ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

ANADOLU SAHASI TÜRK MASALLARINDA ERKEKLİKLER

Mehmet DALDAL

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mehmet Öcal OĞUZ

Türk Halk Bilimi Anabilim Dalı
Türk Halk Bilimi Dalı

OCAK 2023


ankara
İBM

ANADOLU SAHASI TÜRK MASALLARINDA ERKEKLİKLER

Mehmet DALDAL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TÜRK HALK BİLİMİ ANABİLİM DALI/ANASANAT DALI

TÜRK HALK BİLİMİ DALI

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

OCAK 2023

ETİK BEYAN

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

(İmza)
Mehmet Daldal
05.01.2023

Anadolu Sahası Türk Masallarında Erkeklikler

Yüksek Lisans Tezi

Mehmet DALDAL

ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

OCAK 2023

ÖZET

Masallar, sözlü kültürün canlı taşıyıcısıdır. Anlatım türü olarak masal, toplumun davranış ve pratiklerini çözümlemek için zengin bir içeriğe sahiptir. Bu durum, toplumda inşa edilen cinsiyet düzenini ve söylem aracılığıyla kurgusal bir hâl alan erkeklikleri, gerçeklik ve hayal dünyasının ince çizgisinde dolaşan masallar üzerinden okumaya olanak tanımaktadır. Anadolu Sahası Türk Masalları üzerine yapılan bu çalışmada, Türk kültürünün kültürel kodları göz önünde tutularak toplumsal cinsiyet rolleri, uyumu ve düzeni erkekler açısından değerlendirilmiştir. Hayatın geçiş evreleri doğum, düğün ve ölüm; çocukluk, gençlik, olgunluk aşamaları esnasında edinilen erkeklik rolleri, masallarda sürekli bir yeniden üretime tâbidir. Bu bağlamda, hilebaz, baskın, idealize edilen, sığınak olan, yardımcı olan, aykırı, bastırılmış, kıskanç, evin eri, baba, mecnun ve diğer erkeklik rolleri, masallarda erkek egemen söylem ve pratiklerinin mekânsal icrası, anlatının söylemi kapsamında tespit ve analiz edilmeye çalışılmıştır. Araştırmada, Anadolu coğrafyasının genişliği göz önünde bulundurularak masal seçimi yapılmıştır. Masallarda iktidar, "gönüllü/örtülü rıza" ilkesini kullanmaktadır. Anlatılarda, hegemonyanın güç pratiklerini ve sembollerini barındıran kahraman, "ataerkil paydan" en çok hisse alandır. İş birlikçi erkekler ise gönüllü destekle, iktidarın sürdürülebilirliğine katkı sağlamaktadır. Bu sayede hegemonyanın ödüllerinden yararlanmaktadır. Madunlaştırılmış erkeklikler, "ötekileştirme, dışlanma ve arka planda tutulma" politikasına maruz kalmaktadır. İktidara, tehdit unsuru değildirler. Marjinal erkeklikler ise hegemonyanın "yetkilendirmesi" dâhilinde sürece katkı sağlayabilen erkeklik hâlidir. Fakat gücü, kendi çıkarları için kullanma yetileri bulunmamaktadır. Sadece hegemonik erkekliğin temsili figürünü "parlatmak" için emek verebilmektedirler. Masallarda kadınlar, "kadın aklı, planı veya sözüyle" "ataerkil paydan" faydalanabilmektedir. Onlara verilen görev ve pay dışında herhangi bir aksiyon alamamaktadırlar. Hiyerarşik düzen, kadına madun erkekliğin de altında "ikincilleştirilmiş" statüde yer vermektedir. Sonuç olarak bu çalışmada, disiplinler arası bir düşünceyle Türkiye'de eleştirisel erkeklik ve halk bilimi araştırmalarına bir zenginlik sağlanması; Türk kültüründe erkekliğin masallar üzerinden okunması amaçlanmaktadır.

Bilim Kodu	:31003
Anahtar Kelimeler	: Masal, Toplumsal Cinsiyet, Türk Kültüründe Erkeklikler, Söylem, Mekân
Sayfa Adedi	: 107
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Mehmet Öcal Oğuz

Masculinities in Anatolian Field Turkish Tales

M. Sc. Thesis

Mehmet DALDAL

ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY

THE INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

JANUARY 2023

ABSTRACT

Tales are the living carrier of oral culture. Fairy tale as a type of narration has a rich content to analyze the behavior and practices of the society. This makes it possible to read the gender order built in society and the masculinities that have become fictional through discourse through fairy tales circulating on the fine lines of reality and imagination. In this study on Anatolian Field Turkish Tales, gender roles, harmony and order were evaluated in terms of men, taking into account the cultural codes of Turkish culture. Transition stages of life birth, wedding and death; The roles of masculinity acquired during the stages of childhood, youth and maturity are subject to a continuous reproduction in fairy tales. In this context, the role of cheater, dominant, idealized, shelter, helpful, contradictory, suppressed, jealous, master of the house, father, madman and other masculinity roles, spatial performance of male-dominated discourse and practices in fairy tales have been tried to be determined and analyzed within the scope of narrative discourse. . In the research, fairy tale selection was made considering the breadth of the Anatolian geography. In fairy tales, the government uses the principle of "voluntary/implicit consent". In the narratives, the hero, which contains the power practices and symbols of hegemony, is the one who gets the most from the "patriarchal share". Collaborative men, on the other hand, contribute to the sustainability of power with voluntary support. In this way, it benefits from the rewards of hegemony. Subordinated masculinities are exposed to the policy of "marginalization, exclusion and being kept in the background". They are not a threat to power. Marginal masculinities, on the other hand, are masculinities that can contribute to the process within the "authorization" of hegemony. But they do not have the ability to use power for their own benefit. They can only work to "shine" the representative figure of hegemonic masculinity. In fairy tales, women can benefit from the "patriarchal share" with "female mind, plan or word". They cannot take any action other than the duties and shares given to them. The hierarchical order places women under subordinate masculinity in a "subordinated" status. As a result, this study aims to enrich the critical masculinity and folklore studies in Turkey with an interdisciplinary approach; It is aimed to read masculinity in Turkish culture through fairy tales.

Science Code : 31003
Key Words : Tales, Gender, Masculinities in Turkish Culture, Discourse, Space
Page Number : 107
Supervisor : Prof. Dr. Mehmet Öcal Oğuz

TEŞEKKÜR

Yüksek lisans ders döneminden itibaren, akademik bakış açımın gelişmesine, bilgisi ve deneyimi ile yön veren; tez konusunun seçimi ve yazımında kıymetli destekleriyle katkı sağlayan değerli tez danışmanım Prof. Dr. Mehmet Öcal OĞUZ'a teşekkür ederim. "Masal Mekânında Kadın Olmak" kitabının ön sayfasına, *"Belki bir gün sende masal mekânında erkeklere bakarsın sevgili Mehmet,"* notuyla beni cesaretlendiren ve konunun geliştirilmesinde eleştiri, öneri ve desteklerini esirgemeyen Doç. Dr. Evrim Ölçer ÖZÜNEL'e şükranlarımı sunarım. AHBVÜ Türk Halk Bilimi bölüm hocalarıma; maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen canımın canı aileme ve gözümün nuru, gönlümün süruru kıymetli eşim Funda Daldal'a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖZET v

ABSTRACT vi

TEŞEKKÜR vii

İÇİNDEKİLER viii

ŞEKİLLER LİSTESİ x

KISALTMALAR xi

1. GİRİŞ 1

2. TOPLUMSAL, KURAMSAL VE KÜLTÜREL ÇERÇEVE 5

2.1. Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet 5

2.2. Erkeklik Araştırmalarının Tarihçesi 8

2.2.1. Türkiye'de Erkeklik Araştırmaları 11

2.3. Türk Kültüründe Erkek(lik)ler: Erkekliğin "Binbir Yüzü" 22

2.4. Erkeklikler Teorisi ve Diğer Erkeklikler 28

2.5. Masal Araştırmalarının Tarihçesi 39

3. MASAL VE TOPLUMSAL CİNSİYET DİLİ 43

3.1. Masallar Ne Söyler? 43

3.2. Masalların Gerçeklikle Bağlantısı: Toplumsal Cinsiyet ve İnşa 47

3.3. Toplumsal Cinsiyet Rolleri Açısından Anadolu Sahası Türk Masallarının Dili 50

4. ANADOLU SAHASI TÜRK MASALLARINDA ERKEKLER 55

4.1. Hilebaz Erkekler ve Keloğlan 55

4.2. Baskın ve İdealize Edilen Erkekler: Gücün Gönüllü Rızası 58

4.3. Sığınak Olan Erkekler 63

4.4. Masalda Gücün Paylaşımı: Yardımcı Erkekler 65

4.5. İktidara Destek Olan Kadın 70

4.6. Aykırı Erkekler 75
4.7. Bastırılmış Erkekler: Masalda İkincilleştirme 80
4.8. Evin Eri ve Baba Olarak Erkek 82
4.9. Erkeğin Güzelliği, Civanmert Delikanlılar ve Mecnun Erkekler 85
4.10. İktidar Mücadelesi: Erkek Kıskançlığının Masala Yansıması 88
5. SONUÇ 93
KAYNAKÇA 99
ÖZGEÇMİŞ 105

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil **Sayfa**

Şekil 2.1. Erkek Çalışmalarının Tarihsel Süreci 10
Şekil 2.2. R. W. Connell'ın Toplumsal Cinsiyet Teorilerini Sınıflandırması 31
Şekil 2.3. Friedrich Engels'in Teorisinin Gösterimi 32
Şekil 2.4. R. W. Connell'ın Erkeklik Hiyerarşisi İçin Öne Çıkardığı Unsurlar 33
Şekil 2.5. R.W. Connell'ın Kavramsal Erkeklikler Hiyerarşisi 39

KISALTMALAR

Bu çalışmada kullanılmış kısaltmalar, açıklamaları ile birlikte aşağıda sunulmuştur.

Kısaltmalar	**Açıklamalar**
AKT.	Aktaran
BKZ.	Bakınız
SOGEP	Sosyal Gelişmeyi Destekleme Programı
TDK	Türk Dil Kurumu
TÜBİTAK	Türkiye Bilimsel ve Teknolojik Araştırma Kurumu
UNFPA	Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu
VD.	Ve Diğerleri

1. GİRİŞ

"İlk dinlediğim masal

Sabır Taşı'na"

Anadolu coğrafyası yüzlerce yıldır kuşaktan kuşağa sözlü ve yazılı kültürle toplumun bilinçaltında yer eden kültürel kodların aktarımına olanak sağlamıştır. Anadolu irfanı ve Türk kültürünün toplumsal yaşama dair detayları, halk edebiyatı ürünlerinde yaşamını sürdürmüştür. "Atlı göçebe" veya "bozkır" kültürü olarak isimlendirilen dönemlerden itibaren topluma etki eden halk edebiyatı ürünleri ortaya koyulmuştur. Bu edebî yaratmalarda, geleneksel sosyokültürel yapı, yeniden üretime tâbi tutulmuştur. Cinsiyet kültürü ve toplumsal cinsiyet uyumu bu üretimlerin iç dinamiklerinde yer etmiştir. Kültürel kodların yeniden üretimi neyi sağlamıştır? Töre, gelenek ve göreneklerin nesilden nesile; babadan oğula; anadan kıza, anlatıcıdan dinleyiciye "sürdürülebilirliğine" olanak vermiştir. Sözlü ve yazılı edebî türler, özellikle tarihsel süreçte okuma yazma bilmeyen halkın ve çocukların eğlencesi ve canlı bir aktarım aracı olmuştur. Bireyin anlatıyla kendini "özdeşleştirme" bilinci, geleneğin devamlılığını, kültürün ve değerlerin korunmasına aracılık etmiştir.

Özdemir, toplumsal cinsiyetin temelde kültürel bir alan olduğunu belirtmektedir. Bu "toplumsal cinsiyet kültürü" ifadesine atıftır. Kültür, bağlama bağlı olarak geliştirilen, üretilen gelenekler, motifler ve iletişimin bir ürünü konumundadır. Kültürel çözümleme açısından üreten ile üretilen arasında sıkı bir etkileşim bağı söz konusudur (2015: 46) Bu çalışmada ise bu durum masallar üzerinde değerlendirilmektedir.

Masallar üzerine ilk araştırmalar, başlangıçta derleme ve arşivleme üzerine yoğunlaşmıştır. Jacob Grimm ve Wilhelm Grimm'in, 86 masaldan oluşan "Kinder und Hausmärchen" adlı çalışması 1812 yılında yayımlanmıştır. Erken dönemde derlenen masallar kütüphane raflarında "dondurulup" yazılı kültürün egemenliğinde kalmıştır. Ardından "metin ve bağlam merkezli" kuramsal çalışmalar çeşitli incelemelere olanak tanımıştır. Türk masallarının başlangıç çalışmaları ise uluslararası literatürle benzer bir yolculuk seyretmiştir.

Günay, Türk masallarının ilk derlenme faaliyetinin 1781'de M. Digeon'un "Nouveauxs Turc Arabes" adlı çalışmasında yer alan üç Türk masalı olduğunu belirtmektedir (1975: 13). Derlenen masallara uygulanan metin merkezli kuramlar,

bağlamı gözden kaçırırken, bağlam merkezli kuramlar ise anlatının söylemini veya metnin iç dinamiklerini arka planda bırakmıştır. 1960 ve 1970'li yıllarda, halk bilim araştırmaları, "performans" odaklı bir yaklaşımla "süreci ve bağlamı" gözeten çalışmalara yönelmiştir. Gelenekten, toplumdan, kolektif tecrübeden beslenen anlatı, her icra edildiğinde "yeniden üretime" tabi tutulmuştur. Yerel farklılıklar göz önünde bulundurulduğu zaman her kültürün kendine özgü değer ve davranış yansımalarının olduğu bir anlatı düzeni oluşmuştur. Sözlü kültür evreninde geleneksel kodları taşıyan masallar, süreç ilerledikçe "insanı yaşat ki anlatı yaşasın" anlayışıyla, farklı bakış açılarından irdelenmeye olanak tanımıştır.

R. W. Connell'ın Erkeklikler kuramı, kadın ve erkeğin "farklılık" ilişkisini doğal ve değiştirilemez olarak gören "toplumsal cinsiyet" yaklaşımlarına ve "cinsiyet rolü" teorilerine karşıt eleştiri getirmektedir. Araştırmacı "hegomonik, iş birlikçi, madun ve marjinal erkeklik" olarak hiyerarşik bir düzen ileri sürmektedir. Kuram, "toplumda kurulan" ve "söylemde tasarlanan", sürekli bir değişim ve dönüşümü barındırmaktadır. Güç ilişkileri, iktidarın devamlılığını arzulamaktadır. Bu bağlamda sosyal ve toplumsal normlar ışığında değişkenlik göstererek sunulan hegemonik erkeklik figürü, her kültüre göre farklılık göstermektedir. Hiyerarşi piramidi aynı kalsa da topluma uygun değer yargıları açısından farklı özelliklere sahip erkeklikler söz konusudur. Kadınlar ise bu hiyerarşi piramidinin en altında, "ikincileştirilmiş" bir hâldedir. İktidara dair ödül ve imkânların asıl sahibi, hegemonik erkeklik statüsünün temsilleridir. Hegemonyanın temelinde, "gönüllü/örtülü rıza" anlayışı bulunmaktadır. Buna göre kadın veya erkeğin gücün nimetlerinden faydalanması, hegemonyaya gösterecekleri rızaya bağlıdır. Aksi durumda "ötekileştirme, ezilme ve yok sayılma" gibi eylemlere maruz kalmaktadırlar.

Masallar, gündelik yaşamda toplumsal muhteviyatla inşa edilen, söylem olarak dil ile kurgulanan ve kolektif hafızadan beslenen tam da "gönüllü rızaya" uygun sözlü anlatı türüdür. Erkekliğe dair pratiklerin ve stratejilerin toplumsal yaşama yerleştirilmesi masal aracılığıyla gerçekleştirilmektedir. Lakin bu masalın temel amacı değildir. Sosyal ve kültürel bilgiden beslenen anlatıcı, kendi üreticiliğini de katarak bir içerik ortaya çıkarmaktadır. Masalda, ilk olarak dinleyici, zihinde zengin imajlar oluşturan tekerlemelerle kurgulanan bir evrene davet edilmektedir. Ardından dil, söylem ve çeşitli zekâ performanslarıyla "sunulmak istenilen" akış içerisine

yerleştirilmektedir. Son kısımda, semboller ve seçenekler dünyasından çıkan birey, "*gökten düşen üç elmanın*" dağıtılmasıyla uğurlanmaktadır.

Masallar, salt kesin öğretiler sunmamaktadır. Zoraki kararlara yönlendirmemektedir. Seçenekler sunarak, bireye özgürlük alanı tanımaktadır. Tandır başında, hafif yanan bir gaz lambası ışığında ya da modern anlamda masal evlerinde sembolik anlamda baskı, zorbalık, kesin kabullerden bağımsız şekilde gerçekleştirilen anlatı, aslında bireye sunulan fırsatlar evrenidir. Masalda sabrın ne olduğu değil, karşısına sabretme fırsatı çıkan kahramanın durumu/yolculuğu anlatılır. Cesaretin kendisi değil, kahramana sunulan cesaretini göster fırsatında, onun nasıl bir davranış sergilediği aktarılır. Dinleyicinin "özdeşleştirmeye" uygunluğu, kendisi için en uygun olanı masaldan almasını sağlamaktadır.

Bu çalışmanın amacı, Anadolu Sahası Türk Masallarında Erkeklikler'in, nasıl inşa edildiğini çözümlemektir. Ayrıca masalın mekân, söylem ve performansla ilişkisinin erkekliklerin kurgulanmasına etkisi, örneklerle analiz edilmeye çalışılmıştır. Türk kültüründe erkeğin konumu, mekân, zaman ve duruma göre davranış biçimleri de metinler aracılığıyla tartışılmıştır. Tezin sorunsalları, masal mekânında erkekliklerin, hegemonyayla bağlantısının nasıl olduğu ve güç ilişkilerinin masalın diğer unsurlarıyla performanslar açısından nasıl gerçekleştirildiğidir.

Bu doğrultuda, Anadolu coğrafyasının genişliği göz önünde tutularak 80 Türk masalı seçilmiştir. Taşeli Masalları (Alptekin 2002), Masallar ve Eğitimsel İşlevleri (Helimoğlu 2009) Türk Folklor Araştırmaları Dergisi, Çankırı Masalları (Arslan 2017), Yozgat Masallarında Motif ve Tip Araştırması (İnceleme-Metinler) (Aslan 1994), Kastamonu Masalları (Araştırma-İnceleme-Metin), Az Gittik Uz Gittik (Boratav 2017), Erdemli Masalları (Bozlak 2007), Yunt Dağı Yörük Masalları: Metin ve Bağlam Merkezli Bir İnceleme (Çam 2018), Bucak Masalları Üzerine Bir İnceleme (Dalğar 2010), Anadolu Türk Masallarından Derlemeler (Demir 2017), Meram İlçesi (Konya) Masalları Üzerine Bir İnceleme (Emiroğlu 1996), Amasya Masalları (Göde 2011), Yalvaç Masalları (Göde 2010), Elazığ Masalları (Günay 1975), Tarsus Masalları (Kara 2007), Erzincan Masalları (Kara 1996), Van Yöresine Ait Türk Halk Masalları (Kasımoğlu 2010), Balıkesir Masallarında Motif ve Tip Araştırması (Kumartaşlıoğlu 2006), Muğla Masalları (Önal 2011), Van Masalları (Önay 1995), Fatma Önkol'un Masal Anlatıcılığı ve Masalların Anlatıcı, Dinleyici ve Anlatım

Ortamı (Önkol 2015), Gümüşhane ve Bayburt Masalları (2002), Tokat Masalları Üzerine Araştırmalar ve İncelemeler (Sargın 2018), Erzurum Halk Masalları Üzerine Araştırmalar (Seyidoğlu 1975), Türk Masalları (Tezel 2019), Manisa Masalları Üzerine Bir İnceleme (Tunç 2008), Muş Masalları Üzerine Araştırma (Yavuz 2006), Kırşehir'den Derlenen Masallar (Arseven 1996), Kastamonu Masalları (Atlı 2011), Türk Masallarının Max Lüthi Yaklaşımıyla Çözümlenmesi (Gümüş 2015) adlı çalışmalardan seçilen metinler tetkik edilerek, Anadolu Sahası Türk Masallarında Erkeklikler, analiz edilmeye çalışılmıştır.

Tez, giriş ve sonuç bölümleri hariç üç ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde toplumsal, kuramsal ve kültürel çerçeve anlatılmıştır. Türk kültüründe erkeğin yeri, konumu aktarılmıştır. Anonim halk edebiyatı ürünlerinden örneklerle kültürel yapı içerisindeki yeri çözümlenmeye çalışılmıştır. Erkeklikler hiyerarşisi ve onun üç temel unsuru "emek, iktidar ve kateksis" denklemi tartışılmıştır. Erkeklik araştırmalarının tarihsel süreci ve Türkiye'de gelişimi ele alınmıştır. Kadın çalışmalarının sürece katkısı, toplumsal olay ve olguların tartışmalara etkisi aktarılmıştır. Toplumsal cinsiyet, cinsiyet kültürü ve toplumsal cinsiyet uyumu da bu bölümde örneklerle değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde masalların ne söylediği, neyi nasıl ifade ettiği tartışılmıştır. Geleneksel kültürel kodların nasıl yeniden üretildiği sorgulanmıştır. Kamusal alanda ve ev içinde erkeklerin durumu örneklenmiştir. Erkeklik pratiklerinin oluşumu, bunun dile, söyleme yansımaları ve uygulama biçimlerine değinilmiştir. Sürdürülebilirlik açısından öne çıkan geleneksel kodların aktarımının, masalda nasıl gerçekleştirildiği, örnekler üzerinde çözümlenmeye çalışılmıştır. Son olarak iktidarın dille olan bağlantısının masallara yansımasının ne olduğu ve nasıl etkiler meydana getirdiği tartışılmıştır.

Üçüncü bölümde, Anadolu Sahası Türk Masallarında mekân ve bağlama bağlı olarak metinlerde yer alan erkeklik rolleri analiz edilmiştir. Erkeklerin masalın diğer figürleriyle olan ilişkisi ve bunun yansımaları değerlendirilmiştir. Kadınlık rollerinin erkeklerin söylem ve pratiklerine etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Sonuç kısmında son değerlendirme yapılarak, bulgulara ve çıkarımlara yer verilmiştir.

2. TOPLUMSAL, KURAMSAL VE KÜLTÜREL ÇERÇEVE

2.1. Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet

İnsanoğlu, yaratılış biçiminin bir sonucu olarak biyolojik cinsiyet (sex) sahibidir. Anlam bilimsel, kültürel bir içerik bağlamında ise "toplumsal cinsiyet" (gender) kavramı açısından ele alınmıştır. 1960'lar ve 1970'lerden itibaren Amerikan-Avrupa sosyokültürel antropolojisi alanında ortaya çıkan sonuçlar, zamanla sosyal bilimler literatüründe "kadınlık ve erkeklik" halleri konularını öne çıkarmıştır. 1970'lere kadar feminist araştırmacılar, özellikle Margaret Mead'ın antropoloji çalışmalarına atıfla, kadın ve erkekleri birbirinden ayıran fiziksel özellikler için "cinsiyet" terimini kullanmıştır. Erkek veya kadın için kültürel olarak inşa edilmiş roller içinse "toplumsal cinsiyet" terimi tercih edilmiştir. Bu araştırmaların temel çıkış noktası "feminist çalışmalar" (*feminist studies*)'dır. Çıkış noktası olarak burası alındığı zaman Ney Bensadon'un "Başlangıcından Günümüze Kadın Hakları" eserinde ifade ettiği gibi, 1792 yılından itibaren üç dalga halinde gelişen bir araştırma serüveni gözlenmiştir (Bensadon, 1994: 58).

İlk dalgada ağır basan taraf "siyasal" haklar konusudur. Birinci dalganın temel dinamiklerini tetikleyen unsur, "ırka dayalı köleliği ortadan kaldırma" çabasıdır. Ardından kadınların, oy kullanma hakkı mücadelesi süreci ilerletmiştir. İkinci dalgada "beden" üzerinden varoluşsal yapı, ontolojik/varlık bilimsel sorunlar tartışılmıştır. "Kişisel olan politiktir" sloganı ile öne çıkan bu dönem, kamusal/özel ayrımını inşa etmiştir (Merry, 2006: 50-51). Ardından gelen üçüncü dalga da ise "mutlak eşitlik ve farklılıklar" ön plandadır. Bu dönem, "Irk ve cinsel yönelim" durumlarının yani özne olarak yok sayılan veya ötekileştirilen kadınların üzerine yapılan araştırmaların ağır bastığı bir dönem olmuştur (Donovan, 2007: 351-352). Dolayısıyla kapsam ve derinliği giderek artan alanın, sosyal bilimler içerisinde gelişimi, ilk olarak "feminist çalışmalar" olarak adlandırılmıştır. Ardından "kadın çalışmaları" ve son olarak da "toplumsal cinsiyet çalışmaları/araştırmaları" adı altında yer etmiştir.

Akademik süreçte, cinsiyet çalışmalarının öne çıkan araştırması, Robert Stoller'in 1968 yılında yayımlanan "Sex and Gender: The Development of Masculinity and Femininity" "(Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet: Erkeklik ve Kadınlığın Gelişimi)" adlı eseridir. Kavramlar arasında ayrılış net olarak bu kitapta şekillenmiştir. Kadınlık ve erkeklik hâlleri ortak alanda fakat ayrı anlamda

değerlendirilmiştir. Stoller, "*gender identity*" (cinsiyet kimliği*)* terimini terminolojiye kazandırmıştır (Green, 2010). Ardından 1972 yılında Ann Oakley'in, "Sex, Gender and Society" kitabı yayımlanmıştır. Araştırmacı, cinsiyet arasındaki farklar nelerdir sorusuna multidisipliner bakış açısıyla cevap aramıştır. Kadın ve erkeklerin iki ayrı grup olmadığını göstererek, her bireyin içinde bulunduğu ölçekte değerlendirilmesini ifade etmiştir. Cinsiyet kavramının kişilik, zekâ, davranış arasındaki bağını ele almıştır. Öğrenilmiş toplumsal cinsiyet rollerinin, birey tarafından nasıl edinildiğini göstermiştir. Toplumsal cinsiyet kavramının öne çıkmasında, kadın ve erkek arasındaki güç ve eşitsizlik ilişkisinin değerlendirilmesi vardır. Kavramsallaşma sürecinde öne çıkan bir başka ifade ise Fransız yazar Beauvoir'in "Kadın doğulmaz; kadın olunur" söylemidir. Araştırmacının bu düşüncesi, 1949 yılında yayımlanan "İkinci Cins" kitabında geçmektedir. Toplumsal süreçte herhangi bir değerlendirme mekanizmasına girmeden "doğal" olarak kabul edilen farklılıklar ve eşit olmayan durumlar yerel farklılıklar gözetilerek incelenmeye başlanmıştır. Kültürel ve toplumsal inşanın, çeşitli aracı unsurlarla bireyin zihninde bir "imaj" ortaya çıkarması, tartışılmaya başlanmıştır. Fransız yazarın bu düşüncesi, çalışmalara farklı bir bakış açısı kazandırmıştır.

20. yüzyılda feminizm, kadın ve erkeklerin insan olarak eşit bireyler olduğu fikrini savunmuştur. Bundan dolayı eşit hak ve ayrıcalıklara sahip olunması gerektiği düşüncesi, toplumsal hareketliliğe olanak tanımıştır. Temel soru şudur: Hegemonik hiyerarşi, güç, iktidar ve ilişki farklılıklarını ortaya çıkaran durum, doğal özellikler midir; toplumsal temelli midir? Dikotomik olarak "doğacı ve gelişmeci" iki farklı yönden çalışmalar mevcuttur. Doğacı görüşü savunanlar, erkek ve kadının fiziksel, biyolojik farklılıklarının bilincindedir. "Toplumsal iş bölümü" vurgusuyla farklılıkların doğal temelli olduğunu savunmaktadırlar. Diğer yönden "gelişmeciler" ise şunu savunur: Ann Oakley'in ifadesiyle "birey yetiştiği sosyo-kültürel çevrenin ve yapının sonucudur" (Oakley, 1980: 92). Araştırmalar, kadın ve erkeklere toplumun onlara olan davranışlarının dönem dönem değiştiğini göstermektedir. Bu durumda şöyle bir bakış açısı ortaya çıkmaktadır: Doğal temelli bir farklılık olsaydı davranış değişikliği olmazdı. Feminizm üzerine araştırmaları bulunan antropolog Sherry Ortner, "Doğa Kültür İçin Ne İse, Kadın da Erkek İçin O Mudur?" adlı makalesinde örnekler ile bu ikileme bir cevap aramıştır. Kadın veya erkeğin eylem veya aksiyonu toplum içerisinde değişkenlik gösterse de incelenen toplumların, kültürü doğadan üstte

tuttuğu sonucuna varmıştır. Diğer yandan "toplum, kültürü erkekle; kadını doğa ile eşleştirmiştir." Kadının "hamilelik, doğum ve emzirme" nitelikleri, onun "doğal" olanla birleştirilmesine olanak sağlamıştır. Ortner'in, soru niteliği taşıyan makale başlığına cevabı ise evet olmuştur (Ortner, 1974: 67-88). Bu araştırmaya temel eleştiriler ise Marksist bakış açısına sahip Gayle Rubin ve Eleanor Leacock'dan gelmiştir. Onlar, bu akışı toplumun temel süreci olarak görmüştür. Ek olarak sembolik kültürel sistemlerinin ötesinde, doğal akışın cinsiyet ve toplumsal cinsiyet yapısının köşe başlarını şekillendirdiğini ifade etmişlerdir.

Cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarını birbirinden ayıran araştırmacılar, öncelikle bireyin toplumsal öğrenilmişliğe dayalı davranışlarının, tamamen biyolojik temelli olduğu düşüncesini reddeder. Peki, birey toplumsal yaşamda kimliksel çelişkiler ve öğretiler ile nasıl baş eder? Bunu J. Butler, "temsilciler" terimi ile açıklar (Butler, 2008: 32). Yani herhangi bir sosyal etkileşimde icra etmeyi öğrenen, hatta bazen irticalen davranan birey, toplumsal cinsiyet rollerini sergiler. Öne çıkan durum ise şudur: Kadın veya erkek, bunu alt metinde "zorunluluk" olarak görmekten ziyade edimsel bir bakış açısıyla olması gereken bir davranış nezdinde ifa eder. Durum, hal, ortam, bağlam ne ise kişi gerekeni yapar. Sergilenen kimlik, bireyin tam manasıyla kendisini ifade eden bir aksiyon değildir. Birey, ihtiyaca uygun argümanlar ile sosyal uyum sağlar. Metronom bir ileri bir geri gider. Süreç ve enstrüman, duruma göre şekil alır.

Bourdieu, eril ve dişil anlamlardan söz eder. Buna göre; "Yönetmek ve karar almak eril, bağlanmak ve tabi olmak dişildir." "Eril gözün" disiplin edici bir işlevi vardır. Bedeni itaatkâr ve nesne halinde olmaya yöneltir. Bu durum özellikle kadın üzerinde baskın olsa da hegemonik erkeklik hiyerarşisinde, erkekler için de geçerlidir (Bourdieu, 1990: 38-39). Yani eril göz, sadece kadınları gözlemez. Kapsayıcı bir şekilde erkek ve kadın bedenini de gözetim altında tutar.

Antropolog Marshall Sahlins "Batı kapitalizminin köken mitinin Hobbesçu doğa durumu düşüncesinden geliştiğini" (Sahlins, 1976: 53) ve günümüz kapitalist toplumlarında bireylerin "toplumsal sözleşmeyi" sorgusuz kabul ettiklerini ifade etmektedir. Thomas Hobbes bir "doğa durumu"ndan hareketle "herkes herkese karşı" savaş fikrinden söz eder. Buna göre özerk bireyler, en nihayetinde zayıf bireyleri

güçten ve güçlülerden korumak için müşterek bir devlet kurar. Hürriyetlerin bir kısmını bırakarak toplumsal sözleşmeyi kabul eder.

Toplumun içinde yer eden normatif yapı, değerler silsilesi oluşturur. Sancar, "Erkeklik: İmkânsız İktidar/Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler" adlı kitabında, "Toplumsal olguların maskülen ve feminen anlamlar kazandığını, cinsiyet eşitsizlikleri ve farklı toplumsal eşitsizliklerin iç içe eklendiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda sınıf, cinsiyet, ırk, etnik bağımlılıkların birbirini besleyen yapısı, hiyerarşik iktidar düzenini sağlamaktadır" (Sancar, 2016: 92-173). Toplumsal cinsiyet kavramı gündelik uygulamalar, rutinler, normatif görülen durumlar üzerine incelemede işlevsel bir aktördür. Terim, hiyerarşik iktidar bağlarının çözümlenmesinde yardımcı olmuştur. "Doğal" kabulün arkasında gizlenen eylemleri, bariz bir incelemeye tabii tutar. Toplumsal, siyasi, sosyal, kültürel birçok alanda etki gösterir.

UNESCO tarafından sürdürülen Toplumsal Cinsiyet Eşitliliği Eylem Planı (CEEP) bu bağlamda somut bir örnektir. Çalışma kapsamında 2008-2013, 2014-2021 arasında hayata geçirilmesi hedeflenen eğitim, bilim, kültür ve iletişim alanındaki etkinlikler rehber niteliğindedir. Çalışma alanlarında toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması, bu alanda programların artırılması, etkinlikler dâhilinde kadınların güçlendirilmesi ve sürecin bir taahhütte olması, Eylem Planı'nın kurum odaklı üç amacıdır (Akmeşe Dinçer, 2015: 7-8)

Bu bölümde cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramlarının akademik bağlamda nasıl şekillendiği incelenmiştir. Kadın çalışmalarının sürece katkısı, toplumsal olay ve olguların tartışmalara etkisi aktarılmıştır. Devam eden bölümde erkeklik(ler) araştırmalarının nasıl bir yol izlediği, nelerden etkilendiği ve muhteviyatı tartışılacaktır.

2.2. Erkeklik Araştırmalarının Tarihçesi

Erkeğe ve erkekliğe ait kural olarak benimsenmiş, edimsel bir hal almış düzen, insanlık tarihi kadar eski, kadim öğretiler silsilesidir. Dünyanın birçok bölgesinde ve kültüründe erkeklik, standart bir düzende değildir. İçinde bulunduğu bağlamın etkisiyle şekil almaktadır. Zamanın akışında biyolojik, fiziksel, psikolojik ve toplumsal unsurlar erkeklik normlarını belirlemiştir. Sürecin kurgulanmasında ise "krizler" öne çıkmaktadır.

Butler'in ifadesiyle, erkeklik bir "performans" gösterimidir. Toplum, başarının kanıtını beklemektedir (2008: 226). Erkeklik hiyerarşisinin bu krizleri sadece kişiyi etkilemeye yönelik değildir. Campell'in belirttiği gibi "geçiş ayinleri sınanan kişiyi değil, çevresindekileri etkilemeye yöneliktir" (2010: 20-21). Yani toplum kabulü, iktidarın devamlılığı için esastır.

Erkeklik olgusu, toplumsal cinsiyet açısından 1970'li yıllarda akademik mahiyette çalışılmaya başlanmıştır. Kadınları özgürleştirme çalışmalarının ardından gelmiştir. Feminizm araştırmalarının getirdiği bilgi birikimi kullanılmıştır. Bu bağlamda feminizm ve kadınlık araştırmaları, erkeklik çalışmalarına ilk etapta rehber niteliğindedir. Giriş çalışmaları "karşılıklı ilişkiler" açısından olmuştur. Erkeklik hallerinin diğer cinsel kimlikler arasındaki durumu değerlendirilmiştir. Daha sonra sosyokültürel ve toplumsal sorunlar kontekstinde bu çalışmalara farklı misyonlar yüklenmiştir.

Erkeklikler yapısal olarak bir hiyerarşinin temsilidir. Temelinde psikolojik bir alt yapı barındırır. Fiziki ve biyolojik özellikler tarafından desteklenir. İnşa edilen, kurgulanan cinsiyet rolleri, erkeklikleri oluşturur. İçinde bulunduğu ve var olduğu toplumun temel kaidelerine uyulur. Bireye, yaşamı boyunca kılavuzluk edecek bir rehber sunar. İçsel olarak temelde "kadına ve kadınsılığa" ait enstrümanlardan uzak olması göze çarpar. Barrett'in ifadesiyle, "erkeklik, biyolojik ve genlerden gelen bir sade kimlik değildir" (Barrett, 2002). Kavramın tarihsel sürecinde feminizm çalışmalarının ikinci dalgasının yoğun bir etkisi söz konusudur. Sürecin perspektifi, hem aile içi hem kamusal alandır. Bu anlamda "ataerki, ataerkillik, kamusal alanda görünürlük, beden; aile içinde ücretsiz emek, fiziksel ve psikolojik şiddet ile cinsiyet (sex) farklılıkları ve eşitsizlik durumu" öne çıkmıştır (Günindi Ersöz, 2018: 55).

Jeff Hearn, 11-13 Eylül'de Türkiye'de gerçekleştirilen "1. Uluslararası Erkekler ve Erkeklikler Sempozyumu'nda" verdiği röportajda, "Erkeklik Çalışmaları (Men's Studies) ve Kadın Çalışmaları (Women's Studies)" kavramlarını doğru bulmamaktadır. Bütünlükçü bakış açısıyla, araştırmaların "Toplumsal Cinsiyet" adı altında ifade edilmesini önermiştir. Bölünmenin yeni alanlar ortaya çıkaracağını ve bunun da doğru olmayacağını söylemiştir (Hearn, 2014: 81).

Erkeklik Çalışmaları üç dönem şeklinde gelişim göstermiştir. Bunlar, "Erkeklikçi, Erkek Kurtuluşçu ve (Pro)feminst" olarak adlandırılan dalgalardır. İlk

dönem araştırmaları siyasi ve politik içerik taşımaktadır. Nitekim "kadın ve homoseksüellik" üzerine yoğun bir literatürün olduğu 1970'li yıllarda erkeklik araştırmaların başlangıç adımları atılmıştır (Tekke, 2021: 9-10).

İlk dönem, güç bağlantıları çerçevesinde kadın ve erkek ilişkilerindeki çeşitliliğe/ farklılıklara odaklanılmıştır. Erkeklerin, sosyokültürel yapıda nasıl hükmettiği sorgulanmıştır. "Erkek olmanın sağlanması" durumu odak noktası olmuştur. Bu anlamda farklı coğrafyalarda çeşitli erkeklik hallerinin de olabileceği öne çıkarılmıştır (B. Boratav vd., 2017: 55-56).

İkinci dönem çalışmalarının başlangıcı, 1980'li yıllar olmuştur. Eleştirisel feminizm çalışmalarının güçlenmesi, erkek çalışmalarına etki etmiştir. Bu bağlamda, Pro-feminizm bakış açısı çoklu erkeklik profillerinin olabileceği savına katkı sağlamıştır. Ayrıca "ataerkil payın" hisselendirilmesinde, erkeklerin ayrıcalıkları tartışılmıştır. Dönemin öne çıkan tarafı ise "tek ve sabit" erkeklik hallerinin olmadığı vurgusunu yapması olarak görülmüştür (B. Boratav, vd., 2017: 25).

Üçüncü dönem araştırmaları, erkeklik hallerinin derinleştirilmesi ve yaşı temel alan incelemelerin oluşturulması yönündedir. Nitekim "Life Course Approach" düşüncesi bu yıllarda çalışılmıştır. Yaşamın akışında erkek bireylerin, deneyimsel değişkenlikleri konu edinilmiştir. Yine bu dönem, feminist ve kadınlık araştırmalarının etkisi altındadır. "Postyapısal kuramların" çalışmalarla ilişkilendirilmesi, farklı bakış açılarına olanak tanımıştır (Sancar, 2016: 27; Tekke, 2021: 11).



Şekil 2.1. Erkek Çalışmalarının Tarihsel Süreci

2.2.1. Türkiye'de Erkeklik Araştırmaları

Türkiye'de postmodern çalışmaların perspektifi, erkeklik araştırmalarının temellerinin atılmasına katkı sağlamıştır. Toplumsal değişim ve dönüşüm süreci, birey ve kurumlar ekseninde gündeme gelip bu alanda literatürün oluşmasına olanak tanımıştır. Nicelik olarak başlangıçtan itibaren yavaş ilerlemesinin temelinde bazı sebepler başat faktördür. Akça ve Tönel, ilk çıkış noktası feminizm olan çalışmaların "değersiz" olarak görülmesi ve değerlendirilmeye tabii tutulmamasından kaynaklandığını vurgular. Diğer taraftan sosyal ve kültürel olarak "ordu, devlet, millet" anlayışının hâkim olduğu Türk toplumunda, hegemonik erkeklik değerlerinin gereğince eleştirilememesi, literatürün gelişmesinde yavaşlığa sebebiyet vermiştir (2011: 32-33).

