

Bilkent Üniversitesi
Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü

**TÜRKİYE MASALLARINDA TOPLUMSAL CİNSİYET
VE MEKÂN İLİŞKİŞİ**

EVİRİM ÖLÇER

Türk Edebiyatı Disiplininde Yüksek Lisans Derecesi Kazanma
Yükümlülüklerinin Parçasıdır

TÜRK EDEBİYATI BÖLÜMÜ
Bilkent Üniversitesi, Ankara

Haziran 2003

Bütün hakları saklıdır.

Kaynak göstermek koşuluyla alıntı ve gönderme yapılabilir.

© Evrim Ölçer

babama ve anneme

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Master derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Prof. Talât Halman
Tez Danışmanı

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Master derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Prof. Dr. Öcal Oğuz
Tez Jürisi Üyesi

Bu tezi okuduğumu, kapsam ve nitelik bakımından Türk Edebiyatında Master derecesi için yeterli bulduğumu beyan ederim.

.....
Doç. Dr. Nebi Özdemir
Tez Jürisi Üyesi

Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü'nün onayı

.....
Prof. Dr. Kürşat Aydoğan
Enstitü Müdürü

ÖZET

Masallar, içinde yaşatıldıkları toplumların kültürel kodlarını yansıtır. Söz konusu kültürel kodların çözülmesi, edebiyat-toplum ilişkisini belirgin hâle getirir. Sözlü kültür ürünlerinin, geleneğin sürdürülmesi ve yeniden üretilmesinde işlevsel oldukları bilinmektedir. Toplumsal cinsiyet kavramı ise, söz konusu geleneksel doku üzerinde temellenmiştir. Bu bağlamda tezde, bilimsel yöntemlerle derlenmiş 32 masal seçilerek, toplumsal cinsiyet ve mekân bağlamında incelenmiştir. Toplumsal cinsiyet ve mekânın, bireyin kimliğini, cinsellik algısını ve erginleme sürecini dönüştürücü etkisi, geleneğin yeniden üretilmesi bağlamında tartışılmıştır. Masal mekânlarından özel mekân olarak “ev içi”, ara mekân olarak “pencere” ve kamusal mekân olarak da “ev dışı” simgesel boyutlarıyla birlikte ele alınmıştır. Kadının yaşam alanını oluşturan ev içi, aile bütünlüğünün korunarak geleneğin sürdürülebilmesi için, savunulması gereken bir mekân oluşuyla dikkat çekmektedir. Kahramanların pencere ile olan ilişkileri, bakire kızın yeni bir aileyi kurumsallaştırabilmek için ev dışına çıkması böylelikle de erginleme sürecindeki işlevselliğiyle ve genç kızlıktan kadın olmaya geçiş süreciyle birlikte okunmuştur. Ev dışı mekânın ise genellikle erkeğe ait olma özelliğiyle ön plana çıktığı gözlenmiştir. Bu nedenle, ev dışına çıkan kadın, arınma ve kendini savunmaya ihtiyaç hissetmektedir. Kadının ev dışında erkeksiz varolabilmesi ise, ancak erkeksileşmesiyle yani erkek kılığına girmesiyle gerçekleşmektedir.

Masallarda, ev içi hiyerarşisinin, kadın ve erkeğin biyolojik cinsiyetlerinin toplumsal cinsiyet rollerine, koşut biçimde oluşturulduğu görülmektedir. Kadın bedeninin “kışkırtıcı fitne” olarak algılanması, ev içine kapatılmasına neden olmuştur. Ev içine kapatılan kadın, doğurganlığını kullanarak orada iktidarını sağlamlaştırmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla, kadının iktidar ve yaşam alanı, cinsel olarak işlevsel ya da işlevsiz oluşuna göre biçimlenmektedir. Erkek, cinsel olarak işlev ve çekiciliğini yitirdiği zaman “ermiş” olurken kadın “kocakarı”ya dönüşmektedir. Masallarda, toplumsal cinsiyet rollerine bağlı bazı simgelerle sıkça karşılaşmaktadır. Örneğin, erkek egemen söylemde, erkek iktidarının simgesi olarak görülen “at, avrat, silah” üçlüsü masal anlatılarında önemli bir yere sahiptir. Bu simgeler, kadın iktidarı bağlamında düşünüldüğünde yerine, “ev, er, evlat” üçlüsünü koymak mümkündür. Bu tür bir okuma sonucunda erkeğin ve kadının masallardaki iktidar araçlarıyla gerçek yaşamdaki iktidar araçları arasında koşutluk olduğu görülür. Bu da, geleneğin masallar aracılığıyla yeniden üretildiği savını desteklemektedir.

anahtar sözcükler: masal, toplumsal cinsiyet, mekân, gelenek

ABSTRACT

Between folk tales and society there exists a complex relationship, the nature of which is understood in different ways from one discipline to another. Furthermore, the apparent relationship of folk tales to society shifts according to whether one regards the folk tale as a record and reflection of society, as a normative influence on its reader or listener, or as a combination of both. Within the context of analysing tales as social records, the reflection of the cultural codes of the very society in which they live in, reveals the relation between literature and society. It has been long known that the customs of the society is continued and re-produced through the functions of oral phase (tradition). The gender roles are also based on the same traditional texture. Hence, in this thesis, 32 folk tales have been chosen and analyzed on the basis of gender and space. The spaces in folk tales are classified as private, intermediate and public and the way both men and women use those spaces, are analyzed on the basis of these categories. The 'home', the 'window' and 'outside of home' are used as exemplars of private, intermediate and public spaces respectively. The home, which forms almost the entire living space of women, supports the integrity of the family and therefore it must be defended. The relation between the window and the characters is read through the function of 'virgin's get out of home' in order to institutionalize the family. On the other hand, the most important feature of the public space is that it belongs to men. Therefore, any woman, who gets out of home feels the need of purification and self-defense. Besides, in order to survive at outside without a man, a woman should be like a man, in other words, she should dress like a man.

In folk tales, to the biological sex roles correspond to the gender roles of men and women and the hierarchical structure of the home is constructed accordingly. Thus, it can be said that the customs of the society are perpetuated and re-produced through the functions of tales as traditional oral literature.

keywords: folk tale, gender, space, tradition

TEŞEKKÜR

Edebiyat macerasına atıldığım günden beri, ayaklarımı yere basmam konusunda beni uyararak, sonunda meyve vermeme sağlayan bölüm başkanım Talat Halman'a, inişli çıkışlı bir dönem olan tez yazma sürecimde beni cesaretlendirerek güvenimi hep taze tutmama yardım eden, taslaklarımı defalarca okuyarak destek olan hocam Öcal Oğuz'a, evin küçük bir kütüphaneye dönüşmesine, tüm dağınıklığıma ve huysuzluklarıma sabırla katlanan, annem Emel Ölçer'e ve babam Erhan Ölçer'e, akademik çalışmanın zevkli bir hâle getirilebileceğini anlamamı sağlayan, hep yanımda olan sevgili Cahit Akın'a, tez yazmanın coşkusunu benimle paylaşan Günil Özlem Ayaydın'a, uzaklardan gelen dost sesini ve desteğini esirgemeyen sevgili dostum Halime Atalay Çelik'e ve bu bölümdeki ilk iki senemi yaşanabilir kılan kadim dost Nahide Aydın'a teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

	sayfa
Özet	v
Abstract	vi
Teşekkür	vii
İçindekiler	viii
Giriş: Masal Yaşam İçinde	1
A. Tanımları Zorlayan Tür: Masal ve Araştırmaları	2
B. Masalın Gerçekliğinde Dişil Söz: Toplumsal Cinsiyet ve Mekân Algısı	7
C. Masalların Seçimi ve Çalışmanın Bölümleri	14
I. Masal Diyarından Yansıyanlar	18
A. Yuvayı Koruyan Dişi	19
B. Yuva Yapacak Dişi	25
C. ‘El’in Kızı ‘Ev’in Kızı	35
Ç. Penceremden Ay Doğar	42
D. ‘Özel’de Kadın ‘Genel’de Erkek	45
II. Cadı Karı, Karı-Koca ya da Kocakarı Masalları	49
A. Masallara kadın: Kadınlara Masal	50
B. Peri Kızları, Cadılar, Kocakarılar	58
C. Kel mi Olsam Oğlan mı, Yoksa Periler Diyarına Kral mı?	67
Ç. Beyaz Atlı Prensler, Civan Yiğitler, Yardımcı Dedeler	77

III. Kahramanın Yolculuğu.	82
A. Çocuktum Ufacıktım	83
B. Yol Arkadaşları	98
C. Yolun Sonu: At, Avrat, Silah-Ev, Er, Evlat	102
Sonuç:Gökten Üç Elma Düştü	106
Seçilmiş Bibliyografya	112
Özgeçmiş	121

GİRİŞ

MASAL YAŞAM İÇİNDE

*Periler diyarı tehlikeli bir ülkedir; bu diyarda
ihtiyatsızlar için tuzaklar ve fazla cesur olanlar için de
zindanlar vardır. Bunu bilmelisiniz.*

J. R. R. Tolkien, *Peri Masalları Üzerine*

Masallarla göçmen kuşların göçebeliği arasındaki koşutluk, her ikisinin de göç yolları üzerindeki koşullara kolaylıkla uyum sağlamalarıdır. Göçmen kuşlar, dünyanın manyetik alanına karşı duyarlı oldukları için, yolculukları sırasında yönlerini şaşırmadan bulabilirler. Masalların yollarını bulmaları da, uğradıkları toplumların sosyal ve kültürel yapılarına karşı duyarlı olmalarıyla açıklanabilir. Buna karşın, en az göçmen kuşlar kadar “göçebe” yaşayan masalı, anlatan, dinleyen ya da inceleyen günümüz insanının, masal dünyasında yönünü nasıl bulacağı, irdelenmesi gereken bir sorudur. Fantastik edebiyat türünün önemli isimlerinden J. R. R. Tolkien, masal diyarının “tehlikeli bir ülke” olduğunu “bu diyarda ihtiyatsızlar için tuzaklar ve fazla cesur olanlar için de zindanlar” bulunduğunu söylerken (*Peri Masalları Üzerine* 7) “tuzak” ve “zindan” benzetmeleriyle, masal araştırmacısının çok katmanlı bir okuma yapması gerektiğinin de altını çizer. Bu tür okumalar sırasında, hünerli bir araştırmacının yapabileceğiyse, masalla arasındaki

mesafeyi “rasyonel” olan ve “irrasyonel” olan arasındaki ince çizgiye yaklaştırabilmektir. Araştırmacının bu çizgi üzerinde ayaklarının yere basması onu, söz konusu “zindan” ve “tuzaklar”dan koruyacaktır.

İrvin Cemil Schick, *Batının Cinsel Kıtısı* adlı eserinde, gerek kadim, gerekse modern toplumların hikâyeler anlatarak kendilerini bilip, anlamlandırdıklarını, bu toplumsal anlatıların temel yapıtaşları ya da temel anlamlayım sal birimlerinin de mitler olduğunu söylemektedir (6). Bazı masal araştırmalarının temel sorunu olan, mit ve masal arasındaki bağlantıyı anlamlandırma çabası göz önüne alındığında, masallar, Schick’in ifadesine uygun olarak değerlendirilebilir. Bu noktadan hareketle, tezde hedeflenen, masallar üzerine yapılacak çalışmayı, nesnel bir bakış açısıyla, tutarlı kuramsal temeller üzerinde yeniden inşâ edebilmektir. Bu süreçte, masallara yansıyan toplumsal cinsiyet rollerinin mekân bağlamında dönüşümü ve biçimlenişi temel alınacaktır. Toplumsal cinsiyet rollerinin dağılımının, masalla olan ilişkisini nesnel bir biçimde değerlendirmek için girişte, öncelikle, masal literatüründeki tanımlar gözden geçirilecek, buna bağlı olarak, masal araştırmalarının gelişimi irdelenecektir. Ardından, çalışmanın ana eksenini oluşturan toplumsal cinsiyet ve mekân ilişkisi üzerinde durulacaktır. Son olarak da, incelenecek masalların hangi yöntemle belirlendiği ve tezin bölümleri hakkında bilgi verilecektir.

A. Tanımları Zorlayan Tür: Masal ve Araştırmaları

Dünyada, 19. yüzyılın başlarından itibaren sistemli bir biçimde araştırmacıların ilgi alanına giren masallar, ilk önce kaynakları sorgulanarak incelenmiştir. Mitoloji Okulu, masalın köklerini parçalanan mitlerde, Hindoloji Okulu, tarihin akışında biçimlenen mitlerde, Antropoloji Okulu ise medeniyetin yaratıları arasında aramışlardır (Sakaoğlu, *Masal Araştırmaları* 4-10). Bütün bu

masal araştırmalarının temelinde folklor ve milliyetçilik arasındaki ilişkiyi görmek mümkündür.

