıştır. Farklı kadın gruplarının farklı deneyimlerini gün yüzüne çıkarmaya çalışan bu çalışmanın nihai hedefi, bugün için de geçerli olan geleneksel cinsiyet rollerinin eserdeki varlığını takip edebilmektir. Bu hedef ile esere yönelik kadın-erkek eşitliğine dair manipülasyonların Türkiye'de ulus-devlet inşası sürecinde, kadının gerek bu inşadaki yerini vurgulamak gerekse kamusal hayata girmesinin bedelini almak amaçları ile cinsiyeti/cinselliği elinden alınan bir simgeye dönüştürülmesinde vurgulanan “kahraman Türk kadını”, “vatan çocuklarının anası”, “eşinin biricik yardımcısı” gibi imgelerin izi sürülmeye çalışılmıştır. Bu imgeler ile DKK'de

kadınlara yönelik çıkarımların benzerliği; tarihe ve esere ulus-devletin kadınlar üzerindeki simgeleştirme sürecini meşrulaştıran bir araç olarak bakıldığı şeklinde yorumlanmıştır. Başka bir ifade ile DKK'deki kadınlar, modern ulus devletinin kadın yurttaşlarının bir arketipi ve meşruiyet aracı olarak ön plana çıkarılmıştır.

Tüm bu girift ilişkilerin nihayetinde eserin ve eserle ilgili çalışmaların ataerkil sistemi yeniden üretmedeki rolü üzerinde ısrarla durulmalı; DKK gibi kaynak eserlerin aksiyolojik unsurları ısrarla tespit edilmeli; bu unsurların kadınların bugününü etkilemeye çalışan baskıcı yapısı ısrarla deşifre edilmeli ve bu tarz eserlerde marjinalleştirilerek önemsizleştirilen farklı kadınlık deneyimleri ise gün yüzüne çıkarılmalıdır. Böylece DKK gibi kaynak eserlerde yer alan kadınların kadın okur deneyimi, feminist tarih ve edebiyat eleştirileri ile gün yüzüne çıkarılan gerçek dirençleri ve stratejileri, bugünün mücadelecisi kadınlarının özgürlükçü ve eşit “ideal”lerinin destekleyicisi olarak yeniden kurulmalıdır.

KAYNAKÇA

- Aça, M. (2017). “Kaynaklar”. M. Ö. Oğuz vd. (Ed.). *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*. Grafiker Yayınları, Ankara, 97-132.
- Acar Savran, G. (2011). “Feminizmin Politik Öznesinde Kimler Var?”. *Feminist Politika*, 9: 20-22.
- Acar Savran, G. ve Sirman, N. (2019). “Feminist Özne Mümkün Mü?”. <https://catlakzemin.com/feminist-ozne-mumkun-mu/> (erişim tarihi: 20.04.2019).
- Adak, N. (2003). “Yaşlıların Gayri Resmi Bakıcıları: Kadınlar”. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 6: 81-91.
- Adak, N. (2005). “Toplumun Temel Yapı Taşı: Aile”. S. Güçlü (Ed.). *Kurumlara Sosyolojik Bakış*. Birey Yayıncılık, İstanbul, 49-91.
- Adak, N. (2018). “Akademide Kadınlar: Yükseköğrenime Giriş ve Kariyerde İlerleme”. *Akdeniz Kadın Çalışmaları ve Toplumsal Cinsiyet Dergisi*, 1(1): 23-38.
- Akbalık, E. (2014). “Dede Korkut Kitabı’nda Bir Cinsiyet Rejimi Olarak Erkeklik”. *Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 15(27): 105-119.
- Akkaya, C. (2012). “Eş Seçimi ve Evlilik”. N. Adak (Ed.). *Değişen Toplumda Değişen Aile*. Siyasal Kitabevi, Ankara, 147-162.
- Altaş, B. (2018). *Tüketim Toplumunda Anneliğin Yeni Görünümleri*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Arı, B. ve Karateke, E. (2010). “Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın ve Çocuk Eğitimi”. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(14): 275-284.
- Badinter, E. (2011). *Kadınlık Mı Annelik Mi*. (Çev. A. Ekmekci), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Barutca, E. M. (2007). *Kadın Deneyiminin Ortaya Çıkartılmasının Olanacağı*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bayraktar, S. (2018). “Toplumsal Cinsiyet Rollerini Üzerinden Sembolik Şiddet: Türk Atasözleri ve Deyimlerinde Annelik-Babalık Cinsiyet Rollerinin Kültür Kodlarına Dayalı Bir İnceleme”. *Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri*, 4(5): 178-194.
- Beauvoir, S. D. (1980). *Kadın Genç Kızlık Çağı*. (Çev. B. Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Beauvoir, S. D. (2010). *Kadın Evlilik Çağı*. (Çev. B. Onaran), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Beauvoir, S. D. (1953[2004]). *The Second Sex*. New York.
- Bekki, S. (2015a). *Dedem Korkut Kitabı Bibliyografyası Üzerine Bir Deneme (Türkiye’deki Yayınlar 1916-2013)*. Berikan Yayınevi, Ankara.
- Bekki, S. (2015b). “Dedem Korkut Kitabı’nın Mukaddimesi ile Boylar Arasındaki Organik Bağ”. *Milli Folklor*, 27(107): 5-13.