Erkeklik araştırmaları, özne ve nesne olarak "erkeğin" konumuna, stratejilerine, formülasyonuna eleştirisel bir gözle bakar. Bilhassa bu durum erkeği "evde, sokakta ve kahvehanede" mert, cesur, yiğit, dik duruş sahibi vb. rollerde gören ve millî değerlerin ağırlıklı olduğu bir toplumda, kritik etmeyi zorlaştırmıştır. Değerlere ve iç dinamiklere inememe durumu, çalışmaların nitelik ve nicelik olarak gelişmesinin oldukça yavaş ilerlemesine sebep olmuştur. Atay'ın ifadesiyle Batı'da erkeklik araştırmalarının başlangıcında, kadın hareketlerine karşı erkeklik bilincinde oluşan "suçluluk" ve "kendini eleştirme" söz konusudur (2012: 31-32). Türkiye'de sosyal, bireysel, toplumsal ve kültürel yaşama yönelik kritik etme; analiz geliştirme, örnekler üzerinde değerlendirme süreci akademik olarak ancak son yirmi yılda gelişim göstermiştir.

İlk çeviri çalışmaları "erkek özgürlükçü hareket" bakış açısını analiz eden, sistemin ezdiği "özne"yi mağdur olarak gören ve çoğunlukla duygu durumsal halleri değerlendiren araştırmalardır. Buna, Terrence Real'in "Erkekler Ağlamaz" (2004), David Cohen'in "Erkek Olmak" (1995), Herb Goldberg'in "Erkek Olmanın Tehlikeleri" (1992) çalışmaları örnek olarak verilebilir. Mevcut bu çalışmalar fikri değerlendirme bazında erkeklik hallerini kritik etme durumundan uzaktır. Erkeğin iç dünyasında ve sosyal yaşamda "erkek olmak/olabilmek" halinin sıkıntıları araştırmalara konu olmuştur. Akademik anlamda Türkiye'de Cem Soydemir tarafından çevrilen Raewyn W. Connell'ın "Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum, Kişi ve Cinsel Politika" adlı çalışmasının hem Türkiye için hem de dünya literatürü

için dönüştürücü bir etkisi olmuştur. Örnekler üzerinden çözümler yaptığı çalışmasıyla, doksanlı yıllara kadar kabul edilen epistemolojik teorileri ve yaklaşımları değişim ve dönüşüm sürecine yönlendirmiştir. Türkiye'de erkeklik araştırmalarının nicelik olarak yavaş ilerlemesinin nedenlerine bir örnek, Connell'ın 1995 yılında kaleme aldığı ve "Hegemonik, İşbirlikçi, Madun ve Marjinal" erkeklik hallerini sistematik olarak anlattığı "Erkeklikler" kitabının, Nagihan Konukcu tarafından 2019 yılında Türkçeye çevrilebilmiş olmasıdır.

Türkiye'de erkeklik araştırmaları açısından ilk eleştirisel çalışmalar Deniz Kandiyoti'nin "Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi? Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler" (1987) ve "Patriarkiyle ile Pazarlık" (1988) araştırmalarıdır. Kandiyoti, ilk çalışmasında kadınların deneyim ve tecrübelerinde var olan farklılıklara ve benzerliklere odaklanır. "Kadın cinselliğinin kurumsal kontrolü, erkek namusunun kadın cinsel saflığı ile bağlantısı, cinsiyet ayrılığı, dişil ve eril yaşam döngüsüne, kültürel pratiklerden" yola çıkarak değinmiştir. Müslümanlıkta kadın cinselliğinin kültürel kontrollerinin doğasının, Ortadoğu kökenli olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Batı feminist araştırmalarının eksiklerine vurgu yaparak radikal ve kültürel teorilerin evrensel materyallerinin, çeşitlilik olarak azlığını belirtmektedir. Buna karşılık Marksist/sosyalist feministleri, "post-endüstriyel bazda kültürel odaklı cinsiyete dayalı tarihsel değerlendirmeler" yaptığı için daha yetkin bulmaktadır (1987). Araştırmacının diğer makalesi (1988) "*ataerkil pazarlık"* üzerinden kadınların stratejilerini ve başa çıkma mekanizmalarına yönelik formülasyonlarını, somut kısıtlamalar kapsamında anlatmaktadır. Bağlamsal ataerkillik biçimleri, kadınları çeşitli "oyun kurallarına" yönlendirmektedir. Araştırmacı iki erkek egemen sistematiğinden bahseder. Bunlar: "Poligami güvensizliğinin kadınlar için özerklik alanına etkisinde Müslüman Ortadoğu modeli ve klasik ataerkilliktir" (Kandiyoti: 1988). Makalede ataerkil stratejilerin çöküş ve dönüşümü kritize edilmektedir. Kandiyoti, erkek ve kadın üzerinde birincil ve ikincil durum tespiti yapmaktadır. Bu bağlamda kadının ikincil konumu, kendisinin de kabul ettiğini ve erkek karşısında pasif duruş tercihine karar verdiğini ifade etmektedir.

"Ataerkil pazarlık", Kandiyoti'den hareketle ezilmişliği farklı algılama ve erkek egemen toplumda onun koruyucu mekanizması karşısında "gönüllülük" haline farklı bir bakış açısıdır. Araştırmacının tespiti, ataerkil düzenin kadınlar tarafından da

kabul edilmesidir. Yazar bu durumu gelin kaynana denklemi üzerinde anlatır. Kaynananın gelin üzerinde uygulamak istediği tahakküm hali, onu ataerkil hiyerarşiyi içselleştirmesine yönlendirir. Temelde bu durumun, ataerkil gücün sürdürülebilirliği için olduğu anlaşılmaktadır (2019: 126-128).

Türkiye kontekstinde eleştirel içeriğe sahip literatürün gelişmesinde, 1997 yılında yayımlanan Kandiyoti'nin "*Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler*" kitabı kavramsal, pratik ve teorik değerlendirmelerin yer almasıyla öne çıkmaktadır. Bir üst paragrafta anlatılan "*ataerkil pazarlık*" teriminin stratejik ve kavramsal temelleri bu kitapta detaylandırılmıştır. Konargöçer Türk aile yaşamı, özellikle "hayvancılık üzerinden kurulan iş ekonomi modelinde, kadın doğuran, hazırlayan, taşıyan, temiz tutan, besleyen konumdayken; erkek çobanlık, alış-satış gibi görevlerin yanı sıra denetleyen konumundadır". Kandiyoti, hem bu düzen hem kaynana gelin denklemi üzerinden konuya katkı sağlamıştır. Ek olarak Ataerkil düzenin gerektirdiği karşı pratiklerin, kadınlar tarafından aktarıldığına vurgu yapmaktadır (2019).

Türkiye sahasında Eskişehir örneklemi kullanılarak erkeklik rolleri üzerine alan araştırması yapılan ilk inceleme; Ali Atıf Bir, Seçil Büker ve Oğuz Onaran'ın "*Eskişehir'de Erkek Rol ve Tutumlarına İlişkin Alan Araştırması*" (1998) adlı çalışmasıdır. Bölgede yaşayan bireylerin erkeklik tutumları değerlendirilmiştir. Çalışmanın öne çıkan tarafı yaş, eğitim ve bağlamı göz önünde bulundurmasıdır. Ayrıca çalışmanın sonucunda yapılan makrodan mikroya, bir bütünlükten ziyade Eskişehir'i kapsadığı vurgusu, erkeklik üzerine yeni bakış açıları noktasında öne çıkmaktadır. Yani yerel unsurların farkındalığında topluma uygun erkekliğin inşasına dikkat çekilmektedir. Çalışmaya göre erkeklerde eğitim-öğrenim düzeyi azaldıkça ev içi rolü hafiflemektedir. Erkek bireyin davranışsal durumunun katı olması, onu ailenin güç sorumluluğunu üstlenen evin direği statüsüne koymaktadır. Araştırma yöntem ve teori olarak ilk dönem erkeklik çalışmalarıyla eş değerdir (1998). Erkeklik araştırmaları 90'lı yıllarda Türkiye'de nicel olarak az olsa da milenyum çağında artış göstermiştir. Sosyal bilimler alanında özgün tezler ve TÜBİTAK tarafından desteklenen projeler alana katkı sağlamıştır.

Murat Hocaoğlu'nun "*Eşcinsel Erkekler Yirmi Beş Tanıklık"* (2002) araştırması, çalışma boyunca görüşülen eşcinsel erkeklerin, sosyal kurumlar

içerisindeki deneyimleri, bire bir ve internet üzerinden görüşülerek derlenmiş, bu birikim üzerinden tespitler ortaya konulmuştur. Araştırmanın muhtevası eşcinsel bireyin aşk, evlilik, iş, arkadaşlık, devlet kurumlarıyla bağlantısı ve maruz kaldıkları saldırılar üzerinedir.

Saraçgil'in (2005) Silvia Walby'nin "ataerkil sömürü tarzını" sorguladığı teorisini, temel alarak 2001 yılında İtalyanca olarak yayımlanan "*Bukalemun Erkek"* çalışmasında, Türkiye'de modernleşmenin getirdiği başkalaşım, 1860 ve 1980 arası yayımlanan telif roman ve öyküler üzerinden değerlendirilmiştir. Müslüman Türk aile yapısı noktasında karşılaştırılmalı bir çalışmadır. "Edebi eser yazıldığı dönemin izlerini taşır" fikriyle dönemler incelenmiş, öncesi sonrası göz önünde bulundurulmuştur. Sürecin başlangıcının, aniden ve toplumun tam olarak hazır olmadığı zamanda geliştiği dolaysıyla ataerkillik ve modernite arasındaki ilişki pratiğinin bazı stratejiler ve pazarlıklar içerdiği tespit edilmiştir. Araştırmaya eklemeler yapılarak Sevim Aktaş tarafından 2005'te Türkçeye çevrilmiştir.

Toplum ve Bilim dergisinin 101. sayısı (2004) muhteva olarak erkekliğe yönelik birçok metni içermektedir. Sosyal hayat, inanç, sinema alanlarında var olan erkek hallerine sorgulayıcı ve analiz edici bir yaklaşımla değinilmiştir. Bu erkeklik hallerinin toplumda yansıması irdelenmiştir. Hegemonik erkekliğin toplumsal süreçteki yeri, tutumları, stratejileri incelenmiştir. Ev içinde, ara mekânda, kamusal alanda erkeklik rollerinin karşılıkları ifade edilmiştir. Müslüman Türk aile yapısında, erkeğin hane içinde kendini herhangi bir yere koyamamasından kaynaklı "görünmez adam" profilinde olduğu vurgulanmıştır (Özbay ve Baliç). Toplumsal normların ve erkekliği tam olarak içselleştiremeyen bireyin sürekli bir baskı altında olduğu durum "*erkeklik en çok erkeği ezer"* (Atay) ifadesiyle öne çıkarılmıştır. "*Hegemonik Erkekliğin Peşinde"* yazısında Türkiye bağlamında tahakküm eden, hegemonik erkekliğin oluşumu tartışılmıştır. Ayrıca iç dinamiklerinde var olan koşullar tespit edilmiştir. Sürecin inşa tasavvurundan bahsedilmektedir. Erkek bireyin düzeni sağlayan, aileye önderlik eden, koruyan profilleri aşama aşama değerlendirilmiştir. Kamusal alan ve ev içi zorluklarla dolu hegemonik erkeklik mücadelesi, erkeğin başat faktör olduğu ilişkiler açısından tartışılmıştır. Çalışmanın Türkiye literatürü için önemi, erkeklik araştırmalarının geleceği için alandan birçok yazının müşterek olarak bir arada olmasıdır.

Gönül Demez (2005) "*Kabadayıdan Sanal Delikanlıya Değişen Erkek İmgesi*" adlı araştırmasında, erkeklik kimliğinin Osmanlı mahalle kültüründe, düzeni sağlayan kabadayısından, modernleşmeyle öz bakımına dikkat eden metroseksüel erkeğe değişmesine değin devam eden süreci, toplumsal cinsiyet literatürüyle değerlendirir. Demez "tampon mekanizmalarından" bahsederek bunun değişim dönüşüm süresince krizlerin daha kolay atlatılmasına olanak tanıdığını ifade eder. Çalışmanın öne çıkan tarafı erkeklik halleri bağlamında "sanal delikanlı" durumuna dikkat çekmesidir. Dijital çağda bireyin kendisini konumlandırmaya çalıştığı statü ve kurduğu ilişkilerin durumu araştırmada öne çıkmaktadır. Mekân değişiminin erkeklik rolüne etkisi farklı alanlardan örneklerle desteklenmiştir.

U. Tümay Arslan (2005) "*Bu Kabuslar Neden Cemil?*" adlı çalışmasında, 1970'li yılların Yeşilçam filmlerinde melodramdan eril dile geçişin nasıl olduğunu sorgulamaktadır. Kolektif değişim, haz, korku denkleminde erkeklik rollerinin sinema üzerinden bir okuması yapılmaktadır. Dertlerle uğraşan, acı, dram ve kederi kendi yol arkadaşı eden erkek bireyden; meydan okuyan, kontrol mekanizmalarını elinde tutmayı arzulayan, mücadelesinin karşısına çıkan her türlü engel ve sıkıntıyı vurarak, kırarak; şiddet uygulayarak istediği hale getiren erkeğin hali çalışmanın konusudur. Eril dilin kolektif yaşamdaki yeri, sosyal, kültürel, siyasi açılardan durumu filmler üzerinde değerlendirmeye tabii tutulmuştur.

"Satılık Erkeklik" (2006) Ayşe Kudat tarafından kaleme alınmıştır. Dikotomik bir ayrımla çeşitli ülkelerden antropolojik örnekleri kullanarak erkekler bağlamında "jigolo" mu "fahişe" mi? sorusuna yanıt aramaktadır. Kitap iki temel kısımdan oluşmaktadır: İlk bölümde "erkek fahişe" nedir, kimdir, yaygınlığı nedir? vb. sorulara yanıt arayarak sektörün içinde var olan "özneyi" kavramsal konumlandırma yapmaya çalışmaktadır. İkinci kısımda; erkek bedeninin alınıp satılması durumunu, sektör içerisindeki yerini toplumsal sınıf mantığına göre açıklamaktadır. Erkek çocuklarının seks ticaretine zorlanması, tecavüze uğraması gibi hallerde kız çocuğuna yapılan muamelenin ve tepkinin toplumsal olarak gerçekleşmediğini; hatta göz ardı edildiğini ifade etmektedir. Çalışma özellikle 2000'li yılların başında Türkiye literatüründe genişleyen erkeklik araştırmaları için marjinal nitelik taşımaktadır.

Bölümün başında ifade edildiği gibi TÜBİTAK proje ve destekleri kapsamında hazırlanan çalışmalar erkeklik araştırmalarına büyük bir katkı sağlamıştır. Bu anlamda

öne çıkan araştırma ise Serpil Sancar tarafından 2005 yılında hazırlanan "*Erkeklik: İmkânsız İktidar-Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*"*dir.* Gözlem, yapılandırılmış görüşme, grup görüşmeleri gibi nitel araştırma teknikleri ile veri toplanmıştır. Türkiye bağlamında erkekliğin hallerini anlamak ve analiz etmek için çeşitli kontekstlerden erkeklerle görüşülmüştür. Modernleşmenin (post-endüstriyel), hegemonik erkeklik üzerindeki etkisi; eril tahakkümün sosyal dengeye Bourdieu "*habitus"* düşüncesi noktasında etkisi çalışmada işlenmiştir. Sancar erkeklik hallerini dört biçimde ifade etmektedir: "*Yetki sahibi erkek, hizmet eden nitelikli erkek, alt sınıfta konumlandırılan erkek, aktivist erkektir*." Araştırmanın odak noktasında kurgusal egemen erkeklik profilleri ve tahakküm stratejileri karşısında anti argüman, karşı pratikler ve farklı erkekliklerin olup olamayacağı vardır. Ek olarak Sancar ordu devlet anlayışının erkeklik sürecinde oluşturduğu etkiye değinir. "*Küresel cinsiyet düzeni"* temelli bir anlayışla Doğulu ve Batılı öznenin kültür, uygarlık, cinsellik, milliyetçilik, eğitim açısından kıyaslamasını yapar (2016).

Ordu gücünün ve millî değerler anlayışının bir ülkede ağır basması, erkek bireyin yetişme, olgunlaşma aşamasında toplumun ona dayattığı normlar açısından etki gücüne sahiptir. Literatüre bu durumu analiz ederek giren Pınar Selek, "*Sürüne Sürene Erkek Olmak*" kitabında "*erkek ol(abil)ma(e)k"* için geçilmesi gereken eşikleri değerlendirmektedir. Geçiş dönemleri bireyi değiştirip dönüştürür. Sünnet olmak, askere gitmek, iş-ekmek sahibi olmak, evlenmek toplumda erkekliğin kabulüdür. Eleştirisel olarak, toplumsal tahakkümün sürdürülebilirliğine ve ataerkil anlayışın oluşum aşamalarına destek olan araçlar irdelenmektedir. Selek'e göre erilliğin, hegemonyanın sergilendiği alanlar sürekli güncellenmeye tabidir. Çalışmanın odak konusu olan askerlik müessesi, öznenin deneyimlerine odaklanarak "*erkeklik laboratuvarı"* olarak görülmektedir. Toplumsal cinsiyet açısından giydirilmeye çalışılan rollerin sadece kadınlara yönelik olmadığını vurgulamaktadır. Erkeklerinde bu anlamda etki alanında olduğunu öne çıkaran bir araştırmadır (2008).

Erkeklik araştırmalarına katkı sağlayan dört oluşum söz konusudur. Bunlar bağlamsal odaklıdır. Erkek hareketlerini Türkiye'de tetikleyen olaylardan biri, sanatçı Pippa Bacca'nın Kocaeli Gebze'de tecavüze uğrayıp katledilmesidir. Bacca'nın dünya barışı için Milano'dan Tel Aviv'e gerçekleştirmeyi planladığı otostop yolculuğu, öldürülmesi ile son bulmuş, bu "*Biz Erkek Değiliz İnisiyatifi*" (2008) aktivizmini

ortaya çıkarmıştır. Çalışmada blog yazılarıyla Web 2.0 yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Kamusal ve özel alanda kadınlara yöneltilen fizikî, seksüel, ruhsal ve iktisadi şiddet bunun yanı sıra erkeklere dayatılan katı roller ciddi şekilde eleştirilmiştir. Toplumsal normlara, erkekliklere, katı cinsiyet tutumlarına, zorla giydirilmek istenen cinsiyet kimliklerine ve eşcinsellere karşı oluşturulan sert hareketlere tepki göstermek için çaba gösterilmiştir.

"*Erkeklik İstisnai Bir Durumdur*" 8 Mart 2009'da hem fiziksel hem de internet üzerinden gösterilen fotoğraf sergisiyle başlayan ve Birleşmiş Milletler Nüfus Fonu (UNFPA) tarafından desteklenen bir projedir. Görsel anlatım gücüyle kamusal alan, geçiş ve ev içinde toplumsal cinsiyet anlayışını sorgulayan fotoğraflarla cinsiyet kültürü arasındaki zıtlıkları, farklı tarafları ve kısıtlamaları göstermeye çalışan bir harekettir. Özellikle kadın işi-erkek işi vurgusu öne çıkmaktadır. Atfedilen rollerin sorgusu; istikrarsız güç mücadelesi ve gücün etken, edilgen yapı içerisinde kullanımı temel dinamikler olmuştur. Erkekliğin ağır yükü, kadın olmanın zorluğu; giydirilen toplumsal cinsiyet gömleği ana temadır. Çalışma çok merkezli olup toplumun birçok alanında destek bulmuştur (2009).

Sosyal Gelişmeyi Destekleme Programı (SOGEP) aracılığıyla kurulan "*Erkek Muhabbeti*" ise temelde erkek bireylerin erkeklik hallerini sorgulayan ve argümanlar oluşturmayı amaçlayan bir çalışma grubudur. Sürdürülebilir olarak atölye çalışmalarına devam etmek isteyen grup patriarkiye karşı genç bireylerin örgütlenmesini desteklemektedir. Erkeğin kadın üstünde oluşturduğu tahakküm mekanizmasının yanı sıra sosyal ve iş hayatında meydana gelen şiddet, zorbalık gibi konular da çalışma atölyelerinin başlıklarıdır. Çalışma grubu şu ana kadar beş atölye gerçekleştirmiştir. Çalışmanın çıktısı, Bozok tarafından "*Soru ve Cevaplarla Erkeklikler"* (2011) adlı araştırmayla literatüre kazandırılmıştır. Buna göre; tek bir erkeklik rolünün olmadığı vurgusu yapılır. Performansa dayalı olarak sosyolojik hiyerarşi sisteminin sıralarını, stratejilerini uygulayarak geçen bireylerin üstlendiği roller söz konusudur. Kimi birey en tepeye çıkar kimisi en altta kalır. Bu durum R. W. Connell'ın ortaya koyduğu "hegemonik erkeklik", "iş birlikçi erkeklik" (complicit masculinities), "madun erkeklik" (subordinate masculinities) ve "marjinal erkeklik" (marginalized masculinities) rollerinin başka bir ifade şeklidir. İktidarın pratikleri

hegemonya kavramı bağlamında ilmek ilmek "gönüllü" olarak şiddet, zorbalık olmaksızın sosyal hayata işlenir (2019a: 246).

"*Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil*" (2011) İlker Erdoğan editörlüğünde hazırlanmıştır. Medyada süreli yayınlar (dergi, gazete vb.) ve görsel-işitsel (sinema, radyo, televizyon, reklam, dijital medya vb.) alanlardan örneklerle erkeklik söylemlerini deşifre etmeye odaklanılmıştır. Medyada hegemonik erkek rolünün betimlenmesi, kullanılan argümanlar, desteklenen söylemler, onay ve yargı mekanizmaları tarafından yüceltilmesi çalışmada değerlendirmiştir. Araştırma çeşitli alanlardan akademik bakış açılarını bir araya getirmiştir. Ayrıca literatüre metinler üzerinden kurumsal eleştiri "(kodlama-kodaçımlama, queer yapısöküm, derinlemesine görüşme vb.)" yaparak katkı sağlamasıyla öne çıkmaktadır.

"*Çin İşi Japon İşi: Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değiniler*" (2012) adlı araştırmada Tayfun Atay, antropolojik ve sosyolojik örnekler aracılığıyla özellikle erkek bireyin kamusal alan ve ev içinde ağırlıklı olarak kadını ezdiğini belirtmektedir. İçsel süreçte ise kendi özünü yıkıp "insan" olmaktan vazgeçme durumunu tartışmaktadır (2012: 15-17). Atay, hegemonik düzenin sosyal yaşamdaki uygulayıcı mekanizmasının erkekler olduğunu, lakin söylem, strateji ve güç ilişkileri bağlamında erkeğin kendini "yok ettiğini" ifade etmektedir. Cinsiyet yaşamının toplumsal normlara uygun kurgusal yapısı bireyi şekillendirip değiştirmektedir. Erkeği etken kadını ise edilgen hâle getiren ataerkil düzenin, çoğunlukla kadını biçimlendirdiği düşünülen yapısının, erkek açısından "zehirli" olma durumu değerlendirilmektedir. Hayatın geçiş dönemlerinde din ve inanç bağlamında ne gibi cinsiyet ayrımcılıklarının yapıldığına değinmektedir. Geleneğin modernleşmesiyle ortaya çıkan ve popüler kültürün içinde yetişen "metroseksüellik, gettoseksüellik, entelseksüellik ve dobraseksüellik" rollerine değinir. Toplumun cinsiyet ve cinselliği "adlandırma, nitelendirme, özendirme, baskılama ve şekillendirme aşamalarının, kültürel kökenli olduğu vurgusu yapmaktadır. Atay, erkeklik literatürü üzerine 1980'li yıllardan itibaren yapılan araştırmaların Türkiye sahasında "erkeksi ve eril" olanla sınırlı kaldığını ve akademik niteliğin yetersiz olduğunu söylemektedir (2012: 20).

Nursel Yeşim Sünbüloğlu'nun (2013) derlediği "*Erkek Millet Asker Millet: Türkiye'de Militarizm, Milliyetçilik, Erkek(lik)ler"* adlı araştırmasında, erkeklikler modernleşen ulus devletin düğüm noktası olan "insan, devlet, ordu" denkleminden

hareketle tartışılmaktadır. Üç terim üzerinden çizilen çerçeveyle başlayan araştırma, erkek(lik) hâllerinin kurgulanması, inşası, yeniden üretimi, iktidarın gösteri gücü, askerlik ve "adamlaşma" süreci ve sosyal yaşama ait birçok unsura toplumsal cinsiyet üzerinde eleştirel bir gözle bakmaktadır. Toplumsal normlara göre erkek olmanın kaçınılmaz koşulu olan askerlik müessesinin, söylemlerinin, psikolojik altyapısının ideal veya kahraman erkek olma yolunda bireyde oluşturduğu kaos irdelenmektedir. Sürecin deneysel çözümlemelerle değerlendirmeye tabii tutulması, atfedilen erkeklik rollerindeki doğallaştırmayı açığa çıkarmaktadır. Çalışma yeni dönem erkeklik literatürü için farklı bakış açılarına ve kritiklere olanak tanımaktadır.

"Hayali Kahramanlar Hakiki Erkekler: Çizgi Roman ve Fotoromanda Erkeklik Temsilleri Üzerine Denemeler" adlı çalışmada H. Bahadır Türk (2013) popüler anlatılarda erkeklik rollerinin nasıl kodlandığını "*hipermaskülinite"* üzerinden değerlendirmektedir. Türk, 1960'larda popüler olan "Karaoğlan" fotoromanlarından başlayıp *Bahadır*'a yönelmiş ardından da tarihî çizgi romanları araştırmasına dâhil etmiştir. Yazar hegemonik erkeklik kavramının karmaşık, idealize eden, stratejilere ve pratiklere bağlı yapısından dolayı "hipermaskülinite" terimini kullandığını ifade etmektedir. "Hipermaskülinite Bahadır" kahramanın yiğitlik, kadın, cinsellik, kimlik ve bireysellik serüvenine erkeklik kurgusu bağlamında odaklanmıştır. Yazar hegemonik erkekliğin abartarak, yücelterek daha işlevsel bir hâli olan hipermaskülinitenin bireysel iç ve dış mücadelesinin yanı sıra babalık, kahramanlık statülerinin yanında ve karşısındaki durumunu değerlendirmektedir. Tespit ve analizlere göre Baba-oğul ilişkisinin yanında kaybolan anne figürünün ortaya çıktığı, erkeklik kurgusunun çizdiği keskin rolün karşısında, kadının tam olmayan, tamamlanmamış bir görünüşe sahip olduğu belirtilmektedir.

"Kahramanın Yolculuğu Mitik Erkeklik ve Suç Draması" (2014) adlı araştırmada Volkan Yücel 2000'li yıllardan başlayarak kendini sevdiren "suç kahramanlarının" var olduğu Türk dizi ve filmlerini içinde bulunduğu yıllar arasında değerlendirmektedir. Millî suç kahramanlarını casus, polis ve ölüm denklemi üzerinden irdelemektedir. 2000'lerde değişen ve dönüşen söylem farklılıkları, suçun pozitif yönde replik ve akışta kullanımı ve bunun suç kahramanları aracılığıyla sunumu, çalışmanın öne çıkan konusudur. Araştırma dört bölümden oluşmaktadır.

Kahramanı merkeze alan yapısalcı bir yaklaşımla, erkeklik rollerini incelemektedir. Yeşilçam'dan başlayarak yerli film ve dizi sektöründe değişen süreç anlatılmaktadır.

"Erkekler" (2015) Ayşe Akaltun editörlüğünde hazırlanan kitap iki bölümden oluşmaktadır. Toplumsal normların kadın bireylerden beklentisi "pasif" yapıda kabul eden rolde olmasıyken erkek bireyin durumunun ne olduğu bu çalışmada sorgulanmaktadır. Kurgusal erkeklikte verilen rolün kabul sürecinin temel dinamiklerinin durumu; kabul edilmeyen rolün erkek birey üzerindeki içsel ve dışsal yıkımı araştırmada diğer bir taraftır. Ataerkillik hem erkeğe hem de kadına sorumluluklar yüklemektedir. Erkek birey özelinde bu hâl katı ve sert olmasının yanında tahakküm dilinin de kullanılmasından geçmektedir. Erkeklik söylemlerine erkeğin karşı, anti söylem geliştirebilmesi veya iktidar dili altında ezilmesi de yine çalışmanın konusudur. Sosyal hayattan derlemelerin, kurmaca metinlerin ve akademik söylemlerin disiplinler arası analiz edildiği çalışma, bireyin kimliksel yüzleşmesini ortaya koymaktadır.

"Hovarda Âlemi: Taşrada Eğlence ve Erkeklik" (2016) Osman Özarslan tarafından 2015 yılında yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır. 2016 yılında ise kitap olarak yayımlanmıştır. Beş bölümden oluşmaktadır. Araştırmacı Burdur Çavdır ilçesi gazino ortamında bulunan erkekleri Georg Simmel'in "*Toplumsal Tipler*" yaklaşımıyla incelemektedir. Eğlence ve hovarda âleminin kendisine ait unsurlarının birbiriyle olan etkileşiminin yanı sıra bu mekânlarda kurgulanan "paralı, belalı, yakışıklı erkek" tiplerinin nasıl inşa edildiğini irdelemektedir. İnşa ve aksiyon sürecinde uygulanan pratikler ve stratejiler de çalışmanın odak konularından birisidir. Kitap erkekliğin toplumsal ve kültürel bir kurgu olduğundan çıkışla, taşra sosyal ortamında eğlence mekânlarının erkekliği nasıl inşa ettiğini anlatmaktadır.

"Erkekliğin Türkiye Halleri" (2017) Hale Bolak Boratav, Güler Okman Fişek, Hande Eslen Ziya tarafından kaleme alınan Türkiye'de erkeklik hallerinin varoluşsal iç yüzünü sorgulayan bir çalışmadır. Erkekliğe, gelişimsel perspektiften bakarak aileden başlayan topluma kadar uzanan süreçte nasıl yapılandığı ve hangi söylemlerce desteklendiğine odaklanılmaktadır. 2009 yılında proje ile başlayan çalışma, yaklaşık iki senelik alan araştırmasının eklemlenerek gelişmesinin bir sonucudur. Projenin çıktıları ilk olarak "*Men and Masculinities"* dergisinde makale olarak yayımlanmıştır. Ardından örneklemler çoğaltılarak kitap halinde basılmıştır. Kalitatif araştırma

kullanılarak evli erkekler ile derinlemesine detaylı görüşmeler yapılmıştır. Sekiz farklı ilde 2000 erkekten oluşan bir analiz ortaya çıkmıştır. Çalışmanın sonucu olarak erkek bireyin baba oğul ilişkisinde söylem ve pratikler bağlamında hiyerarşik bir düzene bağlı olduğu, anne açısından ise durumun böyle olmadığı gözlenmektedir. Baba oğul ilişkisinde katı geçişlerin, korku ve zorlu aşamaların olduğu bulgularının yanı sıra annenin çoğunlukla köprü niteliğinde bağlantıyı sağlayan rolünü üstlendiği belirtilmektedir. Erkeklerin ne düşündüğü, nasıl hissettikleri, içsel tutumları ve dışavurumları noktasında metinler oldukça zengindir. Erkek bireyin, babanın eylemlerinin iz düşümü hali ve söylemlerle inşa edilişi onun toplumsal yapıya hazırlanma durumudur. Ev içinde erkek nasıl kurgulanır? Araştırma hem anne, baba, eş, çocuk ilişkiler ağından hem de dilde ve pratikler noktasında bu durumu sorgulamaktadır. Çalışmada kurgulanan erkeklik halleri üzerine asıl dikkat çekilen yer ise deneyimler ve algılar olmuştur.

"Eril Tahakküm, Erkek Edebiyatı, Hegemonya" (2018) Toplum ve Bilim Dergisinin 145. sayısı Türkiye'de erkeklik literatürünün seyrini, eleştirisel çıkışları, söylemsel geçmişi ve yeni argümantasyon pratiklerini ele almasıyla öne çıkmaktadır. Babalık statüsünü, erkeklik kurgusu içinde şiddetin yerini, "Tecârib-i Hayat, Troya, Körburun" gibi kurmaca metinlerde erkeklik hallerini de ayrıca incelemektedir. Toplumsal normların erkeğin kimlik değişimindeki iz düşümleri, feminizm araştırmalarının sürece pozitif ve negatif katkıları araştırmada yer almaktadır. Araştırmada toplumsal cinsiyete ilişkin bütün kurgusal, toplumsal, sosyal normlar ve feminizm araştırmaları gölgesinde erkeklikler, ötekileştirme pratikleri örneklerle değerlendirilmektedir. Çalışma, 1970'lerden itibaren gelişen erkeklik araştırmalarının seyrini son dönemde net bir şekilde okuması yönüyle değişim ve dönüşümü görme olanağı tanımaktadır.

"Türkiye'de Erkekliğin Dönüşümü Eğitim, Kültür ve Etkileşim" (2018) adlı araştırma Muhittin Şahin tarafından kaleme alınmıştır. Eğitim alanında toplumsal cinsiyet kontekstinde ortaya çıkan farklılıklara, eşitsizliklere karşı nasıl bir *cinsiyet eğitimi* olabileceğini sorgulamaktadır. Kültür ve etkileşim açısından erkeklik araştırmalarının tarihsel gelişimi, feminizm çalışmalarının alana katkısı ve yönlendirmesi ışığında kurgusal erkekliğin stratejilerine, sunulan rollere aykırı duran alt kültür öğelerine, "*egemen erkekliğe"* karşı veya yanında nasıl aksiyon alındığına,

toplumsal hareketlerin ve kurumların gözünden bakmaktadır. Sivil toplum örgütleri ve dernekler örneklemi kapsamaktadır. Çalışmada bireyin kendine has algılama biçimleri ve ona özgü dışa bakma durumu tercih edilmektedir. Sorular bu açıdan yöneltilmektedir. Erkeğin topluma katılma sürecindeki reddedişleri, kabulleri değerlendirilmektedir.

2.3. Türk Kültüründe Erkek(lik)ler: Erkekliğin "Binbir Yüzü"

Toplumsal cinsiyet kültürü, sosyal ve kültürel bir olgu olarak kabul edilir. Toplumun atfettiği tanım, eylem ve biçimler evrensel bir durum değildir. Her toplumda farklılık gösterir. Türk kültüründe toplumsal cinsiye algısı eşitlikçi, adil ve denge paylaşımı yönündedir. Tarihsel süreçte, ilkel ve avcı toplayıcı göçebe yaşam biçiminden sonra sürüleri ehlileştirme aşamasında ataerkillik öne çıkmaya başlamıştır. Ardından tarımın keşfi, kadın ve erkek cinsiyet algısında, eşitlikçi yönde etki göstermiştir. Kadının toprakla olan bağı ve üretici tarafı, avcı olan erkek karşısında ona güç katmıştır. Erkeğin tarımsal ürüne sahiplenici yönde el koyması ise durumu değiştirmiştir. Yerleşik hayat ve mevcut toprakları genişletme arzusu; savaşın ve madenciliğin ortaya çıkması, erkek egemen toplum yapısını desteklemiştir. İlkel ve semavî dinler de babasoylu; ataerkil düzenin pekiştirilmesinde rol oynamıştır (Türköne, 1995: 234).

Kültürel kodlar bağlamında, toplumun cinsiyet anlayışı sözlü kültürün kökleriyle iç içedir. Sözlü kültüre dair ürünler, toplumsal yaşayıştan enstantaneler barındırır. Türkü, atasözü, ninni, mani, ağıt ve bilmece gibi anlatı türlerinde toplumsal cinsiyet kültürüne ve uyumuna dair detaylar bulunur. *"Beşiği sallayan el dünyaya hükmeder"* derken kadının toplumsal konumuna işaret eder. *"Aslan bile kadına dokunmaz"* atasözü ise erkek olmanın kadına şiddet uygulamaktan geçmediğini vurgular (Yurtbaşı, 2012: 313). *"İyi evlat babayı vezir, kötüsü rezil eder"* (Kavas, 1991: 269) sözüyle hayırlı bir evladın önemine değinilir. *"Anadan gören sergen düzer, babadan gören saban düzer"* (TDK, 1996: 42) ifadesiyle de ana ve babanın evladın yetişmesindeki örnek durumu söz konusudur.

Duygunun, müziğin ve halkın duygularının timsali olan türküler, anonimleşmiş bir türdür. *"Köroğlu düşer mi yine şanından, çoğunu ayırır er meydanından";"Karşumuzda al saybanlı ordu var, kelb rakibin yüreğinde derdi var, bir yiğidin arkası da ardı var, göğsin aça aça gider yaylaya"; "Sular akar daşa daşa,*

Yiğitler girer savaşa, haber eyle Hasan Paşa, sefer döndü mü döner mi" (Elçin, 1993: 202-210) derken yiğitliğe, kahramanlığa ve mücadeleye vurgu yapılır. Bu çalışmalar, tarihsel süreçte anonimleşmiş olsa da bireye ve topluma kültürel kodları öğrenme, özdeşleşme olanağı tanır. *"Aliş'imin kaşları kare, Sen açtın sinemde yâre, Bulamadım derdime çare, Görmedin mi ah civan Aliş'imi Tuna boyunda"* (Elçin, 1993: 215) ifadesiyle de hem erkeğe duyulan aşkın hali hem onun fiziki güzelliği söz konusudur. *"Kol bezin dalda bulduğum, Adını Ali koyduğum, Yedi yılda bir bulduğum"* (Elçin, 1993: 217) türküsüyle erkek evladın kıymeti ve onun konumu yer etmektedir. *"Kâtip benim ben kâtibin el ne karışır, Kâtibime kolalı da gömlek ne güzel yaraşır"* (Elçin, 1993: 221) türküsü ise "elalem ne der?" düşüncesine bir örnektedir.

Türk kültürün iç dinamiklerinden parçalar barından ninniler, hem annenin umudunu ve beklentileri barındırır hem de evlat için iyi dileklere yer verilir. Anne hem derdini anlatır hem evladını büyütür. Ninnilerde evlat sevgisi kız ve erkek çocuk için eşittir. Evladın iyiliği ve geleceği için hayırlı sözler kullanılır. *"Dağda davarın otlasın, ovada çiftin işlesin, Mevlâ'm seni bağışlasın, Oğlum ninni yavrum ninni"* (Elçin, 1993: 278).*"Bahçelerde biter kamış, Uzar gider vermez yemiş, Benim kızım dökme gümüş"* (Çelebioğlu, 1995) diyerek kız evlat; *"Uyuyup da adam olacak, Paşa zabit olacak, Uyusun da büyüsün ninni"* (Çelebioğlu, 1995) diyerek erkek evlat sevilmektedir. Görüldüğü gibi ayrıcalıklı ve ikincilleştiren bir anlayış bulunmamaktadır. Evlat, soyun devamlılığını sağlayacak unsur olduğundan dolayı Türk kültüründe önemli bir yere sahiptir. "Kibirli Kız" masalında, *"güzel mi güzel nazlı mı nazlı bir kız yaşarmış. Evde hiçbir işe karışmaz sabah akşam süslenir, püslenir gezermiş. Annesi ve babası kızlarının üzerine titrer; ona hiç zorluk göstermezmiş. Kız hiçbir şey bilmemesine rağmen her şeyi bilir gibi davranır, her şeyi biliyormuş gibi konuşurmuş"* (Demir, 2017: 247). Anlatıda, kız çocuğu her ne kadar tembel ve kibirli olsa da ailesi onun iyiliğini istemektedir. Ona, hiçbir destekte bulunmadığı için kötü davranılmamaktadır.

Mânilerde, erkeğin sevdiğiyle, ailesiyle ve toplumla olan bağının detayları saklıdır. İkili ilişkilerde dış etmenlerin etkisi mânide şöyle ifade edilir: *"Keten gömlek beden dar, Beni koyup giden yâr, Sen bana kıymaz idin, Sana bir öğreten var"* (Dilçin, 2005: 280). *"Eli elekli yârim, Atlas yelekli yârim, On yiğide bedeldir, Aslan yürekli yârim"* (Kaya, 1999: 65) mânisiyle erkekte beğenilen fiziki özellikler öne

çıkarılmıştır. Erkeğin aşkı için bitap düştüğü halleri anlatan maniler de vardır: *"Pamuk içinde çiğit, Belinde altın divit, Hem sararmış hem solmuş, Bir kız için bir yiğit"* (Dilçin, 2005: 294).

Bilmeceler, özellikle masal kahramanlarının cevabını bilmesiyle kurtulduğu, ödül kazandığı anlatıyla iç içe olan bir türdür. Erkek ile bağlantılı birçok bilmece örneği mevcuttur: *"Can can üstünde, can da demir üstünde (Adam, Nal, At)", "Eştim eştim gum çıktı, Gumdan minare çıktı, Bıldır beslediğim toy, Bu yıl tomara çıktı (Asker)"* (Başgöz, 1993: 639;53). Tarihte kahramanlık göstermiş önemli şahsiyetlere dair de bilmeceler vardır: *"Mezarım ilk önce Söğüt'te idi. Bursa'ya taşıdılar mezarımı. Bilin bakalım ben kimim (Gazi Osman Beğ)"* (Elçin, 1993: 615).