Richard Dorson, *Günümüz Folklor Kuramları* adlı eserinde, dünyadaki ulusçuluk akımlarıyla folklor araştırmaları arasındaki bağa dikkat çeker. Dorson'a göre, "folklorla olan ilgiyle, ulusal ruhun uyanması çoğunlukla bir arada olmuştur" (7). Bu uyanışın ilk temsilcilerinden, "Grimm Kardeşler" olarak tanınan masal araştırmacıları Karl ve Wilhelm Grimm, ulusal olanı bulmayı hedefleyerek, Alman masallarını derlemiş ve derledikleri bu masallar üzerinde köken araştırmaları yapmışlardır. Grimm Kardeşlerin ardından masallar, birçok araştırmacının ilgisini çekmeye devam etmiş, bu ilgi 20. yüzyılın bakış aılılarıyla desteklenerek geniş bir masal araştırmaları arşivi oluşmasını sağlamıştır.

Türkiye'de sözlü kültüre olan ilgi, 1908'den sonra artmaya başlamıştır. Türkiye'deki folklor araştırmacılarının ilkleri arasında Ziya Gökalp, Fuad Köprülü ve Rıza Tevfik sıralanabilir. Ziya Gökalp'in 1913 yılında *Halka Doğru*'da yayımlanan "Halk Medeniyeti I, Başlangıç" adlı makalesi, Rıza Tevfik'in *Peyam* gazetesinde 1914 yılında yayımlanan "Folklor-Folklore" adlı yazısı, Fuad Köprülü'nün *İkdam*'da 1914'te yayımlanan "Yeni Bir İlim: Halkiyat; Folklore" adlı makalesi Türk halkbilimi çalışmalarının nc yazıları olarak sıralanabilir (ztrkmen 25). Türk masallarına batılı araştırmacıların (oryantalistlerin) ilgi göstermesi, 1908 yılından öncesine uzanmaktadır. Türk masalları, ilk olarak V. Radlov, İgnacz Kunos gibi batılı araştırmacıların derlemeleriyle gündeme gelmiştir. Cumhuriyet dönemiyle birlikte masallar, Türk araştırmacılar tarafından incelenmeye başlamıştır. Ziya Gökalp, Eflatun Cem Güney, Tahir Alangu ve Naki Tezel Türk masallarını derlemişler, ancak, masalların dili ve yapısı üzerinde düzeltmeler ve değişiklikler yaparak yayımlamışlardır. Daha sonra, halkbilimi

kuramcılar tarafından sorgulanacak olan bu “romantik” anlayış, yerini, daha sistematik bakış açılarına bırakmıştır. Türk masallarıyla olan duygusal yakınlıklarını ussal yaklaşımlara dönüştürerek inceleme ve derlemeler yapanlar arasında, Pertev Naili Boratav, Mehmet Tuğrul, Warren Walker, Barbara Walker, Saim Sakaoglu, Umay Günay, Bilge Seyidoğlu, Ali Berat Alptekin, Esmâ Şimşek, Muhsine Helimoğlu Yavuz gibi araştırmacılar sıralanabilir.

Masalın edebî bir tür olarak gelişmesine, “romantik” anlayıştan uzaklaşarak önemli katkılar yapan, Pertev Naili Boratav, sözlü gelenekte üslup, dil ve ifade olgunluğuna erişmiş bir tür olan bu anlatıların, usta bir masalcıdan derlendiği takdirde “hiç dokunulmadan” yayımlanması gerektiğini vurgular (*Zaman Zaman İçinde* 11). Boratav’ın bu söylemi, “masalın konusuna dokunmasalar dahî üslubuna tam bir serbestlikle tasarruf etmekte sakınca görmeyen, hattâ onu yeni baştan yazan” (*Zaman Zaman İçinde* 11) kimi araştırmacılara yöneltilen bir eleştiri niteliğindedir. Boratav, altını çizerek belirttiği masalın “hiç dokunulmadan” yayımlanmasının ne demek olduğunu şu biçimde açıklar:

Ben, masalın dilinde ve üslubunda da halk sanatçısının çeşnisini bırakmalı diyorum. Bunu yaparken, sözlü anlatmanın yazıya geçerken gerektirdiği bazı ufak ‘dokunmalar’ elbette olacaktır: Şive farklarını, bölgelere göre çeşitlenen gramer tasarruflarını, yalnız sözlü anlatmada işe yarayan, kitaba geçen metinde ise, onun değerine zarar getiren pürüzleri gidermek gibi... Bu türlü dokunmalar masalın kendi geleneğindeki yapısına zarar vermez, belki onu bozmadan, kendi yapısı içinde değerlendirir. (*Zaman Zaman İçinde* 11)

Anlatıların kendi geleneğindeki yapısına zarar vermeden değerlendirilmesi fikri, masal araştırmalarının gelişmesini sağlamıştır. Ne var ki, Boratav’ın bu

görüŖü, hangi masalcıdan derlenmiŖ olursa olsun, masalın dilinde herhangi bir deęiŖiklik yapılmaması gerektiğini belirten yaklaŖımlara gelinceye kadar bir “ara dönem” iŖlevi görmüŖtür. Boratav’ın ardından Saim Sakaoğlu, Umay Günay, Ali Berat Alptekin, Muhsine Helimoğlu Yavuz gibi araŖtırmacılar tarafından, anlatıcının ağzından derlendiği Ŗekliyle yazıya aktarılan masallar, Türkiye’de zengin bir masal birikiminin bulunduğunu gözler önüne sermiŖtir. Yapılan bu tür derleme çalıŖmaları büyük çaplı bir masal arŖivi oluşturulabileceğini de göstermiŖtir. Ortak bir “bellek arŖivi” olarak tanımlayabileceğimiz sözlü kültür öğelerinin derlenmesi ve sistemli araŖtırmalara konu olması, bir anlamda, kültürün temelindeki “söz”e ulaŖmanın da ön koŖuludur.

Sözlü kültürde canlı bir gösterim olan masal, yazılı kültürde dönüşüm geçirmiŖ, metin olarak ön plâna çıkmıŖtır. Masal türünün tanımlanması içerdiği bu deęiŖken yapıdan dolayı önem kazanmaktadır. İster yazılı kültüre, ister sözlü kültüre ait olsun, edebî bir türün içeriğinin tanımlanması titiz bir çalıŖmanın sonucu olmalıdır. Her tanım, araŖtırmacının yaklaŖımını ve masalın yaŖatıldıęı kültürün algı biçimini yansıtmaya çabasının bir parçası olarak görülmelidir. Dolayısıyla, yapılan tanımın tutarlılığı, kiŖinin üzerinde çalıŖtıęı türe yaklaŖımını berraklaŖtıran, araŖtırmasının yönünü belirleyen bir güce sahiptir.

Türkiye masalları üzerine yapılan tanımların, Nâmık Kemal’in “Celal Mukaddimesi”nden çağdaŖ masal araŖtırmacılarının incelemelerine varan uzun bir yolculuğu vardır. Ne var ki, bugüne kadar yapılan masal tanımları, araŖtırmacıların, soruna kavrayıcı bir bakıŖ açısı getirmekte zorlandıklarını düŖündürmektedir. Pertev Naili Boratav, masalı “nesirle söylenmiŖ, dinlik ve büyülük inanıŖlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayâl ürünü, gerçekle ilgisiz, ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı” (*100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* 80)

olarak tanımlar. Diğer bir masal araştırmacısı Saim Sakaoğlu ise, Boratav'ın söz konusu masal tanımını şöyle eleştirir:

Bu tarifteki, '...inandırmak iddiası olmayan' ibaresi müşahedelerimize pek uymamaktadır. Çünkü masalın hakikî dinleyicisi olarak kabul edeceğimiz medenî imkânlardan hemen hemen hiç istifade etmeyen, kültür ve tahsil yönünden zayıf olan insanlar, masalların gerçekten olduğuna inanıyorlar, haksızlığa uğrayan masal kahramanları için üzüliyorlardı. Masalın iddiası 'inandırmamak' olsa bile, bu, anlatandan çok dinleyeni ilgilendirir. Belki kültürlü kimseler masalı dinlemek bile istemezler; ama, boş vakitlerini masal dinleyerek geçiren, şehir görmemiş kimseler bilhassa kadınlar, masallardaki olaylara inanmaktadır. (*Gümüşhane ve Bayburt...13*)

Ne var ki, "dikkatsizce" yapılmış tanımlar ve onlara yöneltilen eleştirilerin tutarlı nedenlere dayandırılmaması araştırmacıyı zorunlu bir ön kabule götürmektedir. Halkın dinî inançları, büyü ve gelenek gibi kavramlar, folklor çalışmalarının temelinde yer alır. Bu kavramlardan soyutlanmış bir masal tanımı, araştırmacının eksik bir bakış açısıyla yola çıkmasına neden olacaktır. Sözlü kültür ürünlerinin birçoğunun, Sakaoğlu'nun sözünü ettiği "şehir görmemiş kadınlar" ve "kültür ve tahsil yönünden zayıf olan insanlar" tarafından üretildiği ve anlatıldığı bilinmektedir. Halkbiliminin temel dayanağı olan ve çağdaş halkbilimciler tarafından¹ yeniden tanımlanan "halk" kavramıyla çelişen bu ifade üzerine düşünmek, söz konusu kabul edişlerin kırılması için atılmış bir adım olarak değerlendirilmelidir. Bu kırılma, araştırmaların "yok" oluşlarını nesnel bir "var"

¹ Bakınız, Dundes, Bauman, Bascom, Dégh.

oluş boyutuna taşıyacaktır. Masalın, içinde geliştiği toplumun gelenek ve görenekleriyle yoğrulmuş, din ve büyü anlayışını dile getiren, “şehir görmemiş kadınlar” da olsalar kendi kültürel kodlarını masal diliyle dokuyan masalcıların “kurgulanmış gerçeklik”lerini taşıyabileceğini savlayan bu tez, bir anlamda bu ve benzeri tanımların çağdaş anlayışlarla yeniden üretilmesini sağlama çabası olarak değerlendirilmelidir.

B. Masalın Gerçekliğinde Dışıl Söz: Toplumsal Cinsiyet ve Mekân Algısı

Masallar, arkaik zamanların mit parçaları ve feodal toplum değerlerinin yanı sıra, anlatıldıkları çağın ahlâki ve kültürel kodlarını da barındırırlar. Örneğin, Maria Tatar’a göre masallardaki padişahlar, sultanlar, prensler, prensesler, askerler, balıkçılar, ve köylülerin kurgulanışı, feodal toplum düzenini yansıtır (*The Hard Facts...* 48) Ne var ki, masal birçok edebî türde de gözlendiği gibi, anlatıldıkları toplumun değişim hızına koşut bir hızda değişmeyebilir. Dolayısıyla, masalların tarihsel gerçeği birebir yansıttığı iddia edilemez. Mircea Eliade’ye göre, masalarda hiçbir zaman, kültürün belli bir evresinin tam anısı bulunamaz; kültür üslupları, tarihsel çevirimler masalda iç içe girip birbirine karışmıştır; ancak örnek oluşturacak bir davranışın yapıları varlığını sürdürür. Bu davranış bir anlamda da, çok sayıda kültür çevriminde ve tarihsel anlarda yaşanmaya elverişli bir davranıştır (*Mitlerin Özellikleri* 239). Buna karşın, Türkiye masallarının üretim, tüketim ve dönüşüm alanları düşünüldüğünde, en azından masalın içinde yaşadığı toplumun gündelik hayatın sunumuyla ilgili tarihî kaynaklarının gözden geçirilmesi ve masalların çözümlenmesinde bu kaynaklardan yararlanılması olasıdır.

Pertev Naili Boratav, “Masal: Olağanüstü ile Gerçeği Birleştiren Sanat” adlı makalesinde, masalların belirli toplumsal işlevlerinden söz eder. Masalın öğrettiğini,

eğittiğini ama öncelikle bilgi verip, tanıklık ettiğini vurgular. Masallardaki fantastik öğelerin varlığını da, masalcının gerçeği gerçekdışının perdesi altında gösterme görevinin bir parçası olarak algılar. Boratav'a göre masallardaki devlerin, dev analarının, perilerin, büyücülerin, canavarların günlük yaşamda kolaylıkla karşılaşılabilecek insan davranışları sergiliyor olmaları, fantastiğin insanlaştırılmasından başka bir şey değildir. Bunun dışında Boratav, masallarda olağanüstü olan, ama doğaüstü öğeler barındırmayan bir konuya daha dikkat çeker. Masallarda, ülkeyi kötü yöneten padişahın yerine rahatlıkla halk tarafından sevilen birinin seçiliyor olması, Boratav'a göre bir anlamda, Cumhuriyet'in de idealini dile getirir ama bunu yaparken masal, toplumsal-tarihsel bir gerçeklik olgusundan çok toplumsal-psikolojik bir yaklaşım içindedir (276-78). Uç bir örnek olarak değerlendirilebilecek bu görüş, Boratav'ın masal-gerçeklik ilişkisinin önemini vurgulamak isteği olarak yorumlanabilir.