- Bekki, S. (2015c). “Dedem Korkut Kitabı Araştırmalarının 100 Yıllık Tarihi ve ‘100 Temel Eser’ Kapsamında Yayımlanan Dede Korkut Hikâyeleri Adlı Kitapların Niteliği Üzerine Bir Değerlendirme”. F. Yalçın ve K. Kara (Haz.). *Düşünce Hayatımızda ve Kültürümüzde Dede Korkut Uluslararası Sempozyumu Tebliğler*. 21-22 Mayıs 2015, Bayburt, 179-198.
- Benhabib, S. (2008). “Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak”. S. Benhabib, J. Butler, D. Cornell ve N. Fraser (Ed.). *Çatışan Feminizmler*. (Çev. F. Evren Sezer), Metis Yayınları, İstanbul, 25-43.
- Benhabib, S.; Butler, J.; Cornell, D. ve Fraser, N. (2008). *Çatışan Feminizmler*. (Çev. F. Evren Sezer), Metis Yayınları, İstanbul.
- Benson, P. (2018a). “Kant’tan Lacan’a Öteki Kavramı I”. (Çev. S. Uzunal). <https://dusunbil.com/kantt-an-lacana-oteki-kavrami-1/> (erişim tarihi: 20.01.2019).
- Benson, P. (2018b). “Kant’tan Lacan’a Öteki Kavramı II”. (Çev. S. Uzunal). <https://dusunbil.com/kantt-an-lacana-oteki-kavrami-2/> (erişim tarihi: 20.01.2019).
- Berktaş, F. (2004). “Felsefeyi Ötekine Açmak”. N. Moroğlu (Ed.). *Prof. Necla Arat’a Armağan*, Beta Yayınları, İstanbul, 1-9.
- Berktaş, F. (2011). “Feminist Teoride Açılımlar”. Y. Ecevit ve N. Karkıner (Ed.). *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları*. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2-23.
- Berktaş, F. (2012). *Tarihin Cinsiyeti*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Berktaş, F. (2014). *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Berktaş, H. (1988). “İktisat Tarihi: Osmanlı Devletinin Yükselişine Kadar Türkler’in İktisadî ve Toplumsal Tarihi”. Ü. Hassan, H. Berktaş, A. Ödekan ve S. Akşin (Haz.). *Türkiye Tarihi I Osmanlı Devletine Kadar Türkler*. Cem Yayınevi, İstanbul, 23-138.
- Bhasin, K. (2014a). *Ataerkil Sistem “Erkeklerin Dünyasında Yaşamak”*. (Çev. A. Coşkun), Kadınlarla Dayanışma Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Bhasin, K. (2014b). *Toplumsal Cinsiyet “Bize Yüklenen Roller”*. (Çev. K. Ay ve Z. Sarıhacıoğlu), Kadınlarla Dayanışma Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Bhasin, K. ve Khan N. S. (2014). *Feminizm Üzerine Bazı Sorular*. (Çev. M. Yalçın Fuller), Kadınlarla Dayanışma Vakfı Yayınları, İstanbul.
- Binyazar, A. (1988). *Dedem Korkut*. Karacan Yayınları, İstanbul.
- Bora, A. (1998). *Türk Modernleşme Sürecinde Annelik Kimliğinin Kurulması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Bora, A. (2004). “Feminizm: Sınırlar ve İhlal İmkânı”. *Birikim*, 184-185: 106-112.