Ağıtlar sözlü gelenekte, geçmişten günümüze yer eden ezgili halk edebiyatı ürünleridir. Çeşitli amaçlarla söylenen ağıtlarda ayrılık ve ölümler öne çıkmaktadır. Türk kültüründe ölülerin ardından "ağıtçı/sığıtçı" olarak bilinen kimseler ağıt yakmaktadır. *"Alp er tonga öldi mü, Isiz ajun kaldı mı, Ödlek öçin aldı mı, Emdi yürek yırtılur"* (Elçin, 1993: 296). Ölen erkek evladın ardından yakılan ağıt ise şöyledir: *Növresti Cavad'ım, güldeste Cavad'ım, Heyif ola ki getdin sen, Ey beste Cavad'ım/ Peykanlı Cavad'ım, Saf ganlı Cavad'ım, çıhdım nece têz sandan, adı sanlı Cavad'ım"* (Elçin, 1993: 304). Kocasını kaybeden bir eşin, hem onun kaybına hem de erkek evlat görememesine ağıt yakar: *"Bir eli direm de biri terazi, eşim de görmedi evlat murazı, kurbanlar olurum kibar eşime, biri sağda biri solda ölenim"* (Kaya, 1999: 267).

Türk kültür yaşamında temel esaslar günümüzde kanuna karşılık gelen "töre" ile belirlenmiştir. *"İl(devlet) gider törü (töre) kalır"* ifadesi onun gücünü gösterir. Zaman içerisinde kahraman, yiğit kimseler ölse dahi töre, devinimsel bir halde toplumu ayakta tutar (Koca, 2002: 8). Türk kültüründe devletin ve törenin idaresinde toplumsal cinsiyet uyumu esastır. Oğuz, özellikle "bozkır" karakterli anlayışta erkeklerin birçok konuda kadınları daha üstte gördüğünü belirtmektedir. Erkeklerin iktidarı, sınırlı ve sembolik bir düzendedir. Kamusal alanda erkeğin temsilî hâkimiyeti vardır. Temel de ise paylaşma, uzlaşma; beceri ve yetkinlikler doğrultusunda yaşayış biçimi söz konusudur (2021).

Türk kültüründe aile, geleneğin ve soyun devamında, etken role sahiptir. Baba ve anne eşitlikçi bir yaklaşımla kendi sorumluluklarının bilincindedir. Evladın yetişmesi ve boyun devamı için gerekli tutum ve aktarımların sağlanması

gerekmektedir. Nitekim *"Tay yetişirse at, oğul yetişirse baba dinlenir"* (Atalay, 1998: 206) atasözü aile devamlılığını öne çıkarmaktadır. Oğuldan atasından gördükleriyle, baba ve anasına yardım etmesi, soyunu devam ettirmesi beklenmektedir.

Türk kültüründe erkek evlât için "urı/orı", "ogul", "oğlan" kız evlât için "kız", "kız oğlan kız" sözleri tercih edilmekteydi. Diğer yandan "oğul" derken "oğul verme" sözünden hareketle hem kız hem de erkek çocuklarına vurgu yapılmaktaydı (Oğuz: 2020).

Oğuz, bozkır karakterli Türk kültür anlayışında "üstünlük hakkından ve temsilî egemenlikten" söz eder. Buna göre kadın ailenin temel değerlerine emek harcayan, ahlakı, duruşu ve otoriteye sahip çıkan haliyle Türk kültüründe üstün konumdadır. Kadın, taksim edilen sorumluluklarının bilincinde yetkinliklerini ortaya koyar. Özellikle aile içerisinde erkeğin egemenliği belirli sınırlar çerçevesindedir. Kadının, tertip ve düzen koyucu nüfuzu ev içinde rol paylaşımında etkilidir (2021). Masallarda, erkek ve kadın bireylerin evin ve ailenin sürdürülebilirliği için gerekli olan iş bölümleri, net çizgilerle belirlenmiştir. Türk kültüründe erkek tarafından kadına verilen değere örnek olarak, "Sinem Padişahı" masalında, *"Sinem Diyarı'nda bir padişah varmış. Bu padişahın çok güzel bir karısı varmış. Padişah, karısına gülün ömrü az olur diye, gülüm demezmiş. Gül sineme ne demiş, sinem güle ne demiş? diye sormaya gelenlerin, karısına gül dedikleri için başlarını kestirir, öldürtürmüş* (Demir, 2017: 334).

Kültürel kodlar, toplumun en küçük unsuru olan aile kurumundan başlayarak temel yapıyı şekillendirir. Sosyo kültürel unsurlar zaman içerisinde birçok farklı kaynaktan beslenir. Oğuz'un ifadesiyle, Türkler Oğuz, Kıpçak, Karluk gibi soy ve boylarının yanı sıra çeşitli alt yapılardan da etkilenmiştir (2012: 104). Sosyal yaşama dair pratiklerin şekillenmesinde inanç, mitoloji, dil ve diğer unsurlar etkilidir. Eski Türklerin yaşam tarzının belirlenmesinde İslamiyet öncesinin etkisi olduğu kadar Müslümanlıktan sonraki düzenin de katkısı söz konusudur. Wolfram Eberhard, Hun Türkleri üzerinde yaptığı alan araştırmalarından çıkan sonuçta: *"Baba egemenliği (hâkimiyeti) görülmekle beraber, münferit boylarda ana egemenliği izleri görüldüğünü"* ifade etmektedir (Eröz ve Güler, 1998: 11-12).

Türk kültüründe erkekliğin esasları ve vasıfları hem sözlü kültür hem de yazılı kültür aracılığıyla toplumda yer etmiştir. Nitekim Orhun Abideleri'nden Kül Tigin

yazıtında "*Bunca milleti hep düzene soktum*" (Ergin, 2008: 3) söyleminden kasıt, derleyenin, toplayanın ve yönetenin erkek oluşuna atıftır. *"Kağan oturup aç, fakir milleti hep toplattım. Fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım* (Ergin, 2008: 7). Babasoylu, gücün hâkimiyet sahibi olan erkek, metinde de belirtildiği gibi toplumsal örgütlenmeye ve gelişime liderlik eden konumdadır. Korkusuz ve cesur oluşuyla etrafındakileri refaha eriştirmiştir. Türk kültüründe özellikle erken dönemde erkek, sürekli bir eylem halindedir. Avdadır, savaştadır, mücadelededir. Ona atfedilen ve beklenenleri karşılamak için sürekli hareket halindedir.

Kaşgarlı Mahmut'un Divan-ı Lügati't-Türk adlı eserinde geçen erkek olmakla alakalı ifadeler, toplumsal ve bireysel inşa açısından dikkat çeker. "*Yüzge körme erdem tile" (Yüzün güzelliğine, çirkinliğine bakma, adamda edep ara).* (Atalay, 1998: 143, C. 3). Erkeğin, adab-ı muaşeret kurallarına uyarak edep erkan bilen bir kimse olmasına vurgu yapar. *"Alp çerikde, bilge tirigde" (Yiğit savaşta, akıllı adam mecliste belli olur.)* (Atalay, 1998: 388, C. 1) Fiziki ve zihinsel gücün kullanımının erkeğin konumunun belirlenmesinde yeri vardır. *"Erik erini yaglığ, ermegü başı kanlığ"* (Çalışan adamın dudakları yağlı, tembelin başı kanlı olur.) Hayatta kalabilmek ve ailesinin geçimini idame ettirecek olan erkek için Türk kültüründe çalışkan olması gerektiği noktasına değinilir. (Atalay, 1998: 70 C. 1). *"Edhgü er sünğüki erir atı kalır"* (İyi adam ölür, namı kalır.) Bozkır'da yaşamı sırasında ailesinin ve toplumun yararına işler yapan kimse gerek sözlü gerekse yazılı kültürde yer eder. (Atalay, 1998: 367, C.3). Denilebilir ki erkeğin yiğit, doğru, çalışkan ve cesur kimliği Türk kültüründe öne çıkmaktadır.

Eski Türk kültüründe yeni çocuğu doğmuş kimselere *"Tilki mi doğdu yoksa kurt mu?"* şeklinde soru yöneltilir. Bundan maksat kızın mı yoksa oğlun mu oldu sorusudur. Kız tilki ile erkek kurt ile sembolize edilir (Atalay, 1998: 429, C 1). Ek olarak *"kız ile güreşme, kısrakla yarışma"* ifadesi otorite, güç ve namın zarar görmemesi için erkeğe bir tedbirdir. Dede Korkut metninin "Bamsı Beyrek" kısmında, beşik kertmesi Banu Çiçek ile güreş tutuşan Bamsı, yavuklusunu yenmekte çok zorlanır. *"Bu kıza basılacak olursam, Kalın Oğuz içinde başıma kakınç, yüzüme dokunç ederler"* (Ergin, 1989: 123) diye düşünerek zorlukla galip gelir. Bunun temelinde eşi olacak kişiye rezil olmaktan çok Oğuz beyleri arasında namının zara göreceğine dair fikir yer alır.

Ad alma Türk kültüründe erkeğin kahramanlık yolcuğunda yer eder. "*Oğuz zamanında bir çocuğa, kan dökmeden, baş kesmeden ad takmazlarmış*" (Ergin, 1989: 5) sözü eylemsel bir performansla kanıtlanması hatta onaylanması gereken bir erkekliğin karşılığıdır. Dede Korkut'ta insanın yeterlilikleri için Alp tipi öne çıkar. Onda aranan vasıf kahramanlık etmesidir. Kan Turalı'nın *"baba ben yerimden kalkmadan o kalkmış olsun, ben kara koç atıma binmeden o binmiş olsun"* (Ergin, 1989: 185) sözü kadınlarda da bu gücün olmasının istenmesidir. Türk kültüründe erkekler kadınlara çok saygı gösterir. "Kadın sözü", "kadın aklı" ifadesinden hareketle evin erkeğinin eylemlerinde yönlendirici konumdadır. Begil oğlu Emren Boyu'nda, Begil, hanımının aklını dinlemekte, ona "hatun kişinin aklı kelecisi eyüdür" diye değer vermektedir (Ergin, 1989: 218).

Türk kültüründe ana baba hakkı öndedir. *"Kız anadan görmeyince öğüt almaz, oğul atadan görmeyince sufra çekmez"* (Ergin, 1989: 74). Babanın bir sözü iki edilmemekte, sözün dışına çıkan oğula iyi gözle bakılmamaktadır. Ana hakkı ise Tanrı hakkı olarak görülmektedir. *"Ata adını yorıtmayan hoyrad oğul ata bilinden inince inmese yig. Ana rahmine düşinçe toğmasa yig. Ata adın yorıdanda devletlü oğul yig"* (Ergin, 1989: 74). Türk kültüründe devletin devamlılığına katkı vermeyen ve babasoylu bir bakış açısıyla atasının adının sürdürülebilirliğine katkı sağlamayan evlat istenmemektedir.

Anlatı türleri içerisinde ortak motif kullanımı yoğunluklu olarak görülmektedir. Evladın yetişmesi, yiğitlik göstermesi ve ardından evlenmesi; bir ev kurması ondan beklenilen bir aşamadır. "Kurbağa ile Padişahın Oğlu" masalında, padişah üç oğlunu evlendirmek niyetiyle ok attırır. Oğullar, okların düştüğü evin kızlarıyla evlenecektir (Şimşek, 2001: 77). "Ok atarak evlenmek" motifi, efsane, destan vb. anlatı türlerinde karşımıza çıkmaktadır. Masallarda da görülen bu motif hakkında İnan, "ok atma" geleneği ile evlenmenin Başkurt Türkleri'nin masallarında da yer aldığını belirtir. Ek olarak Dede Korkut hikâyelerinde Beyrek'in evlenme sürecini örnek verir. "*Oğuz zamanında bir yiğit evlense ok atardı; oku nereye düşerse, oraya gerdek dikerdi. Beyrek Han dahi okunu attı. Dibine gerdeğini dikti."* Eski Türk kültüründe baba oğlunu evlendirmek niyetindeyse, ok attırıp, oku nereye düşerse oradan evlendirmek istemektedir (İnan, 1998: 242). Masalın sembolik dili, bireyin eylem ve davranışlarının nasıl olduğuna/olacağına işaret etmektedir.

Yüzlerce yıllık tarihî geçmişe sahip olan Türk kültüründe erkeğin anlamlandırılması, tanım ve tasviri toplumsal cinsiyet uyumundan yanadır. Diğer dışlama, aşağılama ve ikincilleştirilme politikaları, sürecin ve dış yönlendirmelerin etkisinde oluşmaktadır. Kolektif düşünce, uyum ve nizamdan taraftır. Türk kültüründe kadın ve erkeklere dair cinsiyet kültürünü barındıran imaj, rol, statü; cinsiyetler arasındaki iş bölümü; kimlik, sosyalizasyon; ilişkiler ağı ve bunların biçimlendirilmesi; aile ve akrabalık ilişkileri; ahlâkî tavır, güzellik algısı ve aşk yapısı bir bütünü oluşturmaktadır. Sosyal ve kültürel ortamda, hem sözlü ve yazılı gelenek ile hem de töre, gelenek ve göreneklerle hiyerarşi ve yaşayış biçimleri kurgulanmaktadır.

2.4. Erkeklikler Teorisi ve Diğer Erkeklikler

Anadolu Sahası Türk Masalları üzerine uyguladığımız araştırmanın temelinde, Avustralyalı sosyolog Raewyn W. Connell'ın "erkeklikler" teorisi bulunmaktadır. Yazar, feminist ve queer araştırmalarının yanı sıra örnekler üzerinden eleştirisel toplumsal cinsiyet çalışmaları yaparak özellikle erkeklik literatürünün gelişmesine katkı sağlamaktadır. Onun erkeklik araştırmalarının temel dayanağı "*güç"* yapısı üzerinedir. Toplumda güç ve çeşitli pratikler sayesinde ayrıcalıklı olan erkeklik halinin diğer erkeklikler üzerindeki sosyal denetim mekanizmalarını incelemektedir. 1995 yılında yayımlanan "Masculinities" (Erkeklikler) kitabı geçmiş çalışmaların izinde teorinin şekillendiği ve farklı erkeklik profillerinin netleştirildiği eseridir. Çalışma, 2019 yılında Nagihan Konukcu tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir. Connell, bu kitabında "değiştirilemez, sabit bir erkeklik düşüncesinin ve erkeklik rolünün olmadığını" ifade etmektedir (2019b). Yazının akışında önce R. W. Connell hayatını ve araştırmalarını ele alıp, daha sonra "*Erkeklikler*" kitabının iç dinamiklerini ve toplumsal cinsiyet açısından nerede durduğunu tartışacağım.

Araştırmacı, toplumsal cinsiyet alanında "hegemonik erkeklik ve erkeklikler" terimleriyle öne çıkmaktadır. Bu kavramların 1980'li yıllardan itibaren yoğun bir şekilde atıf aldığı görülmektedir. Connell, bu kavramın yanı sıra globalleşme, serbest piyasa ekonomisi bağlamında tartıştığı neoliberalizm, eşitsizlik, eğitim bilinci, sınıfsallaşma, ayrımcılık, güney yaşamını ele aldığı ve yetersiz sosyal olguları tartıştığı güney teorisi ve kadın çalışmaları alanında araştırmaları olan bir sosyal bilimcidir.

R. W. Connell'ın çıkış noktası feminizm ve LGBT'dir. 1970'li yıllarda Avustralya'da sınıfsal ayrım, eşitsizlikler üzerine çalışan yazar, aktivist hareketlere katılmıştır. 1985 yılında Sosyolog John Lee ve Tim Carrigan ile "*Toward a New Sociology of Masculinity"* (Yeni Bir Erkeklik Sosyolojisine Doğru) (Carrigan, Connell, & Lee, 1985) isimli yazıyı kaleme alır. Metinde erkekliklerin kültüre, topluma, bağlama göre değişkenlik gösterebileceği ve farklı erkeklik hallerinin olabileceğinden söz edilmektedir. Connell, bu başlangıç çalışmasından sonra günümüze kadar erkeklikler kuramını genişleterek eleştirisel anlamda katkılarla beslemektedir. Erkeklik literatürü açısından bir dönüm noktası olan bu çalışmanın ardından 1987 yılında kuramın formüle edilerek açıklandığı "Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics" *(Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum Kişi, Cinsel Politika)* adlı çalışmasını yayımlayan Connell, cinsiyete "*politikal eleştiri"* getirerek tartışır. Türkçeye Cem Soydemir tarafından çevrilen eserde "toplumsal cinsiyetin kuramsallaştırılması", "toplumsal cinsiyet ilişkilerin düzeni", "kadınlık ve erkeklik rolleri" gibi konuların yanında Erkeklikler kuramının da çerçevesini çizmiştir.

1995'de "*Masculinities"* (Erkeklikler) ve 1998'de "*Masculinities and Globalization"* (Erkeklikler ve Küreselleşme) çalışmalarıyla kuramın fenemolojik ve biçimsel analizini geliştirmiştir. İki çalışmanın bağlantısı globalleşmenin getirilerinin, erkekliklerin evrimleşmesi ile olan bağlantısıdır. Mart 2001'de "*The Men and the Boys'*da" çağdaş erkekliğin dinamiklerini çözümleme ve anlamada uluslararası sistemi dâhil etmiştir. Kitapta, erkekler arasındaki ilişki, beden, sağlık, eğitim, kültür, şiddetin yıkıcılığı ve çözümleri konularını tartışmaktadır. Çeşitli yaşam öykülerini heteroseksüel ve eşcinsel tartışmaları analiz etmekte argüman olarak kullanmaktadır. 2005'te James W. Messerschmidt ile "*Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept*" (Hegemonik Erkeklik: Kavramı Yeniden Düşünmek) kavramın 1980'lerde başlayan bilimsel hikâyesine değinmektedir. Öne çıkan eleştirilere cevap verip hegemomik erkekliğin "*toplumsal yeniden üretim modeline* eşit" olmadığı vurgusunu yapmaktadır. Son olarak araştırmacılar, ilk dönem formülasyonunun güncellenmesi gereken noktalarını da belirtmektedir.

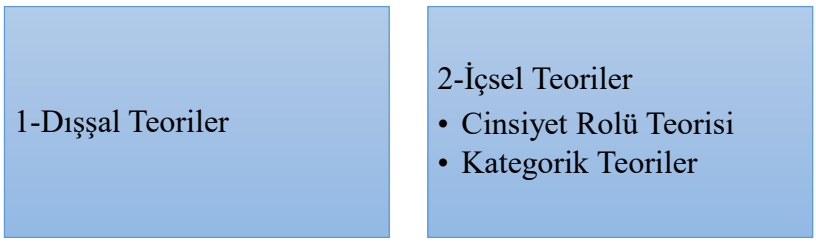
Araştırmacı, "*Erkeklikler*" (Masculinities) çalışmasında erkeklikler üzerine tek tipleştirmenin doğru olmadığını ifade etmektedir. Kurgulanan erkeklik biçimlerinin çeşitliliğini; hiyerarşik düzendeki yerini göstermektedir. Bu doğrultuda *hegemonik*

erkeklik dışında farklı erkeklik profillerini öne sürmektedir. Nitekim hegemonik erkeklik, kadın bireyin ve diğer erkeklerin isteme, uygun görme bilincinden faydalanılarak tahakkümü kuran ve sergileyendir. İktidarın sürdürülebilirliğine katkı sağlayan birey, ataerkil güçten diğerlerine nazaran daha çok faydalanır. Hegemonik erkeklik, temel anlam bakımdan ataerkil erkeklikten ayrılır. Hegemonik erkeklikte sürekli bir değişim dönüşüm söz konusudur. İktidarı elinde tutan yapı "pay alma" mekanizmalarının farkında, yeni pratikler ve uygulamalarla devamlılığı arzular.

Çalışma, "Bilgi ve Sorunları", "Erkekliğin Dinamikleri Üzerine Dört Çalışma" ve "Tarih ve Siyaset" başlıklı üç bölümden oluşmaktadır. Birinci kısımda teorinin epistemolojik temellerine değinilmiştir. İktidarın ilişki düzeni, üretimle olan bağlantısı ve bireyin duygu durumsal halini ve cinsel arzusunu (*kateksis*) toplumsal bağlamda değerlendirir. Değişen dönüşen süreçten atıfla, erkekliklerin inşasının toplumsal ve tarihsel bağlantılarını ifade eder. Farklı çalışmalarda kullanılabilecek çerçevede bilgiler verir. İkinci kısımda Avustralyalı dört erkek grubun hikâyelerine odaklanılıp teorinin içeriği desteklenir. Avustralya'da çalışan özellikle batılı erkek işçilerinin itiraz mekanizmalarıyla olan ilişkisini, tecrübe etme ve sınırları bilme üzerinden tartışır. Erkeklik bilincindeki muhalif yapının iç dinamiklerini sorgular. Üçüncü bölümde erkeklik rollerinin tarihsel derinliğini inceler. Bunu özellikle batılı erkek bireyin durumları üzerinden gerçekleştirir.

R. Connell, hegemomik erkekliği tecrübe etmenin yıkıcı, yok edici, yıpratıcı tarafından bahsetmektedir. "*Reddeden"* ya bir mücadele yolu ya da müzakere şekliyle yaşamını idame ettirmelidir (2019b, s. 85). Bu noktadan hareketle erkeklik hallerini öne sürerken psikanalitik kuramın değiştirilemeyen "*kişilik tiplerinden"* farklı düşünerek daha dinamik tasavvur etmek gerekmektedir. Connell'ın karıştırılmamasına işaret ettiği bu durum Erich Fromm'un "*Kişilik Kuramı" ve* Theodor W. Adorno'nun *"Otoriteryen Kişilik"* araştırmasından atıfla "değişmez" tipolojik yaklaşımdır. Toplumsal cinsiyet ilişkileri çerçevesinde, hâkim mevkiyi elinde tutan hegemonik erkeklik, durağan, değişmez ve sabit değildir (2019b: 150).

R.W. Connell, toplumsal cinsiyet üzerine incelediği teorileri dikotomik bir ayrıma tabii tutar: İçsel ve Dışsal Teoriler.



Şekil 2.2. R. W. Connell'ın Toplumsal Cinsiyet Teorilerini Sınıflandırması

Connell'a göre toplumsal cinsiyet rolleri, düzen ve toplumun çekirdek kurumları göz önünde bulundurularak incelenmelidir. Teorinin temelinde merkezden çıkma yani cinsiyet tarafından atfedilen kıyafetten kurtulmaya çalışan bireyin durumu vardır. Birey, hiyerarşik erkeklik rolleri içerisinde sürekli çatışma ve uğraşma çabasındadır.

O, cinsiyet kapsamının dışına çıkar. Cinsiyeti, emeğin sınırlayıcısı olarak görmektedir. Bireyin topluma, üreme yetisiyle tanımlanması onu emek, fırsat ve avantaj yönünden kısıtlamaktadır (Hawkesworth, 2013: 31).

İnsan, kültür, mekân, toplum, zaman bağlamında farklı erkeklikler söz konusudur. Gündelik yaşam içerisinde "toplumsal cinsiyet siyaseti" hâkimdir. Bağlam bu yapıdan ayrı düşünülemez. Birey "toplumda inşa edilen" veya "söylemde kurulan" bu olgudan bağımsız değildir. Bilhassa onun içindedir. Connell'ın ifadesiyle "*erkeklikler tek kelimeyle tarihseldir*" (2019b: 317). İçyapısında sürekli bir değişim ve dönüşüm mevcuttur. Araştırmacının özellikle ilgilendiği nokta, örnekler üzerinde iktidarın hangi stratejiler, planlar ve söylemler üzerinden devam ettirildiğidir. Çalışmanın detayları diğer bölümlerde incelenecektir.

Araştırmacı, 1987 yılında "*Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics" (Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Toplum Kişi, Cinsel Politika)* adlı kitabında, toplumsal cinsiyet düşüncelerini ayrıntılı bir biçimde ele alır. Örneklerle tezini desteklemekte, teorisini tartışmaktadır. Bağlam odaklı çözümle esasına dayalıdır. Toplumsal cinsiyet rollerini zaman, mekân, tarihsel yapısını göz önünde bulundurarak incelemektedir. Connell, kitabın (2019a) ilk bölümünde Engels'in toplumsal cinsiyeti sınıf hareketliliği ile bağdaştıran düşüncesine eleştiri getirir. İçeriğin, temel aldığı bağlam ile uyuşmazlıklarını ifade eder. Engels "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni" çalışmasında makrodan mikroya bir değişimden söz etmektedir. İnsanlık,

devlet, aile düzleminde, tarihsel süreçte oluşan değişimin, erkek ve kadın bağlarını da etkilediğini örneklerle açıklamıştır.



Şekil 2.3. Friedrich Engels'in Teorisinin Gösterimi

Engels'in ifade ettiği bu tarihsel değişim ve dönüşüm süreci babalık hukukunun baskın olduğu yapıyı; dolayısıyla erkin, ataerkil düzenin güçlü olduğu yeni bir düzeni inşa etmiştir. Geçinme, kazanma, yaşamın devamlılık faaliyetlerinde özne ve nesne kavramları, yüklemsel olarak yer değiştirmiştir. Kazancın baş aktörü erkek, asıl özne konumuna; kadın ise faydal(ın)anan, edilgen bir duruma geçmiştir. "Gender" olarak ifade edilen toplumsal cinsiyet içerisinde ilk çatışma Engels'e göre erkeğin kadın üzerine kurduğu bir hegemonyadır. Bu süreç ilişkilerin, çatışmaların, hiyerarşik mücadelelerin, iş bölümlerinin yaşandığı mekân unsurunu değiştirmiştir. Ev, artık kamusal bir alan değildir; özel bir durum ihtiva etmektedir. Kadının yükü modern zamanda iç ve dış olarak artmıştır. Erkeğin aksiyonları, onun toplumsal rollerinin göstergesi halini alıp keskinleşmesine olanak tanımıştır (Engels, 2018: 69-154).

Kitabın (2019a) ikinci kısmında bedensel algı, zihin davranış şemaları, yatkınlıkları, pratikler noktasında kurulun toplumsal cinsiyet bağlantılarının yapısal durumu sorgulanmaktadır. Temel terimler emek, iktidar ve biçimlendirmenin timsali; arzunun yüklenmesi ve kateksis çerçevesindedir. Yapının, ayrılmaz parçası pratikler "roller" topluluğu Anthony Giddens'in "Yapılaşma Teorisi" ve Pierre Bourdieu'nun "*habitus, eril tahakküm ve sembolik şiddet"* kavramlarının bağlam, beden, kültür ve iktidar ilişkisi içerisinde analiz edilmektedir. Temel dayanağı bu teorilerden hareketledir. Toplumsal düzende aksiyon alan öznenin, içselleştirdiği davranış biçimleri, eylemler bütünü kadın ve erkek ilişkileri açısından irdelenmektedir. Edilgen hale gelen ve artık birçok durumda nesne konumundaki ferdin zorluklarla, güçle, gücün kullanabilmesiyle, hegemonik düzenle mücadelesi bilhassa kadın açısından ele alınmıştır.

R.W. Connell özellikle bağlamı gözeterek üç unsuru öne çıkarmıştır:



Şekil 2.4. R. W. Connell'ın Erkeklik Hiyerarşisi İçin Öne Çıkardığı Unsurlar

Makrodan mikro mülkiyet anlayışına geçişte otorite ve kontrol mekanizmaları, değişime uğramıştır. Toplumun sınırlılıkları, kalıpları güncellenmiştir. Kadın bireyin yükü, ev işleri gözetilmeksizin değerlendirilmekte, hayatta kalma mücadelesinde tamamen nesne konumunda görülmektedir. Erkeğin ana sorumluluğu yaşama ve geçinme aksiyonlarını almak olmuştur. Connell tam da bu noktada toplumsal cinsiyete dayalı üretim, tüketim düşüncesini ve yapısını eleştirmiştir. Yeni düzenin oluşturduğu toplumsal normları, duygusal yüklemeleri ve kalıpları da kateksis ile ifade etmiştir. Kavramın ana vurgusunu cinselliğin sınırlandırılması yönünde yapmıştır. Ruhsal ve fizyolojik ilişkilerin belli kalıplar çerçevesinde olması ve bunun bir baskı unsuru şeklinde dayatılması öne çıkmıştır.

Kateksis yüklemeleri, toplumsal normlar, düşünce ve davranış kalıpları; tüm bunlar sosyal yeniden üretim teorisine eleştiri getirerek, sınıf, hegemonya ve ataerkillik yapılarını yeniden düşünmeye götürür. Kitabın (2019a) üçüncü bölümünde Sartre'nin, A. Gramsci'nin ve S. Freud'un fikirlerinden beslenir. Buna göre bireyin çocukluktan itibaren topluma angaje olma, özgürce düşünüp fikirlerini ifade etme hakkı vardır. Etken şekilde kendi hayatının öznesi olur. Fakat tam da bu noktada "örgütsel sosyalleşme" araştırmalarını, düşünce ve davranış farklılıklarına tam olarak doğru noktadan bakmadığı sebebiyle eleştirir. Sosyal düzenin korunması için gerekli olan bu yeni katılım, öğrenim, uyum sağlama, rolleri öğrenme süreci bireyin grupla özdeşleşmesi için gerekli görülür. Otoritenin ideolojik yükünün daha fazla olması ve icra da kullanılmasının eksik olduğunu vurgular. Sınırlayıcı, kalıplara mahkûm haller mevcuttur. Bireyin katıldığı ve yaşamını idame ettirdiği sosyolojik kurum, çizgileri belli bir hal almıştır. Sonuç olarak birey, düşünce farklılıkları ve tercihleriyle kurum içerisinde kendisine yer bulur. Öz düşüncesinden ayrılması ve hegemonik düzene uyması beklenir. Connell, kitabın üçüncü bölümünde, araştırmalardaki bu eksikliğe değinir.

Connell'da kitabın dördüncü bölümünde cinsel politika terimini pratiklere dayandırarak değerlendirmiştir. Feminizm araştırmalarının ikinci dalgasında Kate Millett, 1970 yılında "*Sexual Politics"* (Cinsel Politika) adlı bir kitap kaleme almıştır. Literatüre bu terimi kazandırır. Edilgen ikinci planda, nesne durumunda olan kadının haline farklı bir pencereden bakmayı hedefler. Kurmacanın içindeki toplumsal cinsiyetçi kalıpları (stereotip) çözümlemeye çalışır. Temel çıkış noktası olan S. Freud'un ataerkillik, cinsellik kavramlarını hem eleştirir hem kullanır. Cinsel politikadan kasıt siyasi, bürokratik anlam dünyasından ziyade onun otorite, iktidar, güç, hegemonya, temsil tarafına atıftır (Millett, 2011). Dördüncü bölüm bu söylemler üzerine kurgulanmıştır.

R. Connell'ın akademik çalışmaları, toplumsal cinsiyet alanına katkısı ve erkeklikler özelinde yaptığı araştırmaları incelediğimiz bu bölümün devamında *Erkeklikler* kitabında netleştirdiği erkeklik profilleri, detaylı olarak ele alınacaktır.

Hegemonik Erkeklik (Hegemonic Masculinity), İtalyan düşünür Antonio Gramsci'nin "kültürel hegemonya" (Gramsci, 2011) tezinden hareketle R. W. Connell tarafından sistematik hale getirilen ve erkeklik çalışmalarında öne çıkan bir terimdir. Hegemonya, Yunanca kökenli bir kelime olup sosyolojik kurum içerisinde baskın olan "x"in "y"ye karşı üstünlüğünü ifade eder. Fakat A. Gramsci ile ikinci dünya savaşı öncesi faşist dönemin gücü ve etkisiyle baskın, ari, üst olan sınıfın; boyun eğen, edilgen yapıda olanların "*izniyle"* güçlenmesini, hükmetmesi yönünde kullanır. Gramsci "kültürel hegemonya" tezini tutsak ve gözetim altında olduğu bir dönemde "*Hapishane Defterleri*" eserinde alegorik dille anlatır. Hegemonyayı, "diktatörlük" sözcüğüne karşılık olarak verir.

İktidarı anlamak, kolektif düzende baskın karar mekanizması çözümlemekten geçer. Fakat hegemonyayı ve iktidarı tanımlamak çok daha karmaşıktır. Cemal Bâli, "*İktidarın Üç Yüzü*" çalışmasında iktidarı *"gücü aşan bir meşruiyet ardında bir şeyi yapabilme hakkı"* olarak ifade eder (Akal, 2021). Hannah Arendt, "*Şiddet Üzerine*" adlı kitabında iktidar olgusunun ortak bir aksiyon alma sürecinin olmasının yanı sıra, bu yetinin bireyin kendisinin değil, ait olduğu grubun yaptırım gücü olduğunu vurgular. İktidarı kaybetmenin temelinde tahakküm grubun birlikteliğini kaybetmesinin olduğunu söyler (2016: 57).

Klasik yorumlama iktidarı "dıştan gelen baskın bir mekanizma; edilgen hale getiren bir yapı" olarak görürken Foucault, varlıksal bir sorgulamayla iç dinamiklerine yönelir ve onu varlığın içinde saklı "şey" olarak görür (Butler, 2015). Dolayısıyla iktidar, hâkimiyeti merkezci bir yapıdan; tek kaynaklı bir halden ziyade bağlama, dokuya göre idame olur. Söylemin yenilikçi vurgusu, özneyi deşifre etmek yerine sürdürülebilirlik için eylem, plan, stratejiler üzerine yoğunlaşır. Makro halde bir yönetim merkezinin yerini mikro düzen alır. Foucault'un "şey" olarak vurguladığı durum sosyal kurumun tahakküm halinde tutma becerilerine, işleyişte sürece destek olan dinamiklere yöneliktir (Işık, 2012: 105-18).

Hegemonik erkeklik kavramı, sosyo kültürel olarak erkekten beklenilen "sert, düşmeyen, ağlamayan" vb. bütün durumların üstünde bir söylemdir. Gender yapısının tamamında hâkimiyet alanı oluşturur. Joane Nagel, hegemonik erkekliğin sınırlarının keskin olmadığını belirtir. Değişmez normlarının bulunmadığını, sosyokültürel anlamda geçerliliğinin, değişkenlik gösterdiğini ifade eder. Irk, sınıf, cinsel özellikler baz alınarak rol ve kurallar silsilesine sahip değildir (2010: 245-249).

Sosyolojik kurum, hegemonik düzeni destekler; cinsiyet rollerini oluşturur. Norm ve değerler silsilesi kurar. 1980'li yıllarda erkeklik araştırmaları erkeğin cinsiyet rollerinin kadın cinsiyeti üzerinde baskınlığı baz alınarak araştırılırken Butler, Foucault, Connell gibi yenilikçi yaklaşımlarla "erkeklik en çok erkeği ezer" noktasına evrilir.

Tayfun Atay "*Çin İşi Japon İşi: Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değiniler*" çalışmasında "Erkeklik En Çok Erkekleri Ezer" bölümünde sosyal kurum içinde var olan doğallaşma süreci; gruba uyum sağlama, çizilen rollere ve normlara uyma mücadelesinin ödül olarak erkekliği getirdiğini ifade eder. Lakin bu bir devinimdir. Bireyin mücadelesi sürekli devam eder. Onore edildiği yetkinliklerin ve statünün gerekliliklerini sürekli göstermesi gerekir (2012: 17)

> "Doğallaştırma (naturalization) toplumsal kurumların, birer "kültürel icat" olarak alınmayıp, doğal gereksinimlerin sonucunda ortaya çıktıkları inancıyla haklılaştırıldığı ve sorgulanmaksızın kabullerinin sağlandığı sürece verilen addır. Toplumsal yaşamın tüm alanları içerisinde doğallaştırmadan en çok nasibini alan cinsiyet ve cinselliktir. Cinsiyetin her daim ve her yerde aynı olduğuna inanılır, çünkü o "kültürel" olmaktan ziyade "doğal"dır. Oysaki cinsiyet ve cinsellik için fizyolojik ve biyolojik bir temel olmakla birlikte, bizim bunları isimlendirme, tanımlama, teşvik etme, bastırma ve biçimleme sürecimiz bütünüyle kültüreldir" (Akt. Atay 2012: 17; Brym, 1998: 75).

Aslında burada öne çıkan kavram "kaygı" durumudur. Birçok mücadelenin ardından erk gücünü kaybetme kaygısı, erkeği sonsuz bir döngüye maruz bırakır. Özneye yüklenen sorumluluklar ona zarar verecek düzeydedir. Hegemonik erkeklik Connell'ın erkeklikler piramidinde en üst noktada yer alan statüdür. Bireyden "*iş birlikçi, madun, marjinal"* erkeklik alanlarına nazaran bu mertebede daha fazla mücadele etmesi beklenir.

R.W. Connell ve J.W. Messerschmidt "*Hegemonic Masculinity: Rethinking The Concept*" adlı çalışmada, kavramın dört açıdan yeniden düzenlenmesi üzerine düşünülmesi gerektiğini söyler: Kadınların failliğini vurgulayan daha karmaşık bir toplumsal cinsiyet hiyerarşisi modeli; yerel, bölgesel ve küresel düzeyler arasındaki etkileşimi vurgulayarak erkekliklerin coğrafyasının açıkça tanınması; ayrıcalık ve güç bağlamlarında somutlaştırmanın daha spesifik bir şekilde ele alınması; hegemonik erkekliğin dinamiklerine daha güçlü bir vurgu yaparak, iç çelişkileri ve toplumsal cinsiyet demokrasisine doğru, hareket olasılıklarının kabul edilmesi yönündedir. Araştırmacılar, 1980'lerin başındaki erken formülasyon sürecini temel alarak, kavramın gelişim ve dönüşümünde neyin doğru ve neyin çıkarılması gerektiğinin yol haritasını çıkarır. Kavram erkekler ve erkekliklerin baskın toplumsal mücadelesine odaklanır (2005: 829-859).

Hegemonik erkekliğin ilişki yapısının temelinde "heterojen" bir durum söz konusudur. Gramsci'nin, yaklaşımından hareketle tahakküm altında tutanı alternatif yaşam şekli olarak değil, hiyerarşik bir yapı olarak ifade eder. Connell, çözümlemelerinde iktidar çatışmalarından çok sistemin pratiklerine, stratejilerine odaklanır. Formülasyona göre, diğer erkeklik biçimleri (madun ve iş birlikçi erkeklik) ve "iktidarı" destekleyen kadına verdiği pay ile onlara rıza göstertir ve süreç devam eder (Connell, 2019a: 245-252). Tam da bu noktada diğer anlatı türleri içinde "masal" hegemonik erkeklik öğretilerinin ve normlarının sözlü kültürle aktarımını destekler. Bu durum bilhassa yaşam pratikleri içerisine yerleştirilmiş stratejilere bir örnektir. Son olarak hegemonik erkeklik, istenilen profili yaşamak; pratik olarak gerçekleştirmekten çok, bireyin örnek aldığı, simgelemedir. Bireye iktidar ve güç yolunda rol model olarak sunulan temsil niteliğinde biçimlerdir.

İşbirlikçi /Suç Ortağı Erkeklik (Complicit Masculinity), iktidar stratejilerin ve hiyerarşik düzenin, sosyal yaşamda uygulanmasını *ataerkil pay (patriarchal*

dividened) durumuyla destekleyen ve kendi payını alan erkekliktir. Connell'ın ifade ettiği iktidarın en üst sekmesinde yer alanın, alt tabakadan alması gereken "*gönüllü/ örtülü rıza*" hali bu erkeklikte öne çıkmaktadır (2019a: 246-252). Yani merkez noktada küçük bir grup halinde yer alan hegemonik erkeklik için diğerinin rızası; öteki erkekler ve iktidarı destekleyen kadınların iş birliği, sürdürülebilirlik için gereklidir.

Birey, hegemonyanın pratikte ve söylemde ağır bir yük halinde sunduğu ve sürekli değişen dönüşen normları, tamamen kabul ve temsil edemediği için diğer erkekliklere katılır. Hegemonyanın gücünden pay almak; güce ortak olmak isteyen birey, itiraz etmeden, çıkarları doğrultusunda Connell'ın (2019b: 154) ifadesiyle *suç ortağı veya iş birlikçi erkek* konumunda yaşamını idame ettirir.

Performansa bağlı güç göstergelerini reddeden, itiraz mekanizmasını gerçekleştiren kişi, ortaklıktan ya da gruptan dışlanmayla karşılaşır. Bu erkeklik profilinde *ortak,* ayrıcalıklardan faydalanma halinde olsa da zaman içerisinde statüsünü değiştirip, karşı çıkar bir hale bürünüp hiyerarşik düzene itiraz edebilmektedir. Bu durum kimi zaman kadın hakları yönünde gerçekleşmektedir. Kadınların ikincilleştirilmesinden duydukları rahatsızlığı dile getirebilmektedirler (2019a: 248-250). Connell'a göre iş birlikçi erkekler dolaylı yoldan hegemonyadan beslenmektedir. Tehlikeden uzak, riske girmeden, hegemonik grubun mücadelesinin yanında yer alarak paylarını almaktadırlar. Erkeklerin büyük çoğunluğu, bu gruba hizmet etmektedir (2019b: 155).