Öte yandan, Bruno Bettelheim, *The Uses of Enchantment* adlı eserinde, masalların kuşaktan kuşağa aktararak gelişmesinin nedenini şu biçimde dile getirmektedir:

Masallar, genellikle kolektif bir bilinç tarafından, bilincin ve bilinçaltının insanlığın hangi problemlerini evrensel görüyorsa ona göre biçimlendirilmesi ve bu problemler için uygun görünen çözümlerin üretilmesinin sonucudur. Eğer, sözü edilen unsurların tümü masallarda olmasaydı onların kuşaktan kuşağa anlatılarak aktarılmaları da mümkün olmayacaktı. (36)

Bettelheim'in sözleri, masalların insanlığın genel problemleri dahil birçok konuda hemfikir olmaları -ortak söz söylemeleri- daha da anlaşılır hâle getirmektedir. Bu tezde, masallardaki toplumsal cinsiyete dayalı gelişim ve değişim

ağları, mekânların bu rolleri dönüştürücü etkileri belirlenerek ortaya çıkarılacaktır. Toplumun ürettiği kültürel kodlar, cinsiyet rollerinin dağılımı da göz önüne alınarak bütünsel bir kavrayışla değerlendirilecektir. Bu bağlamda öncelikle, toplumsal cinsiyet kavramının ortaya çıkışı ve bu kavramın mekânla olan ilişkisi üzerinde durulacaktır.

Sözün ürettiği kültürel kodların çözülebilmesi, sadece kaydedilmelerinin ötesinde farklı bir duyarlılık gerektirir. Bu kültürel kodlar, kişinin kendi tarihini bilerek, yaşadığı toplumun zihnindeki kıvrımlar arasında ustaca hareket edebilmesi ve gözlemlerini nesnel bir bakış açısıyla dile getirilmesiyle çözülebilir. Toplumsal cinsiyet rollerinin dağılımı da, söz konusu kültürel kodların geliştirilmesiyle açığa çıkartılabilir.

Feminist hareket, 18. yüzyılın sonlarında “kadın haklarının savunulması” düzleminde filizlenmiş ve giderek yaşamın her alanında kadının “kendi sözünü” açığa çıkartmayı hedefleyen bir anlayışa dönüşmüştür. 19. yüzyıl kadın hareketinin önemli isimlerinden Matilda Joslyn Gage, fikirlerini doğaüstü kuramlarla birleştirerek “kaybolmuş söz” anlayışının izlerini anaerkil dönemde sürer. Doğaüstücülerin bahsettiği kaybolmuş bilimin kaybolmuş bilgisinin yani “kaybolmuş sözün” cadıların bilgelik geleneğiyle bağlantısı olduğunu iddia eder (alıntılayan Donovan 89). Masalların baş kahramanları olan cadılar, büyücüler ve periler ise genelde kadındır. Saf cinselliğin simgesi olan bakirelikten, kocakarılığa uzanan uzun yolda, masallar “kadınların sözü” olarak bilinir. Kadın akli ve doğaüstü arasındaki bağlantı, erkek akli ve rasyonalizm arasında kurulan bağla eşdeğer görülmektedir. Bu bağlamda, 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra feminist masal araştırmacılarının, “masal”, “doğaüstücülük” ve “kadın akli” üçlemesine odaklandıkları söylenebilir.

Özellikle Grimm kardeşlerin derledikleri masallar üzerinde yapılan çalışmalar dikkate değerdir. Bu alanda çalışmaları bulunanlar arasında Bruno Bettelheim, Moyra Caldecott, Betsy Cohen, Linda Dégh, Jacqueline M. Schectman, James M. Taggart, Maria Tatar, Marina Warner, ve Jack Zippes'i sıralamak mümkün. Bu araştırmacılar eserlerinde, Grimm masallarını ve kimi zaman da farklı coğrafyalardan derlenmiş masal metinlerini feminist bir bakış açısıyla ele almışlardır. İnceledikleri masalları, kadınlar arasındaki kıskançlıklar ve evlilik gibi sosyal olaylarla, kadının konumu üzerinde toplumun yarattığı yanlışlar ekseninde değerlendirmişlerdir. Batıda, özellikle feminist hareket öncülüğünde gelişen bu tür masal araştırmaları, ülkemizde yeterince bilinmemektedir.

Masallar, göçebe dokuları gereği bir takım evrensel ve çok kültürlü bağlarla birbirlerine bağlıdır. Her masal, anlatıldığı toplumun özgün bakış açısını yansıtırken, bir yanıyla da diğer toplumların özelliklerini barındırmaya devam eder. Bu bağlamda, masal araştırmacılarının göz önünde bulundurması gereken önemli noktalardan biri, masalın, anlatıldığı toplumun sosyal ve kültürel yapısını göz ardı etmeden, göç yolu üzerinde konakladığı farklı toplumların değer yargılarıyla harmanlayarak çözümlenmesidir. Masal, ortak tip ve konuları işliyor olsa da girdiği kültürün içinde çok farklı yapılara bürünebilmektedir. Tatar, *Hard Facts of the Grimm's Fairy Tales* adlı kitabında bu konuya ilginç bir örnekle yaklaşır. Tatar'a göre, Grimm'lerin derledikleri "Külkedisi" masalındaki Cinderella karakterinin ya da Pamuk Prenses'in Türk folklorunda erkeğe dönüşmüş versiyonlarının keşfedilmesi nedeniyle, bu masallar hakkında daha farklı bakış açıları geliştirilmelidir. Buna bağlı olarak da, bu tip masallardaki kadın karakterlerin değişimi ve gelişimi üzerinde tartışırken erkek karakterler göz ardı edilmemelidir. Yazara göre, kötü kalpli, şeytanî, üvey anne tipindeki eşleriyle baş edemeyen erkek karakterler masal

incelemelerinde yalnız bırakılmıştır (47). Tatar'ın sözlü kültür öğelerinin incelenmesinde, kültürler arası ilişkilerin önemine dikkat çeken çözümlemesi, sözü edilen çalışmalarda benimsenen bakış açılarının Türkiye masallarıyla ilişkilendirilerek okunması gerektiğini düşündürmektedir. Böyle okumalar sonucunda Türk masal araştırmaları, dünya literatüründeki benzerleriyle koşut olarak değerlendirilebilecektir.

Türkiye masallarındaki kadın karakterler üzerinde yapılmış kapsamlı çalışmaların eksikliği dikkat çekicidir. Pertev Naili Boratav, Saim Sakaoğlu, Muhsine Helimoğlu Yavuz ve Mark Glazer, kadının masallardaki etkinliği ve rolü üzerine bazı değerlendirmeler yapmışlardır. Bu araştırmacılar, Türkiye masallarındaki kadın profilinden bahsetmişler ancak, ayrıntılı incelemeler yapmamışlardır. Bu değerlendirmeler, diğer ülkelerin masalları üzerinde yapılan çalışmalarla karşılaştırıldığında gerek kültürün gerekse, metinlerin derinliğinden uzak kaldıkları görülmektedir. Türkiye masallarında kadının konumu hakkında yapılan değerlendirmeler, daha yetkin ve özgün okumalarla geliştirilmeli, çağdaş yaklaşımlarla desteklenmelidir.

Bu noktada, toplumsal cinsiyet ve mekânın dönüştürücülüğü üzerinde durularak toplumsal cinsiyet kavramının gelişimi irdelenmelidir. Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetten çok kültürün ürettiği cinsiyet rollerine işaret eder. Toplumsal cinsiyet kavramı, Fox Genevese'e göre "kökü biyolojide olan cinsiyetin zıddı olarak, cinsel farklılıkların toplumsal ve kültürel açıdan yorumlanması" anlamına gelir. Genevese, toplumsal cinsiyet sistemini tıpkı sınıf ilişkileri gibi, "tarihsel çözümlemenin birincil kategorileri" arasında görür. Dolayısıyla, toplumsal cinsiyeti kullanmak, her türlü toplumsal sistemin dinamiklerinin anlaşılmasına da olanak saçlar ve kadınların tarihsel süreç içine zorunlu olarak yeniden yerleştirilmelerini

öngörür (aktaran, Zilfi 29). Masalların, toplumsal olayların gelişimine tanık oldukları düşünüldüğünde, irrasyonel masal dünyası ile rasyonel dünyanın dinamikleri arasındaki koşutluklar belirginleşir.

Toplumsal cinsiyet kavramı, en açık biçimiyle toplumsal cinsiyet rollerinin dağılımı ve kamusal ya da özel mekânların “cinsiyetçi” kullanımı etrafında biçimlenir. Toplumsal cinsiyet rolleri, feminist hareket içerisinde değerlendirilirken iki ana gruba ayrılmıştır. Bir grup feminist araştırmacı, “kadınlık rolü” ve “erkeklik rolü” arasındaki bağın biyolojik temelli olduğunu savlarken, bir başka grup da, rol dağılımındaki biyolojik temelleri kabul etmekle birlikte asıl olarak, bunun öğretilmiş bir ayırım olduğunu düşünmektedir (Connell 78-80). Bu düşünceler, erkek ve kadın dikotomisinin karşısına doğa ve kültür dikotomisinin yerleştirilmesiyle daha da belirgin hâle gelmektedir. Doğal olanın kadınlık, toplum tarafından oluşturulan kültür kavramının ise erkeklik rolleriyle ilişkilendirilmesi, birçok araştırmacı tarafından eleştirilmiştir.

Masallardaki toplumsal cinsiyet rollerinin yapısı ve bu yapının eylem alanı olarak mekânlara yansıtılırsa dikkat çekicidir. Rob Shields, “gerçek mekânlar[ın], hayalî mekân ilişkilerinin simgesel mekânında cisimlendiril[diğini]” (aktaran Schick 7) söyler. Shields’in bu söyleminden yola çıkarak, mekânların rasyonel özelliklerini aşan anlamları olduğu varsayılabilir. Bu, ilk bakışta, mekânların irrasyonel boyutları olduğunu da düşündürmektedir. Burada, irrasyonel boyutta üretilen masal mekânlarının fiziksel olan özelliklerinden çok, toplumsal ilişkilerimizi dolayımamadaki işlevleri vurgulanmaktadır. Söz konusu dolayımama işlevi “kamusal” ve “özel” mekânların biçimlenişi ve kullanımı olarak değerlendirilmelidir. Masalların toplumun ortak belleğinde kurgulanmış metinler olduğu varsayıldığında, bu metinlerde ortaya konulan cinsler arası ilişkilerin, içinde yaşatıldıkları toplum

tarafından üretilen ilişki ve mekân modelleriyle birlikte ele alınması zorunlu hâle gelmektedir. Bu okuma sonucunda ortaya çıkacak profil, masallarla geleneğin yeniden üretilmesi arasındaki ilişkisinin cinsiyetçi boyutunu daha da belirginleştirecektir.

Max Lüthi, “Halk Masallarında Yüzeysellik” adlı makalesinde “masal kişileri[nin] iç realiteye sahip olmadıkları gibi, aynı zamanda bir çevreden de yoksun” (84) olduklarını söyler. Lüthi’nin bu sözleri roman ya da öykü gibi yazılı kültürün diğer kurmaca metinleriyle karşılaştırıldığında haklı görülebilir. Ne var ki, masal türü kendi içinde bütünlüklü bir kurmaca metin olarak ele alındığında bu durum değişmektedir. Lüthi’nin bu yorumu doğrultusunda, masal mekânlarının da tıpkı karakterleri gibi derinlikten yoksun oldukları iddia edilebilir. Ne var ki masalarda, kullanılan mekânların işlevselliği açıktır. İncelenen masallardaki kamusal ve özel mekânlar arasında köşkler, pazarlar, sıradan insanların yaşadığı evler, bu evlerin bir parçası olan pencereler, saraylar, kahvehaneler, yaylaya kurulan çadırlar, ahırlar, kuleler, zindanlar, köprüler, mağaralar ve kuyular sayılabilir. Masallardaki toplumsal cinsiyet rolleri de tıpkı gündelik hayatta olduğu gibi mekânların işlevsel kullanımı üzerinden kendini tanımlamaktadır. Bütün bu sıralanan mekânlar, gerçekte de varolmalarına karşın, anlatılarda olağanüstü öğelerle sarmalanarak masal diyarına has nitelikler kazanırlar.

Bu tezde, toplumsal cinsiyet-mekân ilişkisi, kamusal ve özel mekânların kadın ve erkeğin kimlik bazında, bedensel boyutta ve erginleme düzlemlerinde dönüştürücü etkisi esas alınarak irdelenmiştir. Buna bağlı olarak, özel ve kamusal mekânların dışında, mekânın sürekliliği ve dönüştürücülüğünde işlevsel olduğu düşünülen ve bir ara mekân olarak tanımlanabilecek “pencere” simgesel boyutlarıyla ele alınmıştır. Mekânların toplumsal cinsiyet kültürü üzerindeki söz konusu

dönüştürücü etkisi de, masalların, toplumsal geleneği mekânlar aracılığıyla nasıl yeniden ürettiğini göstermek amacıyla vurgulanmıştır.