- Bora, A. (2010[2005]). *Kadınların Sınıfı Ücretli Ev Emeği ve Kadın Öznelliğinin İnşası*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Boratav, P. N. (1982a). “Dede Korkut Hikâyeleri Hakkında”. P. N. Boratav (Haz.). *Folklor ve Edebiyat II*. Adam Yayıncılık, İstanbul, 89-108.
- Boratav, P. N. (1982b). “Dede Korkut Hikâyelerindeki Tarihi Olaylar ve Kitabın Telif Tarihi”. P. N. Boratav (Haz.). *Folklor ve Edebiyat II*. Adam Yayıncılık, İstanbul, 109-141.
- Boratav, P. N. (2003). *Yüz Soruda Türk Halk Edebiyatı*. K Kitaplığı, İstanbul.
- Bozkurt, G. (1981). “Eski Hukuk Sistemlerinde Kölelik”. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 38(1): 65-103.
- Butler, J. (2014). *Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi*. (Çev. B. Ertür), Metis Yayınları, İstanbul.
- Büyükcan Sayılır, Ş. (2012). “Göçebelik, Konar-Göçerlik Meselesi ve Coğrafi Bakımdan Konar-Göçerlerin Farklılaşması”. *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, XII(1): 563-580.
- Chodorow, N. J. (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. University of California Press, London.
- Collin, F. (2015). “Cinsiyet Farklılığı (Teorileri)”. H. Hırata, F. Laborie, H. Doaré ve D. Senotier (Haz.). *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. (Çev. G. Acar Savran), Dipnot Yayınları, Ankara, 66-75.
- Creswell, J. W. (2013). *Nitel Araştırma Yöntemleri*. M. Bütün ve S. B. Demir (Çev. Ed.). Siyasal Yayınları, Ankara.
- Çakır, S. (2007). “Feminizm: Ataerkil İktidarın Eleştirisi”. H. Birsen Öz (Der.). *19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 413-475.
- Çakır, S. (2011). “Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin, Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası”. S. Sancar (Der.). *Birkaç Arpa Boyu 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar* (C. I), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 505-533.
- Çobanoğlu, Ö. (2011). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*. Akçağ Yayınları, Ankara.
- Davidoff, L. (2009). *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*. A. Durakbaşa (Haz.). (Çev. Z. Ateşer ve S. Somuncuoğlu), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Dedeoğlu, S. (2000). “Toplumsal Cinsiyet Rollerini Açısından Türkiye’de Aile ve Kadın Emeği”. *Toplum ve Bilim*, 86(2): 139-170.

- Delphy, C. (2015). "Patriyarka (Teorileri)". H. Hirata, F. Laborie, H. Doaré ve D. Senotier (Haz.). *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. (Çev. G. Acar Savran), Dipnot Yayınları, Ankara, 245-251.
- Devreux, A. M. (2015). "Aile". H. Hirata, F. Laborie, H. Doaré ve D. Senotier (Haz.). *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. (Çev. G. Acar Savran), Dipnot Yayınları, Ankara, 33-38.
- Direk, Z. (2009). "Simone de Beauvoir: Abseksiyon ve Eros Etiği". *Cogito*, 58: 11-39.
- Doğan, İ. (2009). *Dünden Bugüne Türk Ailesi*. Atatürk Kültür Merkezi, Ankara.
- Donovan, J. (2015). *Feminist Teori*. (Çev. A. Bora, M. Ağduk Gevrek ve F. Sayılan), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Dökmen, Z. Y. (2014). *Toplumsal Cinsiyet Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Durakbaşı, A. (1998). "Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler'". A. Berkay Hacimirzaoglu (Ed.). *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*. Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 29-50.
- Durakbaşı, A. (2011). "Tarih Yazımı". Y. Ecevit ve N. Karkıner (Ed.). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 179-201.
- Duran, H. (2004). "Burla Hatun'dan Terken Hatun'a". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 32: 79-89.
- Durudoğan, H. (2010). "İkinci Dalga Fransız Feminizmine Kısa Bir Bakış". H. Durudoğan, F. Gökşen, B. E. Oder ve D. Yükseler (Der.). *Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları Eşitsizlikler Mücadeleler Kazanımlar*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 67-97.
- Ecevit, Y. (1993). "Aile, kadın ve devlet ilişkilerinin değerlendirilmesinde klasik ve yeni yaklaşımlar". *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 1: 9-34.
- Ecevit, Y. (2011). "Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisine Başlangıç". Y. Ecevit ve N. Karkıner (Ed.). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2-30.
- Ekici, M. (2000). "Dede Korkut Kitabı'nda Kadın Tipleri". *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri*. 19-21 Ekim 1999, Ankara, 123-138.
- Ercan, F. ve Özar, Ş. (2000). "Emek Piyasası Teorileri ve Türkiye'de Emek Piyasası Çalışmalarına Eleştirel Bir Bakış". *Toplum ve Bilim*, 86(2): 22-71.
- Ercilasun, A. B. (2004). *Başlangıcından Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi*. Akçay Yayınları, Ankara.
- Erdem, T. (1994). "Postmodern Feminizm". *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 2: 67-82.
- Ergin, M. (1969). *Dede Korkut Kitabı*. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul.