Madun Erkeklik/ (Subordinated Masculinity), baskı altında kalan özne, dış etmenlerin ezici, yok sayıcı gücüyle aşağı bir seviyeye maruz bırakılır. Edilgen bir yapıdan hareketle inşa edilen, varoluş bilincinde olup bunu sergileyen, istek ve arzularının peşinden giden erkeklik halinden ziyade Connell'ın (2019b: 152-153) ifadesiyle alt aşamada bulunan erkekliktir. Kültürel hükmetmeyle ilişkili olan hegemonya bir alt gruba ihtiyaç duyar. Damgalanan, cinsel kimliğinden dolayı yok sayılan, baskılanan birey bu katmanda yer alır. Madun erkeklik kadınsılık, eşcinsellik ve tabii kılınma bağlamında şekillenmektedir. İlişkiler ağının tabii kılınma, bağlanma açısından gerçekleştiğini ifade eden Connell, bu bireylerin yaşamlarının büyük kısmını ezilerek, yok sayılarak geçirdiğini vurgulamaktadır. Özellikle bu gruba yönelik tahakkümün güçlü olması, madun erkeklik halinin kavramsallaştırılmasında öne çıkmaktadır.

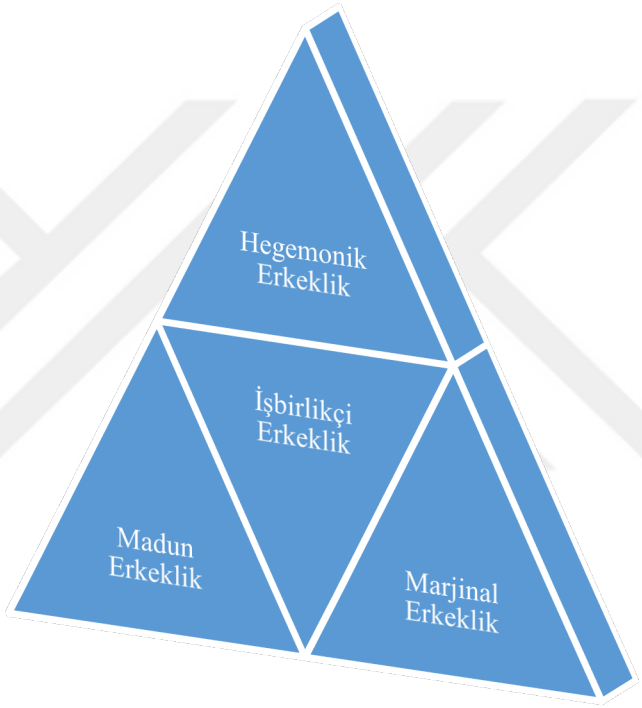
Madun erkeklikte birey, kadınsılığın eylemsel ve içsel yapısını sergiler. Toplumsal ve kültürel erkeklik normlarından bağını koparır. Madunlaştırılma; madun olma durumu kadın açısından bakıldığında dul kalmak durumu ile bağdaştırılabilir. Dul kalan kadın toplum tarafından dışlanmaya, ötekileştirilmeye maruz kalabilir. Bu durum ilerleyen sayfalarda masal metinlerinde de gözlemlenmektedir. Görmezden gelinen birey madun bir hal alır. Eyleme geçme, işlevsel bir duruma girme süreci yok sayılır veya engellenir.

R. Connell madunlaştırma faaliyetlerinin şiddet ve tahakküm altında tutma pratiklerini barındırdığını ifade etmektedir. Hiyerarşinin en altında yer alan bu grup, sadece eşcinsel ve kadınsı özellikleri olan tipten oluşmamaktadır. Toplumun yaftaladığı bazı ifadelerle bu durum şekillenir. Korkak, süt çocuğu, süt oğlan, karı gibi, karı kılıklı, tabansız, çıtkırıldım vb. nitelemeler örnek olarak gösterilebilir. Ötekileştirmeye yönelik bu söylemler, masal metinlerinde karşımıza çıkmaktadır.

Marjinal Erkeklik / (Marginalized Masculinity), toplumsal cinsiyet düzeni içerisinde kurulan ilişkiler düzleminde hegemonik, iş birlikçi ve madun erkeklik halinin yanı sıra hegemonik erkekliğin yetkilendirilmesiyle marjinal erkeklik ortaya çıkmaktadır (Connell, 2019b: 156). Cinsiyet kültürü açısından Connell, etnisite kavramı doğrultusunda ulus, tarih, dil, soy vb. özelliklerden dolayı bu grubun dışlandığını ifade etmektedir. Hegemonik erkeklik gibi marjinal erkeklikte de ilişkilerin değişen dönüşen düzeni içerisinde bağlama özgü durumlardan hareketle üretilen pratikleri içermektedir. Yani sürekli değişip dönüşmektedir. Kültürel tahakkümün getirdiği, etnik gruptan kaynaklı çevre tarafından dezavantajlı görülen bireyler, eşitsizlik ve marjinalleştirilmeye maruz kalmaktadır.

R. W. Connell, ırk kavramı doğrultusunda durumu örnekler. Buna göre "*yetkilendirmeyle*" siyahi bir sporcu, yaşadığı çevrede yıldız haline getirilebilmektedir. Fakat bu noktada ince çizgi, bunun hegemonik sistemin yararına olmasıdır. Yükseltilen bireyin kendisine faydası olmamaktadır. Arzuları doğrultusunda hareket edememektedir. Yani herhangi bir otorite sahibi değildir. Ayrıca madunlaştırma ile marjinelleştirme arasında benzerlik söz konusudur. Bireye yönelik yaftalamalar veya sınıf, ırk, köken vb. durumlardan dolayı aleyhine eylemlerde bulunmak benzerlik ilişkisi kurulmasını sağlamaktadır.

Toplumsal temelli kültürel erkeklik normlarının dışına çıkan, hiyerarşinin "maruz" bıraktığı uyulması gereken ideallere uymayan birey ya madunlaştırılır ya da marjinalleştirilir. Marjinal erkeklik ataerkil paydan uzak tutulur. Ondan faydalanma veya gücünü kullanma durumu söz konusu değildir. Son olarak maddi manevi yeterliliklere sahip olamayan, fiziksel ve ruhsal nitelikleri noksan ve azınlığın bir parçası olan birey, hiyerarşik düzende marjinal olarak kabul edilmektedir. Bu bireyler sadece hegemonik erkeklik grubu isterse, statü olarak göz önünde bulunabilmektedir.



Şekil 2.5. R.W. Connell'ın Kavramsal Erkeklikler Hiyerarşisi

2.5. Masal Araştırmalarının Tarihçesi

Masal varlık ve yokluk diyarıdır. Yaşamda her şey, karşıtı ile varlık bilincine ulaşır. "Bir varmış bir yokmuş" ile başlayan anlatı, kültürel bilincin inşasına, geleneğin devamına ve sürdürülebilirliğine katkı sağlar. Masal kelimesi etimolojik olarak "hikâye, dâstân, kıssa" ve 1900'lü yıllarda "mesel" olarak anılmıştır. Türk coğrafyasında nağı (Azerbaycan Türkleri), ertek (Kazaklar ve Kırgızlar), sersek (Şorlar) gibi sözcüklerle günümüze kadar gelmiştir (Sakaoğlu, 2019: 18-20). Ignac Kunos, masalın yazılı tarihten daha fazlasını anlattığını ve ait olduğu milletin sosyal

yapısını, kültürel dokusunu ve tarihini anlamak için bir *ayna* olduğunu ifade etmektedir (1978: 113). Günay, masalda gerçek hayat ve düşlerin birleştiğini, insanların gerçek olayları yaşarken diğer yandan düşler gördüğünü belirtir (1975: 2-3). Kelimelerin gücünün farkında olan anlatıcı, dinleyiciyi efsunlu hayal dünyası içinde hayal ve gerçek arasındaki çizgide yola çıkarır. Saydam, "masalların bilincin ve bilinçdışının ortak "kolektif" ürünleri olduğunu belirtmektedir. Süre gelen yaşanılmış tecrübe, yeniden üretilen zihin modelleri ve iç ve dış gerçeklikle iş birliği" anlatının sarmallarıdır (2018: 13).

Masal, öğretiyi dikte etmekten ziyade yollar açarak gösterir ve öğretmek istediği mesaja doğru yönlendirir. Tıpkı erkekliklerin bağlam, kültür ve tarihten kopuk düşünülemeyeceği gibi masal da, bağlamın getirdiği bilgiyi kullanır. Ona göre şekil alır. Masal anlatıcısı, sosyal yaşamın gerçekliğini hayal dünyasına sözün gücüyle yerleştirir ve dinleyiciye aktarır.

Oğuz'un da ifade ettiği gibi masal, çoğunlukla kışın soğuk günlerinde, tandır başlarında, köy odalarında dinleyiciyle buluşan bir türdür. Geleneksel mekânlarda ekmeğini hazır eden Anadolu kadını, tandır başına çocukları toplar ve onlara masal anlatırdı. Zaman ve mekânın değişimi ve dönüşümü "masal atasını, masal anasını" önce "storytelling" kelimesine sığdırdı. Ardından geleneğin rengi ve dokusunu ortadan kaldırdı (2020: 170). Anlatıcı modern zamanların dokusunu masala sığdırıp renk katmaya çalıştı. Anlatının sürdürülebilirliği sağlansa da masal suret değiştirdi.

Masalcı, topluluğun yüreğidir. Anlattıkları bütün sistem boyunca dolaşır. Masallar, rastgele, üzerine düşünülmeden aktarılmamaktadır. Onlar, insanların arzuladığı, duymayı beklediği örüntülerdir. Dinleyiciye, kim olduğunu hatırlatır. Onu, bağlı olduğu gruba daha da yakınlaştırır. Anlatıcının heybesinde "tarih, gerçeklik, kahramanlık, din, felsefe, ahlak ve sevgi" vardır (Sanders, 2017: 15). Günümüzde masal hem modern anlatıcının dilinde hem de geleneksel anlatıcının gönlünde, kulaktan kulağa anlatılmaya devam etmektedir.

Masallar, yoğun olarak metni merkez konumda tutan, Tarihi-Coğrafi Fin Okulu ve Yapısal Yöntem kullanılarak incelenmiştir. Bunun yanı sıra bağlam, anlatan ve dinleyici üçgenini göz önünde tutarak yapılan araştırma sayısı başlangıçta nicel olarak azdır. Köken, yayılma yeri ve yönüne ağırlık verilen araştırmalar, dilden dile canlılığını koruyan anlatı için, arşivlerde derleme faaliyetlerinden sonra *dondurulmuş*

halde bırakılmak durumunu ortaya çıkarmıştır. Metni merkeze alan çalışmaların gelenekten ve gerçeklikten kopuk olduğuna yönelik eleştiriler M. Azadovski ve V. Sydow tarafından dile getirilmiştir (Başgöz, 2012: 104). Özellikle M. Azadovski'nin "Sibirya'dan Bir Masal Anası" çalışması, değişip dönüşen ve "canlı" olan masal metinlerinde, anlatıcının, anlatıya neyi neden eklediğini; dinleyen için nasıl bir yol gösterici ve öğretici konumda olduğuna dikkat çeker. Bağlam içinde dokunun gösterimi ve kullanılması bu anlamda öne çıkan unsurlardır.

Diğer yandan bağlamsal kuram, interdisipliner bir yaklaşımdır. Sözün davranışsal yapısı için linguistik, varlığın devamlılığını çözümlemek ve analiz etmek için antropoloji tercih edilmiştir. Toplumsal konumda rol yapma ve davranış örüntüsü için sosyoloji ve bilincin iç dinamikleri açısından ego kavramını psikolojiden alarak, bağlamsal kuramın düşünce ve analiz mekanizması geliştirilmiştir.

R. Abrahams, Dan B. Amos, A. Dundes, R. Georges, A. Lomax, K. Goldstein ve R. Bauman'dan oluşan ve R. Dorson'un "Bağlamsalcılar" olarak ifade ettiği grup, anlatının canlı dinamiklerine odaklanmıştır (Başgöz, 2002: 23-26; Dorson, 2011: 77-80). Dan B. Amos, Nijeryalı anlatıcıyla yaptığı bağlamsal kuramı temel alan araştırmasının sonucunda bireysel, sözel ve soyut üç kısımdan oluşan bir yapı ortaya koymuştur. Bireysel sürece etki eden çerçeve toplum, kültürel bilgi ve kimliktir. Kimlik, kullanılan halk bilgisine göre şekillenir. Sözel tarafta anlatının, gerçeklik ve hayal dünyası arasında; hayatın içinden gerçeklik paylarının sözele devşirilmesini ifade eder. Sosyal boyut ise halk bilgisi içeriklerinin farklılıklarını, anlamsal değişkenliklerini gösterir (2010: 238-242).

Oğuz, anlatı mekânı ve metninin birbirinden ayrı düşünülmesinin veya ortak anlamda düşünülmemesinin analiz ve değerlendirme açısından halk bilimi çalışmaları için doğru olmayacağını, yanlış yönlendirmelere sebep olacağını ifade etmektedir (2000: 549-553).

Masal'ın tanım ve tasvirinde ağırlıklı olarak yapılan çalışma alanlarının anlatımında detaylandırılan araştırmalar, Anadolu Sahası Türk Masallarına yönelik "*Erkeklikler"* üzerinden yapacağımız analizle bağlantılıdır. İncelediğimiz anlatılar, bağlamıyla canlı olan, sosyal hayatın gerçekliğiyle ilişkili metinlerdir. Bu anlamda bağlamsal kuram araştırmaya destek niteliğindedir. Devam eden bölümlerde incelenen

Anadolu masallarından örneklerle "*Erkeklikler"* tespit ve değerlendirmeye tabii tutulacaktır.

Bu bölümde "toplumda inşa edilen" ve "söylemde kurulan" olgular bağlamında, masal metinlerinin söylem durumu tartışılacaktır. Erkeklik pratiklerinin oluşumu, bunun dile, söyleme yansımaları ve uygulama biçimlerine değinilecektir.

3. MASAL VE TOPLUMSAL CİNSİYET DİLİ

3.1. Masallar Ne Söyler?

"Bir anlatı bildiklerinden daha azını anlatır,
fakat daima söylediklerinden
daha fazlasını aktarmış olur."
Gerard Genette

İnsanın kendini yeniden inşası, dilin aracılığıyla gerçekleşir. Doğası gereği hayatta kalmanın bir gayesi olarak keşfetme ihtiyacı duyan insan, dilde simgeselliği kurma bilincindedir. Doğanın da bir dili vardır ve kolektiftir. İnsan ise dil ile kendi evrenini kurar. Öğrenir ve akıl eder. Anlatı, insan ve dil üçgeni söylem üretimine olanak tanır. Ferdinand D. Saussure, dikotomik bir ayrım ile "*söz* ve *dil*" kavramlarını ayırarak *söylemi* "bağlam içerisinde ifade edilen söz" veya "metin" kavramıyla açıklamaktadır (Günay D. , 2013: 22). Michel Foucault ise söylem ve iktidar arasında bağlantı kurmaktadır. Söylemin, mono bir durum olmadığını, iktidar unsurlarının iş birliği sonucunda ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Söylem üretiminin ise "dışlama (denetleme) pratikleri" ile sağlandığını belirtmektedir. Kültür ve toplumsal temelli ilişkiler ağında, söylemsel üretimin ilk durumu yasaklardır. Foucault'a göre yasak, öznenin ayrıcalıklarından mahrum bırakılmasıdır. Söylem iktidarın tahakküm mekanizmalarını deşifre eden değildir. Aksine kullanarak ele alınmak istenen güç/erk/hegemonyadır (1993: 9-11). Yani söylem, toplumun tarihsel temellerini ve sosyal konteksini göz önünde bulundurarak, bağlamsal iktidar ilişkilerine, karşıtlıklarına, mücadele pratiklerine göre biçimlenerek yapısını oluşturan "*iletişimsel kodlar bütünlüğüdür*" (Alemdar ve Erdoğan, 2005: 299). Bu açıdan anlatının söylemi içsel kodları, örtülü sembolik durumu ile cinsiyet, ahlak, toplumsal normlar vb. fikirlerin iletilmesinde bahsedilen "iletişimsel kodlar bütünlüğünü" kullanmaktadır.

Doğan Günay'ın ifadesiyle söylem "anlatanın bireysel durumundan hareketle bağlamı ve durumu göz önünde bulundurarak oluşturduğu, ürettiği bir dil edimidir" (2013: 25-26). İnsan, *öteki* ile dil aracılığıyla iletişim kurmaktadır. Dil içerisinde toplumsal pratikleri barındıran simgesel temsiller taşımaktadır. İnsan nasıl ki kendi yaşamını dil ile değiştirip dönüştürüyorsa etrafında var olan şeyleri de "*simgesel gerçeklikle*" bağlar. Üzerine roller yüklenen bu nesneler, bir noktada insanın

ihtiyaçlarına destek olur. Onun iletmek istediği şeylere aracı konuma gelir. Masalda kurulan dil evreni, bunu kullanmaktadır. Dilin gösterme, belirtme, bir şeyin yerine başka bir şey kurma hali, anlatıcının kelimeleriyle şekil almaktadır. Serpil Sancar, "*gerçeklik* ve *öznellik*" arasında, insanın anlamlandırma çabasının *dil* aracılığıyla olduğunu ifade etmektedir (2005: 580). Yani birey, kültürel ve toplumsal strateji ve pratiklerini dilin göstergebilimsel gücünü kullanarak sağlar.

Gérard Genette, "Anlatının Söylemi" (Discours du récit. Essai de méthode) adlı çalışmasında, şunları ifade etmektedir:

> "Öykü ve öyküleme ancak anlatı aracılığıyla varlık gösterir. Ama tersi olarak anlatı, anlatısal söylem, ancak bir öykü anlattığı müddetçe mümkündür: aksi takdirde anlatısal değildir, ancak birisi tarafından dile getirildiği müddetçe olabilir; aksi takdirde kendi başına bir söylem oluşturmaz. Anlatı, anlatılan öyküyle ilişkisi oranında anlatısal, onu anlatan öyküleme oranında söylemseldir" (2020: 77).

Tahkiye ve anlatı arasındaki bağlantı doğrudan söylem ile ilişkilidir. Söylem, ancak anlatı ile var olabilmektedir. Masalın içinde bulunduğu topluma göre yerleştirilen kültürel kodları, anlatının söylemi için öne çıkar. C.P. Kottak, kültürün "biyolojik aktarım" yoluyla aktarılmadığına vurgu yapar. Onun, toplum içinde gözleyerek, dinleyerek, konuşarak ve ötekiyle iletişim halinde kalarak öğrenildiğini ifade eder (2008: 52-53). Haviland'a göre kültür, simgelere bağlıdır veya simgeseldir. Simgesel düşünme ve üretme bilinci olan insan, bir şeyi başka bir şeyle anlatabilmektedir. Simgelerin, anlam kazanabilmesi için iletişim biçimleri içerisinde toplum tarafından hemfikir olunması gerektiğini belirtmektedir (2008: 115). C. P. Kottak simgeyi "Belirli bir dilde veya kültürde, özge bir şeyi temsil eden sözlü ya da sözlü olmayan bir şey" olarak tanımlamaktadır (2008: 50). Masalın simgesel ve hayal dünyasına teşvik eden dil dünyasını çözümlemek için bu tanım öne çıkmaktadır. Yani kültürün simgesel tarafı dildir. Diğer bir açıdan bakıldığında toplumsal normları, nesneleri, fikirleri ifade edebilmek için kullanılan şey de dildir. Dil, kimi zaman bir anlatıda kimi zaman farklı bir iletişim formunda tecrübe edilen ve paylaşılan kolektif deneyimi aktarmaya, öğrenmeye olanak tanır.

Eric Havelock, "The Muse Learns to Write" adlı çalışmasında, "ritüelleşmiş sözlerden" bahsetmektedir. Toplumun, dile getirilen sabit ifadelerle, öğrenmeyi sağladığını vurgulamaktadır. Öğrenme, ritüelleştirme sayesinde meydana gelmektedir. Düzenli ve devamlı tekrarlar, aynılık içinde değişim yanılsamaları üretmektedir. Geleneksel bir dil, işitilerek öğrenilebilmektedir. Anlatıda, bireyin aldıkları kişiseldir.

Erkek ve kadın kendi için olanı alır. Fakat içerik, ortak payedir. Kolektif tecrübeyi, tarihsel kimliği barındırmaktadır (Akt. Sanders 2017: 19; 1988: 70). Anlatıcı masalın başlangıcında "ritüelleşmiş söz kalıplarına" başvurur. "Bir varmış bir yokmuş" veya "Bir padişahın üç oğlu varmış" gibi ifadeler, masalın ritmidir. Anlatıcının, seçtiği bu ritüelleşmiş ifade, masalın rotasını tayin etmektedir. Bu durum anlatının söylemini işaret etmektedir.

Ölçer Özünel, masalların "kadınların sözü" olduğunu belirtir. "Gerçeklik ve hayal arasında kadın aklının doğaüstüyle; erkek aklının rasyonalizmle bağlantılı olduğunu ifade eder" (2006: 23). Anlatıcı içinde bulunduğu toplumun tarihsel, kültürel ve toplumsal öğretilerinin gereğince cümle kurar. Gerekirse kendi bilincinden eklemeler yapar. Masal özelinde baktığımızda anlatan, hayallerin resmedildiği, büyülü bir dünya kurar. Bu bağlam, içinde dikte olmayan, seçenekli yolları bulunan bir düzendir.

Masal anlatıcısı tarafından kullanılan; anlatının içine yerleştirilen söylemin gücü, "Avcı Ahmet" masalında karşımıza çıkmaktadır. Başkahraman Ahmet, günlerden bir gün yılan ve geyiğe kavga ederken denk gelir. Yılanı vurmak niyetiyle hedef alsa da yanlışlıkla geyiğe ateş eder. Bunun üzerine yılan, Ahmet'e aslında kime ateş etmek istediğini sorar. Avcı Ahmet, sözünün eridir ve yılanı vurmak istediğini söyler. Soruyu soran yılan Şahmeran'ın çocuğudur. Yalan söylemeyen Ahmet'i bağışlar ve ona babasının mührünü armağan eder (Sargın, 2018: 869). Masalda Avcı Ahmet üzerinde doğru söylemenin bireye olan faydası anlatılmaktadır. Toplumsal ve kültürel bir oluşum olan ahlaki yargılar bağlama göre bireye, anlatı aracılığıyla aktarılır. İyilik, güzellik, doğru söylemek, yardımsever olmak vb. durumlar birçok masalda yer almaktadır. Masalın söylemi, doğruluktan ayrılmayanın nihayetinde ödüllendirileceği yönündedir. Talat Parman, "Mit, Efsane, Destan, Hikâye, Anlatı, Söz, Söylem… Sahi Neden Anlatıyoruz?" adlı yazısında, "Öznelliğin temelinde, anlatı olduğunu ifade eder. Yani anlatı, biçimselliği ile yaşantıyı belirlemektedir. Yaşantı anlatıyı değil, anlatı yaşantıyı biçimlendirmektedir" (2018: 160-161). Anlatının söylemi bir nevi, inşa edici unsurdur.

"Şah İsmail" masalında, erkeklikler bağlamında hiyerarşinin en üst statüsünde olan hegemonik erkekliğin idealize edildiği görülmektedir. Masalın kahramanı Şah İsmail, evin tek kızı olan ailenin, bütün erkek kardeşlerini devlerin elinden kurtarır.

Kardeşler, "*Biz böyle yüksek erkek görmemiştik. En yüksek erkeğe, denk geldik. Kardeşimiz de bu erkek olmasaydı, ölecekti. Bacımızı, bu erkeğe versek almaz mı acaba*" derler (Kumartaşlıoğlu, 2006: 281). Şah İsmail, anlatının söylemine göre yiğitliği, gücü, iktidarı ile uygun bir damat adayıdır. Anlatının, temel dinamikleri dinleyiciye "erkek imajı" sunmaktadır. Bu durum, diğer erkeklikler tarafından desteklenmektedir. Bir grup erkeğin yenemediğini, "moda" olarak gösterilen erkek, mağlup etmiştir. "Moda" tabirinden kasıt, hegemonik erkekliğin zaman içerisinde gösterdiği değişkenliktir. Çünkü fiziksel güç ile topluma örnek gösterilen birey, zamanla "duruşu ve zekâsı" ile öne çıkarılabilmektedir.

Anlatının söylemi, ifadelerin bir bütün halinde ve mantığa bağlı bir kurgu şeklinde oluşuyla ilgilidir. Öznenin nesneyle olan ilişki düzeyi, söylem ve iktidar açısından bakıldığı zaman "*görünen* ve *söylenenin*" arasında var olan tahakküm kurma eğilimidir (Urhan, 2000: 14-21). Çerçevesi belli güç bağlantılarının çıktısı, değişkenlik gösteren söylemi hiyerarşinin çeşitli pratikleriyle sistematik bir hale getirmektedir. Dökmen, "toplumsal cinsiyet kalıp yargılarını (sterotip) bireyin yaşadığı bağlamın, bir topluluk olarak kadınlardan ve belli bir noktada erkeklerden istediği özel davranışlar" olarak açıklamaktadır. Kültürel ve toplumsal normların net çizgilerini bireye dayatan yargılar, söylemin gücünü kullanmaktadır (2010: 105-115). Masalların içine yerleştirilen *ataerkil söylem*, erkeklikleri analiz etmek açısından eleştirisel olarak ele alınmaktadır.

Canlı olarak yaşadığı ve anlatıldığı çevrede birçok verinin bünyesinde yer aldığı masallar, toplumsal cinsiyet tarafından bakıldığında hâkim olunması istenilen söylemin temsilcisi konumundadır. Hayal dünyasının iç dinamiklerine yerleştirilen gerçeklik payları, dinleyici için sunulandır. Anlatıcı, dikte etmeden kabul edilmesini umarak, çoğunlukla tatlı dille dinleyiciye icrada bulunmaktadır. Öznenin ve nesnenin; kadının ve erkeğin davranış biçimleri, anlatının söyleminde karşımıza çıkmaktadır.

3.2. Masalların Gerçeklikle Bağlantısı: Toplumsal Cinsiyet ve İnşa

"Yeki bûd, yeki nebûd"

"Bir varmış, bir yokmuş.

Bir olmuş, bir olmamış."

İnsanın dille olan inşası, onun özne olma çabasının bir parçasıdır. İnsan hayatın her alanında sürekli bir şeyler anlatma merakındadır. Onun kendisi, dünyası ve geçmişi hakkında öyküler, masallar, efsaneler, mitler, destanlar anlatmasının sebebi, bedenin ölümlülüğünü yenme çabasının bir sonucu olarak görülmüştür. O, kolektif bilincinden aldığı birikime, kendiliğini ekler ve toplumla bir bağ kurar. Ortak kurallar, toplumsal normlar ve hiyerarşinin pratikleri etrafından örgütlenmesi, bu sayede gerçekleşir. Dilin, ona dokunan herkes tarafından oluşturulan yolları, birey için tam bir özgürlük alanı değildir. Bu durum anlatıcı, dinleyen ve mekân için de geçerlidir. Kimlik, davranış bilinci, ait olma, değerler sistematiği vb. durumlar, dilin çerçevesi belli mekânlarıdır. Birey aradığını dilde bulur. Kelime kelime, cümle cümle sonsuz bir hayal dünyası inşa eder. İrvin Cemil Schick, kadim ve modern toplumların hikâyeler aracılığıyla kendi kimliklerini inşa ettiklerini, kendilik bilincini oluşturup bir anlam dünyası oluşturduklarını ifade etmektedir (Akt. Ölçer Özünel, 2006: 16).

Masalların nesilden nesile aktarılmasının temelinde ortak bilinçli ve bilinç dışı içeriğin bilinçli zihin aracılığıyla biçimlendirilmesi vardır. Anlatıda sembollerin dili, bilinçaltı içeriğini temsil etmektedir. Bireysel sorunlardan çok, evrensel çözümlemeleri barındırmaktadır. İçyapısında bu durum bulunmasaydı sürdürülebilirlik ve aktarım söz konusu olamazdı (Bettelheim, 2019: 47-49).

Masalda kemik yapı, bir örgüdür. Sadelik esastır. Gösterilmek istenilen figürler, net bir şekilde belirlenmiştir. Anlatının mayası için gerekli olmayan detaylar kullanılmamaktadır. Karakterler, benzersiz özellikler yerine tipik bir haldedir. Ara kısımlarda ise bireye sunulmak istenilenler yer almaktadır. Yıldır, "*Masallar ve Çizgi Roman*" yazısında masalın, duyguları besleyerek, insanı hayata hazırlayan eşsiz bir tür olduğunu ifade eder (1984: 5). Anlatının dil aracılığıyla kullandığı etki eden, yönlendiren bir tarafı vardır. Muhsine Helimoğlu Yavuz "*Masallar ve Eğitimsel İşlevleri*" çalışmasında anlatının toplumsal karşılığının ne olduğu ve nasıl bir işlevi bulunduğu konusunda şunları aktarmaktadır:

> "Halk anlatıları, gençlerin aklına adetleri ve ahlaki ölçüleri yerleştirmek ve bir yetişkin olarak kurallara uyduğunda onu övgüyle ödüllendirmek, doğru yoldan saptığında onu eleştiri ve alayla cezalandırmak, kurumlara ve geleneklere hücum olduğunda veya bunlar sorgulandığında akılcı bahaneler bulmakta, her şeyi olduğu gibi kabul etmek ve günlük hayatın güçlüklerinden kaçışı sağlamakta kullanılır" (2009: 20).

Anlatı, dil ve söylem aracılığıyla devamlılığı sağlar. Aktarımın korunması onun canlı tutulması ile bağlantılıdır. Yani bir toplumun bir araya getiren değerler sistemi değişip dönüştükçe anlatı da güncellenmektedir. Bruno Bettelheim, "*Masalların Büyüsü"* çalışmasında çocukların iç dünyasına ve hayatına düzen getirebilmesi için fikre ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Toplumsal ve ahlaki davranış durumunun sadece ima ve soyut etik kavramlar aracılığıyla değil somut açıdan doğruluğu olan ve ona anlam ifade eden şeyler aracılığıyla gerçekleştiğini aktarmaktadır (2019: 10).

Masal her ne kadar toplumsal normlar çerçevesini bireye sunsa da aynı zamanda dışta kalmayı da gösterir. Hegemonik mekanizmaya bağlı bireylerle, hiyerarşik düzen devam ettirilmek istenirken, güç mekanizmasına ve pratiklerine karşı çıkabilme halleri de masallarda yer almaktadır. "Dürüst Çoban" masalında, egemen söylemin hâkimiyetinde olan tiplerin, eylem ve pratikler doğrultusunda nelerle karşılaştığı görülmektedir. Masalda, padişahın doğruluğu ve dürüstlüğü ile nam salmış bir çobanı ve kendini çok uyanık zanneden bir veziri vardır. Vezir, çobana Alicengiz ile yalan söyleteceğini iddia eder. Karısının desteğiyle tuzağa düşürürler. Vezirin karısı çobana dört boynuzlu koçu kesip, eğlence tertip etmesini söyler. Çoban koçu kesip, kadınla eğlenir. Padişah, hemen çobanı çağırtıp olayı sorar. Çoban hiçbir şeyi saklamadan dosdoğru anlatır. Asla yalan söylemez. Padişah veziri idam eder. Çobanı onun yerine geçirip eş olarak da vezirin karısını verir (Sargın, 2018: 984-985). Anlatıda egemen yapının içinde var olan iki bireyin, sosyal normlara karşı eylemlerinin sonucu görülmektedir. Bir tarafta ahlaki açıdan doğrudan ayrılmayan çoban, diğer yanda aksi yönde hareket edip sonuca katlanan vezir söz konusudur. Ayrıca kadının, oyunun bir parçası olsa da son raddede çobana eş olarak sunulması, masal söylemi açısından dikkat çekicidir. Erkeklikler açısından ise zafer, kazananın gururuna dokunan bir nesnedir.

"Yogud Paşa" masalında, hegemonik erkekliğe karşı gelmenin; güçlünün zayıfı yok etmesinin bir örneği yer almaktadır. Masalda, zekâsı ve eğitimiyle ünlenen bir paşa ve rençberlik yaparak ağa olan iki kardeş vardır. Paşa kardeş, ağalık eden

kardeşine türlü eziyetler ve zorluklar çıkarır. Ağa, köy ahalisini toplar. Paşa kardeşine ayaklanır. Bunun üzerine iki kardeş harbe tutuşur. Ağa kardeş, paşa tarafından öldürülür (Günay U. , 1975: 388). Paşa, hegemonik gücünü kullanarak, zayıf olan rençber kardeşini yok eder. Erkeklik gururu/onuruna göre kendisinden küçük olana kaybetme, Paşa için toplumsal açıdan kötü bir hal olacaktır.

Yardımsever, çevresine iyilikte bulunan, zorlu süreçleri atlatıp kahramanlık göstererek halk tarafından sevilen masal tipinin karşısında hilebaz, olumsuz, zorluk çıkaran tip vardır. Günlük hayatta karşıtıyla var olan şey masal içinde geçerlidir. İyi olan kahraman, toplumsal normların, hegemonik hiyerarşik düzenin dışına çıkmamaktadır. Sözün gücünü ve bilginin kaynağını görmezden gelmemektedir. Olumsuz özellikleri barındıran tip ise fiziki özellikleri bakımından tıknaz, alay edilen ve zayıftır. Bu tipler kendini düşünen, bireysel davranan ve tahakküm altında tutan ile bağlantısı olmayandır.

"İhtiyar Kuş" masalında erkek kahramanla Köse'nin mücadelesi söz konusudur. Erkeğin, eşini kaçıran Köse türlü oyunlara başvurur. Erkek, eşini Köse'nin elinden alabilse de dönüş yolculuğunda Köse tarafından tuzağa düşürülüp tekrar karısını kaybeder. En sonunda eşi ona bir plan yapar. Eşine: "Yine senin atına binersek Köse bize yetişir. Bu sefer onun uçan atına binelim" der ve Köse'den kaçarlar (Tezel, 2019: 234). İktidara destek olan kadın, erkeğe yardım eder. Mevcut kabul edilen düzenin devamlılığını sağlayan erkek pratiklerini uygular. Köse ise olumsuz tiplemesi ile dışlanan, ötekileştirilen taraftır. Bettelheim, masalların içinde bulunduğu sosyal yaşamı olduğu gibi anlatma ve bireye ne yapıp ne yapmaması gerektiğini öğüt verme iddiasının olmadığını belirtmektedir. Ona göre masal, bireye içinde bulunduğu çatışmalara kendi çözümlerini üretmek için yollar sunar. Anlatıda seçilen yaşantı dış ile bağlantılı değildir. Anlaşılması güç olan ve hatta çözülemez gibi gözüken içsel problemlerle ilgilidir (2019: 33-34). Masal dış dünyanın hengâmesinden ziyade içe yöneliktir. Onun söylemi keskin ve didaktik değildir. Ölçer, masalın toplumun sosyal ve geleneksel kodlarını, olağanüstü unsurların desteğiyle yeniden ürettiğini ifade etmektedir (2006: 53). Masal, bireyi kesin karar vereceği bir seçime zorlamamaktadır. Doğru yolun hangisi olduğunu söylememektedir. Dinleyiciye seçimler sunar ve ona yolculuğunda yardım eder. Gerçeklikten aldığı payı, hayal dünyasının büyülü atmosferinde ilgi çekici bir hal ile karşıya sunar.

"İlmin Başı Ne?" masalında, genç bir oğlan, abdest aldığı bahçenin elmasından yer. Elma boğazına durur. Bahçenin sahibini bulup helallik ister. İhtiyar adam, ona *"İlmin başı ney?"* diye sorar. Oğlan bilemez. Adam, *"Yedi sene yanımda, ücretsiz çalışırsan, ilmin başını söylerim"* der. Yedi sene sonunda ihtiyar, *"Gızım var. Ayakları topal, golu çolak, gözü kör, gulağı sağır. Bunu da alırsan, söylerim" der.* Oğlan, kız ile evlenir. Fakat kız, ihtiyar adamın anlattığının tam tersi dünyalar güzeli birisidir. Oğlan, *"Amca, bana vaadeddiğin gız bu değil"* der. İhtiyar, *"Oğlum, benim gızımın ayağı topal; kötü yere gedmez. Golu çolak; harame elini sürmez. Gulağı sağır; kötü söz işitmez. Dili yok, arhaz; kötü söz söylemez. Gözü kör;hareme bakmaz"* der (Önkol, 2015: 150). Masalda dinleyiciye aktarılmak istenilen söylem, sosyal ve toplumsal normların tahkiye, sembol ve figürlerin gösterimiyle gerçekleşmektedir. Kolektif gücü arkasına alan anlatıcı, sosyal toplum için esas olan "*ahlakî vurguları*" masala yerleştirmektedir. Erkekliklerin tarihselliği ve bağlama göre şekil alması durumu, masalın söylemi içinde geçerlidir. Anlatı farklı bir coğrafyada tam tersi "*dil ve söylem*" tercih edilerek de aktarılabilmektedir.

Bu kısımda masalın, değişen dönüşen yapısından hareketle birey ve toplumun iç dinamiğine nasıl etki ettiğine değinildi. Sürdürülebilirlik açısından öne çıkan geleneksel/kültürel kodların masalda, yeniden üretiminin nasıl gerçekleştirildiğine yer verildi. Varlık ve yokluk, güzellik ve çirkinlik, iyilik ve kötülük vb. durumlar bilincin şekillendirici dilinde, aktarımını sürdürmektedir. Karşıtlıklar, diğerinin parlamasına olanak tanımaktadır. Sürekli güncellenmektedir.

3.3. Toplumsal Cinsiyet Rolleri Açısından Anadolu Sahası Türk Masallarının Dili

Tarihsel, kültürel ve toplumsal düzenin aktarımında kolektif bilinçaltından aldığı bilgiyi, bilinçli bir şekilde anlatıda kullanan birey, bunu "*iktidarın dili*" aracılığıyla gerçekleştirmektedir. David Swartz, toplumsal düzende dil, anlatı, sanat, din ve bilimsel çalışmaların dünyayı anlamlandırma, biçimlendirme ve farkındalık yaratma noktasında farklı bakış açıları olduğunu ifade etmektedir (2011: 121). Cinsiyet kavramı, inşa ettiği bedeni, sürekli bir üretim çarkına yerleştiren, kontrol mekanizmalarıyla elinde tutan, değişip dönüştüren, çeşitli tahakküm mekanizma ve pratikleriyle sürdürülebilirliği sağlayan hegemonyanın bir parçasıdır. Bedene roller atama, uygun görülen yolu gösterme, anlatı sayesinde dilin insana sunduğu bir farkındalıktır. Bedenin cinsiyetlendirilmesi, onun toplumsal statüsünü, davranma

biçimini, giyim kuşamını, hayat şeklini ve son düzlemde hiyerarşik sistemde yerini belirlemektedir. Bu bağlamda toplumsal cinsiyet, hegemonyanın önemli bir parçasıdır.

Kişinin bedeni, kendilik iradesinin yerine; söylemlerin hayata geçirildiği, iktidar pratiklerinin uygulandığı "*yükseltme, ötekileştirme, dışlama*" politikalarının olduğu bir alandır. Araştırma konumuz olan masallar ise bu kurulu düzenin sürdürülebilirliğine katkı sağlar. O icra edildiği toplumun içinde anlam kazanır. Bettelheim'ın da ifade ettiği gibi, masalın içindeki içsel psikolojik fenomenler, sembolik bir yapıda olduğu için dil üzerinden anlamsal okumalara açıktır (2019: 49). Masal, yetişkin diktasının ve kültürel anlamda kimlik inşasının aracısıdır.

Kullanıma örnek olarak, Melek Özlem Sezer, masalın sıradan bir erkek bireyin tasavvurundaki kadın imajını, dil aracılığıyla kurduğunu belirtmektedir (2010: 31). Sembolik yapının altından aktarılmak istenilen vardır. Lakin bu asıl amaç olarak gösterilmemektedir. Dinleyiciye sunulur; o istediğini alır. Seçeneklerin ona ne getirip getirmeyeceğinin farkına varır. Diğer yandan mitlerin dilinde yaşamın kökenine ve sürdürülebilirliğine dair cevaplar nettir. Masallarda ise cevap, ikileme ve düşündürmeye yöneliktir. Dinleyiciye bir çözüm yolu sunar fakat bunu açık bir şekilde göstermemektedir. Bireyin kendilik düşleminde vereceği karar, onun statüsünü belli eder. Masalda uyulması içten olarak beklenen iktidar dili, gerçeklikten pay alır. Aldığı pay, dinleyici için düşünme ve deneyim açısından ortaklıklar içermektedir.