C. Masalların Seçimi ve Çalışmanın Bölümleri

İlhan Başgöz, Mark Azadovski'nin *Sibirya'dan Bir Masal Anası* adlı çalışmasının Türkçe çevirisinin önsözünde, masal anlatımının bir gösterim olduğuna dikkat çeker ve bu gösterimin, anlatıcının ve dinleyicinin kültürel birikim ve beklentilerinin bir yansıması olduğunu söyler. Buna bağlı olarak da masalın, her anlatımda yeniden doğduğunu belirtir (1). Masal üzerine yapılan çalışmaların çok yönlü olması gerekliliğinin bir nedeni de, masalın sürekli kendini yenilemesi ve “masal anaları”nın “doğurganlık”larıyla ilişkilendirilebilir. Kaarle ve Julius Krohn *Halk Bilimi Yöntemi* adlı çalışmalarında üzerinde çalışılacak malzemenin toplanmasının ardından “ciddi bir biçimde ayıklanması” (23) gerektiğini belirtirler. Sözlü kültürün hâlâ canlı bir gösterim olarak varlığını sürdürdüğü Türkiye’deyse masallar söz konusu olduğunda, ürünlerin çeşitliliği ve çokluğu, irdelenecek masal metinlerinin “ayıklanması” işlemini ilk elden çözülmesi gereken bir soruna dönüştürmektedir. Odaklanılacak metinlerin belirlenmesinde bir takım ölçütlerin oluşturulması, bu düğümün çözümünü kolaylaştırırsa da, cinsler arası ilişkilerin dokusunu lâyıkiyle yansıtacak masalların bir araya getirilmesi bazı aşamaların ardından mümkün olmuştur.

Bu aşamalardan ilki, üzerinde çalışılmak üzere derlenmiş masalların bir araya getirilmesidir. Masallarda, kaynak kişi hakkındaki bilgilerin belirtilmiş olmasına ve derlenme dönemlerine dikkat edilerek yapılan ilk eleme sonucunda yüzlerce masalla karşılaşılmıştır. Elde edilen masal sayısının çokluğu başka ölçütlerin belirlenerek metinlerin bir elemeyen daha geçirilmesini zorunlu kılmıştır. Maria Tatar, masalın

her anlatımdaki değişkenliğini, bir kaleidoskoptaki şekillere benzettmektedir (Tatar ix). Masalların yöreden yöreye, ağızdan ağıza gösterdikleri değişiklikler dikkate alındığında Tatar'ın kaleidoskop benzetmesi, önem kazanmaktadır. Ne var ki, bu metinlerin birçoğunda birbirine benzer yapılarla da karşılaşılmıştır. Yapılan okumalarda, bölgesel ayrımların zenginliği olarak görülen ortak konu ve motifler içeren masal metinlerinden bir tanesi ölçüt alınmış, bu tür metinler arası göndermeler yapılırken “benzer metin” ya da “eş metin”² ifâdeleri benimsenmiştir.

Benzer metinlerin belirlenip ayrılmasından sonraysa, kadın kahramanların öne çıktığı, cinsler arası ilişkilerin “toplumsal cinsiyet” kavramı aracılığıyla çözümlenmesine olanak sağlayan 150 masal belirlenmiştir. Pertev Naili Boratav, masallarla ilgili bir incelemesine “kadın kişilerden” başlar ve bunun nedeninin “[m]asallarımızda, çokluk, erkeğe baka kadının önde bir yer al[ması]” olduğunu (*Zaman Zaman İçinde* 15) söyler. Boratav'ın bu görüşü doğrultusunda, hedeflenen çözümlenmeye olanak sağlayan masal sayısının sınırlandırılması zorunluluğu doğmuştur. Tüm bu ölçütler yardımıyla yapılan elemeler sonucunda, bu çalışmada odaklanılacak metin sayısı 32'ye indirilmiştir. Metinler, Pertev Naili Boratav, Umay Günay, Saim Sakaoğlu, Ali Berat Alptekin, Ignaz Kunos ve Muhsine Helimoğlu Yavuz'un masal derlemeleri arasından seçilmiştir. Bu araştırmacıların derledikleri masallar arasından konu bütünlüğü ve anlatım özellikleri açısından zenginlik gösterenleri tercih edilmiştir. Böylece, belirlenen masallar, benzer ve eş metinlere de göndermeler yapılarak karşılaştırmalı bir okumayla irdelenmiştir.

Masallarla ilgili yapılan çalışmalar genellikle, motif ve tiplerin belirlenerek bunlar üzerinde yapılan sınıflandırmalara dayanmaktadır. Ortak motif ve tipler

² Öcal Oğuz, halk kültürü ürünlerinin çoğunda rastlanan bu tür benzerlikler için kullanılan “varyant” yerine “eş metin”, “versiyon” yerineyse “benzer metin” terimlerinin yaygınlaşmasının uygun olacağını belirtir (25-27). Çalışmada benimsenen “benzer metin” ve “eş metin ifadeleri buradan yola çıkılarak kullanılmıştır.

içermeleri masalların şablonlaştırılmalarına ve sırf motif ya da tiplerden oluşan parçalar olarak değerlendirmelerine neden olmuştur. Bu tür çalışmaların masal bilimine katkıları yadsınamaz. Ne var ki, yalnızca bu tür çözümler yapmak, masallar aracılığıyla ortaya konulabilecek halkbilimsel bazı çağdaş değerlendirmelerin göz ardı edilmesine neden olacaktır. Bu tezde masallar, edebî bir tür olarak kendi içinde bütünlüklü bir yapıya sahip kurgulanmış metinler olarak değerlendirilecektir. Bu nedenle, masal metinlerinin motif ve tiplerinin yerine masal metinlerinin kendilerine referans verilmiştir. Benzer ve eş metinlere yapılan göndermelerse bir sınıflandırma amacı gütmekten çok masallardaki çok kültürlülüğe ve evrenselliğe dikkat çekme çabasıdır.

“Masal Diyarından Yansıyanlar” adlı ilk bölümde öncelikle, “toplumsal cinsiyet” ve “toplumsal cinsiyet rolleri” mekânın dönüştürücülüğü bağlamında irdelenmiştir. Mekânın dönüştürücülüğü, kadının aile bütünlüğünü korumak için yaşadığı kimlik dönüşümü ile birlikte ele alınmıştır.

“Cadı Karı, Karı Koca ya da Koca Karı Masalları” adlı ikinci bölümde, mekânın dönüştürücülüğü cinsel işlev(sizlik) ve beden estetiği kavramlarıyla sorgulanmıştır. Karşılaştırmalı olarak okunan masal metinlerindeki cinsiyete dayalı ilişkiler mitolojik imge ve simgeler yardımıyla toplumsal ilişkilerin işleyiş mekânizmaları çerçevesinde irdelenmiştir.

“Kahramanın Yolculuğu” adlı üçüncü bölümdeyse, kahramanların izleri çıktıkları yolculuklarda sürülmüştür. Yollardaki dönüm noktaları ve içsel dönüşümleri “bireyleşme”, “toplumsallaşma”, “erginleme” (inisiyasyon) gibi kavramlarla sorgulanarak, mekânın bu kavramlar üzerindeki dönüştürücülüğü ele alınmıştır. Özellikle, kadın kahramanların yolculuklarının erkek kahramanlarla kesişme noktaları belirlenerek, masal kadınının ve erkeğinin “büyüme” süreçleri ve

masallara yansıyan toplumsal duruşları açığa çıkartılmaya çalışılmıştır. Toplumsal/ bireysel erginleme ve geçiş aşamaları, toplumsal cinsiyet ve iktidar arasındaki bağlantıyla ilişkilendirilerek ele alınmış, buna bağlı olarak, kadın ve erkeğin geçirdikleri evreler sonunda iktidara ulaşma simgeleri üzerinde durulmuştur.

“Gökten Üç Elma Düştü” adlı sonuçta ise, ilk üç bölümde ortaya konulan argümanların masal verileriyle birlikte okunması sonunda saptananlar dile getirilmiştir.

BÖLÜM I

MASAL DİYARINDAN YANSIYANLAR

Bu bölümde, toplumsal cinsiyet kültürünün oluşturduğu mekânların, kadın kahramanlar tarafından, işlevsel kullanım biçimleriyle, bu mekânların aile bütünlüğünün korunmasındaki dönüştürücü rolleri tartışılacaktır. Burada mekân olgusu, toplumsal ilişkilerin biçimlenmesinde ve dönüşümündeki işlevsellikleri göz önüne alınarak üç ayrı düzlemde ele alınacaktır: özel mekân olarak “ev içi”; ev içiyle dış dünya arasında bir ara mekân olan “pencere”; kamusal mekân olarak “ev dışı”. Ardından, bu mekânlarda, gene toplum tarafından belirlenen cinsler arası ilişkiler irdelenecek; ev içinin toplumsal cinsiyet kültürü tarafından belirlenmiş ilişki modellerini kurgulayışına ve bireyin kimliksel dönüşümüne aracı oluşuna dikkat çekilecektir. Yaşam çevrimi aşamaları bireyin, toplumsal denetim uygulama ya da toplumsal denetime konu olma derecesiyle bağıntılı olduğundan, ev içini oluşturan bireylerden evli kadınların ve bakire kızların mekânlarla olan ilişkileri ayrı bölümlerde incelenecektir. Bununla birlikte, ev içi mekânın kadın tarafından aile bütünlüğünü korumakla bir tutuluşuna değinilecek bunun sonucunda, kadının özel ile kamusal arasında bir geçiş işlevi gören pencere ile arasındaki ilişki ele alınacaktır. Bölümün sonunda da, bakire kızın ve kadının kamusal mekânla olan ilişkileri belirlenecektir.

A. Yuvayı Koruyan Dişi

İncelenen masalarda kadınların işlevsel olarak kullandıkları mekânlar arasında ilk sırayı, özel ya da kamusal “kapalı” mekânların aldığı saptanmıştır. Geleneksel toplumlara özgü, bireyin dış dünyayla olan ilişkisini “kapatma”, “tecrit etme” gibi yollarla sınırlama tutumu, masalarda kadın kahramanların mekânlarla doğrudan veya dolaylı ilişkilerine de yansımaktadır. Bu bağlamda, masal kadınlarının yaşam alanına giren, ailenin yaşam alanı olan ev, kamusal mekânlar olarak nitelenebilecek hamam ve mesire yerleri ve yalıtılmış kamusal alan olarak tanımlanabilecek mekânların işlevselliğini, toplumsal cinsiyet kültürünün bu mekânlara yüklediği anlamlar doğrultusunda değerlendirmek uygun olacaktır. Öncelikle, toplumsal cinsiyet rollerinin başat olduğu bir kapalı-özel mekân biçimi olarak “ev içi”nin, bireyin mekân içindeki konumunu nasıl belirlediğinin saptanması gerekmektedir. Ev içi topluluğu oluşturan kadın, erkek, bekar kız ve oğlanlar arasındaki ilişkiler mekân bağlamında irdelendiğinde geleneksel aile yapısının, cinsiyet rollerinin mekân içindeki dağılımını nasıl etkilediği belirginleşecektir.

İncelenen masalarda kadın kimliği, ev içinde aile bütünlüğünü ve sürekliliğini koruma sorumluluğunu kocasından devralan yönü başta olmak üzere farklı biçimlerde karşımıza çıkar. Bu kadınların ev içindeki işlevleri, ev dışından aile bütünlüğüne yönelen tehlike karşısında erkeğin pasif kaldığı durumlarda ona yardım etmek, ev içindeki erkeğin yani kocanın evden uzakta olduğu zamanlarda iffet ve namusunu aile bütünlüğü adına korumak, erkeğin herhangi bir nedenle cinsel isteksizlik yaşaması durumunda aklını kullanarak onu kazanmak, zorunlu olarak ev dışına çıktığında ailenin adını lekelememek için namusunu ve iffetini sonuna kadar korumak ve ev içine başka bir kadın tarafından yönelen bir tehdit karşısında eve sonradan gelen kadını “ötekileştirmek” olarak sıralanabilir. Bu bağlamda, yukarıda

sıralanan, kadının ev içindeki işlevlerini masallardan örnekler vererek incelemek uygun olacaktır.

Türk masallarında kadın kahramanların etkinliğini irdeleyen Mark Glazer, “Women Personages as Helpers in Turkish Folktales” adlı makalesinde, İslâm’ın kadını erkeklere göre ikincil konuma yerleştirdiği şeklindeki yaygın inanişaya işaret ederek, Türk masallarında kadınların gerçekte o kadar da edilgen konumda olmadıklarını, özellikle ev içinde erkeklere, ne yapmaları gerektiğini söyleyebildiklerini vurgular (98). Glazer’ın saptaması bu çalışmada incelenen masallar için de kabul edilebilir olmasına karşın, ek olarak, etkinlik derecesi ile güven duygusu arasında bir ilişki olduğu görülmüştür. Kadın kahramanın ev içinde kendini güvende hissetmesinin ancak bir erkeğin himayesinde olmasına bağlı olduğu söylenebilir. Öte yandan, kadının ev içinde erkek karşısındaki akıl verici işlevinin gerçekleşme koşulu evli olmasıdır. Diğer bir deyişle, masallarda etkinlik ve güven kavramlarının, evlilik ve himaye kurumlarıyla doğrudan ilişkisi vardır. Evli kadın, kendini güvende hissetmek için etkin olması gerektiğinin ve bunun da ancak aile bütünlüğünü ve sürekliliğini korumakla sağlanabileceğinin bilincindedir. Aileye, ev dışındaki kadınlar ve erkeklerden yönelen tehditler karşısında kadın, kocanın güçsüz kaldığı durumlarda ona akıl verme, eve giren öteki kadınlarla rekabet, başka erkeklerin tacizine direnme gibi eylemlerle evin güvenliğini yeniden sağlamak için mücadele eder.