- Ergin, M. (2009a). *Dede Korkut Kitabı* (C. I). TDK Yayınları, Ankara.
- Ergin, M. (2009b). *Dede Korkut Kitabı* (C. II). TDK Yayınları, Ankara.
- Eröz, M. (1991). *Yörükler*. Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.
- Eröz, M. ve Güler, A. (1998). *Türk Ailesi*. A. Kâhya Birgül (Ed.). Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara.
- Fougeyrollas-Schwebel, D. (2015). "Feminist Hareketler". H. Hırata, F. Laborie, H. Doaré ve D. Senotier (Haz.). *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. (Çev. G. Acar Savran), Dipnot Yayınları, Ankara, 155-160.
- Gelekçi, C. (2004). "Türk Kültüründe Oğuz-Türkmen-Yörük Kavramları". *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD)*, 1: 9-18.
- Georgoudi, S. (2005). "Bir Anaerkillik Miti Yaratmak". G. Duby, M. Perrot ve P. Schmitt Pantel (Ed.). *Kadınların Tarihi I Ana Tanrıçadan Hıristyan Azizelere*. (Çev. A. Fethi), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 445-458.
- Giddens, A. (2008). *Sosyoloji*. C. Güzel (Haz.). Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Gittins, D. (1991). *Aile Sorgulanıyor*. (Çev. T. Erdem), Pencere Yayınları, İstanbul.
- Glesne, C. (2013). *Nitel Araştırmaya Giriş*. (Çev. A. Ersoy ve P. Yalçınoğlu), Anı Yayıncılık, Ankara.
- Göğüş Tan, M. (2011). "Eğitim". Y. Ecevit ve N. Karkıner (Ed.). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 84-104.
- Gökalp, Z. (1991). *Türk Uygarlığı Tarihi*. Y. Çotuksöken (Haz.). İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- Gökçe, B. (1976). "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme". *Hacettepe Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi*, 8(1-2): 46-67.
- Güneş, B. (2012). "Türk Toplumunda Aile Yapısı". A. Kasapoğlu ve N. Karkıner (Ed.). *Aile Sosyolojisi*. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 50-83.
- Gökyay, O. Ş. (2006). *Dede Korkut Hikâyeleri*. Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Gökyay, O. Ş. (2007). *Dedem Korkudun Kitabı*. Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Gömeç, S. (2000). "İslam Öncesi Türk Tarihinin Kaynakları Üzerine". *Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi*, 20(31), 51-92.
- Gönen, E.; Hablemitoğlu, Ş. ve Özmete, E. (2004). *Akademisyen Kadınlar*. Toplumsal Dönüşüm Yayınları, İstanbul.
- Gulbenkian Komisyonu. (2003). *Sosyal Bilimleri Açın*. (Çev. Ş. Tekeli), Metis Yayınları, İstanbul.
- Güçlü, S. (2012). "Aileye İlişkin Kuramsal Yaklaşımlar". N. Adak (Ed.). *Değişen Toplumda Değişen Aile*. Siyasal Kitabevi, Ankara, 65-91.

- Güleç, G. (2012). "Aile ve Evlilik". Ç. Yenilmez (Ed.). *Aile Yapısı ve İlişkileri*. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 62-79.
- Gündüz, Ş. (2017). "Kariyer Basamaklarında Kadının Düşmanı Olarak Kendisi: Süper Anne Sendromu, Görünmez Kadın Sendromu ve Külkedisi Sendromu". *Karadeniz*, 35: 78-88.
- Güneş, A. (2012). *Oğuz Grubu Kahramanlık Destanlarında Kadın*. Kurgan Edebiyat, Ankara.
- Güneş, F. (2012). "Aile, Evlilik, Akrabalık ve Hane". A. Kasapoğlu ve N. Karkıner (Ed.). *Aile Sosyolojisi*. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 29-48.
- Güneş, F. (2017). "Feminist Kuramda Ataerki Tartışmaları Üzerine Eleştirel Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(2): 245-256.
- Güneş, H. N. (2018). "Feminist Akımlarda Aile". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 7(3): 142-153.
- Güvenç, B. (1979). *İnsan ve Kültür*. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Harding, S. (1996). "Feminist Yöntem Diye Bir Şey Var Mı?". S. Çakır ve N. Akgökçe (Yay. Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*. Sel Yayıncılık, İstanbul, 34-47.
- Hassan, Ü. (1985). *Eski Türk Toplumunu Üzerine İncelemeler*. Kaynak Yayınları, İstanbul.
- Hooks, Bell (2014). *Feminizm Herkes İçindir*. (Çev. E. Aydın, B. Kurt, Ş. Özgün ve A. Yıldırım), BGST Yayınları, İstanbul.
- Humm, M. (2002). *Feminist Edebiyat Eleştirisi*. G. Bakay (Haz.). Say Yayınları, İstanbul.
- İrzık, S. (2011). "Öznenin Vefatından Sonra Kadın Olarak Okumak". S. İrzık ve J. Parla (Der.). *Kadınlar Dile Düşünce Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*. İletişim Yayınları, İstanbul, 34-56.
- İrzık, S. ve Parla, J. (2011). *Kadınlar Dile Düşünce Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- İçli, G. (1997). "Aile Araştırmalarında Yöntem ve Yaklaşım". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 3: 59-67.
- İnan, A. (1976). *Eski Türk Dini Tarihi*. Millî Eğitim Basımevi, İstanbul.
- İnan, A. (1998 [1925]). "Kitab-ı Dede Korkut Hakkında". A. İnan (Haz.). *Makaleler ve İncelemeler* (C. I). TTK Yayınları, Ankara, 165-172.
- İnan, A. (1998 [1931]). "Orun ve Ülüş Meselesi". A. İnan (Haz.). *Makaleler ve İncelemeler* (C. I). TTK Yayınları, Ankara, 241-254.
- İnan, A. (1998 [1934]). "Türk Mitolojisinde ve Halk Edebiyatında Kadın". A. İnan (Haz.). *Makaleler ve İncelemeler* (C. I). TTK Yayınları, Ankara, 274-280.