Bettelheim, özellikle çocuk dinleyicinin animistik düşünceye sahip olmasından dolayı masalla ortak düşünce süreçlerine hâkim olduğunu ileri sürmektedir (2019: 61). Masal dilinde söylem, dilin "kavramsallaştırma" gücünü kullanır. İnsana özgü sıradan problemlere bu şekilde çözümlemeler getirir. İktidar dili bağlamında, hegemonik erkekliğin gücüne hâkim olma durumu üç kardeş masallarında karşımıza çıkmaktadır. "Sihirli Tavşan" masalında, evin küçük oğlu, kahraman olma yolunda kendisine verilen görevi başarıya ulaştırdığı için ona bir eş armağan edilmiştir. Küçük kardeşe: *"Bütün zorlukları başardığın zaman altın kuşun da senin olacağını biliyordum… Altın kız da senin eşin olsun"* denilmiştir (Tezel, 2019: 342).

"Padişahın Gülü" masalında, hükümdarın gülünü bilinmez bir diyarın padişahının kuşu yer. Üç oğlu olan hükümdar, onları kuşu yakalamak için sırasıyla giden gelir, ya gelir ya gelmez ve giden gelmez yoluna gönderir. Büyük ve ortanca kardeş kuşu yakalayamaz. Küçük kardeş, canavarları geçerek kuşu yakalar. Dönüşte

at, kız ve kuş ile saraya geri gelir (Sargın, 2018: 240). Sancar, "masallarda genç erkeğin başarısını babasından devralmak yerine kendi emek ve çabasıyla kazandığını ve bir aile kurmanın onun sürdürülebilirliğini sağlamanın erkeğe "iktidar alanı" vereceğini ifade etmektedir. Erkekliğin kurumsallaşması, dış dünyaya temsili, "kriz" hallerinden başarı ile çıkması çeşitli hegemonik inşa pratikleriyle gerçekleşmektedir" (2016: 124). İktidar dili, hegemonik erkeklik hiyerarşinin ödüllerini, metnin içine yerleştirmektedir. Başarıya ulaşan küçük kardeş hem toplum içinde iktidar sahibi hem de ev içinde aile sahibi olur.

İktidarın dili kimi zaman söylemini, örnekle dinleyiciye göstermektedir. "Kadın ile Yeni Dosta Güvenme" masalında, İki arkadaş sohbet ederken, birisi *"Yeni doste ve kadıne esle güvenılmez."* der. Bunu duyan adam, karısını denemek için oyun kurar. Bir koçu kesip, torbaya koyar. Eşine, adamı öldürdüğünü söyler. Karısı ahıra gömmeleri aklını verir. Birkaç gün sonra kavga ederler. Adam, tokat atınca kadın, *"Menım kocem bi katıldır. Bi adam öldürmis!"* diye bağırır. Bunun üzerine adam, yeni dostunun yanına gidip halini anlatır. Yeni dost da *"Sen bı katılsın. Men sene ne yardımci olam?"* der. Eski dostunun sözünün doğruluğunu tecrübe ederek gören adam, her şeyin aslını açıklayıp oyunu sonlandırır (Yavuz, 2006: 174).

İktidarın dili ve söylemi, kadınlar üzerinde daha yoğun ve davranışlara biçim veren düzeydedir. Hegemonyanın başında yer alan erkekler açısından bakıldığı zaman anlam ve inşa açısından sınırlılıkların olduğu ve ötekine karşı olumsuz düşüncelerin ağır bastığı görülmektedir. Masallarda erkeğin konumuna, statüsüne yönelik söylem oranı kadınlara nazaran daha azdır. İktidar dili çeşitli tahakküm stratejilerini, ustalıkla ve çok göze batmadan söylem olarak idealize edilen ve sunulan erkeklikler için öneri mahiyetinde kullanmaktadır.

Hegemonik erkekliğin çerçevesini belirleyen söylemin günlük yaşamda, davranış biçimleri, kültürel kodlar, cinsiyet stratejileri aracılığıyla tahakküm mekanizmasını kurduğu söylenebilmektedir. Masallarda geçen ifadelerden hareketle, erkekliğin hem kamusal hem ev içi alanda statüsünü korumak için çeşitli ifade pratikleri, söylem biçimleri kullanıldığı tespit edilmektedir.

"Mahmut ile Maymun Kız" masalında, erkeğin üstün olduğu ve istediğini alır vurgusu şu şu şekildedir: "*Şehirde ne geder gız varsa, kimin gızı varsa, filan gün bezenecah, düzenecah, gelıp padişanıh sarayının garşısınnan geçecah. Benim*

oğollarım kimi begenirse oni alacahlar" (Önay, 1995: 321). "Balta Bıyık" masalında, devrin hükümdarının gözleri kör olur. Devası balığın içindeki taştır. Askerler balığı tutar ve hükümdara sunar. Evin tek oğlu Hasan'ın babasının emrine rağmen balığı öldürmeye gönlü el vermez. Onu suya atar. Bunu duyan hükümdar oğlunu reddeder. Hasan da evi terk edip başka bir diyara gider (Kara R. , 1996: 376). Masallarda, baba kendisinin sözüne uyan, itaat eden oğul istemektedir. Baba sözünün dışına çıkan, emre itaat etmeyen, meşrulaştırılan yapıya karşı gelen evlat, dışlanır ve vazgeçilir.

"Şemşırak Taşları" masalında, erkeklik statüsünü babası ve dolayısıyla toplum önünde kaybetmek istemeyen büyük ve ortanca kardeş küçük kardeşlerini kuyuya atarlar. Masalda Hızır, giden gelmez yolundaki taşları getirmeleri için kardeşlere istekte bulunur. Büyük ve ortanca kardeş korkularından gidemezler. Küçük kardeş ise, maceraya atılır, taşları bulur abilerine eş getirir. Fakat abiler, *"Babamızın yanında biz gözden düşeceğiz"* diye düşünüp küçük kardeşlerini kuyuya atarlar (Sakaoğlu, 2002: 410). Erkekliğin güç yapısının, kardeşlik duygusunu bastırdığı görülmektedir. R. W. Connell "*simgesel şiddetin/farklılaşmanın*" P. Bourdieu'dan da hareketle belirli bir düzen dâhilinde devam ettiğini vurgulamaktadır (2019a: 246-247). Bireyin içine doğduğu ve öğrenerek rol modeller edindiği habitus kavramı simgesel şiddeti barındırmaktadır. Habitus çeşitli normlar ve uyulması gereken çizgileri olan bir yapıdır. Farklılaşan, kurallara aykırı hareket eden dışlanır. Birey tarafından içselleştirilen bu yapıda, en büyük avantaj hegemonik erkeklikler statüsündedir. Ataerkil temelli toplum düzeni, sürece uygun olarak sürekli güncellenmektedir.

4. ANADOLU SAHASI TÜRK MASALLARINDA ERKEKLER

4.1. Hilebaz Erkekler ve Keloğlan

O, masalların kurnazı, ötekileştirileni, hilebazı (trickster), dişil bir demonik varlığın parçalanmış güncel hali (Taz Kan) ve bağlama göre olumsuz bir figürdür. Özellikle de saçsız ve tüysüzlüğüyle marjinalleştirilen *eksik erkeklik*tir.

Ergun, "Altay Destanlarında ve Anadolu Türk Masallarında Tastarakay-Keloğlan" adlı çalışmasında, Altay destanlarının öz yapısal motifi "Tas, Tastarakey" ve "Keloğlan"ın eş kaynaktan türediğini ifade etmektedir. Kelliğin, kut sembolü olduğunu belirten araştırmacı, aradaki tek farkın mücadelelerden sonra Tastarakay'ın eski kutlu yaratılışla bir han haline döndüğünü, Keloğlan'ın ise kutlu bir han olarak kaldığını belirtmektedir. Eylemsel olarak aynı enstrümanları kullanıp, benzer fonksiyonları sergilemektedirler (Ergun, 2005: 38-45). Ölçer Özünel, "Kel Ata'dan Keloğlan'a Hilebaz Dönüşüm" adlı makalesinde, C. G. Jung, P. Radin'in söylemlerinden hareketle Keloğlan'ın Ülgen'in anası veya karısı konumundaki *Taz Kan*'ın atomsal parçalanma halinin bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır. Araştırmacı, kel ve dişil bir ata olan Taz Kan'ın "*anne, keloğlan ve köse*" olarak üç figür halinde günümüze ulaştığını ileri sürmektedir (2005: 47-52). Şüphesiz Keloğlan'ın, kültürel kodlar aracılığıyla kolektif yansımaları onu, anlamlandırma ve anlamada yol göstericidir.

Saim Sakaoğlu, masallarda varlığını sürdüren "düzme ve hakiki" iki Keloğlan'dan bahsetmektedir. Buna göre: "Düzme" olan haksızlığa uğramış makam mevki sahibi kimselerin çocuklarının, kendilerini gizlemek için kılık kıyafet değiştirmiş halidir. Çobanlarla iş birliği edip koyunların karnını, başlarına geçirerek "kel-oğlan" şekline bürünürler. "Hakiki" olan ise değişim ve dönüşüme vakıf olmayandır. Alicengizi bilir, oyun ve strateji uzmanıdır. Haksızlığın karşısındadır. Kötülük edeni cezalandırır. Devleri ve köseleri çeşitli güç ve oyun pratikleriyle mağlup eder (2002: 227-228). Harmancı, Keloğlan masallarının, onun "bireyselleşme" macerası çerçevesinde gerçekleştiğini belirtmektedir (2012: 72). Tezel, Keloğlan karşısında her zaman "haksızların, hırsızların, zalimlerin, müstebitlerin, devlerin ve cadı kadınların" onun aklı, zekâsı, kurnazlığı ve hileleriyle yenildiklerini

vurgulamaktadır (2019: 17-18). O, başkalaşma/don değiştirme sayesinde her yere girip çıkar, düşmanlarını mağlubiyete uğratır. Masalın başında kahvehanenin kenar köşesinde kimsenin önemsemediği bir figürken, sonunda el üstünde tutulan bir kahramana evrilir.

Eksik erkekliği öyle bir hal alır ki; Keloğlan berberde saç bile ektirir. "Keloğlan ve Konuşan Kuşu" masalında, güzel bir hanım kız, Keloğlan ile kel olduğu için evlenmek istememektedir. Bunun üzerine Keloğlan berbere gider ve saç ektirir. Kısa bir süre sonra tarak boyu uzayan saçını tarar ve kız evinin önünde tur atmaya başlar. Kız artık saçı olduğundan dolayı Keloğlan ile evlenmeye ikna olur (Emiroğlu, 1996: 236-237). Kahraman, toplumun yaftalamalarıyla mücadele içindedir. Erkeklik normlarına bir şekilde uymaya çalışır.

"Hazine Yaran Keloğlan" masalında, herkesin hor gördüğü, kimsenin sevmediği ve dışladığı kel kafalı bir oğlan vardır. Kel olduğundan dolayı onu sevmez ve beğenmezler. Onu sohbet meclisine dahi almazlar (Emiroğlu, 1996: 373). Fiziksel özelliklerinden dolayı dışlanan birey, bunu alt etmek için manevi yöntemler (yiğitlik gösterme, zoru başarma vb.) denemektedir.

"Keloğlan" masalında, hükümdarın kızı, sürekli Keloğlan'a gitmek onu görmek onunla evlenmek ister. Hükümdar ise "*Olur mu? Sen hükümdar kızısın. Ben seni Keloğlan'a nasıl vereceğim? Olmaz*" *der*. Çaresiz kalan hükümdar, evladını ve Keloğlan'ı bir sandığa koydurup denize bıraktırır (Kumartaşlıoğlu, 2006: 258). Fiziki özelliğinden kaynaklı, toplumsal olarak dışlanan birey, çeşitli sıfatlar eklenerek de görmezden gelinmektedir. Ona "gariban, saf, ezik, kimsesiz vb." yakıştırmalar yapılmaktadır. Ayrıca "*Seni Keloğlan'a mı vereceğim?*" sözü bazı masallarda "küçümseme" söylemi olarak da kullanılmaktadır.

"Erler-Karısı'na Koca Olmaya Giden Keloğlan" masalında, Keloğlan, her gece kahvehaneye gidip bir kenarda büzülüp oturur. Herkes onu görmezden gelir. Kahvede delikanlılardan biri böbürlediğinde "*Yiğitlik, yiğitlik, Erler-Karısı'na koca olmaktır…*" der. Bunu işiten Keloğlan, anası izin vermese de Erler-Karısına koca olmak için yola düşer. Erler-Karısı ile karşılaştığında onun memelerini emerek kendisini çocuğu zannettirir. Bir vakit sonra Keloğlan yardımcı kahramanların desteğiyle Erler-Karısını yok eder. Elinde kanıtlarla delikanlı kahvesine doğru yol alır. Kahvehaneye vardığında delikanlılar, "*Kim gidebilir Erler-Karısı'na koca olmaya?*

Kimin haddine bu işi göze almak?" diye söylenirler. Bunu işiten Keloğlan, "*İşte, demiş, Erler-Karısı'na koca oldum".* Ahali, "*Aman bu ne iştir, Keloğlan?*" derler. Alkış, kıyamet, Keloğlan'ı başköşeye geçirirler. Ona armağanlar verip zengin ederler (Boratav P. , 2017: 51-56). *Madunlaştırılmış* bir halde kahvehanenin köşesinde görmezden gelinen Keloğlan, hegemonyanın pratiklerini, iş birlikçilerin desteğiyle uygulayıp *hegemonik erkeklik* statüsüne yükselir. Bu durum onun aynı zamanda bireyselleşme yolculuğudur. Masalda Keloğlanın fiziksel özelliklerinden bahsedilmemektedir. Kılsız, saçsız ve sakalsız olduğu vurgusu dinleyiciye aktarılmamaktadır. Bunun yerine erkeklik onuru ve gururuna yönelik delikanlılık söylemleri ağırlıklıdır. Keloğlan'da bu yolda hegemonik erkeklik vasıflarına erişmektedir.

Demir tarafından derlenen, "Keloğlan" masalında fiziksel söylemin etkisi görülmektedir. Keloğlan, anasına padişahın kızını kendisine istemesini söyler. Anası: *"Padişah, hiç kızını senin gibi bir kele verir mi?*" der. Keloğlan, anasına ısrar eder ve onu saraya gönderir. Anası padişahın huzurunda kızını ister. Padişah: *"Benim bir kele verecek kızım yok"* deyip Keloğlan'ın anasını saraydan kovar (2017: 683-687). Diğer anlatılara kıyasla Keloğlan bu masalda hegemonik erkeklik vasıflarından çok uzaktadır. Masalın sonunda Keloğlan mutlu olsa da iç kısımda söylemler, onu *ötekileştiren* türdendir.

"Hüsnü Yusuf" masalında, padişahın tek kızının penceresinin önüne sürekli bir kuş konmaya başlar. İşin sırrını merak eden kız, padişaha, gelen gidenin hikâye anlatması için bir hamam inşa ettirir. Şans eseri kuşun hikâyesini duyan Keloğlan, hamamın girişinde kıza hikâyeyi anlatır. Kız, Keloğlanın yardımıyla kuşu bulup, onun periler tarafından esir tutulan kılık değiştirmiş bir kuş olduğunu anlar. Kız ile oğlan kavuşurlar. Kız, oğlandan gebe kalır. Kuş olarak esir hayatına devam eden oğlan, bir plan yapar. Kıza: "*Kaf-ı Küf dağının başında, ateş yakıp Hüsn Yusf öldü diye bağır" der.* Planı uygulayan kız, oğlanı kurtarır. Kavuşup muratlarına ererler (Aslan, 1994: 179-185). Masalda Keloğlanın statüsü, iş birlikçi erkekliktir. Sosyal normların belirlediği söylemin gerçekleşmesi için kahramanlara destek olur. Anlatının orta kısmında yer alan Keloğlan, zekâsıyla tipik işlevlerini gerçekleştirip sahneden çekilir.

Bu bağlamda, hem Keloğlan'ın hem de onun özelliklerine vakıf kahramanların masal içerisinde akışa göre çeşitli "erkeklikler" sergiledikleri görülmektedir. O "mitik

parçalanmanın" bir sonucu olarak kimi zaman acımasızca düşmanlarını cezalandırırken kimi zaman da kimsenin yardım etmediğine destek olandır. Connell'ın ifade ettiği "sabit bir erkeklik" halinin olmaması, sürekli değişen dönüşen bir düzenin varlığı, Keloğlan'ın anlatı durumuyla benzerlik göstermektedir. O, yardımseverliği ile anaç güce, kurnazlığı ve ele avuca sığmazlığıyla Keloğlan'a; sert ve olumsuz yönüyle de "köse"den bir parçadır. Kel olması ona kimi zaman "kut"u getirse de kimi zaman da "eksik/iktidarsız erkeklik" statüsüne yerleştirmektedir. Sonuç olarak denilebilir ki Keloğlan, "ya bu ya şu" profilde bir erkekliğin timsali olmaktan ziyade "hem o hem bu" erkekliklere sahip bir masal kahramanıdır.

4.2. Baskın ve İdealize Edilen Erkekler: Gücün Gönüllü Rızası

Varlığın "hegemonik" güç esasına göre biçimlendirilmesi; toplumun uygun gördüğü kolektif değerlerin sürdürülebilirliği *hegemonik erkeklik* esasına bağlıdır. Bu yapı "örtülü/gönüllü" rıza perspektifinden kendine pay biçen, gösterişli şiddet ve zorbalıktan uzak, kamusal/özel yaşamın her alanına sızan, sürekli güncellenen bir inşadır. R. W. Connell'ın da ifade ettiği gibi hegemonik erkeklik, toplumsal cinsiyet pratiklerinin sürekli düzenlenen ve "ideal" olarak sunulan halidir (2019b: 151). Özellikle doğrudan şiddet yanlısı değildir. Ataerkil toplum düzeninin meşrulaştırılması, hatta yeniden ifade edilme şeklidir. Bu statü, sürekli yeniden üretime tabidir. Süreç değiştikçe, "moda" olarak güncellenmektedir. Özne durumundaki erkekler ve "mağdur" nesneler de devamlılıkta esas rol almaktadır. J. W. Messerschmidt, R. W. Connell'dan eklemeler yaparak *"tarihsel ve toplumsal yapı kullanılarak oluşturulan hegemonik erkekliğin, tahakküm altına alınmış erkeklikler ve madunlaştırılmış kadınlar karşısında inşa edildiğini*" ifade etmektedir (2019: 60-62).

"Kırkıncı Oda" masalında, kolektif belleğin ürettiği unsurlar söz konusudur. Anne ve babasını kaybeden erkek evlat, kaplan ailesinin yanına düşer ve anne kaplanın sütünü içerek büyür. Masalda hegemonik erkekliğin değerlerine vurgu yapılarak çocuk şöyle ifade edilmektedir: *"Kollarının kuvveti, pazularının büyüklüğünden seziliyor, ellerinin kaplan pençesi misali yırtıcı ve güçlü oluşu bir bakışta anlaşılıyor"* (Tezel, 2019: 115). Sembolik dil, erkeklerin tanım ve tasvirinde yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Gücün ve kuvvetin sembolü hayvanlar "kurt, boğa, aslan, kaplan, canavar vb." unsurlar, hegemonik erkekliğin temsilleridir. Doğumundan itibaren, topluma "moda" olarak sunulan hegemonik erkekliğin temsili erkeğe, bir misyon

yüklenmektedir. Süreç ilerledikçe erkeğin, bireysel amaç ve hayalleri arka planda kalmaktadır. İçinde bulunduğu grubun istekleri daha baskındır. Masallarda bu şekilde idealize edilen erkekler, kamusal ve ev içi alanda kişiden beklenilen davranış biçimlerine örnektir.

"Mirza Mehmet ile Dünya Güzeli" masalında, hegemonik erkekliğin öne çıkan yönleri olan cesur ve korkusuzluğun anlatımı vardır. Karşısına çıkan engelleri aşan ve topluma sunulan "moda" kahraman, toplumun "uygun" gördüğüdür. Anlatıda "*Ya Allah, Ya Bismillah dedikten sonra mızrağıyla buna bir tene saldırıyor, ak devi öldöriyor… Mirza Mehmet, sarı devi öldöriyor, devin gulahlarını kesip heybesine bırahiyor*" (Önay, 1995: 451-452). Fiziksel kuvvetin, "hipermaskülen" gücün temsili "Mirza Mehmet"in yiğitliği hem sembolik hem de realist okumaya açık bir şekilde dinleyiciye sunulmaktadır. Ölçer Özünel, erkek ve kadın güzelliğinin diyalektik bir bağlantısı olduğunu belirtir. "Kadın güzelliği, doğurganlık ve çekicilikle tanımlanırken erkek güzelliği, yiğitlik ve akılla özdeştirilmektedir" (2006: 89). Erkek iktidarının sürdürülebilirliğinde "at, avrat, silah" üçgeni ön plandadır. Metinde öne çıkan ise kahramanın mızrağıdır. Kahramanla bütünleşen ve galip gelebilmesi için gerekli destek unsurdur.

Hegemonik erkekliğin değerlerine masal diliyle büyülü bir dönüşüm "Keloğlan" masalında karşımıza çıkmaktadır. Keloğlan, padişahın kızı tarafından beğenilmemektedir. Kız, "*Keloğlan, her dediğimi yapıyorsun. Bunu da yapabilirdin. Daha bir ala, daha bir güzel olabilirsin*" der. Keloğlan'da tılsımlı balıktan yardım ister. "*Deredeki balığın emriyle, Keloğlan'ın dileğiyle, kendimi şöyle civan gibi bir delikanlı istiyorum*" *der.* Keloğlan civan bir yiğit olur. Padişah onu ilk gördüğünde, "*Sen kim oluyorsun? Kendin gençsin, kuvvetlisin, güçlüsün. Sarayın bende ala, eşyaların benden ala*" diyerek şaşırır (Kumartaşlıoğlu, 2006: 259). Keloğlan'ın "eksik/yarım erkeklik" hali onun beğenilmemesine sebep olmuştur. Sevdiği kızın bütün isteklerini gerçekleştirmiş olsa da civan, yiğit, heybetli bir delikanlı olmaması onun önünde engeldir. Nihayetinde toplumun uygun gördüğü yakışıklılık/güzellik formuna bürünmektedir.

"Şah İsmail" masalında, kahramanın sevdası ve yiğitlik hikâyesi anlatılmaktadır. Yedi kardeşin tek kız kardeşi vardır. Kardeşler, devlerle savaşırken biri ölür. Bir türlü galip gelemezler. Mücadele esnasında onlara denk gelen Şah İsmail,

devleri mağlup edip kardeşlerle dost olur. Onlar da "*Biz dünyamızda bunun gibi yüksek erkek görmedik. En yüksek erkegi bulduk. Bu bir kardesimizi de bu erkek olmasaydı, öldürecekti, alacaktı. Buna versek acaba almaz mı kardesimizi?*" der. Şah İsmail, mücadelesinin devam ettiğini söyler. Dönüşte kızı alacağına söz vererek, yoluna devam eder. (Kumartaşlıoğlu, 2006: 281). Masalda, özne ve hegemonik erkekliğin temsili Şah İsmail, toplumsal ve kültürel kolektif belleğin kurgusal figürüdür. Bu statü "yüksek erkek" olarak ifade edilmektedir. Kadın ise ona sunulandır. *"Madunlaştırılmış"* olan nesne, hegemonik erkekliğin ödülü konumundadır. Sezer, erkekliğin temel geçiş evrelerinde iki kısım getirinin olduğunu belirtir: "Ödül-kadın ve sosyal mevkinin güçlenmesi/yükselmesidir. Yiğitlik gösteren erkek, sembolik veya gerçek anlamda *diğer erkeklikleri* öldürür. İktidarın başına geçer" (2010: 20).

"Celâli Ahmet" masalında, hükümdarın dünyalar güzeli bir kız evladı vardır. Hükümdar, harbe gidince Celâli Ahmet ve altmış koçak yiğidi, kızı kaçırıp kötülük etmek ister. Kız, delikanlılık gösterip altmış adamın canını alır. Celâli Ahmet, kızı cezalandırmak için, padişaha oyun eder ve kızıyla nikâhlanır. Düğünden sonra kızı öldürmeye çalışır ama kız kurtulur. Kız, kırlarda çiftçilik yapan bir adama denk gelir. Adam onu eve götürür ve evlat olarak ailesine katar (Seyidoğlu, 1975: 377). "Erkekliğin gururu/onuru" açısından namus, şan, yiğitlik göstergesi olan "at, avrat, silah" denklemi masalda "Celâli Ahmet" ve adamlarına verilmiştir. Lakin hegomonik erkekliğin birçok unsurunu barındırmaları, onları söylemsel açıdan olumlu bir konuma yerleştirmemektedir. Yani hegemonyanın değerlerini taşıması onları "karşıt" bir tip olmaktan kurtaramamıştır. Nihayetinde cezalandırılmışlardır. Anlatının hegemonik erkeklik açısından söylemi, "gücün" teamüllere uygun, toplumsal sosyal normlar çerçevesinde kullanılmasından yanadır. Yine bu masalda kadın, yiğitlik edip altmış delikanlıyı öldürse de Ölçer Özünel'inde ifade ettiği gibi "*yeniden güvende olabilmesi için evlilik çatısı altında kurumsallaşmış bir mekânda bulunması*" gerekmektedir (2006: 42).

"Altı Kız Babası" masalında, oğlu olmadığı için alay edilen adamın altı kızı vardır. Onunla kahvehanede *"Kızlar babası geldin mi?"* diyerek alay ederler. Sözlere dayanamayan adam, kızlarından birini altı oğlu olan bir arkadaşının oğluyla yarışa sokar. Kız, erkek kıyafetiyle üstünü değiştirir. Oğlanla yola koyulur. Sınav nehri geçmektir. Kız, atının gözlerini bağlar nehri hızlıca geçer. Oğlan ise, suyu durdurup

geçmek için uğraşır. Kız yoluna devam eder, çok para biriktirip döner. Oğlan ise sudan geçemeyip, uğraşmaya devam eder (Kara R. , 1996: 557-558). Hegemonik erkeklik değerleri kadının erkeksi tavır, giyim kuşam sergilemesiyle icra edilmektedir. Erkeğe ve erkeksiliğe ait unsurlar, kadın tarafından özellikle kamusal alanda kılık değiştirerek gösterilebilmektedir. Adler, *"kadınların, erkekçe aksiyon göstermelerinin temelinde tavırdan gelen kötülük ve olumsuz davranışlar"* olduğunu belirtir (Adler, 2020: 101). Ölçer Özünel, "Kızların, çocukluk çağlarında erginlenme aşamalarının kamusal alandaki bölümünü sürdürürken, başkalaşım haliyle erkeksi tavır ve giyimde olduklarını" ifade etmektedir (2006: 118).

"Keçi Çobanı" masalında, dağda gezerken bir ses duyar. Ona, kızının dağdaki çobanın oğlu ile evleneceği söylenir. Çoban bir kimseyi hem ailesine hem kendine yakıştırmayan baba bu duruma karşı çıkar. Ancak ne yaparsa yapsın engel olamaz ve kız ile çoban oğlu evlenir (Kumartaşlıoğlu, 2006: 300). Kültürel kodlar bağlamında baba, atadır. Onun sözü, iktidarı temsil eder. Erkek hâkim bir kültürde ordu, devlet, millet anlayışı, erkeğin sözünü ön planda tutar. Masalda baba figürü, kızını kendine göre alt statüde olan kişiye vermek istememektedir. Bu evliliği ne kadar karşı çıksa da sonunda kadere boyun eğmektedir.

Karşıtlıkları görmek açısından "Kurbağa Kız" masalında, hegemonyanın sınırlarını aşan baba, ölüme mahkûm edilir. Anlatıda, üç oğlu olan baba, onlara ok attırır. Büyük oğlan, padişah kızını, ortanca oğlan vezir kızını, küçük ise kurbağayı vurur. Hepsi isabet ettirdikleriyle evlenir. Gerçekte kurbağa, tılsımlı bir güzeldir. Baba, küçük geliniyle evlenmek ister. Küçük oğluna zorlu istekler sunar. Vefat eden annesinin düğün yüzüğünü getirmesini emreder. Kurbağa kız, küçük oğlana yardım eder, onu vefat eden annesinin yanına gönderir. Annesine her şeyi anlatan oğul, bir çözüm ister. Kadın, babasına beddua ederse kurtulacağını söyler. Küçük oğlan, babasına ağır bir beddua okur ve baba vefat eder (Göde B. , 2011: 207). Toplumsal normların dışına çıkan figür, anlatıcı tarafından cezalandırılır.

Hegemonik erkeklikte kahraman için ifade edilen söylemler, onu topluma örnek olarak göstermektedir. O, zor olanı başarandır. "Kötü Kral" masalında Kral'ın kızına şifa olacak ot, Kaf Dağı'ndadır.

> "Ancak kimse bu dağa çıkmaya cesaret edememiş. Çünkü bu dağa çıkan hiç kimse geri dönememiş. Devler giden herkesi yemiş. Bunu duyan komşu ülkedeki kralın iyi kalpli oğlu, hemen kılıcını kuşanıp, uçan atına binerek Kaf Dağı' na gitmiş. Burada bir sürü dev yaşarmış ve

> bunların hiç acıması yokmuş. Devleri gören oğlan korkup hemen bir kayanın arkasına saklanmış. Bir yandan da kızın otunu bulamaya-cağı için üzülüyormuş. Tam otu nasıl bulacağını düşünürken, oğlanın yanında bir iyilik perisi belirivermiş: "Sen hiç üzülme, iyi kalpli insanoğlu, senin iyi bir niyetle buraya geldiğini ben biliyorum. Onun için de sana yardım etmeye karar verdim ve istediğin otu sana gelirdim." demiş ve olu oğlana verdikten sonra kaybolup gitmiş" (Kara, 2007: 186-187)

İş birlikçi iyilik perisinin desteğiyle, hegemonik erkekliğin pratikleri devam ettirilmektedir. Masalda iktidarın sahibi/adayı komşu ülkenin kralının oğludur. Korkuları olsa da anlatıcı onun eksikliklerini telafi eder. Hatta bazen görmezden gelir. Hegemonyada "gereğini yapma" esası vardır. Erkek kahraman, ne olursa olsun sonuca ulaşmalıdır. Öksüz, *"Doğuştan egemen olmanın, içselleştirmenin, başarının, statü sahibi olmanın, gücün, saldırganlığın ve cesaretin erkekliğin temel koşulları* (2020: 24)*"* olduğunu belirtmektedir.

Hegemonik erkeklik, paylaşılması güç bir statüdür. Nitekim "Kahraman Çocuk" masalında büyük, ortanca ve küçük kardeş, bahçelerinden elma çalan devi öldürmek isterler. Devi öldüren, babalarının gözünde mertebe kazanacaktır. Büyük ve ortanca kardeş dev ile karşılaşınca korkup kaçar. Küçük kardeş ise devi gördüğü zaman "Ya Allah, bir Bismillah" deyip kılıcını saplar, devi öldürür. Baba ve kardeşler çok şaşırır. İki kardeş onu çekememeye başlar.

> "Kafalarında plan kurup kardeşlerini öldürmeyi düşünürler. Akıllarına bir fikir gelir. Kardeşlerine: "Falan yerde bir kuyu var. Kuyunun içinde de dünyanın en güzel kızı. Gidip çıkaran o kızın sahibi olacak." derler. Kardeşlerini alıp kuyunun yanına giderler. Küçük kardeşlerini ipe bağlayıp kuyuya sallayacaklardır. Kız çıkınca kızı alıp, ipi kesecekler ve kardeşlerinden kurtulacaklardır" (Tunç, 2008: 156).

Ataerkil düzende babadan oğula iktidarın aktarımı söz konusudur. Hegemonik gücü, kim babasının gözdesi olup hak ederse o kazanacaktır. Masalda da görüldüğü gibi, erkek kardeşler buna erişmek için kardeşlerini öldürmekten çekinmemektedir. Sonuçta anlatıcının "dini söylemle" desteklediği küçük kardeş kazanandır. Lakin erginleşme sürecinde, çeşitli mücadelelerden geçmelidir.

Hegemonik erkekliğin inşasında R.W. Connell'ın ifade ettiği üç unsur "emek, iktidar, kateksis" üçgeni öne çıkmaktadır. Nitekim bu yapı güç pratiklerinin ve stratejilerinin uygulanmasında birbirine bağlı hareket etmektedir. Tunç'unda ifade ettiği gibi "Dinleyiciye gösterilen hegemonik kahraman, kendi bireysel yaşamına muktedir değildir. O, ontolojik bir niteliği olan ve toplumun kendi faydasını önde tutan fantezilerinin bir sonucudur" (2020: 113). Yani ona sunulan gücü, içinde bulunduğu toplumun egemen söylemini devam ettirmek için kullanmak zorundadır.

Hegemonik erkeklik ilişkilerinin sosyal yaşamda kurgulanması, onun bağlama ve duruma göre şekil almasından geçmektedir. Topluma, masalların sembolik diliyle sunulmak istenilen söylem, "baskıcı, zorba" bir halden ziyade "gönüllü/örtülü rıza" ilkesiyle aktarılmaktadır. Bu söylemler alt metinde, toplumsal olarak kurumsallaşmış mekân veya insanların üzerinden dinleyiciye verilmektedir. Erkeklikler, bu mekânlarda ve bedenlerde "yeniden inşa" edilmektedir.

4.3. Sığınak Olan Erkekler

Bu bölümde, desteğe ihtiyacı olana, yolunu kaybetmişe, darda kalana yardım eden erkekler incelenecektir. Ayrıca masallarda erkekliklerin desteği ve himayesiyle hayatına devam edebilen veya başkalaşım yaşayabilen "nesne" konumundaki bireylerin durumu değerlendirilecektir. Bu kimselere destek olan, yol açan ve koruyan masal figürleri örneklerle anlatılacaktır. Özellikle hainlik, kötülük veya iftira ile dağ başına, ormana vb. yerlere terkedilen kadınlara bu erkekler tarafından yardım edilmektedir. Bu kimseler genelde çobanlar veya yaşlı bilgelerdir. Ek olarak taht ve iktidar yolunda, çeşitli hile ve oyunlarla zindana veya kuyuya atılan erkekler de vardır. Onlara da çoğunlukla yardım eden masal tipi bezirgânlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Masallarda, toplum tarafından onay görmek, kültürel ve toplumsal normlara göre kabul edilmek için kadınlar, erkeklerin onay ve kapsam mekanizmasından faydalanmaktadır. Olumsuz bir suç işleyen kadının, topluma tekrar kabulü bu sayede gerçekleşmektedir. Yavuz, "*dağ başına bırakılmış, dışlanan ve şuçu olmayan kıza daima yardımsever bir çobanın, bir çiftçinin veyahut bir şehzadenin bulup yardım edeceğini*" söyler (2009: 42).

"Benli Dilber" masalında, Hint padişahının çok güzel bir kızı vardır. Babası tarafından kimseye gösterilmemektedir. Bir gece, kırk peri tarafından yemiş dibine tuvaletini yaptığı için cezalandırılan ve peri padişahı yapılan padişahın oğlu onu dünyanın en güzel kızı olduğu rivayetine inanarak ziyaret eder ve birbirlerine âşık olurlar. Oğlan, gecenin ardından kaybolur. Biçare kalan zavallı kız onu dağ başında mağaralarda arar ve bulur. Geceyi birlikte geçirirler. Oğlan periler kıza zarar vermesin diye onu kendi baba ocağına götürür. Kızın, bir evladı olur. Oğlanın ailesinin, himayesine girer. Lakin evin Arap hizmetlisi, kıza iftira atar. Ona sarkıntılık yapar. Aile durumu fark eder ve perilerin yaptığı büyüyü bozar, oğlan eve döner (Alptekin,

2002: 278). Masalda kızın tekrar kabulü, "himaye" ile gerçekleşmiştir. Ölçer Özünel, masallarda benzer durumlar için, "*Kızın bulduğu yeni ev içinin de toplum tarafından meşru kabul edilen, evlilik çatısı altında kurumsallaşmış bir mekânda gerçekleşmesi gerekmektedir; aksi halde, kızın güvenliği tam anlamıyla sağlanmış olmaz*" (2006: 42) şeklinde "toplumsal denetim mekanizmalarının" durumunu ifade etmektedir.

"Ahçı Sinan" masalında kahraman, *"Yok amca, para falan istemem. Bir yatacak yer verirseniz yeter. Hemi ablaya da yardım ederim. Evde hem sana da yardım ederim. Garın dokluuna çalışırım, şurda yatırırsaaz para falan istemem"* der (Önkol, 2015: 282). Anlatıda erkek figür yardıma muhtaç ve edilgen bir nesne halindedir. Evin babası, yardıma isteyen kişiye destek olmaktadır.

"Telli Kız" masalında, gül yüzlü bir kız, padişahın oğluyla evleneceği gün, yengesi ve kızı tarafından gözleri oyulup çıplak halde yol üstündeki çalılıklara atılır. O yolda ticaretle uğraşan iki tütüncü erkek, kızı bulur. Kız, onlara: *"Erkekseniz, kocamansanız babam olun. Küçükseniz kardesim olun"* der. Tütüncüler kıza önce kıyafet verir. Sonra içlerinden biri, eşinin yanına, evine götürür. Karısıyla, kızı iyi edip gözlerini tekrar bulması için yardım ederler. Nihayetinde kız ile padişahın oğlu evlenirler (Kumartaşlıoğlu, 2006: 293-299). Tüccar adamın sayesinde, kız sonuca ulaşmıştır. Kadının, kamusal alanda aksiyon alabilmesi ya erkek kılığında ya da aracı yoluyla gerçekleşebilmektedir.

"Altın Bülbül" masalında, küçük oğlan, yola çıkmadan önce ağabeylerinin eşlerini Hızır'a emanet olarak bırakır. Ona, "*Ağabeylerimin nişanlılarını, onların mallarını ve Altın Bülbül'ü senin emanetindir. İznin olursa gidip kardeşlerimi bulacağım*" der (Tezel, 2019: 169). Sonrasında büyük ve ortanca abisini bulmak için maceraya atılır. Kadın ve eşya masallarda nesne ve edilgendir. "Dini söylemin gücünü" arkasına alan anlatı, emaneti Hızır'a bırakır. Bu aynı zamanda namus güvenliğinin işareti olarak dinleyiciye sunulur.

Sonuç olarak masallarda sığınak olan erkekler, "ahlaki" açıdan toplumun değer yargılarına uyan kişilerdir. "Emanet riayet etmek", sığınılan veya himayesine girilen erkek için çizilen görünüştür. Söylem ve kimlik açısından, yardım eden erkek, "koruyucu" niteliktedir.

4.4. Masalda Gücün Paylaşımı: Yardımcı Erkekler

Bu bölümde ataerkil paydan, mücadeleye katılmadan hissesini alıp hegemonyadan faydalanan erkeklik hali olan "iş birlikçi/yardımcı erkeklik" masal metinlerinde analiz edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda kadınların ve erkeklerin iş birlikçi erkeklik içindeki konumu tartışılacaktır. Dışarıdan gücün nimetlerinden faydalanıyor gözüken erkek, iç kısımdan bakıldığında doğru stratejiler uyguladığı için "canını tehlikeye atmadan" hayatını idame ettirmektedir.

R. W. Connell, bu erkeklik grubunun, basit bir halde hegemonik erkekliğin "miskin" versiyonu olmadığını belirtir. Belli çerçeveleri olan, ince işlenmiş, "taviz" vermeye açık bir erkekliktir. "Ataerkinin güç ve getirilerinden" fayda sağlayan erkek, "eş ve annesine" hürmet ve özen gösterir. Duygu ve davranışında sert ve şiddet yanlısı değildir. Statüsünü kaybetmemek için çeşitli fedakârlıklar yapabilmektedir (2019b: 154-155).

İncelediğimiz masallarda çoğunlukla eşler karısını hoş tutmaya ve mutlu etmeye çalışmaktadır. "Kadın aklını" dinlemekte, hatta onun kurduğu planlarla yoluna devam etmektedir. Evin babası korkak, çekingen, saf veya kötülük bilmez bir tipse kadın da o denli güç gösterimi yapmaya açıktır. Erkek, masal diliyle "pısırık, ahmak, beceriksiz vb." bir haldeyse kadın, kocasını kandırabilmektedir. Ölçer Özünel, "Kadını ev içinde etken kılanın erkek egemen söylem (ataerkil düzen)" (2006: 54) olduğunu belirtir. Yani erkek, her ne kadar bu yaftalamalara/sıfatlara maruz bırakılsa da masallarda kadının konumu, erkeklikler üzerinden şekil almaktadır. Söylemi arkasına alan kadın, kamusal alanda ancak "erkeksi" tavır ve giyim kuşamlarla var olabilmektedir.

Erkek, ataerkil paydan nasibini almak için kadınlarla iş birliği içerisinde olsa da "aldatma" söz konusu olduğunda kadın cezalandırılmaktadır. "Yasemin Çelebi" masalında, evin erkeği "*Benim karı bu. Bu da oynaşı. Ben her gün aksam ise gidiyorum, benim karı da armudun dalının dibine gidiyor. Odun çengelli bir Arap geliyor. Arapla yatıyor kalkıyor. İkisini de vurdum, kelleleri burada*" (Kumartaşlıoğlu, 2006: 234) diye anlatır.