Kadının güçsüz kocaya akıl vermesi eylemine örnek olarak “Balık Kız” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...*305) masalı verilebilir. Bu masalda, kadına göz koyan padişah karşısında kocanın güçsüzlüğü kadını harekete geçirir: yoksul bir balıkçı olan kocasına akıl vererek padişah karşısında onu korur ve böylece ev

dışından gelen tehdide direnerek ailenin güvenliğini koruma sorumluluğunu devralmış olur.

Kadının içselleştirdiği aile bütünlüğünü korunma mücadelesini gerçekleştirmesi için sadece ev içine, dışardan yönelen bir tehdidin varlığı gerekli değildir. Kadınlar, kocaları kendileriyle cinsel ilişki kurmadıklarında onları tekrar kazanmak için de mücadele ederler. Böyle bir durumla karşılaşan masal kadını, pasif bir bekleyiş içine girmektense kocasını kazanmak için çaba harcamayı tercih eder. Cinsel kimliğini yaşayabilmesi için kadının, kocasının sorunlarının çözümüne yardımcı olması gerekir. Bir kadının, cinsel ve tinsel olarak kocasını kazanma mücadelesiye salt biyolojik cinsiyetini tatmin arzusuyla değil, cinsiyet kültürünün aile sürekliliğinin korunmasında kadına yüklediği etkin rol dolayısıyla da gerçekleşmektedir. Böyle bir duruma örnek olarak “Padişahın Kızının Ahlaksızlığı” (Alptekin 431) adlı masal gösterilebilir. Söz konusu masalda padişah, kızını gelecekte kötü olacağı korkusuyla sarayın altında yaptırdığı bir mezara hapseder. Daha sonra da, vezirin büyük kızı ile evlenir. Ne var ki, kızının ölümüne neden olduğu için kendini affedemeyen adam karısıyla ilgilenmez ve karısıyla cinsel ilişkiye girmez. Bu durum karşısında vezirin kızı kocasını kazanmak için çaba harcar. Ev içinde hakimiyeti ele geçirerek kızın kaldığı mezarı bulup, kızının ölmediğini padişaha anlatır, bu haberi alan padişah içinde bulunduğu durumdan kurtularak karısıyla ilgilenmeye başlar; kadın bu yolla kocasını kazanmış olur.

İffetin aile bütünlüğünün bir koşulu olarak algılanması, kadını iffetini korumak için mücadeleye zorlar. Denilebilir ki, masalarda, kadının iffeti yalnızca ev dışında değil ev içinde de tehdit altındadır. Kadının ev içindeki güvenliği ile kocanın evde olup olmaması arasında yakın bir ilişki vardır. Kocanın evde olmadığı durumlarda kadın cinsel tehditle karşılaşır. Örneğin, “Asker Karısına İftira”

(Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...463*) adlı masalda, askere giden kocanın erkek kardeşi, kendisine emanet edilen yengesine sarkıntılık eder ama kadın, “erim askerdedir ben bu işleri yapmam” (463) diyerek karşı koyar. Erkek kardeş ise, kadının kocasına “sen bunu buralarda koyup gittin, o da başkalarıyla oynuyor. [...] senin karın burada çok vahşi vaziyette, bir türlü men edemiyorum” (463) diyen bir mektup yazarak kocanın kadını boşamasına neden olur. Masal, kadının erkeğin evde olmadığı bir durumda başka bir erkekten iffetine ve dolayısıyla aile bütünlüğüne yönelmiş bir tehditle mücadelesine ve bu mücadeledeki başarısızlığına örnek olması bakımından önemlidir. Masalın ortaya koyduğu gerçek, kadının, iffetini koruyarak aile bütünlüğünü de korumasının ancak erkeğin ev içindeki varlığına bağlı olduğudur.

Bu noktada masalın daha açıklayıcı olması bakımından kadının boşandıktan sonraki konumu üzerinde de durulması gerekmektedir. Boşanma kadına, herhangi bir serbestlik hakkı tanımaz; aksine kadın, suçlu bulunursa, toplum önünde suçunun teşhir edilebileceği “açık bir mekânda” cezalandırılır. Örneğin, zîna suçuyla yargılanan bir kadın yarı beline kadar toprağı gömülerek taşlanır. Söz konusu “Asker Karısına İftira” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...463*) adlı masalda da, kadının boşandıktan sonra yarı beline kadar toprağı gömülüp açık-kamusal alanda, taşlanarak suçunun teşhir edilmesi, toplum tarafından kötülenmesi görülmektedir. Bu olay İslâm hukukçuları tarafından tartışmalı bir konu olarak kabul edilen zîna yapan kadınların “recm” edilmesini yani yarı beline kadar toprağı gömülüp taşlanarak öldürülmelerini çağırıştırır. İlber Ortaylı, XVI. yüzyıl Osmanlı toplumunun, eski Doğı toplumlarının bu konudaki katı ceza uygulamalarını terk ettiğini belirtir. Özellikle de, recm cezası verilebilmesi için zinanın gerçekleştiğine dair dört erkeğin şahitliğinin istenerek karar verilmesinin daha baştan bu cezanın

uygulanabilirliğini ortadan kaldırdığını vurgular (*Osmanlı Toplumunda Aile* 68). Masalarda görülen recm olayı toplum içinde uygulanmıyor dahi olsa kadınları zina suçundan caydırmak için toplumsal bir yaptırım olarak anlatılara yansımıştır. Boşanma kadına herhangi bir serbestlik tanımadığı gibi bir anlamda, onun cezalandırılmasını da meşrulaştırmaktadır. Cezasını çeken kadın bu noktadan sonra, toplumun gözünde “dul” olarak tanımlanacak ve bu tanım ona namus ve iffetini evli olduğu durumdakinden daha fazla koruma zorunluluğu getirecektir.

Kadınlar daha önce de vurgulandığı gibi, ister ev içinde ister ev dışı mekânda olsun, namus ve iffetlerine yönelik tehditler karşısında direnmek zorundadırlar. Diğer halk anlatılarında da görülen, kadının namusu uğruna her şeyinden vazgeçmesi toplum tarafından üretilmiş cinsiyet kültürünün belirleyiciliğine de dikkat çekmektedir. Özellikle “Dede Korkut” hikâyelerinden “Salur Kazanın Evinin Yağmalanması Boyu”nda bu konu göze çarpmaktadır. Salur Kazan’ın evi yağmalanıp annesi, çocuğu ve karısı düşmanlar tarafından kaçırlır ve Burla Hatun taciz edilmek istenir. Böyle bir durumda Burla Hatun yanındaki kırk cariyesiyle işbirliği yapar ve kendisini belli etmez. Bunun üzerine düşmanlar, kadını oğlunu öldürmekle tehdit ederler; Burla Hatun oğlunun yanına gidip durumu anlatır. Oğlanın annesine söylediği şu sözler, namus kavramının Türk kültürü içindeki önemini bir kez daha vurgulamak bakımından önemlidir:

Sakın kadın ana, benim üzerime gelmeyesin! Benim için ağlamayasın. Ko, beni, kadın ana çengele vursunlar! Ko, etimden çeksinler, kara kavurma etsinler! Kırk bey kızının önüne iletsinler! Onlar bir yidiğinde sen iki yi! Kâfirler bilmesinler, duymasınlar da sası dinli kâfirin döşeğine varmayasın! Sağrağını sürmeyesin! Atam Kazan namusunu sımayasın [lekelemeyesin] sakın. (Gökyay 35)

Burla Hatun'un oğlu Uruz'un sözleri evli bir kadın için namusunu korumanın ne denli önemli olduğuna işaret etmektedir. "Helvacı Güzeli" (Sakaoğlu, *Gümüştane ve Bayburt...445*) masalında, kocasının kendisini emanet ettiği vezirin sarkıntılık etmesi sonucunda, çocuklarının öldürülmesine bile direnç gösteremeyen Helvacı Güzeli'nin gösterdiği tepki Burla Hatun'un tepkisiyle benzerdir. Helvacı Güzeli'nin de Burla Hatun gibi Namusunu korumak uğruna kendisini ev içinde "esas kadın" konumuna yükselten çocuklarından vazgeçiyor olması, toplum düzeninin bu kavram üzerinden nasıl işlediğinin çarpıcı bir göstergesidir.

Kadınlar, ev içine bir başka kadından yönelen tehdit karşısında, aile bütünlüğünü korumak için mücadele ederler. Kadının eve giren bir başka kadınla mücadelesine örnek olarak verilebilecek "Gelin ve Kaynı" (Alptekin 341) adlı masalda, iftiraya uğradığı için boşatılarak evinden ayrılmak zorunda kalan kadını kurtaran evli bir adam onunla evlenmek ister. Adamın karısı başlangıçta itiraz etse de evde besleme olarak kalmasına razı olur. Bir gün, evdeki erkek hizmetçi besleme kadını taciz eder fakat dirençle karşılaşır. Hizmetçi de evin küçük çocuğunu öldürerek suçu besleme kadının üzerine atar. Adamın karısı ise durum karşısında besleme kadını suçlayarak, "seni köpek seni, demek sen bunu [kocasını] alacaksın da, bunun için çocuğumu kestirdin" (342) der. Ailesinin tehdit altında olduğunu düşünen evin kadını, öteki kadının evden uzaklaştırılması için kocasına baskı yapar, oyunlar düzenler. Sonunda koca, besleme kadını, suçsuz olduğuna inansa da evden uzaklaştırmak zorunda kalır. Masal da ilgi çekici olan, evin kadınının çocuğunun öldürülmesi gibi trajik bir durumu bile, kocasının elinden alınacağı korkusuyla bağdaştırabilmesidir. Öteki kadının hane bütünlüğüne karşı bir tehdit unsuru olması ayrıntılı biçimde 'El'in Kızı 'Ev'in Kızı" adlı alt bölümde ele alınacaktır. Burada

özellikle vurgulanmak istenen, kadının kendini güvensiz hissettiği durumlarda gösterdiği tepkidir.

Buraya kadar incelenen masallarda, kadınların mekân bağlamında üretilen toplumsal cinsiyet rollerini içselleştirerek aileyi korumak ve sürekliliğini sağlamak için kullandıkları saptanmıştır. Masallardaki ev içi, sistematik bir biçimde geleneksel toplumun değer yargılarını yeniden üretmektedir. Evli kadın, aile bütünlüğünü ve sürekliliğini sağlamak için kocanın elde tutulması gerekliliğini, evlendiğinde bu olguyu bir başka ev içinde üretecek olan kız çocuğuna aktarmaktadır; bu yolla toplum tarafından oluşturulan cinsiyet rol dağılımının sürekliliği sağlanmış olacaktır. Bu noktada, ev içinde aileyi yeniden üretecek bakire kızın konumunu toplumsal cinsiyet ve mekân algısı bağlamında irdelemek gerekmektedir.

B. Yuva Yapacak Dişi

Evlendiğinde, ev içinin sürekliliğini sağlamakla ve yeni bir ev içi üretmekle yükümlü olacak bakire kızların konumu, evli olanlara göre farklı bir çizgide gelişir. Masallarda onlar, ev içinde evli kadınlar kadar etkin değildirler. Bakire bir kızın namusunu koruma zorunluluğu, evli kadının gibi aile bütünlüğünü korumaya yönelik bir tutumdan çok, bir başka aileye katılabilmemesinin ya da kendi ailesini oluşturabilmenin ön koşuludur. Kız, kendisine ait yeni bir aile edininceye kadar babasının himayesinde, otorite baskısı altında ve ev içinde edilgen bir biçimde kapalı tutulmaktadır. Bakire bir kızın, hangi nedenle olursa olsun ev içinden ayrılması iffetine zarar gelmesi anlamındadır. Ev dışına ilk çıkış, o güne kadar ev içi mekânda güven içinde ve bir erkeğin himayesinde yaşayan kızın başına bir kötülük gelmesi için yeterlidir. Bu yüzden, masallarda bakire bir kızın gitmemesi gereken mekânlar

sıkça vurgulanmıştır. Gidilmemesi gereken mekânlara kendi iradesiyle giden ya da oyuna getirilerek götürülen kız, iftiraya uğramakta ve iffetine zarar gelmektedir. Bu noktadan sonra, iffetsiz olanın aile içinde kalmaya devam etmesi toplum tarafından meşru sayılmayacağından kızın, cezalandırılma gerekliliği gündeme gelir. Bakire kız, cezalandırılmak için genellikle toplumdaki yalnız ve yalıtılmış dağ başlarında yalnız bırakılır. Yalnız kaldığında da kendisine, yeniden güvende olabileceği bir başka ev içi ya da erkek himayesi bulabilmek için bir arınma süreci geçirir. Gereken süreç tamamlandığında kızın bulunduğu 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.