- İnan, A. (1998 [1937]). “Dede Korkut Kitabındaki Bazı Motiflere ve Kelimelere Ait Notlar”.
A. İnan (Haz.). *Makaleler ve İncelemeler* (C. I). TTK Yayınları, Ankara, 176-178.
- İnan, A. (1998 [1948]). “Göçebe Türk Boylarında Evlâtlık Müesseseleriyle İlgili Gelenekler”.
A. İnan (Haz.). *Makaleler ve İncelemeler* (C. I). TTK Yayınları, Ankara, 305-316.
- Kafesoğlu, İ. (1998). *Türk Millî Kültürü*. Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- Kâhya-Birgül, A. (2000). “Dede Korkut Hikâyelerinde Kadının Konumu”. *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri*. 19-21 Ekim 1999, Ankara, 229-244.
- Kalav, A. (2015). *Değişen ve Dönüşen Sosyal Bir Olgu Olarak Namus ve Toplumsal Cinsiyet*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Antalya.
- Kandiyoti, D. (1988). “Bargaining with Patriarchy”. *Gender and Society*, 2(3): 274-290.
- Kandiyoti, D. (1996). “Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies”. D. Kandiyoti (Ed.). *Gendering the Middle East*. I. B. Tauris, London, 1-27.
- Kandiyoti, D. (2011). “Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları: Gelecek için Geçmişe Bakış”. S. Sancar (Der.). *Birkaç Arpa Boyu 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar* (C. I), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 41-60.
- Kandiyoti, D. (2013). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Kaplan, M. (1951). “Dede Korkut Kitabında Kadın”. *Türkiyat Mecmuası*, 9: 99-112.
- Kara, Z. (2012). “Küresel Cinsiyet Yapılanmasından Postmodern Feminizme”. *Turgut Özal Ekonomi ve Siyaset Kongresi II*, 19-20 Nisan 2012, Malatya, 1377-1390.
- Karkıner, N. (2011). “Aile ve Evlilik”. Y. Ecevit ve N. Karkıner (Ed.). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 130-153.
- Kasapoğlu, A. (2012). “Sosyolojik Yaklaşımlar Temelinde Aile Kuramları”. A. Kasapoğlu ve N. Karkıner (Ed.). *Aile Sosyolojisi*. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2-26.
- Kavasoğlu Parlak, E. (2015). “Dede Korkut Kitabı’na Feminist Edebiyat Eleştirisi Bağlamında Bir Bakış Denemesi”. *I. Uluslararası Çukurova Kadın Kongresi Bildiri Kitabı*. 9-11 Nisan 2015, Adana.
- Keskin, M. Ç. (2017). “Osmanlı Sarayı’nda Bir Sırp Prenses: Mileva Olivera Lazarevic”. *Bilig*, 82: 269-301.
- Koca, S. (2017). “Eski Orta Asya’da Tabiat, İklim ve İnsan Unsuru”. *Asya Araştırmaları Dergisi*, 1(1): 1-18.
- Koçak Turhanoğlu, A. (2012). “Aile ve İlişkiler Ağı”. A. Kasapoğlu ve N. Karkıner (Ed.). *Aile Sosyolojisi*. Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 187-211.