Çoğunlukla erkek aldatıldığını yardımcı kahramandan öğrenir. "Değirmencinin Karısı" masalında, değirmenci, eşinin "yolsuz" olduğunu arkadaşından duyar. Adam, "*Yok arkadaş, sen yalan söylüyorsun benim hanım iyidir*"

der. Değirmencinin arkadaşı, doğruyu ortaya çıkarmak için bir plan kurar. Değirmencinin evde olmadığı bir akşam, arkadaşı kadının evine kör ve sağır bir erkek gibi misafir olur. Karısı da adam zaten görmez diyerek eve iki erkek alır. O sırada değirmenci gelir. Kadın, kocasını aldattığı erkekleri dolaba saklar. Arkadaşının evinde uyuduğunu gören değirmenci onu uyandırır. Arkadaşı, değirmenciye "*Kapıdan bir yılan girdi, bulana bulana, divliyideki simit gibi, kaldırdım bir taş vurdum yüklükteki karpuz gibi. Yılandan bir kan akı verdi serendeki pekmez gibi. Daha hala yüreğim atıyor dolaptaki adam gibi*" diye rüya görmüş gibi bütün gerçekleri anlatır. Değirmenci, karısını evinden atar (Tunç T. , 2008: 245-246).

"Gülmez Sultan" masalında, evlilik yaşına gelmiş ama hiç gülmemiş, bir padişah kızı vardır. Padişah, ferman çıkarıp kızını kim güldürürse ona eş olarak vereceğini ilan eder. Kimseye gülmeyen kız, sarayın önünden geçen maymunun *"ha ha"* demesiyle güler. Padişah sözüne uymak için zoraki kızını maymuna verir. Maymun aslında tılsımlı bir yiğittir. Kimse bilmemektedir. Günler sonra savaş çıkar. Maymun damat, padişahı ölümden kurtarır. Yarası için padişaha bir mendil verir. Mendili evin önünde kız görünce, büyü bozulur. Oğlan yok olur. Kız, sırrı öğrenmek için hamam inşa ettirir. Hamamın önüne gelen Keloğlan:

"Bu mendilin ağlığı neye benzer?
Gülmez Sultan'ın yüzünün ağlığına benzer.
Mendilin garalığı neye benzer?
Gülmez Sultan'ın gaşının gözünün garalığına benzer.
Mendilin gırmızılığı neye benzer?
Gülmez Sultan'ın gaşnın yanahlarının gırmızılığına benzer"

diye söylenerek, hamamdaki çam ağacının içindeki delikten delikanlıyı görür. Her şeyi kıza anlatır. Kız, delikanlıyı tanır, Keloğlan sevenleri kavuşturur (Kara R. , 1996: 416-418). Masalda Keloğlan, iş birlikçi erkek konumundadır. Anlatının sembolik dilinin alt metinde dinleyiciye sunduğu söylemin gerçekleştirilmesine yardımcı olmaktadır.

"Kadının Fendi" masalında erkek kahraman, karısının kendini aldattığını Hacı bir adamdan öğrenir. Anlatının şu şekildedir: Adam bir gün horoz alıp eve varır. Karısı, horoz namahrem deyip kocasına "horoz görmedik örtü" almasını söyler. Adam örtüyü aramak için şehir dışına gider. Dükkânın birinde bu örtü,

"*Var mı?" diyor. "Bunu kim istiyor?" diyor adam. "Benim karı istiyor. Ben bir horoz aldım." diyor. Hacı da "Kardeşim diyor. Senin karı yolsuz; ayağı dışarıda!" diyor. Adam; "Olur mu yahu sen ne diyorsun!" diye boğazına sarılacak oluyor. Hacı da; "Bak ben buradayım. Git*

karına de ki ben bu örtüyü burada bulamadım mesela İzmir'e gitcem de İstanbul'a gitcem de; ayrıl evden dolaş saklan" diyor. "Uzaktan bak dikiz et karına; benim dediğim çıkacak" *diyor* (Tunç T. , 2008: 247-249).

Adam, eve döndüğünde uzağa gideceğim deyip evin çatısına çıkar. Hakikaten de eşinin onu aldattığını öğrenir. Anlatıcı, söyleme inandırıcılık katmak amacıyla, aldatma olayını aktaran kişiyi "dini söylem" çerçevesinde şekillendirmiştir. Nihayetinde koca, aldatıldığının doğru olduğunu öğrenir. Adam erkekliğinden bir şey kaybetmemiş, kadın cezalandırılmıştır. Kahramana yardım eden iş birlikçi erkek, anlatıcı tarafından doğru söyleyen kişi olarak gösterilmiştir.

İş birlikçi erkeklik statüsünde öne çıkan "aksakallı, derviş, ağzı dualı" kişiler, hegemonik erkekliğin temsili kahramanlara, maceralarında yardım ederler. Kolektif geçmişten gelen tecrübeyi, geleceğin ne olacağı düşüncesiyle birleştirirler. Kahramana, rehberlik ederler. Anlatıcı tarafından saygı duyulan bilge kişi, toplumsal normların ve geleneksek kodların aktarımında öne çıkar. O, "çocuksuzluk motifinde" çoğunlukla "elma" ile çözüm üreten kişidir. Hegemonyanın "moda" olarak sunacağı kahramana daha doğmadan yardım etmektedir. Gücün peşinde değildir. Yine de anlatıcı tarafından ona "pay" verilir. Saygı gösterilir. "Şah İsmail" masalında, çocukları olmayan padişahın karşısına namaz kılarken derviş çıkar. Padişaha, "*Oğlum, bu elmanın kabuğunu soy, tayına yedir. İçini hanım sultana yedir*", *der.* "*Ben varmayınca adını koymayın*" diye ekler (Kumartaşlıoğlu, 2006: 276). R. W. Connell, iş birlikçi erkekleri, "ataerkil paydan" nasibini alan, anne ve eş özelinde kadınlara saygı gösteren, yardım eden, şiddet ve öfkeden uzak duran, ev işlerinde destek olan erkeklik olarak ifade etmektedir (2019b: 154-155).

"Yedi Kardeşin Bacısı" masalında, kadının kadına uyguladığı *ötekileştirme, dışlama* pratiği söz konusudur. Anlatıda yedi erkek kardeşin tek kız kardeşi vardır. Oğlanlar kıza çok iyi davranır fakat eşleri onu kıskanır. Kızı, hamile olarak göstermek için yemeğine yılan kabuğu ve haşhaş katarlar. Ağabeyleri kızı cezalandırmak için dağ başına bırakır. Kız dağda çobanla karşılaşır. Çoban süt yardımıyla kızı yılanlardan kurtarır. Ardında çobanla kız evlenir, üç evlatları dünyaya gelir. Günlerden bir gün av sırasında çocuklar dayılarıyla denk gelirler. Yedi ağabey her şeyin aslına vakıf olur. Eşlerinden ayrılıp kız kardeşi ve ailesiyle mutlu bir hayat kurarlar (Göde H. , 2010: 247-248). Çobanlar, masallarda hegemonyanın gücünden faydalanmaktadır. Konum itibarıyla, mevcut akışa karşı çıkmadan, kültürel normların/hegemonyanın sunduğu

imkânları kullanırlar. Bu bağlamda çobana işlev yönünden baktığımızda "*iş birlikçi erkeklik"* statüsünde olduğu görülmektedir. Bu statüyü destekleyen ek bir destek noktasında Özünel, "*İyi kalpli çobanların toplumdan uzak mekânlarda denk geldikleri kızlarla evlenmek istediklerini ve karşı tarafın bunu reddetme şansının olmadığını ifade etmektedir"* (2006: 48). Çoban, tıpkı iş birlikçi erkeklikte olduğu gibi yeri ve zamanı geldiğinde yanlışlıklara karşı çıkabilmektedir. Fakat bu nadir olan bir durumdur. O, güçten faydalanıp istediğini alır. Masalda hegemonyanın başında olan grup yedi erkek kardeştir. Yanlış veya doğru yönlendirmeler olsa da süreci belirlemektedirler. Anlatının akışında cezalandıran onlardır. Bu noktada eşlerin durumu da dikkat çekicidir. Onlar "*iktidara destek olan*" kadındır. Hegemonyanın güçte kalma pratiklerini kullanmaktadırlar. Eylemi icra eden ise yedi ağabeydir.

"Hıyarlar Kızı" masalında, kahramana yardımcı kişi, *"Oğlum gitme seni öldürürler… Madem gidiyorsun, öyleyse üç tane hıyar kopar. Ama bunları su başında kır ve kes. Yani bunlar senden su ve ekmek ister. Vermezsen ölürler"* diyerek akıl verir (Önay, 1995: 256).

"Kara Vezir" masalında, padişah vezirinin, gerçekte çok kötü kalpli birisi olduğunu saraya gelen derviş sayesinde öğrenir. Derviş, her gün huzura gelip "*Padişahım, herkes ne yapar, kendine yapar; döner dolaşır yine kendine yapar*" der. Zamanla dervişi kıskanan vezir, ona bir oyun kurar. En nihayetinde tuzağa kendisi düşer (Demir, 2017: 219-220).

"Üç Nasihat" masalında, fakir bir adam, iş aramaya çıkar. Bir handa karşısına çıkan yaşlı bir adam ona, *"Yanımda çalışacak bir adam arıyorum ama fazla para veremem. Bir senenin sonunda bir kuruş, bir de nasihat veririm"* der. Oğlan, zor da olsa kabul eder. İlk senenin sonunda nasihat, *"Dibini görmediğin suya atını sürme" olur*. İkinci senenin sonunda *"Emanete hıyanet etme"* der. Üçüncü senenin sonundaysa "*Kendin gitmediğin yere, karını sakın gönderme*" nasihatini alır. Nihayetinde oğlan, aldığı üç nasihatten sınava tabii olur. Hepsini geçer. Mutlu bir sona kavuşur (Demir, 2017: 400-403). Yaşlı adam, anlatıda "köprü" vazifesindedir. Köprünün yani hegemonik erkekliğin asıl sahibiyse erkek kahramandır.

"Zırto" masalında, padişahın sağ kolu, sözünün eri bir sözcü vardır. Bu kimselere İncili Çavuş derler. Padişahı yönlendirir. Ona yardımcı olur. Bir gün padişah ve İncili Çavuş tartışır. Çavuşun ağzından aniden anlamını bilmeden "zırto" kelimesi

çıkar. Buna çok öfkelenen padişah "*Üç güne kadar zırtonun anlamını bulup getirmezsen, boynunu vurdururum*" der. İncili Çavuş, düşünceli halde evine gelir ve durumu karısına anlatır. Karısı "Padişaha öyle denir mi" der. Çözümü aramak için yollara düşen Çavuş, hanın birinde eli sopalı, sırtı keçeli uyuyan bir adama rast gelir. Hemen bir plan kurar. Dört hamal tutup adamı saraya götürür. Yolda uyanan adam, "*Eyvah! Ben ölmüşüm. Demek ki cenazem gidiyor. Dur bakalım, bizim amel beni nereye götürecek*" der. Saraya getirilen adam gözünü padişaha açar. "*Selamünaleyküm, Allah Baba*" deyince padişah sinirlenir, adamı kovar. Adam, tekrar içeri girer, Padişahı, sırasıyla Cebrail ve Peygamber sanır. En sonunda padişah bağırır "*İncili gel, şu zırtonu götür! Seni affettim*" der. İncili Çavuş böylelikle ölümden kurtulur (Demir, 2017: 911-912). İş birlikçi erkekler kimi zaman karşı çıkar bir hale bürünüp hiyerarşik düzene itiraz edebilmektedir (2019a: 248-250). Hiyerarşik yapıya itiraz, zorbalık ve kötülükle değil, söylemle gerçekleştirilmektedir. Birey bu durumu "aşırılıktan" kaçınarak yapmaktadır. Eğer toplumsal normlara veya geleneksel kodlara aykırı bir durum meydana gelirse erkek, "ötekileştirme, dışlanma, madunlaştırılma veya marjinalleştirmeyle" karşı karşıya kalabilmektedir.

Sonuç olarak "*Köprü mü; Köprünün Sahibi mi?*" sorunsalından hareketle, masallarda "iş birlikçi erkeklik" çeşitli tiplerde karşımıza çıkmaktadır. Kadın, her ne kadar erkeğe "akıl" vererek yardımcı olsa da nesne ve edilgen halinden kurtulamamaktadır. "İktidar" söz konusu olduğunda kadın bedeni ve cinselliği, "erkek egemen söylem" çerçevesinde meşrulaştırılmaktadır. R. W. Connell "*toplumsal cinsiyet bağlantılarının, her çeşit kurumda yer aldığını*" (2019a: 166) belirtir. Kadın, iş birlikçi erkeklik grubundan payını, ancak "erkeksi" tavır ve görünüm ile alabilmektedir. Ölçer Özünel "maceraya atılan bireyin, yolculuğunda kendisine yardımcı olacak kişiyi, toplumun inşa ettiği cinsiyet kurgusuna uyacak şekilde seçtiğini" vurgulamaktadır (2006: 129).

Bu anlamda, masal kahramanlarının seçimleri, sembolik dil ile söylemin inşasının ortak çıkarımı konumundadır. Anlatıcı tarafından "tesadüf" eseri değil, belli bir kolektif bilinçle kullanılmaktadır.

Kandiyoti, erkek egemen söylemin hâkim olduğu toplumlarda tahakküm mekanizmalarının var olduğunu söylemektedir. Hegemonya her ne kadar erkeklerin elinde olsa da kadın "gönüllü/örtülü" rıza haliyle "ataerkil pazarlık" bağlamında

hiyerarşinin bazı avantajlarından faydalanabilmektedir (2019: 126). “Derviş, iyi kalpli vezir, arkadaş” vb. masal tipleri, hegemonik erkeklik sembollerini taşıyan “moda” kahramana yardımcı olmaktadır. Hegemonik iktidar pratikleri, masallar aracılığıyla sosyal hayatın içine yansımaktadır. Dil, söylem, anlatı üçgeni bağlamında “tandır başında” dinleyiciye icra edilmektedir. Son olarak, diğer erkekliklerin olumlu veya olumsuz eylemlerinin temelinde hegemonik erkekliği, daha da güçlendirmek vardır.

4.5. İktidara Destek Olan Kadın

Erkek egemen söylem, masalda “toplumda inşa edilen” veya “söylemde kurulan” düzenle hâkimiyeti elinde tutar. Connell, “Erkeklerin ataerkillikten sağladıkları çıkarın, kadınların ataerkine yaptığı yatırımlarla desteklendiğini ve pekiştiğini” belirtmektedir (2019b: 407). Anadolu masallarında kadının sembolik tasviri, erkeklikler üzerinden şekil almaktadır. Gücüyle öne çıkan kadın ise güçsüz, korkak, tembel ve tahakküm gücü zayıf erkekler üzerinden iktidara katılım sağlamaktadır. Hegemonik erkeklik statüsünde olan erkek ise hem diğer erkeklikler hem de kadınlar üzerinde yetki sahibidir. Erkeğin, kadınlığa veya kadınsılığa yakınlığı onun için tehlike olarak görülmektedir. Bu bölümde kadının, erkeklik hiyerarşisi içerisinde nerede durduğu örneklerle tartışılacaktır. Ölçer Özünel, “Masal Mekânında Kadın Olmak” adlı çalışmasında, kadın, erkek ve masal üçgenini şu şekilde ifade etmektedir:

> “Masalların başkahramanları olan cadılar, büyücüler ve periler ise genelde kadındır. Saf cinselliğin simgesi olan bakirelikten, cinsel solgunluk dönemi olan kocakarılığa uzanan uzun yolda, masallar "kadınların sözü" olarak bilinir. Kadın aklı ve doğaüstü arasındaki bağlantı, erkek aklı ve rasyonalizm arasında kurulan bağla eşdeğer görülmektedir” (2006: 23)

Masal anası, tandır başında gündelik yaşamın realistliğinden pay alarak, büyülü bir evren kursa da kolektif bilinç ve toplumsal normlar anlatıyı/anlatıcıyı şekillendirir. İktidarın söylem yapısı, kadının “hâkimiyetini” ev içine bırakır. Kamusal alanda hegemonya erkektedir. Kadının dışarıyla veya ötekiyle olan teması erkeksilik derecesiyle doğru orantılıdır. Buna göre; yiğitlik, cesurluk, delikanlılık gibi gücün egemen ifadeleri erkeklere; muhtaç olan, boyun eğen, kabullenen, güvende hissetmek isteyen roller ise kadına atfedilmektedir. “Kadın aklı, kadın planı, kadın sözü” gibi ifadeler erkek kahramana yol göstermek için kullanılır. Bu bağlamda kadın, erkeğe yardım etse de anlatıcı tarafından bu durum “övünç meselesi” olarak görülmemektedir. Kadın, zafer kazanan veya yiğitlik gösteren erkek kahramana “ödül” olarak sunulandır. Diğer yandan kadına sunulan ödül açısından bakıldığında Sezer’in de ifade

ettiği gibi *"masal, ancak bağımlı kadın tiplerine armağan sunmaktadır*" (2010: 17). Erkeğin "kadınsılığı" onu madun erkeklik statüsüne düşürecekken; kadının erkeksi başkalaşımı, sonuca etki etmektedir. Denilebilir ki kamusal alanda kadın bireysel mücadelesini erkeksilikle kazanabilir. Erkek mücadelesini nara atarak, kılıçla savaşarak vb. sergilerken; kadının kamusal alanda silahı "beddua"dır. Sezer, *"Kızlar yasaklanan kızgınlığı kırılma ya da küsme ile ikame eder. Erkek ise darılma ile gösterir"* (2010: 105) der.

"Balıkçının Oğlu" masalında, erkek kahramanı ölümden kurtaran kadın Çinhindi güzelidir. Padişah, balıkçının oğlundan üç tılsımlı elma ister. Oğlana, "*Getirmezsen, boynunu vurduracağım,*" der. Oğlan, sıkıntılı ve çaresiz şekilde eve döner. Oğlana rast gelen, Çinhindi güzeli: "*Neden böyle üzgünsün yiğidim?*" diye sorar. Delikanlı, "*Padişah benden üç tane cennet elması istedi. Ben cennet elmasını nereden bulurum. Ben üzülmeyeyim de, kim üzülsün. Cennet elması dünyada bulunur mu?*" der. "*Getirmezsem boynumu cellâda vurduracak*." Kız, "*Tasa etme yiğidim, ben sana yardım ederim*" der. Oğlana planı anlatır. Masalın sonunda, delikanlı Çinhindi güzeliyle evlenir. Kız, "*İşte yiğidim. Hem elmaları, hem kendimi getirdim. Ben artık senin eşin oldum*" der (Arseven, 1966: 4702-4703). Anlatıda kahramanı, ödüle uğraştıran başarı planı, kadın tarafından aktarılmaktadır. Fakat ataerkil payın sahibi erkektir. Masalın sonunda, "*Darısı öteki balıkçı oğullarının başına*" diye edilen dua ise söylemin gücünün de egemen tarafta olduğunu göstermektedir. Kadının, "ikincilleştirilmiş" edilgen hali, onu iktidara destek olmasına yönlendirmektedir. Bu durum kamusal alanda, "ataerkil pay" alabileceği tek eylemdir.

"Göz Açan Babanın Kızı" masalında, hem babasına hem de eşi olan Padişaha akıl gösteren bir kız vardır. Anlatıda, kız önce babasını Padişah'ın sorduğu sualden kurtarır. Ardından Padişah onu fark eder ve evlenirler. Kız, insanlara soru sormayı seven Padişahın, zora düşürdüklerine yardım eder. Padişah'ta bu duruma çok öfkelenir. Onu hapseder. Günlerden bir gün, Padişah Kuyumcu'dan "*Bana bir yüzük yap, üzerine bir marka işle, bakınca hoşuma gitsin güleyim*" der ve ona kırk gün süre verir. Adam otuz dokuz gün düşünür fakat çözüm yolu bulamaz. Son gün sarayın etrafında dolaşırken, padişahın karısına denk gelir. Kadın adama, "*Derdin nedir? Anlatsana*" der. Halini dinleyince, "*Bunu bilmiyecek ne var demiş, yüzüğün üzerine şöyle bir yazı kaz: Gam gelir keyf gider, keyf gelir gam gider.*" Kuyumcu mutlulukla

saraya gider. İmal ettiği yüzüğü Şaha verir. Şah hemen anlar. Bu sefer çok kızarak, kimin akıl verdiğini sorar. Öğrenince hemen karısının yanına gelir. Onu saraydan en sevdiği şeyi almasını söyleyerek gönderir. Kadın, padişahla son bir yemek istediğini söyler. Yemek sonrası uyuyan Padişahı, babasının sarayına götürür. Sabah olur. Şah uyanır. Karısıyla karşılaşır. Hiddetlenir. "*Sen yine burada mısın? Çık git demedim mi?*" "Kız yine güler, Şahın dizi dibine oturur. "*Şahım der, burası babamın sarayı, siz bana en sevdiğin şeyi al git demediniz mi? Sizin sarayınızda sizden başka sevdiğim bir şey yok. Ben de bu en çok sevdiğim şeyi, siz uyurken uşaklarla babamın evine getirdim*. *Ferman sizin*" der. Şah güler. Karısını affeder. Kadını veziri olarak atar. Devlet işlerinde ondan çok yardım alır (Barlok , 1965: 3722). "Ataerkil paydan" hissesini alan kadın bunu zekâsıyla sağlamaktadır. Akıl oyunları, onun cezalandırılmasına sebep olsa da anlatının söylemi, iktidara yardım etmesinin onu ödüllendireceği yönündedir. Bu açıdan, ikincil statüdeki kadın, hegemonyanın devamlılığını sağlayan erkeğin daha da güçlenmesine destek olmaktadır.

"Hacı Mahmut Ağa" masalında, Ağa oğlunu, Yemen'den yıllık vergisini almaya gönderir. Oğlu girdiği bir iddia yüzünden işçi olarak çalışmaya başlar. Uzun süre kocasından haber alamayan karısı da onun peşinden gitmek ister. Erkek kılığına girerek kocasını kurtarmak için yola çıkar.

> "Gelin, Aziz Bey'in bir takım elbisesini giyer, şapkasını da takıp çarşıya çıkar. Çarşıda bir demirciye rast gelir. Demircinin demirini dövmek için kullandığı çekiç tam yüz kilo geliyormuş. Gelin, demirciye: "Şu çekici bana biraz verir misin?" "Veremem, onun günlüğü şu kadar." "Senin bugünkü gelirin ne kadar?" "İşte, beş yüz bin." "Al şu parayı da dükkânı kapat." der. Adam iki üç gün de kazanacağı parayı alır ve dükkânı kapatınca: "Hanım size ne lazım?" "Yemen'e gideceğiz. Vurmak, kırmak, dövmek, kesmek, biçmek gibi efelik lazım" (Atlı, 2011: 456-457)

Kocasını, hileci Arap Ömer'in elinden Demirci'nin yardımıyla kurtarır. Adam dönüş yolunda Arap Ömer'i göle attırır. Demirciye, ödül verir. Karısına da yeniden nikâh kıyar. İktidara destek olan kadının masal sonunda aldığı armağan, "nikâh" tır. Kadına verilen ataerkil pay "nikâh" ile ev içi iktidarını tekraren sağlama almasıdır. Toplum tarafından kurumsal ve meşru kabul edilen evlilik çatısı, kadının "güvenliğini "temin etmektedir. Masalın sembolik dilinde, kadının hamleleri ve aksiyonları hep erkek gözetimi altındadır. Kadın "başarı" planını yapar. Onu uygulayan erkektir. Masalda etken yapıda olup hegemonyanın temsili olan kişi kocasıdır. İşbirlikçi erkek ise Demircidir. Anlatıcı, oyunu kadına kurdurur. Ama söyleminde öne çıkardığı kişi erkektir. Kadının dış mekânda erkeğe güvenmesinin kolektif bilinçaltı nedeni masal

belleğinde erkeğin "tecrübeli" ve "onaylanmış" olarak görülmesidir. Joseph Campbell, "İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri" adlı araştırmasında, Thomas Mann'ın "*Yusuf ve Kardeşleri"* çalışmasında geçen "geçmişin kuyusu" hakkındaki "*Ne kadar derinden seslenirsek, geçmişin derinlerine o kadar iniyor ve o kadar aşağılara batıyoruz*" sözlerinden hareketle genetik hafıza bilincinin, mağara yaşantısına uzanan fikri anılarıyla, bireyi etki altına aldığını ileri sürmektedir (1992: 80-81). Egemen söylemin, madunlaştırdığı nesneden aldığı "gönüllü rıza" sayesinde edilgen olan zararsız hale gelmektedir. Çünkü nesne, pay almak istiyorsa bazı duygu ve davranışlardan fedakârlık etmelidir.

"Padişah Olan Kadın" masalında, hacca giden adamın eşine, kardeşi sarkıntılık eder. Kadın karşı gelince üzerine iftira atılır. Kadın, "taşlığa gömülerek" cezalandırılır. Anlatıcı bu durumu "*O zamanlarda öyle olan kadınları çağıl'a (taşlık) gömerlermiş*" diye aktarır. Kervancı kadını kurtarır. Onu yanına alır. Kervancının çırağı, kadına sarkıntılık eder. Kadın, adama *"Gözlerin kör olsun!*" diye beddua eder. Kadının ahı tutar adam göremez hale gelir. Oradan ayrılan kadın, yolda borcu olduğu için idam edilecek bir adamı kurtarır. Yardımcı olduğu adam da ona sarkıntılık eder. Kadın ona da beddua ile karşılık verir. Yine yola koyulan kadın, üç kayıkçıya denk gelir. Onlar da kadına saldırınca kadın kahraman yine bedduayla kurtulmaya çalışır. Adamlar da onu kayığa bindirip gönderirler. Kayık padişahı olmayan bir ülkeye varır. Köylüler, kadınını denizde görünce "*Bizim padişahımız yaşamıyor bunu bize padişah yapalım, demişler. Getirmişler artık hangi memleketteyse. Oradan bir padişah elbisesi giydirmişler kadına.*" Padişah olan kadın, gözleri görmeyen herkese şifa vereceğini söyler. Beddua ettiği herkes gelir. Suçlarını itiraf eder. Görmeye başlarlar. Hacca giden eşi de kardeşini getirir. O da iyi olur. Suçunu söyler. Her şeyi öğrenen adam, karısıyla ülkeyi yönetir. Mutlulukla yaşarlar (Tunç T. , 2008: 235-238). Kadın kahramanın iktidarla olan ilişkisi, "uygun görülme", "elbise ile başka bir forma" geçişle doğrudan ilişkilidir. Anlatıcı, erkek bir kahraman, başa geçtiğinde herhangi bir metamorfozdan söz etmezken kadın için "padişah elbisesi giyer" ifadesini kullanılır. Masalın sembolik dilinde "padişah elbisesi" eril bir simgedir. Kadın, özellikle kamusal alanda bir sorunla karşılaştığı zaman buna "beddua" ile karşılık verir. Ya da eril kimliğe sahip erkek kahraman tarafından "koruma" altına alınır.

Masallarda özellikle Padişah'ın hegemonik iktidarının sürdürülebilirlik durumundan dolayı erkek çocuk özlemi daha güçlüdür. "Ağlayan Nar İle Gülen Ayva" masalında, padişahın dokuz kız çocuğu vardır. Hiç oğlu yoktur. Karısı tekrar hamile kalınca: "*Hanım, ben öldükten sonra yerime geçip tahtıma oturacak bir oğlum yok. Eğer bu çocuk da kız olursa seni öldürtürüm*" der. Fakat kadın yine kız doğurur. Korkusundan kocasına oğlan doğurdum der. Padişah, ülkede bayram ilan edip, kutlamalar düzenler. Doğan kız da erkek kıyafetleriyle yaşamını sürdürür (Dalğar, 2010: 128). Kız çocuğunun hayatını devam ettirebilmesi bir "hileye" bağlıdır. Suçu olmamasına rağmen, toplumsal söylemin baskın hâkimiyeti cezayı ona keser. Anneyse ölümle tehdit edilir.

"Şanslı Hoca" masalında, kocası tembel olan bir kadın vardır. Kadın, kocasına madem çalışmıyorsun, muska yaz, gelenleri oku, üfle, der. Eve birkaç akçe bir para girsin, der. Adam, muskacı hoca olur. Karısının sözünü dinleyen tembel adam çok para kazanır (Önal, 2011: 452). Hegemonik erkeklik hiyerarşisinde evin geçimi erkeğe atfedilmektedir. Kadın, aklı veren taraftadır. Erkek ise aksiyonu alan kişidir. Masallarda kadın, "başarının" anahtarını bilir. Lakin bunu kendisi için kullanmamaktadır. Bunun nedenini Sezer, *"Kadınların başarıyla kuracakları ilişki için yol gösterici ve sağlıklı bir kültürel"* (2010: 119) kolektif kodlama olmaması olduğunu, ileri sürmektedir. Kadına egemen söylem tarafından tevdi edilen meşru evlilik düzenin devamlılığında, ev ekonomisi önemlidir. Kadın, etken özne olarak kendisi inisiyatif almamaktadır. Üstün taraf olarak görülen erkek, çeşitli yönlendirmelerle sürecin eylem öznesidir.

Kültürel kodlar ve toplumsal normlar bağlamında, masalın dille inşa edilen söyleminde kadın, başarının dayanak noktasıdır. Hegemonik erkekliğin temsili birey, başarılı olduğunda anlatıcı abartılı olmadan kadına pay verir. Lakin başarısızlığın sorumlusu kadındır. "Ataerkil pazarlık" kadının hegemonyadan pay almasına olanak tanır. İktidara destek olan kadın, hemcinsiyle ortak hareket etmek yerine erkeğin gölgesinde yaşar. Bu durum, onun zafere ulaştırmasını kolaylaştırır. Toplumun içine sızan söylem, "eril dilin" hâkim yapısında dinleyiciye bu aktarımı sağlar. Beauvoir, "Hegemonik erkeklikle/ataerkil güçle işbirliği içinde olmayı reddeden, ötekiyi kabullenmeyen kadının ataerkil paydan vazgeçtiğini belirtir" (1993, s. 23). Kadının kamusal alanda bireyselleşmesi, "erkek gibi kadın" olabilmesine bağlıdır.

"Tavuk Kız" masalı, kadının ev içi mekânda, sözünün geçerliğini göstermesi açısından dikkat çeker. Anlatıda çocuksuzluk problemi yaşayan karı koca, bir türlü çözüm bulamamaktadır. Kadın suçu kendinde görür. Kocasını kandırmak için plan kurar. Kümesten bir tavuk yumurtası alıp kırk kat kundak sarar. "*Kocacım be lohsa yattım, çocuğum oldu"* der. Eşi ona, sorgulamadan inanır (Seyidoğlu, 1975: 241). Kadınlar masallarda her ne kadar "bağımlı" bir nesne konumunda olsa da sözlerinin geçerliliği güçlüdür.

Masallarda, nitelik olarak kadına atfedilen cinsiyet kurguları, ev içinde ve kamusal alandan "nasıl olunması gerektiğinin" karşılığıdır. Fakat bu durum dinleyiciye direk aktarılmamaktadır. Tahkiye ve "ritüelleştirilmiş sözler" ile dinleyici büyülü bir evrene çekilir. Dinleyen, anlatının seyrinde kendisi için olanı alır.

Sonuç olarak, kadın aklı, planı ve iktidar stratejileri ataerkil pay almak isteyen kadının hegemonik erkekliğe sunduğu bir başarı aracıdır. O, masal içerisinde olumsuz olarak yer aldığında cezalandırılır. Ötekileştirme, dışlama politikası uygulanır. Madun veya marjinal erkeklik statüsünün benzeri bir baskı ve görmezden gelme eylemiyle karşılaşır. R. W. Connel, "öteki" sıfatıyla ifade edilen erkeklere veya sınıflandırmanın en alt tabanında görülen kadınlara egemen söylemden/güçten bazı paylar verilerek tahakküm stratejilerinin sosyal yaşama yayıldığını belirtir (2019a: 246-247). Dolayısıyla kadının, masalda baskın erkekliğin bu söylemlerini içselleştirmesiyle doğru orantıda değer kazandığı söylenebilir.

4.6. Aykırı Erkekler

Bu başlıkta toplumsal cinsiyet düzeninin sınıf, ırk, iş, üretim bağlamında ortaya çıkarttığı marjinal erkeklik halleri, masal metinleri üzerinden incelenecektir. Marjinal erkeklere, hegemonik bağlantılar ağında bireyin dâhil olduğu "ırk, ulus, tarih, dil, soy ve etnisite" gibi statülerinden kaynaklı bir ötekileştirme politikası uygulanmaktadır. Bu statüde yer alan marjinal erkeklik üyeleri "ataerkil paydan" hissesini alamamaktır. R. W. Connell, bu noktada hegemonik erkekliğin "*yetkilendirilmesiyle*" marjinal erkekliğin göz önünde olabileceği vurgusunu yapmaktadır (Connell, 2019b: 156). Maddi durumun yetersizliği, toplumun küçük bir kısmını oluşturan gruplara mensubiyet, üretim ve iş açısından herhangi bir düzende olamamak ve hegemonyanın iktidar strateji ve pratiklerine karşı çıkmak marjinalleştirilmeye sebep olmaktadır. Masallarda olumsuz özellikleriyle öne çıkan "pasif, aldatılan, Arap, işe yaramaz, kara"

vb. tipler bu bağlamda değerlendirilebilmektedir. Bu erkeklikler anlatının söylemine göre hegemonik erkekliğin temsilî figürler karşısında, olumsuz/kötü/öteki olarak sunulmaktadır.

"Aptal Kızı" masalında, adam kızını ilk gelen dünürcüye verir. Kız, gelin olduğu zaman damadın Yahudi olduğunu öğrenir. Fakat yolundan dönmez. Adam kıza sürekli kötü davranır. *"Aptal kızı gel, aptal kızı git"* der. Kadın çocukları için adama katlanır. Bir gün adam "Hey, aptal kız; git bana bir bardak su getir" der. O sırada uykuya dalar. Kız, *"Yüce Allah'ım, ben şimdi bunu uyandırsam, o da tatlı rüya âlemindeyse günahı bana olur"* diye düşünür. Adam uyanıp başında bekleyen eşini görünce niye kendisini uyandırmadığını sorar. Kadın da *"Yüce Allah'ım, ben şimdi bunu uyandırsam, o da tatlı rüya âlemindeyse günahı bana olur"* diye düşündüğünü söyler. *Adam "Senin bu dinin ne yüceymiş. Dile benden ne dilersen"* diye cevap verir. Kadın boşanmak ister. Adam kabul eder ve kadıya giderler. Yolda kaza yaparlar. Adam *"Allah"* diye bağırır. Yer, gök inler. Bunlara bir şey olmaz. Kadın *"On beş sene çocuklarım için çektim kahrını. Ölünceye kadar da bu bir tek lâfın için çekeceğim"* der. Adam *"Ne olur, Allah'ını seviyorsan şu yüce dinini bana öğret"* der. Kadın adama *"Kalk abdest al, iki rekât namaz kıl"* der. "Adam kalkıp abdest alır, namaz kılar. Namazı bitirdikten sonra elini açıp Allah'a yalvarır." *"Allah'ım ben seni şimdiye kadar bilmedim, tanımadım. Olur ya şaşar, düşerim. Sen bu secdede benim canımı al"* diye dua eder. Adam secdede vefat eder. Kadına da melekler tarafından *"Senin cennette yerin ayrıldı"* diye müjde gelir (Demir, 2017: 483-484). R. W. Connell, azınlık ve bazı dinî grupların marjinalleştirildiğini ifade eder. Bu bağlamda masalda Yahudi dinine mensup birey, söylem ve eylemleri açısından olumsuz, öteki konumda anlatılmaktadır. Kızın, damadın Yahudi olduğunu öğrendiği zaman kötü bir an olarak ifade edilmektedir. Masalda dini söylem, ağır basmaktadır. Connell, hegemonik erkekliğin "yetkilendirmesiyle" marjinal erkeklerin toplum tarafından görülebileceğini vurgular. Bu açıdan erkek kahraman masalın akışında, hal ve tavırlarıyla toplumsal yapıya uygun hale getirilmektedir. Nihayetinde İslam dinini seçerek anlatıcının ve toplumun kolektif geçmişinin istediği yapıya bürünmektedir. Egemen söylem, masalın orta kısmında adamı olumlu yönde davranışlar sergilemeye yönlendirir. Kadına verilen ödül ise hegemonyaya verdiği destekten ötürü cennettir. Bir grubun gücü olan iktidar, kadının dilinden, dini refere ederek bireyi istenilen kalıba yöneltmektedir. Dolayısıyla masalı ikiye ayırıp baktığımızda başlangıçta sadece dâhil olduğu mensubiyetten dolayı

marjinal statüde olan erkek, masalın devamında erkek egemen söylemin ve toplumsal normların uygun gördüğü şekle bürünmektedir.

"Kadın Şerri" masalında, dinî söylemle Yahudi ve Türklerin karşılaştırılması göze çarpmaktadır. *"Bir Yahudiler varmış, bir de Türkler varmış. Türkler kapıyı açarken "Bismillahirrahmanirrahim Allah'ım düşman şerridin, şeytan şerrindin, kadın şerrinden sen sağla sen bekle*" derler. Yahudiler buna sürekli gülerler. Manifaturacılık yapan Yahudi'nin dükkânına bir kadın gelir. "*Alışverişten sonra Yahudi, Bunun hesabını nasıl ödesek*" der. *Kadını güzel görünce adam:* "*Akşama ödesem olmaz mı?*" der. Adam da kabul eder. Yahudi akşam kadına gittiği zaman, kocası evi basar. Kadın, kendine suç almadan her şeyi anlatır. Bu sırada Yahudi kaçar. Kadın ertesi gün yine dükkâna gider fakat Yahudi yüz vermez. Anlatının sonu şöyle bitmektedir: "*Kadın şerrini, düşman şerrini, şeytan şerrini görmüş. Hepsini kadın yapıyor*" (Çam, 2018: 335-336).

"Giden Gelmez Yol" masalında olumsuz davranışın "Yahudi" tipine atfedildiği görülmektedir. "*Pazarda çoh yaşli, çoh zengin bi Yahudi geli. Yahudi beş ağırlığı altun veri, Yahudi gızi götöri evine*" (Önay, 1995: 371). Toplumsal olarak uygun görülmeyen birliktelik gerçekleştirilmek istenmektedir. Bu da Yahudi tipi üzerinde inşa edilmektedir. Anadolu masallarında Yahudi olarak karşımıza çıkan tipler genelde çapkın, hileci, ahlâkî açıdan sorunlu kimselerdir. Çeşitli oyunlarla veya parasal üstünlükle amaçlarını elde etmek isterler. Ayrıca çeşitli hâinliklerle de üst mevki elde etmeye çalışırlar. "Sırma Saç" masalında, padişah savaşa gitmeden önce hamile karısına *"Hanım, eğer bir kızımız olursa bu çevreyi başına tah. Yoh, eğer bir oğlumuz olursa bu pazubantı goluna tahasan"* der. Kadın, erkek bir evlat doğurur. Babası savaştan gelmeyince onu aramak için yola koyulur. Yahudi bir oğlana denk gelir. Dost olurlar. Oğlanın Şehzade olduğunu öğrenen Yahudi onun yerine geçmek ister. Yol üstünde bir kuyuya denk gelirler. Oğlana, *"Sen küçüksen. Guyuya sen yen, su ver içek. Ben seni haman yoharı çekerim"* der. Padişahın oğlu kuyuya iner. Önce Yahudi oğlana su verir. Ardından kendi içer. *"Hadi beni yoharı çek!" deyince "Çekmem, Eğer golundaki pazubantı bana verür, bir de padişah oğlu olmaduğuna yemin edersen ben de seni yoharı çekerem"* der. Çaresiz yemin eden oğlan, pazubandı da Yahudi'ye verir (Kara R. , 1996: 371-375). Masalın sonunda Yahudi yaptıklarının cezasını parça parça olarak öder.

Masallarda azınlık bir gruba mensup bireyler toplu halde marjinelleştirilebilir. Harami/eşkıya takımı buna örnektir. Çoğunlukla kırk kişi olan bu grup iyi insanlara zalimlik ederler. Cezaları ise çoğunlukla ölümdür. Tek olarak hareket kabiliyetleri yoktur. Onlar gücünü birliktelikten almaktadır.

"Bostancı" masalında, hocanın emrinde olan kırk eşkıya, her sene soygun yapar. "*Ya kırk tane eşkıya var bizim hocanın emrinde. Su falan dağda, mağarada duruyor kırk eşkıya. Kırk eşkıyaya bakıyoruz gizli gizli. Kırk eşkıya soyuyor her sene*". Hırsızlık oyununun peşine düşen Padişah önce eşkıyaları ardından da hocayı sallandırır (Kumartaşlıoğlu, 2006: 360-367).