Bu noktada, ev içindeki bakire kızın gitmemesi gereken mekânlarla olan ilişkileri irdelenmelidir. Bekâretini ve namusunu korumakla yükümlü genç kızların ev dışına çıkışları toplumsal denetim mekanizmaları tarafından belirlenmektedir. Bu mekânlar arasında mesire yerleri, kırılık alanlar ve hamamlar sıralanabilir. Kır ve mesire yerleri Osmanlı döneminde kadınların kamusal mekâna çıktıkları açık alanlar olma özellikleriyle ön plana çıkar. Bu tür mesire yerlerinde kızlar ev dışındaki erkeklerle karşılaşma imkanı bulurlar. Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam* adlı eserinde özellikle kadınların ahablık etmek için mesire yerlerini tercih ettiklerinden söz eder. Her kentin çevresinde bulunan ağaçlıklı kırılık mekânlar 17. yüzyıldan itibaren kadınlar arasında tercih edilen mekânlar olma özelliği göstermiştir (122). Hamamlar ise, Türk kültüründe önemli bir kapalı kamusal mekân niteliği taşır. Gündelik hayatın vazgeçilmez parçası olan hamamlar, temizlik ve arınmanın yanı sıra, zevk ve eğlence anlayışıyla birlikte cinselliğin de simgesi haline gelmiştir. Hem Asya'da hem Avrupa'da hamamların perili ve cinli yerler olduğu yaygın bir inanıştır (*Çıplaklık ve Utanç* 77). Bu inanın kökeninde,

hamamın toplum tarafından, kadınlar için sakıncalı mekânlar arasında görme eğiliminin bulunduğu düşünülebilir.

Masallardaki genç kızların bu mekânlarla olan ilişkilerinin onlara, çeşitli ceza ve yaptırımlar olarak geri döndüğü gözlenmiştir. Örneğin, “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) ve “Helvacı Güzeli” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...445*)³ masallarında bu durum belirginleşmektedir. O güne kadar ev dışına çıkmamış olan Nardaniye Hanım, üvey annesi tarafından bir mesire yerine götürülür. Orada kendisine içinde yılan yavrusu bulunan su içirilir. Bir süre sonra da kızın karnı şişmeye başlar. Helvacı Güzeli’nin durumu da Nardaniye’den farklı değildir. O da, kendisine göz koyan mahalle imamı tarafından kandırılarak hamama götürüldüğünde tacize uğrar. Kızların uğradığı bu tacizler, hem kendilerinin hem de ailenin namusunu lekeler.

Her ne kadar sözlü kültürde sürekli değişen ve dönüşen masalların tarihin belli bir dönemine kesin olarak gönderme yapamayacağı gerçeği ortadaysa da, masalların hem geçmişin hem de içinde buldukları dönemin toplumsal değerlerinden uzak düşünülmesi de eksik bir yaklaşım olarak görülmelidir. Bu bağlamda, kadınların mesire yerlerine veya hamamlara gittiklerinde başlarına kötü şeyler gelmesinin nedeni Tanzimat dönemiyle birlikte Osmanlı toplum yapısındaki değişmelere koşut olarak kadının kamusal mekâna katılmasına karşı oluşturulmuş bir toplumsal eleştiri olarak da yorumlanabilir. Bu konu daha sonra Tanzimat dönemi romanlarında da gündeme gelmiştir⁴.

³ “Nardaniye Hanım” masalı “Pamuk Prens ve Yedi Cüceler” masalıyla, “Helvacı Güzeli” güzeli masalıyla “İftiraya Uğrayan Masum Bakire” masalıyla eş metin özellikleri gösterir. Bu yüzden çözümlenmelerde eş metinler için yapılan incelemelere referanslar verilecektir.

⁴ Bunun için, Ahmet Mithat Efendi’nin *Felâh-ı Bey ve Râkım Efendi* adlı romanına bakılabilir.

Bu noktada, kızların gitmemeleri gereken mekânlarla namusları arasındaki dolaylı ilişkinin doğurduğu sonuçlardan söz etmek uygun olacaktır. Kızlar ister kendi iradeleriyle, ister dışardan bir müdahale sonucu ev dışına çıksınlar bu eylemin sonucunda cezalandırılırlar. Bu cezalandırmanın birkaç nedene dayandığı gözlenmiştir. Bu cezalandırmanın ilk gerekçesi, kadınların birinci derecede korumakla yükümlü oldukları namus kavramıdır, ikincisiyse babasının otoritesine karşı çıkarak kendisine yasaklanmış bir mekâna giden kızın bir anlamda da babanın himayesini hak etmediği düşüncesidir. Babanın otoritesine karşı gelerek ailenin namusuna leke süren kıza verilen ceza çoğunlukla, toplumdan yalıtılmış mekânlarda bir başına bırakılmaktır. Aile, namusu lekelenen kızı evden uzaklaştırmakla, kızın bundan sonra başına gelecek olanların sorumluluğunu reddetmektedir. Kız çocuğunun yaşam alanından uzaklaştırılarak yalıtılmış mekânlarda yalnız bırakılması, ailenin namusuna sürülen lekenin temizlenmesi anlamına gelmektedir.

Masallarda üzerinde durulan namus ve iffet kavramlarıysa ataerkil düzenle birlikte, babanın sorumluluğunda, kadınların ve kızların üzerinde bir baskı unsuru olarak varlığını sürdürmüştür. Tseëlon, *Kadınlık Maskeleri* adlı çalışmasında, “iffet kavramının özünde bakire olma zorunluluğunun önemli bir yer tuttuğunu söyler (23). İlber Ortaylı da, *Osmanlı Toplumunda Aile* adlı incelemesinde, Osmanlı toplumunda farklı dinlerde de olsalar namus ve iffet kavramlarının yayılma alanına paralel olarak, hemen her bölgede aynı oranda geçerliliğini koruduğunu aktarır (15-17). Bu bağlamda namus ve iffet kavramlarının masal kadınının etrafına örülmüş aşılması güç bir duvar olarak belirlediği söylenebilir. Denilebilir ki ev içinin duvarlarının, masal prensesleri olarak adlandırılacak masallardaki bakire kızları sarmalayışıyla namus ve iffet kavramlarının birbine koşuttur.

Özellikle, bakire bir kızın bu sınırların dışına çıktığındaki konumuysa en belirgin şekliyle yukarıda da sözü edilen “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) ve “Helvacı Güzeli” (Sakaoğlu, *Gümüştane ve Bayburt...445*) masallarında görülür. Her iki masalda da kızlar, ev içinden iffetlerini koruyamadıkları gerekçesiyle uzaklaştırılmışlardır. “Nardaniye Hanım” masalında evin genç ve güzel kızı üvey annesi tarafından kıskanılır ve evden uzaklaştırılmak istenir. Üvey annesi tarafından iftira atılarak, kız evden uzaklaştırılarak cezalandırılır. Bunun için “açık” ama yalıtılmış bir mekân olan “dağ başı” seçilir. Benzer bir durum da Helvacı Güzeli’nin başına gelir. Babası ve erkek kardeşinin evden uzakta olduğu bir dönemde emanet edildiği imam tarafından kandırılarak hamama götürülen kız taciz edilir. Kız, aklını ve zekâsını kullanarak imamın elinden kurtulur. Bunun üzerine imamın yazdığı mektup sayesinde kızının kötü yola düştüğünü sanan baba kızı cezalandırmak için oğlunu yollar. Erkek kardeşi de kızı cezalandırmak için, gene Nardaniye’nin babasının yöntemine başvurur; onu “dağ başı”nda yalnız bırakır.

Namuslarına leke sürüldüğü için evlerinden uzaklaştırılarak yalıtılmış mekânlara cezalarını çekmek için bırakılan kızlar, içsel olarak arınma gereği hissederler. Bu arınmayı gerçekleştirmek için çeşitli yollara başvururlar. Kızların arınmak için başvurdukları yollar dinî ya da mitolojik arınma yöntemleri olabilir. Bakire kızların arınma süreçleriyle birey oluşları arasındaki bağıntı “Kahramanın Yolculuğu” adlı üçüncü bölümde ayrıntılı olarak incelenecektir. Burada vurgulanmak istenen, kızların arınmayı yeni bir ev içi edinmek için bir ara dönem olarak kullanmalarındadır. Bu bağlamda, yukarıda adı geçen “Nardaniye Hanım” ve “Helvacı Güzeli” masallarındaki kızların, arınmalarıyla yalıtılmış mekânlarda tek başlarına kalmaları arasındaki ilişki üzerinde durulmalıdır. Kızlar, arınma işlemini dinî ya da mitolojik bazı yöntemlerle gerçekleştirmektedirler. Örneğin, “Nardaniye

Hanım” masalında kız, dağ başında yalnız bırakıldığında bir nehir kenarında abdest alarak, “Helvacı Güzeli” masalındaki kız ise, geceyi bir ağacın üzerinde geçirerek söz konusu arınmayı gerçekleştirir.

Örnek olarak seçilen masalarda görülen kızların, ceza için bırakıldıkları yalıtılmış mekânlardaki arınma isteğini, ev içinde bir erkeğin himayesindeyken namuslu ve iffetli oluşlarıyla, ev dışına çıktıklarında “kötü kadın” damgası yemeleri ve ev dışındaki erkeğin kızın cinselliğine (bekâretine) yönelik tehdidiyle karşılaşmaları arasındaki çelişkiyle ilişkilendirmek mümkündür. Bu çelişkinin ortadan kalkması için gereken restorasyon, ev içindeki statünün ev dışında namus ve iffet düzleminde gerçekleştirilmesini bir anlamda zorunluluğa dönüşmektedir.

Bu zorunluluğa koşut olarak yalıtılmış mekânlarda gerçekleşen arınmanın ardından kızlar, kendilerini himaye edecek bir erkek veya kendilerini güvende hissedecekleri başka bir ev içi edinme ihtiyacı duyarlar. Yeni bir ev içi edinmek toplumsal ilişkilerin döngüsel yanına işaret eder. Kız bir evden ayrıldığında arınmak ve kendine başka bir ev bulmak zorundadır. Bu durumda, karşılına çıkan erkekler onlar için adeta bir sığınağa dönüşür. Muhsine Helimoğlu Yavuz, *Masallar ve Eğitimsel İşlevleri* adlı eserinde “masalarda dağ başlarına terk edilmiş zavallı günahsız kız[ları] daima iyi kalpli bir çoban, bir çiftçi bazen de bir şehzadenin bul[duğunu]” (29) söyler. Yavuz’un yaptığı bu gözlemin doğruluk payı bulunmasına karşın eksik bazı yönleri olduğunu söylemek mümkündür. Masalarda yalıtılmış mekânlara bırakılan kızların karşısına çıkan çoban, haydut ya da şehzadeler iyi karakterler gibi görünse de özünde, kadına ataerkil toplum düzeni tarafından dayatılan cinsiyet kültürünün izlerini aramak gerekir. İyi kalpli çoban ya da şehzadeler bu kızları, toplumdan yalıtılmış mekânlarda, bulduklarında onlarla evlenmeyi isterler. O anda kızların ,evlenme teklifini reddetme şansı yoktur. Bu

noktada, iyi kalpli şehzade ve çobanların, kızlar onlarla evlenmeyi reddettiği durumlarda hâlâ iyi kalpli olmaya devam edip etmeyecekleri sorulmalıdır. Böyle bir durumda, ret cevabı veren yalnız bir kızın, erkeğin gözünde namussuz damgası yiyebileceğini akılda tutmak gerekir. Evlenmek istemeyen kızın karşısındaki erkek, toplumun kendisine yüklediği cinsiyet rolü gereği kızın üzerinde namusuna yönelik bir tehdit oluşturacaktır. Böyle bir tehditle karşılaşmak istemeyen kız karşısına çıkan erkekle evlenmeyi arınma sürecini tamamlayıcı bir unsur olarak değerlendirecek ve bu kurtuluşa itirazsız rıza gösterecektir. Bütün bunlar toplumun, erkeğe ve kadına yüklediği cinsiyet rollerinin ne derece içselleştirildiğine dair birer kanıt olacak niteliktedir.

Nitekim, “Helvacı Güzeli” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...445*) masalında çıktığı ağacın üzerindeyken aşağıdan geçen bir şehzade kızı görür; kızdan aşağıya inmesini ister. O da, “Beni alacaksın bu ağaçtan indir, almayacaksın bırak.” (447) der. Şehzade kızı almayı kabul ettiğinde kız ağaçtan aşağıya iner ve evlenirler. Burada da yine, kızın namusuna sürülen lekeden kurtulmak için bir başka erkeğin himayesine ihtiyaç duyduğu, bunu bir kurtuluş olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Evlilik yoluyla kız, tamamen arınacak, kendi kimliğini bir başka biçimde tanımlayacak ve kendi ailesini oluşturabileceği, toplum tarafından onay görmüş yeni bir ev içi edinecektir.