- Kolikpınar, M. (2017). *Dede Korkut Anlatılarında Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Dil*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ardahan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ardahan.
- Köprülü, M. F. (1943). “Anadolu Selçukluları Tarihi’nin Yerli Kaynakları”. *Türk Tarih Kurumu Belleten*, 7(27): 379-527.
- Köprülü, M. F. (2005). *Türkiye Tarihi*. Akçağ Yayınları, Ankara.
- Köprülü, M. F. (2007). *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Akçağ Yayınları, Ankara.
- Kümbetoğlu, B. (2015). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. Bağlam Yayınları, İstanbul.
- Lamoureux, D. (2015). “Kamusal/Özel”. H. Hırata, F. Laborie, H. Doaré ve D. Senotier (Haz.). *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. (Çev. G. Acar Savran), Dipnot Yayınları, Ankara, 215-220.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. O. Akınhay ve D. Kömürcü), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Mathieu, N. C. (2015). “Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet”. H. Hırata, F. Laborie, H. Doaré ve D. Senotier (Haz.). *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. (Çev. G. Acar Savran), Dipnot Yayınları, Ankara, 76-86.
- Mélikoff, I. (2008). “Gürcüler, Türkmenler ve Trabzon: ‘Kitâb-ı Dede Korkut Üzerine’”. I. Mélikoff (Haz.). *Destan’dan Masala Türkoloji Yolculuklarım*. (Çev. T. Alptekin), Demos Yayınları, İstanbul.
- Michel, A. (ty). *Feminizm*. (Çev. Ş. Tekeli), Yeni Yüzyıl Kitaplığı İletişim Yayınları, yyy.
- Mies, M. (1996). “Feminist Araştırmalar İçin Bir Metodolojiye Doğru”. S. Çakır ve N. Akgökçe (Yay. Haz.). *Farklı Feminizmler Açısından Kadın Araştırmalarında Yöntem*. Sel Yayıncılık, İstanbul, 48-66.
- Miller, T. (2010). *Annelik Duygusu: Mitler ve Deneyimler*. (Çev. G. Tunçer), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Millett, K. (2018). *Cinsel Politika*. (Çev. Seçkin Selvi), Payel Yayınevi, İstanbul.
- Milli Eğitim Bakanlığı. (2011). *Aile ve Tüketici Hizmetleri-Aile Yapısı*. Milli Eğitim Bakanlığı, Ankara.
- Moran, B. (2005). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*. İstanbul, İletişim Yayınları.
- Neuman, W. L. (2014a). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar (C. I)*. (Çev. S. Özge), Yayınodası, Ankara.
- Neuman, W. L. (2014b). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri Nitel ve Nicel Yaklaşımlar (C. II)*. (Çev. S. Özge), Yayınodası, Ankara.

- Neyer, G. ve Bernardi, L. (2011). "Feminist Perspectives on Motherhood and Reproduction". *Historical Social Research*, 36(2): 162-176.
- Obuz, C., "Dede Korkut'un 3. nüshası bulundu, kayıp 13. destan da ortaya çıktı". <https://www.karar.com/hayat-haberleri/dede-korkutun-3-nushasi-bulundu-kayip-13-destan-da-ortaya-cikti-1192662#> (erişim tarihi: 28.04.2019).
- Oğuz, Ö. (2004). "Destan Tanımı ve Eski Türk Destanları". *Milli Folklor*, 16(62): 5-7.
- Oy, A. (1960a). "Dede Korkut Kitabında Kahramanların Aile Hayatları". *Türk Dili*, 9(102): 286-288.
- Oy, A. (1960b). "Dede Korkut Kitabında Kahramanların Evlenmeleri". *Türk Dili*, 9(105): 460-462.
- Ögel, B. (1971). *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*. Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Ögel, B. (1978). *Türk Kültür Tarihine Giriş IV Türklerde Yemek Kültürü*. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Ögel, B. (1984). *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*. TTK Basımevi, Ankara.
- Öncül, K. (2008). "Dede Korkut Hikâyelerinde Savaşçı Kadın Tipi ve Animus Kavramı". *Turkish Studies*, 3(2): 574-581.
- Özbay, F. (2009). "Evlerde El Kızları: Cariyeler, Evlatlıklar, Gelinler". L. Davidof. *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*. İletişim Yayınları, İstanbul, 13-47.
- Özbek, Ç. (2016). "Modernite-Postmodernite İkiliğinde Cinsiyeti Yeniden Kurgulamak". *İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2): 51-61.
- Özdemir, M. (2010). "Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11(1): 323-343.
- Özkaplan, N. (2009). "Duygusal Emek ve Kadın İşi/Erkek İşi". *Çalışma ve Toplum*, 2(21): 15-23.
- Öztan, E. ve Doğan, S. N. (2015). "Akademinin Cinsiyeti: Yıldız Teknik Üniversitesi Örneği Üzerinden Üniversite ve Toplumsal Cinsiyet". *Çalışma ve Toplum*, 46(3): 191-221.
- Özyeğin, G. (2004). *Başkalarının Kiri Kapıcılar, Gündelikçiler ve Kadınlık Halleri*. (Çev. S. Öncü), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Parla, J. (2008). "Kadın Destanı Olur Mu?". *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, 6: 110-125.
- Parla, J. (2011). "Kadın Eleştirisi Neyi Gerçekleştirdi?". S. Irzık ve J. Parla (Der.). *Kadınlar Dile Düşünce Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet*. İletişim Yayınları, İstanbul, 15-33.
- Parsons, T. (1954). *Essays in Sociological Theory*. Free Press, New York.