"Kara Dirhem Hokkası" masalında, padişahın oğlu, şehirde dolaşırken, tellalın ağaç bir sandık sattığını görür. Merak edip sandığı satın alır. Sandığın içinden bir dudağı gökte bir dudağı yerde çirkin bir Arap çıkar. Şehzade, Arap'ı hizmetçisi olarak kullanır (Günay U. , 1975: 410). Arap olarak sunulan figür, sıfat olarak "çirkin" ve hizmetçi konumundadır. Hegemonik erkekliği taşıyan şehzade onu "yetkilendirme" mekanizmasını kullanarak belli bir mevkiye layık görmüştür.

"Yasemin Çelebi" masalında, bekçi kendisini aldatan karısı ve Arap'ın kellelerini dolapta saklamaktadır. "*Benim karı bu. Bu da oynası. Ben her gün aksam ise gidiyorum, benim karı da armudun dalının dibine gidiyor. Odun çengelli bir Arap geliyor. Arapla yatıyor, kalkıyor. İkisini de vurdum, kelleleri burada*" der (Kumartaşlıoğlu, 2006: 234).

"Şah İsmail" masalında, sembolik vurgu: "*Sağa gitme, sola git. Orada bir Arap Üzengi var. İnsan kanından pilav pişiriyor. Sakın oraya gitme, senin kanını da pişirir" ve "Bir Arap Üzengi var bizim memlekette. Türkiye'de asker bırakmadı. Kırdı geçirdi. Ben de bir kurada kaçtım, kurtuldum. Bir daha gitsem ölürüm*" diye "Arap Üzengi" üzerinden yapılmaktadır (Kumartaşlıoğlu, 2006: 282)

"Kuma Gömülen Gelin" masalında, kocası ölmüş, ikisi bekâr ve biri evli üç çocuğu olan bir kadın vardır. Evli oğlan, askerlik için gittiği zaman, kardeşi karısına göz koyar. Gelin, kardeşi istemeyince oğlan ona iftira atar. Ahali gelini kuma gömerek cezalandırır. Yol üstünde bir kervancı, kadını görünce onu kurtarır ve evlat edinir. Kadını oğluna gelin olarak alır. Kadının başına bu sefer kervancının yamağı/hizmetkârı Arap musallat olur. Hizmetkâr gerdek gecesi oğlanı öldürür. Bıçağı da kadının yastığının altına yerleştirir. Sabah: "*Arap diyor ki: Kim kesdiyse ganlı*

bıçağı bir yere goymuşdur. Bıçağa da bakıyolar ki gelinin yasduğunun altında. Haa aha bu kesdi diyolar. Arap hizmetkâr aha bu kesdi diyor" (Arslan A. S., 2017: 336-337). Anlatıda Arap olan kişi hem katil hem de yalancı olarak lanse edilmektedir. Arap tipi gündelik yaşamdan pay alan masallarda olumsuz tarafıyla bulunmaktadır. İktidardan pay almaktan ziyade çeşitli durumların kötülüğünü göstermek için söylemsel olarak kullanılmaktadır. O aksiyon aldığı bu kötülükten hegemonik güç olarak herhangi bir kendine yarayacak kâr elde edememektedir.

"Göl Aygırı" masalında, padişahın yardımcısı Arap, onun eşini ve atını çalar. Padişah hastalanır. Kör olur. Gözlerinin açılması için atının toynağının değmediği toprak gerekmektedir. Yola çıkan oğlunun karşısına çıkan derviş, Arap'ın evini tarif ettikten sonra *"Arap çıkar, seni de keser, atı da vermez"* dikkatli ol diye tavsiyede bulunur (Kasımoğlu, 2010: 458). R.W. Connell, *"Irk bağlantısının erkeklikler arasındaki dinamiğin vazgeçilmez parçası olduğunu* ifade eder. *Beyaz üstünlükçülüğü bağlamında siyah erkeklikler, beyaz toplumsal cinsiyetinin inşasında simgesel bir rol oynar. Marjinalleştirilen bireylerin, toplumsal süreçte elde ettikleri şöhretle etkili olabilme yetisi bulunmamaktadır"* (2019b: 155). Diğer yandan masalların sembolik dili, olumsuz figürleri anlatırken "kara, Arap vb." ifadeler kullanmaktadır. Gümüş, "*Türk masallarının nesneyi veya varlığı ön plana çıkartmak için beyaz, siyah ve yeşil gibi renkler kullandığını belirtir*" (2015: 5). Ön plana çıkartmak karşıt şekilde de düşünülebilmektedir. Olumsuz yönler için de karanlık renkler tercih edilmektedir.

Gümüş'ün ifadesiyle, "Bir dudağı yerde bir dudağı gökte Arap" günlük yaşama ait bir figür olarak var olduğu zaman olumsuz/kötü bir role sahiptir (2015: 94). Örneklemede dikkat çekilen taraf ise anlatının söylemi kapsamında bir ırka/etnik gruba ait isimlendirilmesidir. Arap tipi kolektif tecrübenin, olumsuzluğu/kötülüğü yüklediği nesnedir.

Sonuç olarak, Anadolu sahası Türk masallarında, ötekileştirilen erkekler, fonksiyonel olarak, hegemonik erkekliği daha da "açık hale getirmek" için olumsuz olarak kodlanmaktadır. Sorunlu ve karşıt kurgular, onlara atfedilmektedir. Bu noktada, dini ve etnik kimlik öne çıkmaktadır. "Bizden olmayan kötüdür" anlayışı baskındır. Marjinal erkek, hem fiziki hem de manevi anlamda hegemonik erkeklik yeterliliklerine sahip olsa da dışlanabilmektedir. Onlar, masalda, "diğer taraf, öteki ve uzak tutulan" konumundadır.

4.7. Bastırılmış Erkekler: Masalda İkincilleştirme

Bu başlıkta geleneksel kodların, sosyal normların ve masalın söylem yapısıyla, ikincilleştirilen, ötekileştirilen ve çeşitli sıfatlarla hiyerarşinin en altına atılan madun erkeklikler, masal metinlerinde incelenecektir.

"Hürü" masalında, çocukları olmayan bir aile, cami avlusunda buldukları kimsesiz, gariban bir oğlanı evlat edinir. Bir süre sonra evin hanımı hamile kalır. Bir kız çocukları olur. İki çocuk da büyüyüp serpilince ana ve baba hacca gitmek ister. Üvey evlat Mılla Memed, ailesi hacca gittiği zaman kız kardeşiyle evlenmek ister.

> "Hürü babam seninen beni niye buraya bıraktı biliyor musun? "Niye?" Seninen beni evlendirecek onun için" Kız: Olur mu insan kardeşiyle evlenir mi?" Mılla Memed: "Yok ben bacı filan tanımam seninle evleneceğim. Bıçağını çekip ya seni keserim ya benimle olacak" der. Kız: "İlahi gözün kör olsun sen benimle bir olmaya olacaksın şuraya bir su koyayım da bir sen yıkan bir de ben yıkanayım ondan sonra bir oluruz" der. Suyu ısıtıp Mılla Memed'i yıkamaya başlar. Hama tasını başına vurup bayıltır. Çırılçıplak dışarı atar. Ardından: "Git piç sen halis mulis babamın evladı olsaydın bana bu kötülüğü düşünmezdin defol" der (Aslan, 1994: 280-285).

Masalın sonunda Mılla Memed kellesinden olur. Anadolu masallarında "ensest" ilişki toplumsal normlar tarafından olumsuz atfedilmektedir. Buna kalkışan birey cezalandırılıp, dışlanmaktadır. Anlatıcı ara metinlerde ahlakî söylemlerini, kız ile dile getirmektedir. Erkek kahraman ise olumsuz bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Ensest birlikteliğin yasak olduğunu duysa da vazgeçmeyen Mılla Memed, madunlaştırılmayı göze almaktadır. O aynı zamanda kimsesiz, garibandır. Yetim olarak bulunup evlat edinilmiştir. Masalın sembollerle dolu anlatım dili, kolektif geçmişten gelen acziyeti, çeşitli vurgularla metne sızdırmaktadır.

"Yüzük" masalında, adamın karısı ölmeden evvel *"Sen evlenmeye evleneceksin. Bari şu yüzüğümü al, bu yüzük kimin parmağına olursa, onunla evlen"* der. Yüzük kimsenin parmağına olmaz. Babası sonunda kızının parmağına dener. Yüzük tam olur. Babası *"Ben seninle evleneceğim"* der. Kız *"Olur mu baba? Ben senin evladınım,* der. *Adam "Ananın vasiyeti böyle, ben seninle evleneceğim"* diye cevap verir. Kız, anasından kalma gerdanlığı marangoz ustasına verip kendisine ulu ağacın içine sandık yaptırıp evden kaçar (Demir, 2017: 446). Ölçer Özünel, "Masallarda evi, kurumsallaştıranın ve sürdürülebilirliği sağlayanın çoğunlukla kadın olduğunu vurgular. Kadın, öleceğini anladığı zaman bile evinin dağılmasını istemediği için çözüm bulur. Evin erkeğinin tekrar evlenmesinde "ensest" ilişkinin dahi öne çıkarılması devamlılığın sağlanması amacıyladır. Fakat bu istek toplum tarafından

onaylanmamaktadır" (2006: 54-55). Bunu talep bulunan birey ontolojik olarak hegemonik erkeklik figürü olsa da istek sosyal normlara uymamaktadır. İktidar sahibi baba, madun bir hal almaktadır.

"Korkak Koca" masalında, her şeyden korkan bir adam vardır. Korkaklığından sıkılan karısı, kocasının beline ipi bağlar: *"Sen dışarı çık. Ben seni içeri çekerim" der.* Adam dışarı çıkar çıkmaz, kapıyı kapatır. İpi de üstüne atar (Bozlak, 2007: 253). Connell, madunlaştırma da erkekliğin "kadınsılıkla bulanıklaştırıldığından" söz eder. Hegemonik erkekliğin dışında bırakılarak ötekileştirilen bu erkekler "ödlek, korkak, işe yaramaz, süt çocuğu" gibi yaftalamalara maruz kalır (2019b: 153).

"Kabak Oğlan" masalında, memleketin birinde karısı çalışkan kendisi çok tembel bir adam vardır. Karı koca çok fakirdir. Kadın boğaz tokluğuna çalışırken *"Adam da çoh tembelmiş. Gece gündüz yatarmiş"* (Önay, 1995: 358). Anlatıda erkek madun bir halde, hegemonyanın gücünden vazgeçerek tembellik etmektedir. Erkeklik hiyerarşisinde kişinin yetersizlikleri, onu toplumun en altına yerleştirmektedir.

"Suyu Altın Eden Tas" masalında, âcizliği ve tembelliği herkesin diline yayılmış bir adam vardır. Günlerden bir gün adam İstanbul'a gider. Orada bir kahvehaneyi kendine ev beller. Kahvehane sahibi artık dayanamaz ve adamı kovar. Ona balık tutmasını tembih eder. Tembel, avladığı balığın içinden çıkan sihirli taşla kısmete kavuşur. İş bilmez, yetersiz ve tembel olmasına rağmen nihayetinde hükümdara damat olur (Sakaoğlu, 2002: 288). Anlatıda tembel adam, erkek egemen söylemin yaftalarına/sıfatlarına hiç aldırış etmemektedir. O ataerkil paydan ve dolayısıyla güçten vazgeçmiş haldedir. Lakin masalın söylemi hiyerarşik düzenin "yeniden" üretimi ve değişkenliğinden dolayı dinleyiciye seçenekler sunmaktadır. Kişi tembel, pasif de olsa şansı bazen yaver gidebilmektedir.

"Bicilo" masalında, kendi işini dâhi yapamayan, saf bir oğlan vardır. Oğlanın adı Bicilo'dur. "*Anası deyiy ki, Oğlum, herkesi oduna gidiy, sen de odun et de getür yahah."* Oğlan, iş bilmez halde *"He ana, gidim. Arkadaşlara söle, gidim"* deyiy." Bicilo'nun anası komşulara gidip *"Avu benim oğlumu da götürün oda odun getsün".* Onlar da kabul eder. Lakin saf oğlan iş etmeyi bilmediği için odun da kesemeden, arkadaşlarının eline bakar (Kara R. , 1996: 464). Bastırılmış erkekler, hiyerarşin en altına yerleştirilen kadınla iş birliği yapar. Hegemonik erkeklik tarafından, "görmezden gelinen, dışlanan, yok sayılan" birey, kadın aklı ile hareket eder.

"Nalıncı Mehmet Ağa" masalında, kütüğün içinden çıkan peri padişahının kızı, Mehmet Ağa'ya istediklerini yaptırmaktadır. *"Hiç şiy etme düşünecek şey yok. O kaya var ya, bu kütüğü aldığın kayanın yanında, şu kamçıyı al"* der. *"O gayaya üç kere vur"* der. *Ondan sonra "Bi Arap çıkar. O Arap benim dadumdur. Emme Arap çok çirkindir. Sakin ha gorkma"* der. "Sana *emret aslanım der*" diye pasif durumdaki Mehmet Ağa'yı yönlendirmektedir (Arslan A. S., 2017: 417-418). Anlatıda aynı zamanda etnik kökenden kaynaklı, olumsuz bir cinsel kimlik inşası söz konusudur.

Sonuç olarak, örnekler üzerinde de görüldüğü gibi madunlaştırılmış/bastırılmış erkekler, karşıtın öne çıkarılması düşüncesiyle, yok sayılmakta ve dolaylı yoldan iktidarın devamlığına fayda sağlamaktadır. Hegemonya için tehdit unsuru olmamaları, olumsuz sembolleri barındırmaları "moda" olarak sunulanın, daha da güçlenmesine olanak tanımaktadır. Diğer erkeklikler kategorisinde yer alan madun erkeklik, hegemonyanın sembolik sıfatlarından uzak tutulmaktadır. Eylemlerinde, dış bir özneye "bağımlı" hareket edebilmektedir.

4.8. Evin Eri ve Baba Olarak Erkek

Baba figürü, çoğunlukla hükümdar, gariban veya fakir bir kimse olarak görülür. Türk aile düşüncesinde hâkimiyet babanın kimliğinde toplanır. Baba yetişkinlik çağına gelmiş olan *"oğlunu evlendirmekle kızını göçürmekle"* (Koca, 2002: 9) yükümlü olarak görülmektedir. Çocuğu için, kendince en iyi olanı seçmeye çalışmaktadır. Örneğin; padişah baba, kızını gariban, parasız pulsuz birine vermek istememektedir. "Padişahın Kızına Âşık Olan Çoban" anlatısında, *"Bir çobanın padişahın kızına gözü düşüyor, Padişah da çobanın gariban görüp kızını ona vermiyor* (Önay, 1995: 400). Masalda babalar, her ne kadar kendi istedikleri yönde karar alsa da onların dedikleri çoğunlukla gerçekleşmemektedir. Sonuç genelde iyi ve olumlu yönde olmaktadır. "İyi baba" ve "kötü baba" masallarda çeşitli durumlarla karşımıza çıkmaktadır. İyi baba koruyan, değer veren, aile kurumunun sürdürülebilirliği için elinden geleni yapandır. Kötü baba ise sorumluluk bilincinden uzak, evine, ailesine, eşine ve çocuklarına değer vermeyen onlara zulüm eden konumdadır. Türk kültüründe böyle kimselere selam verilmeyerek, kahvede ve sosyal hayatta dışlanmaktadır. Kimi zaman da özellikle üvey annenin etkisiyle evlatlarından vazgeçtikleri görülmektedir. "İki Kardeş ile Tın Tın Kabak" masalında üvey anne, kocasına evlatlarından bıktığını ve kendisine hakaret ettikleri yalanını söyler. Onlardan kurtulmasını ister. Baba, iki

evladını dere kenarında bırakıp döner (Alay, 2005: 70). Masallarda çoğunlukla kocalar, eşlerini mutlu etmek için elinden gelen her şeyi sergilemektedir. Baba figürü, iradeden yoksun iyi bir kimse olarak da görülebilmektedir. Karısı vefat ettiği zaman eril gücün paylaşımı doğrultusunda yeni bir eş "iradesi" altına girebilmektedir. "Kadın aklı" ile yönlendirme almaktadır.

Babanın masallarda çeşitli fonksiyonları vardır. Ölmek üzereyken veya tahtını başka bir oğluna teslim etmek istediğinde evlatlarını yolculuğa çıkartır. Bu serüveni, her şekilde küçük oğlan kazanır. W. Adorno, babanın yetkinlik gücünün ve fiziksel yeterliliğinin azalmasının iktidarını zararsızlaştırdığını ve aşındırdığını belirtmektedir (2000: 22). Diğer yandan masallarda babanın yokluğu kimsesizlik, açlık, başıboşluk olarak da görülebilmektedir. Özellikle bu durum kadınlar açısından daha da keskindir.

Delaney, toplumda örgütlemenin geçerli kabul edilen fikirlere, inançlara ve duygulara dayandığını ifade etmektedir. Dölleme işlevi babaya aittir. Doğurganlık ve üretici yönüyle kadın güçlüdür. Bu toplumsal birlikteliği desteklemektedir. Biri olmadan ötekini düşünememeye yönlendirmektedir (2022: 30). Ek olarak toplumsal cinsiyet uyumunu ortaya çıkarmaktadır. Türk kültüründe erkeğin ve kadının konumu yetkinlik bilinci doğrultusunda şekillenmektedir. Bireyler, kendi alanlarına hâkimdir.

Masalda çocuksuzluk, babaların karşılaştığı ve mücadele verdiği bir alandır. Eşiyle bu sorunun üstesinden gelmek için çeşitli yollar dener. Bunun için açları doyurur, dualar eder, adaklar yapar. Soyunu devam ettirmek, kendisinden sonra evine, yurduna sahip çıkabilecek bir evlat için baba birçok hayırlı iş yapar. Çocuksuzluk, sadece masallara özgü bir motif değildir. Ölçer Özünel, motifin geçmişinin çok eskiye dayandığını Hurilerin "Appu" isimli kahramanının anlatısının yanı sıra Hitit medeniyetine dair birçok metinde de yer aldığını belirtir. Ek olarak Dede Korkut anlatılarından Bay Büre Oğlı Bamsı Beyrek'te geçen çocuksuzluk durumuna da vurgu yapar (2015: 36). Hikâyede "*Oguz begleri yüz göye tutdılar, el kaldurup dua eylediler: 'Allah Ta'ala sana bir oğul virsün' didiler. Ol zamanda beglerin alkışı alkış karkışı karkış idi. Duaları müstecab oluridi. Bay Bican Begdahı yerinden örü turdu eydür: 'Begler, menüm dahı hakkuma bir dua eylen, Allah Ta'ala mana bir kız vere' dedi. Kalın Oguz begleri el kaldurdılar dua eylediler: 'Allahute'ala sana da bir kız vere' dediler. Bay Bican Begeydür: 'begler Allahute'ala mana bir kız vireçek olurısa, siz tanuk olun, menüm kızum Bay Büre Beg oglına beşik kertme yavuklı olsun' dedi"*

(Ergin, 1989: 117) şeklinde hayırlı dua ile evlat istenir. "Gül Ali" masalında, evlat sahibi olamayan karı koca, Allah'a dua edip, yılan bile olsa evlatları olsun ister. Duaları gerçek olur ve yılan suretinde bir evlatları dünyaya gelir (Tunç T. , 2008: 29). "Bey Oğlu ile Kaymakam Kızı" masalında, *"Bir kasabanın kaymakamı Hüsnü Bey varmış. Hüsnü Bey'in seneler geçmesi rağmen çocuğu olmuyormuş. Çok dualar etmiş. Allah da ona bir çocuk vermiş. Sarı saçlı, mavi gözlü, dünya güzeli bir kız çocuğuymuş"* (Demir, 2017: 524).

Masallarda evin babası, erkek evladını soyunun devamı için hayata hazırlarken, kızını belli bir otorite altında evlilik vakti gelene kadar korumaktadır. Bu edilgen bir süreçtir. Nitekim Anadolu'da kızın evden kaçması; erkek himayesinden çıkması hoş görülmemektedir. Toplum tarafında kurumsallaşmış meşru evden kaçışın tekrar olumlu yönde değişmesi, kızın bir erkek himayesine girmesiyle gerçekleşebilmektedir. Masallarda evin babası iradeli, çalışkan, yiğit olsa da kızını cezalandırmak gerektiğinde toplumsal normların etkisinde kalmaktadır. Namusa sürülen leke, kız evladın evden uzaklaştırılması ile sonuçlanmaktadır. "Nar Tanesi" masalında, kötü huylu amca Nar Tane'ye iffetsiz, namussuz olduğunu söyleyerek iftira atar. Kızcağızın erkek kardeşlerini ve ailesini kandırır. Ağabeyler, kızı ölüme terk eder. Tekrar onunla karşılaştıkları zaman namuslu olduğunu; bakire kaldığını kanıtlamak için kızı türlü sınavlara sokarlar. Sonuçta kıza iftira atıldığını anlarlar (Helimoğlu Yavuz, 2009: 82).

Anadolu masallarında ensest durumu, vasiyet üzerine gerçekleştirilmeye çalışılır. Baba, annenin sözleri üzerine kızı ile evlenmek ister. Bu isteğin "meşrulaştırılması" yönünde bir eylemdir. Türk kültüründe de olumsuz olarak görülen bu hal, kızın karşı çıkan davranışlarıyla engellenir. "Eleksi" masalında, kadın *"ben ölünce benim terliğim kime iyi gelirse onu al!"* der. Ölen kadının terliği sadece kızına olur. Adam kızıyla evlenmek ister. Lakin kızın ahlaki tarafı temsiliyle bu evlilik gerçekleşmemektedir (Tunç T. , 2008: 231). "Ahu Melek" masalında, baba bu durum için dinî bir meşrulaştırma yolunu dener. Müftüye mektup yazıp: *"Bahçemde bir elma ağacı dikmişim, bir tek elma vermiş. Ben mi yiyeyim, halka mı yedireyim?" diye sual eder. Müftü de "Niçin tek elmayı halka yedireceksin? Kendin ye." diye yanıtlar* (Boratav P. N., 2021: 135). Bu cevabı kabul etmeyen kız kılık değiştirip evden kaçar. Türlü zorluk ve serüvenin ardından Beyoğlu ile evlenip mutlu olur.

Babasoylu, ataerkil düzende kızlar üzerinde ahlaki baskı ve otorite evlilikten önce baba, erkek kardeşler veya erkek akrabalar üzerinden kurulur. Evlilik çatısı altında "gelin" bu durumu kocasından görür. Sezer, *"Babanın, kız evladını yola getirecek kadar erkeklik iktidarına sahip olmadığını ve bundan dolayı kızıyla beraber taht yetkisini erkek hegemonyasının yeni gücü damada teslim ettiğini"* (2010: 168) belirtmektedir. Kadının kahraman olarak anlatıldığı Anadolu masallarında ise baba yaşlı olmalı veya erkek evlat yoksunluğu bulunmalıdır. Kadın dışarıya çıkarken kıyafet değişikliği yapması, kamusal alanın erilliğini göstermektedir. Erkek kamusal alanda "onaylanmış" olandır.

Sonuç olarak baba, evlatların yetişmesinde, iktidarın devamlılığında etken konumdadır. O bir şekilde aile kurumunun devamı için çalışır. Günü geldiği zaman eril gücü oğluna, damadına veya diğer erkeklere teslim eder. İradesi dış etmenlere bağımlı haldedir. Türk kültüründe babaya olan saygı "soyun ve namın" sürdürülebilirliği açısından öne çıkmaktadır.

4.9. Erkeğin Güzelliği, Civanmert Delikanlılar ve Mecnun Erkekler

Erkeğin bedensel ve zihinsel anlamda güzelliği, kadının üretken ve bereketli haliyle örtüşmektedir. Kadının endamı, anaç tarafı, zekâsı ve sözlerini kullanma bilinci erkeğin civanmert, cesur, sözünün eri ve aklını kullanma yönüyle birleşmektedir. Anadolu'da Ali'nin külahını Veli'ye giydiren lakin kimi zaman da kendi de arada paralanan "köylü kurnazı" veya "kasaba kurnazı" olarak bilinen bir olgu vardır. Ölçer Özünel, bu olgunun erkek ve kadın aklının ortak buluştuğu yer olduğunu ve mekân kullanımının bu durumu evrimleştirip birleştirdiğini ifade eder (2006: 89). Masallarda erkeğe dair güzellik algısı özellikle doğunun estetik anlayışından çok uzak değildir. Diğer yandan halk ve divan edebiyatında bahsedilen "güzellik" kavramı ile özdeşleşmektedir.

Divanü Lûgat-it-Türk'te *"taylang er"* "ince, kibar, güzel, boylu boslu adam" (Atalay, 1998: 90, C.1) ifadeleri kullanılmaktadır. Dede Korkut'ta güzellik anlayışında cinsiyetler arasında çok fark bulunmamaktadır. Nitekim kadında yiğitlik ve cesaret arandığı kadar, erkekte de güzellik öne çıkmaktadır. Yiğit delikanlılar, "*bir güzel yahşi yiğit, kulağı altın küpeli, çaya baksa çalımlı"* olarak ifade edilmektedir. Oğuz'da yüzü peçeli dört yiğit vardır: Bamsı Beyrek, Kan Turalı, Kara Çekür ve Oğlu Kırk Kınuk. Bazı araştırmacılar bu durumun nazardan sakınmak için uygulanan bir eylem

olduğunu belirtmektedir. Özellikle Bamsı Beyrek'in lakabının "Oğuz'un imrencesi" olması dikkat çekicidir (Türköne, 1995: 231). Türk kültür haznesinin kahramanlığı ile öne çıkan Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz, *"Yüzü gök, ağzı ateş gibi kızıl, gözleri ela, saçları ve kaşları kara idi. Perilerden daha güzel idi"* (Gömeç, 2009: 48) ifadesiyle tanıtılmaktadır.

Erkeğin güzel olması; güzellik unsurlarını barındırması masallarda aranan özelliklerdendir. Âşık olunan erkekte bahsedilirken "civanmert, delikanlı, yakışıklı, güzel mi güzel, babayiğit" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Erkeğin güzelliği, diğer yönden arzu edilen bir unsur olarak görülmektedir. Güzellik unsurları erkek için bahadırlığının ve zekâsının yanında tamamlayıcı bir güçtür. "Yasemin Çelebi" masalında genç delikanlı, *"Padisahın bir oglu varmıs. Oglan da bir güzelmis bir güzelmis. Pek güzelmis"* (Kumartaşlıoğlu, 2006: 233) diye anlatılmaktadır. "Yılan Kılığında Bir Delikanlı" anlatısında, *"Oğlumuz öyle nazik ve öyle güzel ki, ayın on dördü gibi bir delikanlı olmuş. Bakmaya kıyılmaz!"* (Alay, 2005: 195). "Emine Sultanın Kutusu" masalında, *"Akşam biz yatmadan önce ay gibi güzel ama kolları bacakları yaralı bir genç"* (Tunç T. , 2008: 178). "Giden Gelmez Yol" masalında, *"Kız geldi esirlere bakdı, bunların içinde bir genç var. Ne kadar güzel, ne kadar yakışıklı bir gencdir."* (Önay, 1995: 376). "Azrail" masalında, *"gelen gimi beyaz geyili, elinde galanfir, güzel bir genç"* (Önkol, 2015: 173-174). "Demir Çarık (Arap Kocası)" masalında, *"bir genç deliganlı güzel"* (Önkol, 2015: 184). "Ev Güzel Bey Güzel" masalında, *"adam kendi de yakışıklı, enine boyuna güzel"* (Arslan A. S., 2017: 416). Erzurum yöresinde yer alan "Dal Boylu Dal Yusuf" masalında da kahraman, uzun uzun övülmektedir. *"Bir elma götürirem, o da dal boylu dal Yusuf'un yanaklarına benzer. Kiraz götürirem. Dal boylu dal Yusuf'un dudahlarına benzer. Ertesi gün bir mendil galem getirir, gaşlarına benzedir. Üzüm götürir gözlerine benzedir"* (Seyidoğlu, 1975: 370). Metinlerde de görüldüğü gibi erkeğin güzelliği çeşitli sembol ve alegorik ifadelerle öne çıkarılmaktadır.

"Ergenge eliğ karı böz üm tikemez" atasözü, "bekâra elli arşın bezden don dikilmez" manasına gelir. Türköne, Türk kültüründe bekârlığın erkek açısından istenmeyen bir şey olduğunu, evlilik çatısı altına girmesine teşvik edildiğini ifade etmektedir. Toplum tarafından desteklenen evlilik, erkek için hayatı kolaylaştırırken kadın için zorlu bir yolculuğu sürdürmek demektir (1995: 225).

Ölçer Özünel, "kamusal mekânlarda serbest dolaşım özgürlüğü olan erkeklerin sadece âşık tipiyle yer almadığını kahraman bir yiğit, kurnaz ve fakir bir köylü kimliğinde de yer alabileceğini belirtir. Erkeğin bu alanlarda varlık halleri kadınsılık özellikleriyle bağlantılı olmaktan uzaklaştıkça kadın aklına yaklaştığını" vurgular (2006: 93-94). "Dev Anası ve Cake" masalında, Cake tüm köy halkı tarafından zeki ve kurnaz oluşuyla bilinir. Üvey annesine bakmak için var gücüyle çalışan bir delikanlıdır. Köyün kızlarıyla pancar toplamaya gider. Yolda kaybolurlar. Cake, bu sırada köy ağasının kızı Hedik'e âşık olur. Kaybolmayı erkeklik gururuna yediremez. Yolu ararken Dev Anasının tuzağına düşerler. Cake, hile yoluyla dev anasını kandırıp arkadaşlarını kurtarır. Hedik ile evlenip mutlu sona erişir (Helimoğlu Yavuz, 2009: 260-266). Cake, erkeksi öfke veya şiddete başvurmadan Dev Anasını yener. Zekâsı ve sağduyulu yaklaşımı onun kaba kuvveti yenmesine olanak tanır. Tam da bu noktada "kadın aklı" ile "köylü kurnazı" ifadeleri birleşir.

Masalların devamı incelendiğinde aktarılan örneklerde yer alan tanımlamalar mecnun, âşık, şehzade veya prenslerin asıl iç yüzünü yansıtmamaktadır. Ölçer Özünel, bu erkek tiplerinin, kamusal alan/dış mekânlarda çok farklı bir kimlik içerisinde olduklarını belirtmektedir. Özellikle kadının toplumsal ortamlarda iffet ve namusu üzerinde "tehdit" unsuru oluşturduklarını vurgulamaktadır (2006: 91). Kültürel kodlar, değer yargıları, sosyal normlar bireyin davranış bilincine etki etmektedir. Böylelikle kişi kendilik halinden, toplumsal hale yöneltilmektedir. Ondan iyi ve güzel taraflarını bir yana bırakıp istenileni, uygun görülüne yapması beklenmektedir. Masalın başında övülen erkek, devamında ikinci bir eş bulmak için yola çıkar. Namus ve iffet için "recm" cezasını uygulayarak kız kardeşini beline kadar toprağa gömer. Otorite için eşini, kız kardeşini baskı altına alır. "Baykuş ile Padişah" masalında, *"bir beyin oğlu, hocanın kızı ile evlenir. Fakat delikanlı "Arab-ı Zengin" adında bir padişahın dünyalar güzeli kızının olduğunu öğrenir. Dilden dile dolaşan bu güzele âşık olur. Kendine güvenen yakışıklı genç dayanamaz. Bir heybe altını yanına alarak atına binip yola koyulur"* (Alay, 2005: 240). "Kadının Çilesi" masalında, *"Yola çıkan adam karısını erkek kardeşine emanet eder. Bir süre sonra bu kardeş, ağabeyinin karısına göz koyarak onu rahatsız etmeye başlar. Kadın buna karşı koyunca da ona iftira atarak, kendisi gibi birkaç namussuzu da şahit gösterip onu cezalandırarak, beline kadar toprağa gömdürür* (Helimoğlu Yavuz, 2009: 379).

Erkek çeşitli kimliklerle aile ortamına girmektedir. Kimi zaman "züppe", "şımarık" ve zayıf karakterli olurken; kimi zaman da "eğitimli", "olgun" ve "sağlam karakterli" bir haldeyken evlenmektedir. Bu durum kadınların kişisel yolculuğunu sekteye uğratmaktadır. Kamusal alanda ve ev içinde eril figürler veya baba, tam anlamıyla işlevini uygulayamaz ise kadının rehberi, kendi aklı olmak durumundadır. Bununla bağlantılı olan masallarda kadının bireye rehber olamayacağı, eksik kalacağı vurgusu yapılmaktadır. Fakat kadın ataerkil pazarlık açısından hareketle, sınırları üst noktaya kadar zorlayarak sunulan imkânları değerlendirmeye çalışmaktadır.

Masallarda erkeğin içgüdüsel şehveti çapkınlık; kadının bu davranışı ise sapkın bir hal olarak görülmektedir. Erkeğin tohumunu saçma arzusu çoğul bir yapıya işaret ederken kadın ise monogram olarak kalmaktadır.

Sonuç olarak doğumda, düğünde ve ölümde; çocuklukta, gençlikte ve olgunlukta fark rollere bürünün erkeklik halleri söz konusudur. Erkek, çeşitli eşiklerden geçtikten sonra davranış ve rollerinde değişkenlik gösterir. İnsan, mekân ve zaman denklemi bunda etkilidir. Kamusal alanda temsili bir güç, ev içinde ise rehberlik alan konumdadır.

4.10. İktidar Mücadelesi: Erkek Kıskançlığının Masala Yansıması

Masal anlatıcısı, anlatının iç dinamiğini, kişinin kendisiyle özdeşleştirmesine olanak tanıyan bir yapıda kurgulamaktadır. Helimoğlu, "anlatıcının başına toplanan insanlara anlattığı masallardaki olayları, sorunları ve çözümleri, dinleyenlerin kendi yaşamlarıyla özdeşleştirip; gereken kıssadan hisseyi çıkardıklarını ve oradan ayrılırken daha bir mutlu, dingin ve doygun ayrıldıklarını" (2009: 22) ifade etmektedir. Erkeklerin, toplumsal cinsiyet kimliklerini ağırlıkla "ne olmadıkları" üzerine inşa ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda kadınsılık, kadına dair ve kadınlıkla özdeşleştirilecek eylemlerden uzak durulmaktadır.

Masallarda kıskançlık, kadın ve erkek birey açısından farklı anlamda gerçekleşmektedir. Kadın ataerkil pazarlık sebebiyle; mevcut güne kadar elde ettiği hak ve kazançlardan vazgeç(e)memek, onları kaybetmemek için akıllıca davranmaktadır. Erkekler ise mücadeleye ve güce dayalı bir düzende ödülü elde etmeye çalışmaktadır.

Erkek evlat mücadeleye, savaşa ve kazanmaya dayalı oyunlarda "öfke kontrolünü" elinde tutamamaktadır. Erkeksi tarafını bütün gücüyle sergilemek için

bunu destekleyici bir unsur olarak kullanmaktadır. Her ne kadar *"öfkeyle kalkan, zararla oturur"* atasözü olsa da erkek evlat için toplum tarafından meşrulaştırılan öfke hali cesur, korkusuz olarak lanse edilmektedir. Erkek masal kahramanı hileye, bastırılmış hislere boyun eğmek yerine öfkesini kullanılır. Kadın ise kışkırtıcı, kötücül ve eşitsizlik hallerinde stratejik ilerlemektedir. Masallarda öfke eril bir kimlik olarak gösterilmektedir. Kadın ise bunu ehlileştiren, sakinleştiren taraftır.

Anadolu Sahası Türk Masallarında, gücün ve iktidarın dolaylı yollardan kullanımı söz konusudur. Somay, kıskançlık bağlamında, kadınların iktidar ilişkisini "erkeğin fallusu" üzerinde kurduklarını belirtmektedir (2000: 68). Buradaki "iktidar" ifadesi üst bir düzeydir. Yani kişilerden ve kurumlardan yukarıdadır. Toplumsal düzlemde meşru güç erkeklerde görülmektedir. Kadınlar ise "öteki kadın" sorunsallığı çerçevesinde iktidar kaybını istememektedir. "Erkeğin fallusu" kadın tarafından gücün, hâkimiyetin aracılıklı kullanımıdır. Margaret Mead, "kadınların kıskanç bir tür olarak anımsanmasının temelinde özgürlük, ekonomik, çocuklar ve aile bağları üzerindeki haklarının erkeklerle olan sosyal ilişkilerine bağlı olmasından kaynaklandığını" ifade etmektedir (1971: 84-85).

Kıskançlık ve iktidar ikilemi, Eski Türk kültüründe çoklukla geçmektedir. Divanü Lûgat-it-Türk'te "*Tawar uçun Tenğri odhlamadhıp/Uya kadaş oğlını çınla boğar*" (Atalay, 1998: 86, C.1) ifadesiyle mal, mülk ve iktidar için Tanrı'yı aklına getirmeyen kardeşin, oğlunu boğacağı, gözünün hiçbir şey görmeyeceği vurgulanır. Gücün, nefsin peşine düşen erkek kardeş kıskançlık ve kötülüğün içinde kaybolmaktadır. Kıskanmak, Türk kültüründe çeşitli anlatı türlerinde yer almaktadır. Nitekim mânide *"Hey ördekler ördekler, Birbirini yedekler. Güzel güzel kız almış. Kır sakallı köpekler"* (Kaya, 1999: 64) dörtlüğü bunun bir karşılığıdır.

Anadolu coğrafyasında erkek konumsal olarak çeşitli rolleri içinde barındırmaktadır. İçine girdiği mekân veya rol onun davranış bilincini değiştirmektedir. Baba olduğu zaman hem esirgeyen hem de dağ başında cezalandırmak için evladını bırakan durumda olabilmektedir. Koca olup ev kurduğu zaman eşini mutlu etmeye, yuvasının geçimini sağlamaya çalışmaktadır. Üç oğuldan en büyük olduğu zaman çoğunlukla görevi başaramayan, korkan, kıskançlık ve fesatlık gösteren haldedir. En küçük evlat durumunda ise verilen görevi başaran, sorumluluk sahibi, çözüm üreten, zeki ve yiğit bir delikanlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Alfred

Adler, özellikle kardeşler arasında var olan kıskançlığın büyük çocuğun "tahttan indirilmiş kral/kraliçe" gibi hissetmesinden kaynaklandığını belirtmektedir. Anne ve babasından ilk çocuk olduğu için daha fazla ilgi alaka talep eden büyük evlat, küçük bir kardeş dünyaya geldiği zaman bunu kaybettiğini düşünmektedir (2020b: 48-49). Damat olarak ondan beklenen ise varlıklı, yiğit, nam ve itibar sahibi bir kimse olmasıdır. Parasız, çulsuz bir erkeğe kız verilmek istenmemektedir. Masallarda dikkat çeken diğer bir konu ise erkeğin, yaş aldıkça bilge, edep erkân kurallarına hâkim, danışılan, yardımsever bir kimseye dönüşmesidir. Kadınlarda ise durum tam tersi görülmektedir. Kadın yaşlandıkça çoğunlukla koca karı, cadı ve huysuz bir insan şeklinde anlatılmaktadır.

Erkek kıskançlığının masala yansıması, çeşitli durum ve rollere göre değişkenlik göstermektedir. Adler, kıskançlığın temelinde kişinin güç ve üstünlük hedefi olduğunu belirtir. Gerçeklikle bağını koparan birey, etrafındaki insanların kendisi hakkında ne düşündüğü ile uğraşmaya başlar. Bu durum fiziki ve manevi şiddete doğru evrilir (2020b: 5). Anadolu'da "elalem ne der?" sorusu, kişinin çocukluğundan itibaren ona kodlanır ve bireyin davranışlarını etkiler. Kişi, zaman içerisinde çevresindeki insanları gözlerken, aynı zamanda kendisini denetleyen bu mekanizmanın da farkında, yaşamını idame ettirir.

Bu noktada erkeklerin kıskançlığına aile içinde ve aile dışında olarak iki yönlü bakılabilir. Baba ve oğulun aynı kıza âşık olduğu masallar bulunmaktadır. "Allah'ın Belası" masalında, padişahın oğlu rüyasında mağarada yaşayan bir kıza âşık olur. Kızın başına gelen türlü belalardan Allah'ın Belası onu korur. Ardından kızı ve padişah oğlunu, saraya götürür. Padişah da kızı görünce âşık olur ve oğlanı kandırıp kuyuya attırır. Kız, 40 gün müsaade isteyip Allah'ın Belası'ndan yardım bekler. Nihayetinde padişah cezalandırılır. Kız ve padişahın oğlu evlenir (Gümüş, 2015: 134). Baba ve oğul arasında güzel bir kız için çıkan mücadele "kıskançlık" ile fiziki şiddete dönüşebilmektedir. Anadolu kültüründe kayınbabanın gelinine yan gözle bakması hoş karşılanmamaktadır. Aile içinde ensest birliktelik tasvip edilmemektedir. Masalda da bu durum cezalandırılmaktadır. Nitekim böyle kişilere sokakta selâm verilmeyip, toplum tarafından dışlanmaktadır. Aile içinde aynı kıza âşık olma durumunda acımasız bir rekabet söz konusuyken, aile dışından bir erkekle mücadele aynı şekilde değildir. Ölçer Özünel, "erkekler arasında var olan kıskançlık ve rekabetin sadece akraba bağı

olan erkekler arasında olduğunu" belirtmektedir (2006: 99). İncelenen masallarda, birbiriyle kan bağı olmayan erkeklerin, haset ve kıskançlık göstermeden özellikle yiğit delikanlılara kadınları verdiği görülmektedir.