Masallardaki bakire kızların dağ başlarındaki arınma süreçlerinin sonunda tam anlamıyla güvende olmaları için kendilerine bulmaları gereken ev içi toplum tarafından meşrulaştırılmış olmalıdır. Bu noktada, “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) masalındaki Nardaniye’nin konumu, Helvacı Güzeli’ne göre farklılık göstermektedir. Nardaniye Hanım arınmasını gerçekleştirdikten sonra, Helvacı Güzeli’nin aksine, toplum tarafından kabul görmeyen, meşru sayılmayacak

bir mekâna, Kırk Haramiler'in yanına gider. Kırk Haramiler dağları mekân tutmuş eşkıyalardır. Boratav, eşkıyaların destanlara türkölere günahlarından arınarak girdiklerini, çoğu zaman da sevimli yüzleriyle belirdiklerinden söz eder. Haramilerin Nardaniye Hanım'ı kardeş edinmelerini onların masallarda duygusal yönleriyle ortaya çıkmalarına bağlar (*Zaman Zaman İçinde* 19). Boratav'ın bu yorumu bir anlamda, halk arasında bazı eşkıyalara duyulan sempatiyi dile getirme çabası olarak nitelendirilebilir. Bu da, Eric Hobsbawm'ın *Haydutlar* adlı eserinde sözünü ettiği "soylu eşkıya" tanımı aracılığıyla sorgulanabilir. Hobsbawm, soylu eşkıyanın niteliklerini dokuz noktada toplar: eşkıya oluşunun nedeni ya bir haksızlığın kurbanı olması ya da halkın değil otoritenin suçlu bulunduğu bir hareketi nedeniyle gördüğü zulümdür; haksızlıkları düzeltmeyi amaçlar; zenginden aldığı yoksula verir; kendini savunma ya da haklı öç alma dışında gerekçelerle adam öldürmez; hayatta kalırsa içinden çıktığı topluğa geri döner; halkın hayranlığını ve desteğini kazanmıştır; ölümünün nedeni genellikle ihanettir; halkın zihninde görünmez ve kurşun işlemez bir imgesi vardır; merkezi otoritenin değil yerel seçkinlerin ve zalimlerin düşmanıdır (34-35). Bu masaldaki, eşkıya tipindeki Kırk Haramiler'in Hobsbawm'ın yaptığı soylu eşkıya tanımına uygunluk derecesi dikkatle irdelenmelidir: Örneğin, haksızlıkları düzeltmek, zenginden alıp yoksula vermek, haksız yere adam öldürmemek gibi niteliklerin Kırk Haramilerin eylemlerinde görülen ortak niteliklerden olmadığı elde bulunan masallar okunduğunda rahatlıkla ifade edilebilir. Ancak buna karşın, halkın hayranlığını ve desteğini kazanma, topluluğun imgeleminde görünmez ve kurşun işlemez bir kahraman konumu edinmek, gibi nitelikler Kırk Haramiler'in de soylu eşkıya kategorisine dahil edilmeleri yanlına neden olabilir. Fakat, Hobsbawm'ın verdiği tanımdaki dokuz nitelik soylu eşkıyada tümüyle bulunması gereken niteliklerdir. Kırk haramilerin bu

dokuz niteliğın dokuzunu da taşımadıkları dikkate alındığında soylu eşkıya kategorisine dahil edilebileceklerini söylemek olanaksızlaşır. Aşağıda verilen Nardaniye Kırk Haramiler'in evine gittiğinde haramiler arasında geçen konuşma Boratav'ın değerlendirmesine en azından şüpheyle yaklaşılması gerekliliğinin altını çizer niteliktedir:

Birimiz alsak, birimiz ister: birimiz alsak birimiz ister... Bize sığınmış namuslu bir kız, başka türlü de edemeyiz. En iyisi bunu kırkımız kardeş edinelim [...]. Kız derler sen bizim dünya ahret kardeşimiz ol. Biz getirelim sen pişir. (97)

Haramiler arasındaki bu konuşma, özde onların evlerine gelen kız kardeş edinmelerinin zor olduğuna işaret etmektedir. Üstelik Nardaniye'nin evlerinde kalması karşılığında kendisinden ev işi ve hizmet bekledikleri de anlaşılmaktadır. Bu noktada kırk erkeğın kurdukları düzeni, bir kadın uğruna feda etmeyişleri erkeklerin aralarındaki kıskançlık ve iktidar ilişkilerini kadınlar üzerinden dolayımmlarken farklı yollar seçtiklerini ortaya çıkartmaktadır. Sorun bu bakış açısıyla ele alındığında, Boratav'ın sözünü ettiği masallardaki eşkıyaların, ne "sevimli" ne de Hobsbawm'ın "soylu" eşkıya tanımına uyduğu görülmektedir.

Bu bağlamda, "Nardaniye Hanım" masalındaki Kırk Haramiler'in konumuyla "Helvacı Güzeli" masalındaki şehzadenin konumları yeniden gözden geçirilmelidir. Helvacı Güzeli'nin karşısına çıkan şehzadeyle evlenmesi toplum tarafından meşru görülebilecek bir davranıştır. Oysa ki, Nardaniye'nin toplum tarafından dışlanmış üstelik kırk erkeğın bir arada yaşadığı bir mekânda güvende olması mümkün değildir; Nardaniye, erkeklerin himayesinde olduğu bir durumda bile aslında güvende değildir. O halde, masallardaki bakire kızların güven duygusunun ancak

toplum tarafından kurumsallaştırılmış evlilikle, hattâ “tek erkek” olgusuyla meşrulaşabileceği söylenebilir.

Tek erkek ve evlilik kurumuyla meşrulaştırılmayan durumlarda kadınlar arınmışlıklarını kanıtlamak, fitne kimliklerinden kurtulmak için belli stratejileri izlemek durumunda kalırlar. Ferhunde Özbay, “Evlerde El Kızları: Cariyeler, Evlatlıklar Gelinler” adlı makalesinde, Carel Bertram’ın kadınların fitne kimlikleriyle tertipli ev kadınlığı kimlikleri arasındaki bağlantıyı belirten düşüncelerine yer verir:

Kışkırtıcı ‘fitne’ düşüncesi, kadına uygulanınca onun kimliğinin temeli olduğuna inanılan cinsel kışkırtıcılığına atfedilir. Bertram’a göre kadının ‘fitne’ kimliğini denetlemek gereklidir. Bu amaçla onların bütün zamanlarını dolduracak, titiz, tertipli evkadınlığı rolünü benimsemeleri istenir. Böylece evin içine kapatarak cinsel kışkırtıcılıkları ile sosyal düzeni bozmamaları sağlanmış olur. (31)

Bu değerlendirmenin masallar söz konusu olduğunda da geçerli olduğu ve aralarındaki koşutlukların gözlenebileceği düşünülmektedir. Örneğin Nardaniye’nin, Kırk Haramiler’in yanında yaşamaya başladıktan sonra, arınmışlığını tescil edebilmek için sürekli ev temizlediği gözlenmiştir. Baba evinden sonra, kırk tane erkeğin himayesine giren Nardaniye, kendisini güvende hissedebilmek için, ev içini temizler; bu yolla âdeta namusuna sürülen lekeyi de temizlemek ister gibidir. Nardaniye’nin, kendi cinsel kimliğine yüklenen “kışkırtıcı fitne” olgusundan arınabilmesi ancak ev temizliğiyle mümkün olacaktır.

Sonuç olarak, incelenen masallardaki bakire kız tipinin, arınma ihtiyacıyla yeni bir aile oluşturma isteği arasında koşutluk olduğu söylenebilir. Bu kızların gidilmemesi gereken mekânlara gittikleri için evden uzaklaştırılmaları, bunun

sonucunda aile tarafından yalıtılmış mekânlarla bırakılarak cezalandırılmaları ve o mekânlarda gerçekleşen arınmanın sonuçları bir bütün olarak değerlendirildiğinde bakire kızların döngüyü tamamlayarak ve yeniden üreterek, yeni bir aileyi kurumsallaştırma çabasında oldukları ortaya çıkmaktadır.

Buraya kadar ele alınan masal metinlerinde, ev içini oluşturan bireylerin ev içi ve ev dışı mekânlarla olan doğrudan veya dolaylı ilişkilerinin toplumsal cinsiyetleri üzerinden meşrulaştığını, işlevsellik kazandığını söylemek mümkündür. Masal kahramanları için, mekânların işlevleri, toplumsal cinsiyet kültürünün dayattığı biçimiyle kullanıma girmekte, dolayısıyla da kadını ev içinde, erkeği ise ev dışında bir otorite kurmaya ve yaşam alanı üretmeye yönelmektedir. Bu bağlamda masalların geleneksel toplumun yapısının kodlarını, olağanüstü öğelerin de yardımıyla restore ettiğini söylemek mümkündür.

C. ‘El’in Kızı ‘Ev’in Kızı

Ev içinin, kadının birincil ve neredeyse tek yaşam alanı olduğu göz önüne alındığında, ev içinin korunmasıyla, ailenin sürekliliğini sağlamanın kadın için önemi açığa çıkmaktadır. Kadınların hane içinde ittifaklar kurarak hanenin iç birliğini sürdürmede önemli rolleri olduğu düşünülmektedir. Kadınların kurdukları bu hane içi ittifaklar doğrudan ya da dolaylı, hane içine dışardan yönelebilecek herhangi bir tehlike durumunda, mücadeleye dönüşmektedir. Bu mücadele, ev içine dışardan giren “öteki” kadınların, hane içi hiyerarşiye bağlı olarak “esas” kadınlar tarafından ezilmesi, hor görülmesi ya da emeklerinin sömürülmesi düzleminde gelişmektedir. Kadınların ev içlerinde oynadıkları bu önemli rolün bir anlamda da, hane içi saygınlığıyla koşut olan, iktidarını sağlama çabası olarak değerlendirilmesi gerekir.

Masallarda, kadınlar arasındaki ev içi hiyerarşinin sebebini, kadınların aile bütünlüğünü korumadaki sorumluluklarında aramak yerinde olacaktır. Kadını ev içinde etken kılan erkek egemen söylem, kadınlar arası ilişkilerin belirlenmesinde de başattır. Soruna bu düzlemde yaklaşıldığında, kadınların aileye alınacak kadının “öteki” değil “bizimki” olmasına önem vermeleri anlaşılır hâle gelecektir. Öncelikle masallarda, hane içinin merkezileştirilmesi ve sürekliliğinin sağlanması bağlamında, bakire kızın baba evinde “bizden”ken bir başka hanede “öteki”leşmesi ele alınacak, buna bağlı olarak, haneye katılacak kızların yani gelinlerin konumları değerlendirilecektir. Ardından ev içinde emekleri sömürülen evlatlıkların durumu ele alınacak; son olarak da, haneyi tehdit eden kocanın ev içine getirdiği ikinci kadınların konumları irdelenecektir.

Masallarda haneyi yapan ve sürekliliğini sağlayan, onu birincil ve merkezi konuma yerleştiren, çoğunlukla kadındır. Kadın ölüm anında dahi kendisinden sonraki hane sürekliliğinin sağlanabilirliği üzerinde düşünür. Masallarda hanenin devamına yapılan bu vurgunun, toplumsal restorasyonun bir boyutu olduğu düşünüldüğünde, hanenin kurumsallaştırılması da bir zorunluluğa dönüşmektedir. Bu bağlamda, hane içinde bir kadının tek başına kalması nasıl meşru görülüyorsa bir erkeğin tek başına kalması da uygun görülmez. Bu yüzden masallarda eşleri ölen erkekler haneyi sürekli kılmak için yeniden evlenirler. Bu da aslında erkeğin yalnız kalmasının ya da kalmamasının da kadınlar üzerinden dolayımlandığını göstermektedir. Erkeğin kadının isteği doğrultusunda yeniden evlenmesi, kimi zaman toplum tarafından onaylanmayan ensest gibi ilişki türlerinin dahi hane bütünlüğünün korunması adına, meşrulaştırılmaya çalışılmasına neden olur; ancak bu çaba genellikle dirençle karşılaşır; çünkü ensest toplum tarafından hiçbir zaman onaylanmayan bir davranış bozukluğudur.

“Ahu Melek” (*Zaman Zaman İçinde* 135) adlı masal, bakire bir kızın hane sürekliliğini sağlamak için bile olsa ensest olgusuna karşı çıkışına iyi bir örnek oluşturmaktadır. Bu masalda kadının ölürken kocasına sandıktaki pabucu kime uyarsa onunla evlenmesini istemesi aile sürekliliğinin içerden (aileden), yani ancak “bizden” biriyle sağlanması gerektiği düşüncesine işaret etmektedir. Kızın bu duruma direnç göstermesiyle, aslında ensest olgusunun toplum tarafından hiçbir zaman meşrulaştırılmadığını göstermektedir. Burada ensest olgusuna vurgu yapılmasının nedeni kızın baba evindeki “bizden” olma haline koşturarak değerlendirilmelidir.