- Patton, M. Q. (2014). *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. M. Bütün ve S. B. Demir (Ed.). Pegem Yayınları, Ankara.
- Perrot, M. (2015). “Tarih(in Cinsiyetlendirilmesi)” . H. Hirata, F. Laborie, H. Doaré ve D. Senotier (Haz.). *Eleştirel Feminizm Sözlüğü*. (Çev. G. Acar Savran), Dipnot Yayınları, Ankara, 279-284.
- Polachek, S. (1995). “Human Capital and the Gender Earnings Gap”. S. Feiner, E. Kuiper, N. Ott, J. Sap and Z. Tzannatos (Ed.). *Out Of The Margin: Feminist Perspectives on Economics*. Routledge, London, 61-79.
- Poyraz, B. (2013). “Akademi Kadınların Cenneti Mi? Ankara Üniversitesi Örneği”. *AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4(2): 1-18.
- Ramazanoğlu, C. (1998). *Feminizm ve Ezilmenin Çelişkileri*. F. Berktaş (Haz.). (Çev. M. Bayatlı), Pencere Yayınları, İstanbul.
- Remennick, L. (1999) “Women of the ‘Sandvich’ and Generation and Multiple Roles: The Case of Russian Immigrants of the 1990s in Israel”. *Sex Roles*, March: 347-378.
- Saktanber, A. (1993). “Türkiye’de Medyada Kadın: Serbest, Müsait Kadın veya İyi Eş, Fedakar Anne”. Ş. Tekeli (Haz.) 1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar, İletişim Yayınları, İstanbul, 211-232.
- Sancar, S. (2003). “Üniversitede Feminizm? Bağlam, Gündem ve Olanaklar”. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 97: 164-182.
- Sancar, S. (2011). “Türkiye’de Kadın Hareketinin Politiki: Tarihsel Bağlam, Politik Gündem ve Özgünlükler”. S. Sancar (Der.). *Birkaç Arpa Boyu 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar* (C. I), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 61-117.
- Saygılıgil, F. (2016). “Giriş”. F. Saygılıgil (Haz.). *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*. Dipnot Yayınları, Ankara, 9-16.
- Scott, J. W. (2010). “Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi”. (Çev. D. Demirler ve F. Dinçer). *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, 12: 112-138.
- Stone, A. (2016). *Feminist Felsefeye Giriş*. (Çev. Y. Cingöz ve B. Tanrısever), Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Sümer, F. (1959). “Oğuzlar’a Ait Destanî Mahiyette Eserler”. *AÜ DTCTF Dergisi*, 17(3-4): 359-455.
- Sümer, F. (1972). *Oğuzlar (Türkmenler)*. Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- Şen, S. (2003). “Oğuz Kağan Destanında ve Dede Korkut Hikâyelerinde Kadın”. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 21: 123-128.