"Padişah İle Çocukları" masalında, babaları evlenmek isteyen oğullarına *"yayınızı alın ve oku istediğiniz yöne atın"* der. Küçük Şehzade'nin oku göle düşer. Aksakallı ihtiyarın yardımıyla çok güzel bir kız ile karşılaşır. Şehzade, kızı alıp saraya götürür. Padişah evladının getirdiği bu güzel kızı görünce, ona âşık olur ve karısına, *"Oğlumun getirdiği kız çok güzel onu ben kendime alacağım, gerekirse bunun için oğlumu bile öldürebilirim"* der. Karısı da padişaha, *"Böyle durup dururken öldüremezsin, önce oğluna bazı şartlar koş, eğer onları yerine getiremezse öldürürsün"* der. Küçük Şehzade çeşitli mücadelelere atılır. Nihayetinde demir topuzlu bir çocuk padişahı öldürüp Küçük Şehzade'yi tahta çıkarır (Helimoğlu Yavuz, 2009: 201-202). Türk kültüründe baba son derece kutsal bir yerde olsa da geleneğin veya toplumun onaylamadığı bir eylemi gerçekleştiren cezalandırılır. Gelenek, gücün yeni timsali küçük evlattan yanadır. Babanın kıskançlığı onu hem tahtından hem canından eder. Masalda dikkat çeken diğer bir ayrıntı ise Padişah karısının yönlendirmeleridir. Nitekim karısı, oğlunun getirdiği güzel kızın kendine potansiyel rakip olduğunu bilir. Ona hırçın ve öfke dolu bir kıskançlık göstermek yerine "gücün dolaylı kullanımı" kapsamında Padişahı aracı olarak kullanır. Öteki kadın ile ne olursa olsun kazandıklarını, aynı statüde paylaşmak istememektedir.

"Şah İsmail" masalında, kahramanın sevdası ve yiğitlik hikâyesi anlatılmaktadır. Yedi kardeşin tek kız kardeşi vardır. Kardeşler, devlerle savaşırken biri ölür. Bir türlü galip gelemezler. Mücadele esnasında onlara denk gelen Şah İsmail, devleri mağlup edip kardeşlerle dost olur. Onlar da "*Biz dünyamızda bunun gibi yüksek erkek görmedik. En yüksek erkegi bulduk. Bu bir kardesimizi de bu erkek olmasaydı, öldürecekti, alacaktı. Buna versek acaba almaz mı kardesimizi?*" der. Şah İsmail, mücadelesinin devam ettiğini söyler. Dönüşte kızı alacağına söz vererek, yoluna devam eder. (Kumartaşlıoğlu, 2006: 281). Masalda görüldüğü gibi erkekler yiğitlik göstererek dev ile savaşırlar. Lakin galip gelen yedi kardeşten ziyade Şah İsmail olur. Belli bir noktada yarışın ve mücadelenin kazananı o olur. Sonunda ödülü bu şekilde kazanır. Diğer yandan kadınlar arasındaki ilişki ve rekabet çoğunlukla dedikodu, hile,

cadılık gibi durumlarla gerçekleşirken erkekler arasındaki mücadele yiğitlik göstermekle alakalıdır.

Nihayetinde görüldüğü gibi kültürel kodların kişiye yüklediği bireysel roller davranış bilincine etki etmektedir. Kadın veya erkek doğalarından gelen kaynaktan ziyade onlara tanımlanan çizgiler çerçevesinde yol almaktadır.

5. SONUÇ

Anadolu Sahası Türk Masalları üzerine yapılan bu çalışmada, Türk kültürünün kültürel kodları göz önünde tutularak toplumsal cinsiyet rolleri, uyumu ve düzeni erkekler açısından değerlendirilmiştir. Hayatın geçiş evreleri doğum, düğün ve ölüm; çocukluk, gençlik, olgunluk aşamaları esnasında edinilen erkeklik rolleri, masallarda sürekli bir yeniden üretime tabidir. Türk kültüründe kadın ve erkeklere dair cinsiyet kültürünü barındıran imaj, rol, statü; cinsiyetler arasındaki iş bölümü; kimlik, sosyalizasyon; ilişkiler ağı ve bunların biçimlendirilmesi; aile ve akrabalık ilişkileri; ahlaki tavır, güzellik algısı ve aşk yapısı bir bütünü oluşturmaktadır. İnsan, zaman ve mekân denkleminde hem sözlü ve yazılı kültür ile hem de töre, gelenek ve göreneklerle hiyerarşi ve yaşayış biçimleri kurgulanmaktadır.

"Toplumsal cinsiyet" kavramı, bireyin varlığını bilimsel sınırlılıklarından çıkarmıştır. "Cinsiyet" teriminin kapsamını değiştirmiştir. 1970'li yıllarda "Kadın Hareketlerinin" özellikle bağlam odaklı çalışmaları belli başlı değişikliklere sebep olmuştur. Ontolojik sorgulamalar ve bedenin iç, dış mekândaki performansını, çeşitliliğini öne çıkarmıştır. Buna göre her kültürde farklı kadın olgularının meydana geldiği ileri sürülmüştür. Bedene ait söylemlerin, kurgusal inşaları toplumun "uygun" gördüğü bireylerin oluşturulmasıdır. Bu farkındalık "Erkek Çalışmalarının" belli bir birikimle gelişmesine katkı sağlamıştır. Biyoloji kökenli bir yorumlama, eksik görülmüştür. Kolektif geçmiş ve tarihselliğin desteğinde, sürekli "yeniden üretilen" erkeklik ve kadınlıkların toplumda yer aldığı ifade edilmiştir. "Kadın Çalışmalarının" ikinci dalgasında bireyin, her toplumda farkı "ötekileştirme ve ikincilleştirme" pratikleri kullanılarak edilgen bir nesne halinde olduğu vurgusu yoğun bir şekilde incelenmiştir. Tam da bu noktada "Erkeklik Araştırmalarında", sosyal ve kültürel etki gözetilmiştir. Kurgulanan ve çeşitli söylemlerle olgunlaştırılan erkekliklerin, hiyerarşik bir yapılanmayla gündelik yaşamda var olduğu vurgulanmıştır.

Başlangıç çalışmaları tahakküm mekanizmaları tarafından ezilen veya yükseltilen erkeğe odaklanmıştır. İlerleyen çalışmalar ise "çeşitli erkeklik hallerinin" üzerine eğilmiştir. Bu noktada dikkat çeken unsur "tek ve sabit" bir erkeklik veya kadınlık halinin olmadığıdır. Araştırmacılar, biyolojik getirinin farkında, toplumun ve sosyal normların etkisinde bir bakış açısı geliştirmiştir. 1980'lerde "Erkeklik Çalışmalarında", erkek egemen söylemin kendi içerisinde bireyleri statüye bağlı

hiyerarşik bir düzene sokarken, kadını madunlaştırılmış erkekliklerin de altında, ikinci konumda tuttuğu vurgulanmıştır.

"Kadınlık Araştırmaları" özellikle erkek karşısında kadının ikincilleştirilmesi hususunda söylem geliştirmiştir. Tahakkümden kurtulma, gönüllü kabul, emeğin sömürülmesi, bedenin mahkûmiyeti gibi konular incelenmiştir. "Erkeklik Araştırmaları" ise kendi iç dinamiklerine odaklanmıştır. Kadınların ve erkeklerin içinde bulunduğu "toplumsal cinsiyet düzeni" erkek hegemonyası altındadır. Kültürel inşanın biçimlendiren ve yönlendiren söylemleri ve cinsel ayrıcalıklar, erkeğin maddi ve manevi "ataerkil kazançlar" elde etmesine olanak tanımaktadır. Feminist araştırmalar, bu düzen dâhilinde hak ve özgürlük arayışı içerisindeyken, erkek araştırmaları ise "erkeklik hegemonyasının" birey üzerindeki yıkıcı, biçimlendirici gücüne dikkat çekmektedir. Gündelik yaşam, fikir, yöntem, aksiyon/eylem, ideoloji, politik yaklaşımlar ve karşıtlık çatışmaları bireyin hareketlerini, etken veya edilgen yönde sürdürmesine sebep olmaktadır. Bu durum yerel farklılıklar göz önüne alındığı zaman daha da fazla çeşitlenmektedir. Toplumsal düzlemde "dil" ve "eylem" ile inşa edilen ve simgesel ağırlığı olan bu düzen, belli görüş farklılıklarına açık haldedir. Bu doğrultuda erkeklik ve kadınlık da sürekli inşa halinde olan ve yerel özellikler gösteren bir aksiyon/eylem bütünlüğüdür. Gündelik yaşamın seyrinde, toplumsal düzende, bireyin var olduğu alanlarda yer alan toplumsal cinsiyete yönelik simgesel ifadeler ve eylemler çeşitli çözümlemelere açıktır. Nihayetinde erkeklerin kadınlar üzerinde kurduğu hegemonya mekanizmasına yönelik araştırmaların yönü, R. W. Connell, J. W. Messerschmidt aracılığıyla problemi tespit, düşünsel yol ve kritize etme açısından, erkeklik hiyerarşisini çözümlemeye yönelmiştir.

R. W. Connell "tek ve standart" bir erkeklik halinin olmadığını, bağlama göre "gücün" etrafında yeniden üretilen strateji ve pratikler bütünü olduğunu vurgulamaktadır. Araştırmacı özellikle erkek egemen söylemin gücü elinde tutmak için hangi metot ve yöntemleri icra ettiklerine odaklanmaktadır. İkinci adımda bunu oluşturan hiyerarşi gruplarının iç dinamiklerine inmektedir. Erkeğin herhangi bir gruba dâhilinin ne suretle gerçekleşebileceğini tartışmaktadır. Gücün devamlılığı için özellikle madun erkek ve kadının "gönüllü/örtülü rıza" halini öne çıkartmaktadır. Marjinal ve madun erkeklik haline itilme noktasında da "ötekileştirme/dışlama" pratiklerine yönelmektedir. Kültürel ve toplumsal farklılıklar açısından "moda" olarak

sunulan hegemonik erkeklik, yenilenen/güncellenendir. Toplum için uygun olan sembollerle sunulmaktadır. Kişinin zihninde bir "imaj" oluşturulmaktadır. Bu modelleme, toplumun değer yargıları göz önünde bulundurularak ilmek ilmek işlenmektedir. Diğer yandan ataerkil güçten payını almak isteyen iş birlikçi erkeklik, gündelik yaşamda yoğunluğu oluşturmaktadır. Hegemonya devamlılıktır. Böyle bir yapının sürdürülebilirliği, erkeği en çok ezen/yıpratan taraftır. R. W. Connell, bu farkındalıkla örnekler üzerinden erkeklik araştırmalarının seyrini değiştirip dönüştürmüştür.

Masal, gündelik yaşamda toplumsal mahiyetle inşa edilen, söylem olarak dil ile kurgulanan ve kolektif hafızadan beslenen tam da "gönüllü rızaya" uygun sözlü anlatı türüdür. Erkekliğe dair pratiklerin ve stratejilerin toplumsal yaşama yerleştirilmesi, masal metinlerinin içinde var olan bazı noktalarla benzerlik göstermektedir. Masallar, kesin öğretiler sunmamaktadır. Zoraki kararlara yönlendirmemektedir. Seçenekler sunarak bireye özgürlük alanı tanımaktadır. Erkeklikler açısından bakıldığında "bireyin kararları/seçimleri" onu yıpratıcı, ezici ve devamlılık arz eden hegemonik erkeklik statüsüne yükselme şansı tanırken, ret veya istememe durumları da onu madun veya marjinal erkeklik grubuna dahil edebilmektedir. Bunun yanı sıra birey, tıpkı masal evreninde bazı yardımcı kahramanlarda görüldüğü gibi sınırları fazla zorlamadan hem ataerkil paydan hissesini alıp hem de çok fazla ezilmeden ve ötekileştirilmeden hayatını idame ettirebilmektedir. Tandır başında, hafif yanan bir gaz lambası ışığında ya da modern anlamda masal evlerinde sembolik anlamda baskı, zorbalık, kesin kabullerden bağımsız şekilde gerçekleştirilen anlatı, aslında bireye sunulan fırsatlar evrenidir. Masalda sabrın ne olduğu değil karşısına sabretme fırsatı çıkan kahramanın durumu/yolculuğu anlatılır. Cesaretin kendisi değil, kahramana sunulan cesaretini göster fırsatında, onun nasıl bir davranış sergilediği aktarılır. Anlatıcı, kahramanlar üzerinden bir yol çizer ve dinleyiciye seçim şansı bırakır. Dinleyicinin "özdeşleştirmeye" uygunluğu, kendisi için en uygun olanı masaldan almasını sağlamaktadır.

Gerçekliğin yansımaları ve hayal dünyasının büyüleyici atmosferi dilin kıvrımlarıyla masalın içinde "örtülü söylemlere" dönüşmektedir. Anlatıcı, içinde bulunduğu kültürün sosyal normları ve toplumsal belleğin katkısıyla, içine kendilik

bilincinden de ekleyerek bir "inşa" oluşturmaktadır. Masallar, salt didaktik metinler değildir. Onlar üzerine yapılan ilk çalışmalar her ne kadar onları "dondurup" kütüphane raflarına mahkûm etse de güncel çalışmalar masalın sembolik dilinin kodlarını çözmek üzerinedir. Bu anlamda Anadolu Sahası Türk Masallarında Erkeklikler adlı çalışmada, erkek birey toplumsal cinsiyet düzeni göz önünde bulundurularak çözümlenmeye çalışılmıştır. Tespit, analiz ve değerlendirme noktasında R. W. Connell'ın Erkeklikler teorisi temel alınmıştır. Kolektif tecrübe, tarihsellik, söylem yapısı, toplumsal ve sosyal normların etkisi, strateji ve pratikler, masalların sembolik dili ve geleneksel kodların yeniden üretimi teorik çözümlemede kullanılmıştır. Masallarda erkekliklerin hem kendi içerisinde hem de özne veya nesne karşısındaki eylem ve pratikleri analiz edilmiştir.

Masallar sözlü kültürün canlı taşıyıcısı olarak, topluma mâl olmuş davranış ve pratikleri çözümlemek için zengin bir içeriğe sahiptir. Bu durum, toplumda inşa edilen cinsiyet düzenini, gerçeklik ve hayal dünyasının ince çizgisinde dolaşan masallar üzerinden okumaya olanak tanımaktadır.

Masallarda, erkekliklere dair cinsiyet statüleri, hiyerarşik bir yapıdadır. Hegemonik erkekliğin temsili kahramanlar, toplumun "güç" anlayışını yansıtan eylem ve stratejileri kullanır. Onlar, iktidarı koruyan ve sürdürülebilirliği için "emek" veren özne konumundadır. Hegemonik erkeklik, ataerkil paydan ve onun getirdiği ödüllerden en fazla hisse alandır. Erkeklikler içerisinde iş birlikçiler, kendilerine düşen payı alırken ötekileştirilen marjinal ve madun erkekler, iktidardan ve dolayısıyla güçten uzak tutulmaktadır.

Masallarda kadınlar ise ev dışında/kamusal bölgelerde "aracı" olmadan, herhangi bir eylem gerçekleştirmede zorluk yaşamaktadır. Gücün veya başarının ödüllerine ise ikincilleştirilmiş planda ulaşmaktadırlar. Onlara sunulan yetki, ev içi düzenin sağlanması ve evlilik kurumunun onlar ölseler dahi devamlılığının sağlanmasıdır. Bunun yanı sıra kadına, eşinin iktidar aksiyonlarına "kadın sözü veya kadın aklı" ile destek olmak görevi tevdi edilmektedir.

Hegemonik erkeklerin, yetkilendirme ve tahakküm mekanizmalarına "etken" bir şekilde sahip olduğu görülmektedir. Bu statünün temsili kahramanlar, anlatının söylemi açısından metin içerisinde bilinçli bir yerleşime sahiptir. Onlar dinleyiciye "moda" olarak sunulandır. Herhangi bir olumsuz davranışı, karşıt kötü bir tipte olduğu

gibi ön plana çıkarılmamaktadır. Hatta "halı altına" süpürülmektedir. İktidar hazzını ve ulaşmak istedikleri arzuyu/ödülü almak için çeşitli stratejiler uygulamaktadırlar. İşbirlikçi erkekler tarafından desteklenmektedirler. Masallarda hegemonya kavramı, çoğunlukla acımasız devleri yenen, büyük dağları, sihirli tılsımları sözün özü imkânsız zorlukları aşan "hipermaskülen" kahramanın fiziki kudreti üzerinden kurgulanmaktadır. İnce bir çizgi olarak, iktidara destek olacak kişilere karşı zorba bir eylemde bulunulmamaktadır. Bu noktada Connell'ın "gönüllü rıza" dediği husus destek noktasıdır. İktidarı destekleyen birey, payını alır. Aksi halde, hegemonyanın nimetlerinden vazgeçen kişi ötekileştirilir/görmezden gelinir. Lakin bu hal bile hegemonyayı destekler niteliktedir. Tehdit unsuru azalmaktadır. Bazı masal metinlerinde ise hegemonik erkekler, kılıcı ile canavar alaşağı etmek yerine zekâsı, ahlakî davranışları ve topluma örnek olmasıyla gücün sahibi olmaktadır. "Duruşu" onun niteliklerinin açıklayıcısıdır.

Masallarda, hegomonik güce sahip olan birey, belli bir noktadan sonra kendi özel hayatından uzaklaşmaktadır. O, masalın veya toplumun söylemini performans halinde sergileyene dönüşmektedir. Toplumun ondan beklentileri, kişinin bireysel isteklerini arka plana atmaktadır.

Masallarda "diğer erkeklik" grubunda olan bireyler, hegemonik erkeklik tasavvurunu "eziğin" karşısında "mükemmel" anlayışıyla göstermek için vardır. Onlar gösterilmek, "moda" olarak sunulmak istenilen kahramanın "yendikleri" veya "olumsuz" rolü sahiplenenleridir. Masalda kahraman için ayrılan ödüle, hilekârlık veya hainlikle sahip olmaya çalışan "sorunlu tipler", anlatının söylemine göre hegemonyaya dolaylı hizmet sunmaktadır. "Karşıtlıklar İlkesi" bağlamında zayıfın güçsüzlüğü, güçlüyü daha da güçlü hale getirmektedir. Egemen söylem, toplumun refahı için "uygun" olanı, "güç" sembolü olarak sunmaktadır. Nitekim çözümlenen masallarda, başarıya ulaşan, uyumluluk seviyesi en güçlü kişidir. Hegemonik erkeklik çatısı altında, iktidara aday olan birey, doğumundan itibaren mayasının özel olduğu söylemiyle gözetilerek çeşitli ayrıcalıklar kazanmaktadır. Onun yolculuğu, iktidarını daha da güçlendirmek içindir. "Pasif, ensest, ezik, edilgen vb." bir profil çizilmemektedir. Yolun tecrübeleri, tahakküm mekanizmalarının istediği güç sembollerini kahramana katmaktadır. Diğer erkeklikler ise ya iktidara destek olup

stratejik yaklaşımı benimserler ya da toplumsal cinsiyet düzeninde en alt seviyede kalırlar.

Masal mekânları, erkeklikler açısından hegemonik gücün ve tahakküm stratejilerinin uygulandığı alanlardır. Cinsiyet politikası/siyaseti gündelik yaşamın kurumsallaşmış ve meşrutiyetini kazanmamış mekânlarında, hâkim durumun "özne" ve "nesne" noktasında nasıl olacağını belirlemektedir. "Gücün devamlılık stratejileri" ev, iş ve mücadele" mekânlarında "ideal olarak sunulanın" sağlamlaştırılması için eylem ve pratiklere olanak tanımaktadır. Bunların sağlanması sosyal toplumun norm ve düşüncelerini barındıran anlatının söyleminin, masal içerisine dağıtılmasıyla güç kazanmaktadır. Dinleyiciye göstergeler, semboller ve çeşitli işaretlerle sunulan veriler, zihinde bir "imaj" oluşmasına yönlendirmektedir. Söylem, bu anlamda inşanın ayrılmaz bir tarafıdır.

Sonuç olarak bu çalışmada, disiplinler arası bir düşünceyle Türkiye'de eleştirisel erkeklik ve halk bilim araştırmalarına bir zenginlik sağlanması; Türk kültüründe erkekliğin masallar üzerinden okunması amaçlanmaktadır.

KAYNAKÇA

Adler, A. (2020). *Sosyal Roller ve Kişilik.* (T. Yörükhan, Çev.) İstanbul.

Adler, A. (2020b). *Agresif Karakterler.* (B. Çetin , Çev.) Ankara: Gece Kitaplığı.

Akal, C. (2021). *İktidarın Üç Yüzü.* Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Akaltun, A. (Dü.). (2015). *Erkekler.* Notabene Yayınları.

Akça Baştürk, E., & Tönel, E. (2011). Erkek(lik) Çalışmalarına Teorik Bir Çerçeve: Feminist Çalışmalardan Hegemonik Erkekliğe, *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil* (s. 11-41). İstanbul: Kalkedon Yayınları.

Akmeşe Dinçer, S. (2015). *Unesco'da Toplumsal Cinsiyet Eşitliği.* Ankara.

Alay, O. (2005). *Bingöl Masalları (İnceleme-Metin).* Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü .

Alemdar, K., & Erdoğan, İ. (2005). *Öteki Kuram: Kitle İletişim Kuram ve Araştırmalarının Tarihsel ve Eleştirel Bir Değerlendirmesi.* Ankara: Erk Yayıncılık.

Alptekin, A. (2002). *Taşeli Masalları.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Arendt, H. (2016). *Şiddet Üzerine.* (B. Peker, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Arseven, V. (1966). Kırşehir'den Derlenen Masallar: Balıkçının Oğlu. *Türk Folklor Araştırmaları*(207), 4702-4703.

Arslan, A. S. (2017). *Çankırı Masalları.* Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Arslan, U. (2005). *Bu Kabuslar Neden Cemil?* İstanbul: Metis.

Aslan, N. (1994). *Yozgat Masallarında Motif ve Tip Araştırması (İnceleme-Metinler).* Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Atalay, B. (1998). *Divanü Lûgat-it-Türk.* (B. Atalay, Çev.) Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Atay, T. (2004). Erkeklik En Çok Erkeği Ezer. *Toplum ve Bilim*(101).

Atay, T. (2012). *Çin İşi Japon İşi: Cinsiyet ve Cinsellik Üzerine Antropolojik Değiniler.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Atlı, S. (2011). *Kastamonu Masalları (Araştırma-İnceleme-Metin).* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Barlok , İ. (1965). Göz Açan Babanın Kızı Masalı. *Türk Folklor Araştırmaları*, 3722.

Barrett, F. (2002). *The Masculinities Reader.* Cambridge University Press.

Başgöz, İ. (1993). *Türk Bilmeceleri I-II.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Başgöz, İ. (2002). *"Giriş" Sibirya'dan Bir Masal Anası.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Başgöz, İ. (2012). *Türkülü Aşk Hikâyeleri Bir Gösterim Olarak.* İstanbul: Pan Yayıncılık.

Beauvoir, S. (1993). *Kadın, İkinci Cins, Genç Kızlık Çağı.* İstanbul: Payel Yayınevi.

Ben Amos, B. (2010). *"Halk Bilgisinin (Folklorun) Bağlamı: İmalar ve Beklentiler" Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar 3.* (M. Ekici, Çev.)

Bensadon, N. (1994). *Başlangıçtan Günümüze Kadın Hakları* (2 b.). (Ş. Tekeli, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Bettelheim, B. (2019). *Masalların Büyüsü.* İnkılap Kitabevi.

Bir, A., Büker, S., & Onaran, O. (1998). *Eskişehir'de Erkek Rol ve Tutumlarına İlişkin Alan Araştırması.* Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Bolak Boratav, H., Okman Fişek, G., & Eslen Ziya, H. (2017). *Erkekliğin Türkiye Halleri.* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları .

Boratav, P. (2017). *Az Gittik Uz Gittik.* Ankara: İmge Kitabevi.

Boratav, P. N. (2021). *Zaman Zaman İçinde.* İstanbul: İmge Kitabevi Yayınları.

Bourdieu, P. (1990). *Masculine Domination.* Cambridge Press.

Bozlak, Ü. (2007). *Erdemli Masalları.* Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bozok, M. (2011). *Soru ve Cevaplarla Erkeklikler.* İstanbul: Sosyal Kalkınma ve Cinsiyet Eşitliği Politikaları Merkezi Derneği.
Brym, R. (1998). *New Society - Sociology for the 21st Century.* Canada: Harcourt Brace.
Butler, J. (2008). *Cinsiyet Belası.* (B. Ertür, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
Butler, J. (2015). *İktidarın Psişik Yaşamı: Tabiyet Üzerine Teoriler.* (F. Tütüncü, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Campbell, J. (1992). *İlkel Mitoloji Tanrının Maskeleri.* (K. Emiroğlu, Çev.) Ankara: İmge Kitabevi.
Campbell, J. (2010). *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
Carrigan, T., Connell, B., & Lee, J. (1985). Toward a New Sociology of Masculinity. *Theory and Society*, 551-604.
Connell, R. (2019a). *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar.* (C. Soydemir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Connell, R. (2019b). *Erkeklikler.* (N. Konukçu, Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi.
Connell, R., & Messerschmidt, J. (2005). Hegemonic Masculinity: Rethinking The Concept. *Gender & Society*, 829-859.
Çam, E. (2018). *Yunt Dağı Yörük Masalları: Metin ve Bağlam Merkezli bir İnceleme.* İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Çelebioğlu, A. (1995). *Türk Ninniler Hazinesi.* İstanbul: Kitabevi.
Dalğar, E. (2010). *Bucak Masalları Üzerine Bir İnceleme.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Delaney, C. (2022). *Tohum ve Toprak: Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji.* İstanbul: İletişim Yayınları.
Demez, G. (2005). *Kabadayıdan Sanal Delikanlıya Değişen Erkek İmgesi.* İstanbul: Metis Yayınları.
Demir, N. (2017). *Anadolu Türk Masallarından Derlemeler.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.
Dilçin, C. (2005). *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
Donovan, J. (2007). *Feminist Teori.* (M. G. A. Bora, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
Dorson, R. (2011). *Günümüz Folklor Kuramları.* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
Dökmen, Z. (2010). *Toplumsal Cinsiyet: Sosyal Psikolojik Açıklamalar.* İstanbul: Remzi Kitabevi.
Elçin, Ş. (1993). *Halk Edebiyatına Giriş.* Ankara: Akçağ Yayınları.
Emiroğlu, S. (1996). *Meram İlçesi (Konya) Masalları Üzerine Bir İnceleme.* Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Engels, F. (2018). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni.* İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
Erdoğan, İ. (Dü.). (2011). *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil (.* İstanbul: Kalkedon Yayınları.
Ergin, M. (1989). *Dede Korkut Kitabı 1.* Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
Ergin, M. (2008). *Orhun Abideleri.* İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
Ergun, P. (2005). Altay Destanlarında ve Anadolu Türk Masallarında Tastarakay-Keloğlan. *Türk Dünyası Dil ve Edebiyat Dergisi*, 38-45.
Eril Tahakküm, Erkek Edebiyatı, Hegemonya. (2018). *Toplum ve Bilim*.
Eröz, M., & Güler, A. (1998). *Türk Ailesi.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.
Foucault, M. (1993). *Michel Foucault Ders Özetleri 1970-1982.* (S. Hilav, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
Genette, G. (2020). *Anlatının Söylemi Yöntem Hakkında Bir Deneme.* (F. B. Aydar, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Göde, B. (2011). *Amasya Masalları (Araştırma- İnceleme-Metin).* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
Göde, H. (2010). *Yalvaç Masalları.* Isparta: Fakülte Kitabevi.
Gömeç, S. (2009). *Türk Destanlarına Giriş.* Ankara: Akçağ Yayınları.
Gramsci, A. (2011). *Hapishane Defterleri Cilt 1.* (E. Ekici, Çev.) İstanbul: Kalkedon.
Green, R. (2010, Ağustos 12). Robert Stoller's Sex and Gender: 40 Years On. *Archives of Sexual Behavior*, s. 1457-1465.
Gümüş, İ. (2015). *Türk Masallarının Max Lüthi Yaklaşımıyla Çözümlenmesi.* Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Günay, D. (2013). *Söylem Çözümlemesi.* İstanbul: Papatya Yayıncılık.
Günay, U. (1975). *Elazığ Masalları.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi Basımevi.
Harmancı, M. (2012). Keloğlan'ın Mitik Aynadaki Görüntüsü. *Millî Folklor* (94), 72-80.
Havelock, E. (1988). *The Muse Learns to Write.* Yale University Press.
Hawkesworth, M. (2013). *"Sex, Gender, And Sexuality: From Naturalized Presumption to Analytical Categories".* (G. Waylen, K. Celis, J. Kantola, & L. Weldon, Dü) Oxford University Press.
Hearn, J. (2014, 12 22). Türkiye'de Eleştirel Erkekler Ve Erkeklikler Konusunu Feminizm İçinde Çalışmak: Jeff Hearn ile Erkekler ve Erkekliklere Ulusaşırı Yaklaşımlar Üzerine Bir Röportaj. (G. Akşit, & B. Varışlı, Röportajı Yapanlar)
Helimoğlu Yavuz, M. (2009). *Masallar ve Eğitimsel İşlevleri* . İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
İnan, A. (1998). *Makaleler ve İncelemeler* (Cilt 1). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
Köse, H. (2015). *Hansel ve Gretel: Ev İçi Tekinsizlik Ayinleri, Skolastik Faztazya.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Işık, S. (2012). Foucault'da İktidar, Özgürlük ve Direniş. *Ekev Akademi Dergisi*, 103-114.
James W., M. (2019). *Hegemonik Erkeklik: Formülasyon, Yeniden Genişleme ve Genişleme.* İstanbul: Özyeğin Üniversitesi Yayınları.
Kandiyoti, D. (1987). Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case. *Feminist Studies, Vol. 13*(2), 317-338.
Kandiyoti, D. (1988). Bargaining With Patriarchy. *Gender Society, 2*(3), 274-290.
Kandiyoti, D. (2019). *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler.* İstanbul: Metis Yayınları.
Kara, Ö. (2007). *Tarsus Masalları.* Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Kara, R. (1996). *Erzincan Masalları (Metinler - İncelemeler)* . Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Kasımoğlu, H. (2010). *Van Yöresine Ait Türk Halk Masalları (Yayımlanmamış Doktora Tezi).* Ankara: Gazi Üniversitesi.
Kaşgarlı, M. (1998). *Divanü Lûgat-it-Türk.* (B. Atalay, Çev.) Ankara: Türk Dil Kurumu.
Kavas, Y. (1991). *Açıklamalı Örnekli Deyimler ve Atasözleri Sözlüğü.* İstanbul: Ötüken Yayınları.
Kaya, D. (1999). *Anonim Halk Şiiri.* Ankara: Akçağ Yayınları.
Koca, S. (2002). Eski Türklerde Sosyal ve Ekonomik Hayat. S. Koca, C. Güzel, & K. Çiçek içinde, *Türkler* (Cilt 3, s. 15-37). Ankara: Yeni Türkiye Yayınları.
Kottak, C. (2008). *Antropoloji İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış.* (S. N. Altunkek, Çev.) Ankara: Ütopya Yayınları.
Kudat, A. (2006). *Satılık Erkeklik: Tarihten Günümüze Erkek Cinselliğinin İstismarı.* İstanbul: Doğan Kitap.
Kumartaşlıoğlu, S. (2006). *Balıkesir Masallarında Motif ve Tip Araştırması.* Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Kunos, I. (1978). *Türk Halk Edebiyatı.* (T. Gülensoy, Çev.) İstanbul: Kervan Kitapçılık.
Mead, M. (1971). *İlkel ve Uygarlaşmış Biçimlerde Kıskançlık.* İstanbul: Milliyet Yayınları.
Merry, S. (2006). *Human Rights and Gender Violence: Translating International Law into Local Justice.* Chicago: University of Chicago Press.
Millett, K. (2011). *Cinsel Politika.* (S. Selvi, Çev.) İstanbul: Payel Yayıncılık.
Nagel, J. (2010). Ethnic and Racial Studies Masculinity and Nationalism : Gender and Sexuality in the Making of Nations. *Ethnic and Racial Studies, 21*(2), 242-269.
Oakley, A. (1980). *Sex, Gender and Society.* Londra.
Oğuz, M. Ö (2000). Metin ve Anlatım Ortamı Merkezli Kuramların Türk Halkbilimi Çalışmalarına Uygulanması Üzerine Bazı Dikkatler. *Uluslararası Türk Dünyası Halk Edebiyatı Kurultay Bildirileri* (s. 549-553). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
Oğuz, M.Ö (2020). *Paldır Kültür Kentleşmeler.* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
Oğuz, M. Ö. (2012). Yazılı Hukuk ve Sözlü Hukuk Açısından Evlenme Pratikleri ve "Töre Cinayetleri". *Millî Folklor*, 104.
Oğuz, M. Ö. (2020, 06 15). https://www.facebook.com/profile/100004692314611/search/?q=kad%C4%B1n... (Erişim 15.06.2022) adresinden alındı
Oğuz, M. Ö. (2021). *İlişki Durumu.* https://www.facebook.com/profile/100004692314611/search/?q=ili%C5%9Fki%20durumu (Erişim: 23.08.2022) adresinden alındı
Ortner, S. (1974). Is Female to Male as Nature is to Culture? *Women, Cultere and Society*, 67-88.
Öksüz, E. (2020). *Milli Edebiyat Dönemi Hikâyelerinde Hegemonik İlişkiler: Erkeklik.* Ankara: Gece Kitaplığı.
Ölçer Özünel, E. (2005). Kel Ata'dan Keloğlan'a "Hilebaz" Dönüşüm. *Millî Folklor*(67), 47-52.
Ölçer Özünel, E. (2006). *Masal Mekânında Kadın Olmak Masallarda Toplumsal Cinsiyet ve Mekânında Kadın Olmak.* Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
Ölçer Özünel, E. (2015). Baharı Getiren Kahraman: Bamsı Beyrek. *Millî Folklor*(107), 34-48.
Önal, M. (2011). *Muğla Masalları (Araştırma-İnceleme).* Muğla: Muğla Üniversitesi Yayınları.
Önay, Y. (1995). *Van Masalları Üzerine Araştırma.* Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Önkol, A. (2015). *Fatma Önkol'un Masal Anlatıcılığı ve Masalların Anlatıcı-Dinleyici ve Anlatım Ortamı Açısından İncelenmesi.* Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Özarslan, O. (2016). *Hovarda Âlemi: Taşrada Eğlence ve Erkeklik.* İstanbul: İletişim Yayınları.
Özbay, C., & Baliç, İ. (2004). Erkekliğin Ev Halleri. *Toplum ve Bilim*(101).
Özdemir, N. (2015). Mizah ve Toplumsal Cinsiyet. *ODTÜ THBT Toplumsal Cinsiyet ve Halk Kültürü Sempozyum Bildirileri* (s. 45-65). Ankara: Ürün Yayınları.
Sahlins, M. (1976). *Culture and Practical Reason.* Chicago: University of Chicago Press.
Sakaoğlu, S. (2002). *Gümüşhane ve Bayburt Masalları.* Ankara: Akçağ Yayınları.
Sakaoğlu, S. (2019). *Masal Araştırmaları.* Ankara: Akçağ Yayınları.
Sancar, S. (2005). *"Söylem", Kavram Sözlüğü-Söylem ve Gerçek.* (F. Başkaya, Dü.) Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Forumu Vakfı Özgür Üniversite Kitaplığı.
Sancar, S. (2016). *Erkeklik: İmkânsız İktidar/Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler.* İstanbul: Metis.

Sanders, B. (2017). *Öküzün A'sı, Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
Saraçgil, A. (2005). *Bukalemun Erkek Osmanlı İmparatorluğunda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Ataerkil Yapılar ve Modern Edebiyat.* (S. Aktaş, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
Sargın, M. (2018). *Tokat Masalları Üzerine Araştırma ve İncelemeler, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora Tezi).* Muğla.
Saydam, M., & Kızıltan, H. (Dü). (2018). *Psikomitoloji İnsanı Öykülerde Aramak.* İstanbul: İthaki Yayınları.
Selek, P. (2008). *Sürüne Sürene Erkek Olmak.* İstanbul: İletişim Yayınları.
Seyidoğlu, B. (1975). *Erzurum Halk Masalları Üzerinde Araştırmalar.* Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.
Sezer, M. (2010). *Masallar ve Toplumsal Cinsiyet.* İstanbul: Evrensel Basım Dağıtım.
Sığın, A., & Canatan , A. (2018). Connell'ın "Erkeklikler" Teorisinde İşbirlikçi Erkek, Madun Erkek ve Marjinal Erkek: Hegemonik Erkekliğin Kavramsal Hegemonyası". *Sosyal Bilimler Dergisi*(32), s. 163-175.
Somay, B. (2000). *Şarkı Okuma Kitabı.* İstanbul: Metis Yayınları.
Sünbüloğlu, N. (2013). *Erkek Millet Asker Millet: Türkiye'de Militarizm, Milliyetçilik, Erkek(lik)ler.* İstanbul: İletişim Yayınları.
Swartz, D. (2011). *Kültür ve İktidar (Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi).* (E. Gen, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
Şahin, M. (2018). *Türkiye'de Erkekliğin Dönüşümü Eğitim, Kültür ve Etkileşim.* İstanbul: Siyasal Kitabevi.
Şimşek, E. (2001). *Yukarı Çukurova Masallarında Motif ve Tip Araştırması.* Ankara: Kültür Bakanlığı.
TDK. (1996). *Bölge Ağızlarında Deyimler ve Atasözleri,.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
Tekke, A. (2021). *Türkiye'de Erkeklik Çalışmalarının Lisansüstü Tezler Üzerinden İncelenmesi.* Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Tezel, N. (2019). *Türk Masalları.* İstanbul : Alfa Yayınları.
Tunç, E. (2020). *Anadolu Sahası Türk Halk Hikâyelerinde Erkeklik Temsilleri.* Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi.
Tunç, T. (2008). *Manisa Masalları Üzerine Bir İnceleme.* Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Türk, H. (2013). *Hayali Kahramanlar Hakiki Erkekler: Çizgi Roman ve Fotoromanda Erkeklik Temsilleri Üzerine Denemeler.* İstanbul: İletişim Yayınları.
Türköne, M. (1995). *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü.* Ankara: Ark Yayınları.
Urhan, V. (2000). *Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme.* İstanbul: Paradigma Yayınevi.
W. Adorno, T. (2000). *Minima Moralia.* (O. Koçak, & A. Doğukan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
William A. vd., H. (2008). *Kültürel Antropoloji.* (İ. Deniz, & E. Sarıoğlu, Çev.) İstanbul: Kaknüs Yayınları.
Yavuz, M. (2006). *Muş Masalları Üzerine Araştırma.* Muş: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
Yıldır, E. (1984). Masallar ve Çizgi Roman. *Töre* (13).
Yurtbaşı, M. (2012). *Sınıflandırılmış Atasözleri Sözlüğü.* İstanbul: Excellence Publishing.
Yücel, V. (2014). *Kahramanın Yolculuğu: Mitik Erkeklik ve Suç Draması.* İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

(2008, 09 13). Eylül 2021 tarihinde Biz Erkek Değiliz İnisiyatifi: http://bizerkekdegilizinsiyatifi.blogspot.com/ adresinden alındı
(2009, Eylül 13). 09 2021 tarihinde Erkeklik İstisnai Bir Durumdur: http://www.erkeklikistisnaibirdurumdur.com/ adresinden alındı

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Soyadı, adı : Daldal, Mehmet

Uyruğu : T.C

Eğitim

Derece	**Eğitim Birimi**	**Mezuniyet tarihi**
Yüksek lisans	Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	Devam ediyor
Lisans	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	2018
Lise	Ayrancı Aysel Yücetürk Anadolu Lisesi	2014

İş Deneyimi

Yıl	**Yer**	**Görev**
2018-2021	Ankara Somut Olmayan Kültürel Miras Müzesi	Müze Rehberi
2019-	Gençlik ve Spor Bakanlığı	Dijital Medya Uzmanı
2019-	Gençlik ve Spor Bakanlığı Gençlik Radyosu	Koordinatör

Yabancı Dil

İngilizce

Yayınlar

Daldal, M. "Kemik ve Dal: Eskişehir'de Kutsal Ziyaret Mekânları" . Milli Folklor 16 Sayı: 125 (2020): 254-255 <https://dergipark.org.tr/tr/pub/millifolklor/issue/53509/700239>



ankara HBM