- Şen, S. (2008). “Dede Korkut Kitabı’nda Kadına Yönelik Hitaplar”. *Electronic Turkish Studies*, 3(2): 627-641.
- Şeşen, R. (1993). “Câmiu’t-Tevârîh”. *İslâm Ansiklopedisi*. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, VII, 132-134.
- Taş, G. (2016). “Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri”. *Akademik Hassasiyetler*, 3(5): 163-175.
- Tayat Orman, B. (2018). *Feminist Teoride Özne Sorunu*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Tezcan, S. ve Boeschoten, H. (2001). *Dede Korkut Oğuznameleri*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Timuroğlu, S. (2011). “Kadının Yazma Tarihi ve Özgün Bir Durak: Dişil Yazı (Écriture Féminine)”. *Kurgu-Düşün Sanat Edebiyat Dergisi*, 7: 20-27.
- Togan, A. Z. V. (1981). *Umumî Türk Tarihine Giriş (C. I)*. Enderun Kitabevi, İstanbul.
- Torun, A. (1999). “Dede Korkut Destanlarında Kadın Hakkındaki Telakkiler ve Bunun Eski Türk Kültüründen Taşdığı İzler”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2): 139-153.
- Tural, S. K. (1998). “Dede Korkut Destanlarında Aile”. *Türk Dili*, 1(553): 8-12.
- Türkdoğan, O. (1992). “Türk Ailesinin Genel Yapısı”. *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi (C. I)*. T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu, Ankara, 21-58.
- Türköne, M (1995). *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*. Ark Yayınevi, Ankara.
- Türkeş, A. Ö. (2017). “Romana Yazılan Tarih”. Z. Uysal (Haz.). *Edebiyatın Omzundaki Melek*. İletişim Yayınları, İstanbul, 81-148.
- Uygun Aytemiz, B. (2016). “Edebiyat ve Toplumsal Cinsiyet”. F. Saygılıgil (Haz.). *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*. Dipnot Yayınları, Ankara, 51-66.
- Uygur, H. K. (2013). “Dede Korkut Boylarında Kadın Statüsü”. *Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kongresi Bildiri Kitabı I*. 17-19 Mayıs 2013, Saraybosna, 385-403.
- Üzümcü, Ö. (2016). “Nitel Araştırma Yöntemine Sahip Tezlerin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4(32): 327-340.
- Vatandaş, C. (2007). “Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı”. *Sosyoloji Konferansları*, 35: 29-56.
- Wolf, V. (2015). *Kendine Ait Bir Oda*. (Çev. İ. Özdemir), Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul.
- Yaman Öztürk, M. (2012). “Cinsiyete Dayalı İş Bölümü Üzerine Notlar Kavramsal ve Tarihsel İpuçları”. *Feminist Politika*, 16: 16-17.

- Yaraman, A. (2009). “Ne Okumak Değil, Nasıl Okumak: Feminist Eleştiri Nesnesi/Kaynağı Olarak Edebiyat”. *Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı 20. Yıl Uluslararası Sempozyumu: Kadın Belleğini Oluşturmada Kaynak Sorunu Bildirileri*, 17-19 Nisan 2009, İstanbul, 257-265.
- Yazıcı, Ç. (2016). “Felsefede Toplumsal Cinsiyet ve Feminizm”. F. Saygılıgil (Haz.). *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları*. Dipnot Yayınları, Ankara, 67-83.
- Yıldırım, A. ve şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık, Ankara.
- Zeybekoğlu Dünder, Ö. (2012). “Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri”. N. Adak (Ed.). *Değişen Toplumda Değişen Aile*. Siyasal Kitabevi, Ankara, 39-64.



Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Esra KAVASOĞLU PARLAK
Doğum Yeri - Tarihi	İzmir – 27.11.1986
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Buca-Hoca Ahmet Yesevi Lisesi (YAL), İzmir, 2004
Lisans Diploması	Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, 2008
Yüksek Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Antalya, 2017
Tez Konusu	Hatîb Rüstem El-Mevlevî'nin “Vesîletü'l-Makâsîd ilâ Ahseni'l-Merâsîd [fi Lügati'l-Fürs]” Adlı Eseri (İnceleme-Metin)
Yabancı Diller	İngilizce, Farsça
BİLİMSEL FAALİYETLER	
<p>“Asiya Cebbar’ın ‘Baba Evinde Bana Yer Yok’ ile Adalet Ağaoğlu’nun ‘Göç Temizliği’ Adlı Otobiyografik Romanlarının Feminist Eleştirisi Bağlamında Değerlendirilmesi”: II. Çukurova Kadın Çalışmaları Kongresi (Adana-2018)</p> <p>“Modernist ve Oryantalist Okumaların Eleştirisi Çerçevesinde Osmanlı’da Kadın”: Dünya Kadınlar Günü Kapsamında Osmanlı’da Kadın Konferansı (Cezayir-2018)</p> <p>“Dede Korkut Kitabı’na Feminist Edebiyat Eleştirisi Bağlamında Bir Bakış Denemesi”: 1. Uluslararası Çukurova Kadın Çalışmaları Kongresi Bildiri Kitabı (Adana-2015)</p>	
İŞ DENEYİMİ	
Projeler	Birleşmiş Milletler Kadın Dostu Kentler-II Projesi, Koordinatör Yardımcılığı (2014-2015)
Çalıştığı Kurumlar	Cezayir 2 Üniversitesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Fakültesi, Türkoloji Bölümü, Yunus Emre Enstitüsü Türk Dili Okutmanı, 2017-2018 Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Araştırma Görevlisi, 2010-2013
E-Posta	kavasoglu.esra@gmail.com