Hane içine “bizden” olmayanın alınmak istenmeyişi, çoğunlukla kadınlar tarafından, erkek egemen söyleme uygun olarak üretilen bir anlayıştır. Kadın, bu söylemi içselleştirerek haneye dışardan katılmak isteyen “öteki” kadınla mücadele etmektedir. Örneğin, kuzenler arasında gerçekleştirilecek evlilik her zaman hane dışından biriyle gerçekleştirilecek evliliğe yeğ tutulmuştur. Bu davranışın kökeninde hem iktisadi hem de normatif davranışların toplumsal cinsiyet algısına yansiyışı aranmalıdır. Yukarıda sözü edilen “Ahu Melek” (*Zaman Zaman İçinde* 135) masalı bu açıdan da ele alınabilir. Kız, “bizden” olduğu kendi evinden uzaklaşmasının ardından, karşılaştığı şehzadeyle birlikte yaşamaya başlar. Ne var ki, şehzadenin, teyzesinin kızıyla nişanlı olması onu hane içinde kabul edilemez bir “öteki” konuma getirir. Nişanlısının elinden alınacağını hisseden evin “esas kadın” adayı, şehzadenin annesiyle (teyzesiyle) iş birliği yapar, teyze-yeğen birlikte, şehzadenin evde olmadığı bir zamanda kıza karşı fiziksel şiddet uygulayarak onu hane içinden uzaklaştırırlar. Ne var ki, şehzadenin eve dönüp kızın bulunmasını istemesi üzerine Ahu Melek yeniden hane içine gelerek, “bizden” olmayı dener. Bu sefer de, daha önce kendisine karşı üretilen fiziksel şiddet, duygusal bağlamda sürdürülür. Şehzadenin annesiyle

nişanlısı hiçbir zaman mücadeleden vazgeçmezler. Ahu Melek eve geldikten sonra onu gezdirmek bahanesiyle uzak bir yere götürerek orada bırakırlar. Oğlana da “sokaktan gelenin sokağa gittiğini” kızın kendilerini orada terk ettiğini söylerler. Bu da açıkça, evin esas kadınının ya da adayının hane bütünlüğünü korumak ve kendi güvenliğinin sürekliliğini sağlamak adına mücadeleden asla vazgeçmediğini göstermektedir. Masal bu yönüyle, kadınların “öteki” kadınlarla mücadelesinin toplumsal cinsiyet rollerinin içselleştirilmesiyle olan ilişkisini ortaya çıkartması bakımından önem taşımaktadır.

Eve gelen yeni kadın ise kendini, ev içinde iktidar sağlayarak “esas kadın” konumuna yükselbilmek için ev içindeki diğer kadınlarla rekabet etmek, taktikler oluşturmak zorunda hissedecektir. Bu rekabetin olacağını bilen evin “esas kadını” ise, kendince bir strateji geliştirerek hane içi hiyerarşinin sürekliliğini sağlamaya yönelik bir başka rekabet biçimi geliştirecektir. Bu da, en açık biçimiyle, diğer kadını horlamak, onun güvenini sarsmak ya da emeğini sömürmek olarak kendini gösterir. Bu bağlamda, ev içindeki öteki kadınların emeklerinin sömürülmesi üzerinde durulması uygun olacaktır. Ferhunde Özbay, “el kızı” ve “ev kızı” deyişlerini aile içindeki “bizimki” ve “öteki” kavramlarıyla ilişkilendirir ve bu karşıtlığın esas olarak gençler üzerinde kurulu olduğunu söyler (15). Bu karşıtlığın gençler üzerinde kurulmasının nedeninin genç bireyin, yeni bir aile oluşturabilme potansiyelinin yüksekliği olduğu düşünülebilir. Masallarda özel mekânda “ötekileştirilen” kadınlar genellikle üvey çocuklar, aileye sonradan katılan kardeşler ya da gelinlerdir. Aileye sonradan katılan kardeşler Türk toplumunda oldukça yaygın olan evlatlık ve cariyelik geleneğiyle bağdaştırılabilir. Özbay’ın da vurguladığı gibi, cariyelik ve evlatlıklar asla “evin kızı” olamazlar ancak aileden sayılırlar (20); masallardaki üvey evlatlar, bir biçimde üvey anneleri tarafından ev

içinden uzaklaştırılırlar. Bu noktada, bir önceki bölümde sözü edilen ev içi mekânın “hane bütünlüğü” kavramıyla birlikte, mekânsal bağlamda değerlendirilmesi uygun olacaktır. Evlatlık, cariye ve gelinlerin hane bütünlüğünü tehdit eden yanlarıyla, geleneksel toplum tarafından üretilmiş cinsiyet rollerinin işlevi arasındaki bağlantı önem taşımaktadır. Evlatlıkların emeğinin kullanımıyla ilgili olarak Özbay çarpıcı tespitler yapmıştır:

Evdeki *el kızlar*, aileden sayılan ama marjinal konumda bulunan kadınlardır. Marjinal konumları diğerleri ile kan bağı olmamalarıyla açıklanır [...]. Aileye alınmışlardır, satın alınmışlardır; acınıp alınmışlardır; beğenilip alınmışlardır. [...] Bu konumları yaşamları boyunca sürmeyebilir; sürmeyeceği üzerine kurulmuştur zaten sistem. Gelinler ana olacak, köleler, evlatlıklar çırak edilip evlendirileceklerdir... ve bir zaman sonra bu kez onlar ailenin esas kadınları olacaklardır. Böylece hemen hemen bütün kadınlar, yaşamlarının kısa veya uzun bir dönemlerinde, az veya çok, bedenleri ve/veya emeklerinin ailenin hem erkek hem kadın diğer üyelerinin tasarrufu altında bulunduğu bir süreçten geçeceklerdir. (21)

Daha önce de vurgulandığı gibi, Türk masallarının genelinde evlatlık geleneğiyle de bağdaştırabilecek aileye dışarıdan alınan “ötekiler”e sıkça rastlanır. İslam dini, evlatlıkların belirli ölçülerde desteklenmesini bir kural olarak koyduğundan, bu masalların tümünde dışarıdan alınan evlatlıklara kötü davranılmaz. Ne var ki, istisnasız ev ekonomilerine katkıda bulunmaları ve emeklerini ortaya koymaları beklenir.

Bu bağlamda, “Muradına Nail Olmayan Dilber” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt*...440) adlı masal incelenebilir. Masalda, teyzesi tarafından kıskanılarak

oyuna getirilen ve gözleri çıkartılan kız dağ başında rastladığı ihtiyar bir adamdan kendisini evlat edinmesini ister. Ne var ki, başlangıçta, eve yeni gelen kızı istemeyen adamın öz kızları, “yeni kardeş”in, üzerinden dökülen suyun altına dönüştüğünü gördüklerinde, onu kabullenirler. Kızın başından dökülen suyun altın olması, bir anlamda emeğinin yeni geldiği ev içinde değer kazanması olarak düşünülmelidir. Aynı duruma bir başka örnek de yine “Ahu Melek” (*Zaman Zaman İçinde* 135) masalıdır. Evdeki esas kadınların ittifakıyla ev içinden uzaklaştırılan kız bir çöpçü tarafından evlat edinilir. Ahu Melek bu evde mendil işleyerek aile içinde barınmasının karşılığı olarak emeğini ortaya koyar.

Özbay’a göre evlatlıkların ve cariyelerin ev içinde kalabilmesinin bir koşulu da geçmişle bağlantılarının kopartılmasıdır. Bu sadakat için adeta bir ön koşul haline getirilmiştir. Köle ya da cariye olarak evlere alınan kişilerin satın alındıktan sonra kimliklerinin değiştirilmesi bu bağın kopartılması süreciyle ilintilidir. Evlatlıklara da aynı geleneğin uygulanması bir bakıma geçmişleri ile bağlarını kopartarak onlara katıldıkları ailenin bir üyesi olduğunu simgeleyen bir kimlik verme amacı taşımaktadır (40). Masalarda, evlatlık olarak alınan kızların yanı sıra gelinler de aileleriyle pek fazla görüşürülmezler. Çünkü, geçmişle bağ kurması yeni ailenin otoritesine bilinçli bir başkaldırı olarak algılanır. Özellikle kız çocuklarının evlendikten sonra ya da evlatlık verildiklerinde anneleriyle ilişki içerisinde olmaları halk arasında yaygın olan “kızlar analarından dil öğrenir” inancıyla birleşerek bu kızların üzerinde belirgin bir baskıya dönüşür.

Bir derviş tarafından evlat edinilerek ailesinden uzak büyütülen “Sitti Nusret” (*Zaman Zaman İçinde* 152) masalı bu bağlamda okunabilecek bir kurguya sahiptir. Derviş kızı evine götürür, orada kendisine hizmet ettirir bu arada ona kötü davranmaz hatta dinî eğitimiyle de ilgilenir. Ne var ki, kız ailesiyle görüşmek

istediğinde, onu ailesinin yanına götürmek yerine derviş, ailesinden birilerinin kılığına girerek kızın yanına gelir; ama kızı evine götürmeyi tercih etmez. Hatta kendisine olan sadakatini ve bağlılığını sınamak adına, kızın annesi kılığına girdiğinde, Sitti Nusret’i kendi aleyhinde konuşurmak için çaba harcar. Masal evden ayrılan kızların annesiyle ya da evinden herhangi birisiyle karşılaştığında, “dil” öğrenip, fitne kimliğinin ön plana çıktığına olan inancı destekler görünümüdür.

Hane içine sonradan giren kadınlar, her zaman kaderlerine razı olup ömürlerinin sonuna kadar “öteki” konumunda kalmazlar. Onlar da bir süre sonra hane içinde “esas kadın” konumuna geçmek için çaba harcarlar. Bu bağlamda incelenen masalarda dikkat çeken ötekilikten kurtularak “esas kadın” olma mücadelesine örnek olarak “Dertli Fatma” (Yavuz 424) adlı masal gösterilebilir. Bu masal, eve gelen gelinin ev içindeki “esas kadın” konumunda olan görünmesiyle girdiği iktidar mücadelesine iyi bir örnek oluşturması bakımından dikkat çekicidir. Yeni gelen gelin, görünmesini evden uzaklaştırmak için ona iftira atar. Namusu lekelenen tüm masal kızlarında görüldüğü gibi görünme evden uzaklaştırılır. Muhsine Helimoğlu Yavuz, bu durumu “aileye giren yabancı[nın], evin dirliğini ve kardeşler arasındaki dayanışmayı bozabil[ceği]” (427) yorumuyla aktarmıştır. Burada metin, toplumsal cinsiyet rollerinin dağılımı esas alınarak okunduğunda eve giren herhangi bir yabancıya değil eve “öteki” olarak girip “bizleşme” amacı güden başka bir kadının aileye girmesi durumunda aile düzeninin bozulmasından söz edilebilir. Aileye dışarıdan bir erkeğin girmesi toplum yapısına aykırı olacağından bu yorumun cinsiyetçi bir bakış açısıyla yeniden düşünülmesi masalın iletisinin yorumunu değiştirecektir.

Buraya kadar ev içi mekânın merkezileştirilerek aile bütünlüğünün sürdürülmesi ve kadının kimliğini dönüştürmedeki işlevsel yönü vurgulandı. Bu noktadan sonra kadının dış dünya ile arasında bir ara mekân (kesit) olarak değerlendirilebilecek pencere ile olan ilişkileri irdelenecektir.

Ç. Pencereden Ay Doğar

Görüldüğü gibi, kadının toplumsal cinsiyet rolünün belirlendiği en önemli mekân ev içidir. Ev, aileyi bir araya toplayan onun birliğini sağlayan en belirgin yaşam alanıdır. Ev dışında iktidar sahibi olamayan kadın için iktidara ulaşabilmenin tek yolu ev içindeki otoritesine bağlıdır. Ev içlerinde iktidar savaşları yaşayan kadın için ev dışına çıkmadan dış dünyayla iletişim kurabileceği tek mekân ise “evin penceresidir”. “Pencere” Türkçe’ye Farsça’dan geçmiş bir kelimedir (Eyüboğlu 554). Türk toplumunun yerleşik kültüre geçmesiyle ev yapımının bir parçası haline gelen pencereler, evlerin kapılardan sonra dış dünyaya açılan en önemli parçalarıdır. Kapı, kamusal mekânla ev içi arasında bir geçiş noktası görevi görür, pencerelerse dış dünyaya açılmakla birlikte, sınırlı bir ilişkiye izin verirler. Masallardaki kahramanlarla pencereler arasındaki bağ oldukça ilginçtir. İncelenen masallarda, kahramanlarının dış dünyayla ilişki kurmak için pencereleri seçtikleri görülmüştür. Penceden âşık olurlar, penceden kaçıp yollara düşerler ya da penceden aldıkları bir nesne yüzünden başlarına felaketler gelir.

Ailenin, dolayısıyla ev içinin merkezileştirilmesi kadının kimliğinde belirli bir dönüşüme neden olur. Ne var ki bu dönüşüm, özellikle bakire kızlar için ev içinde tamamlanmaz. Bu dönüşümün tamamlanması için bir şekilde dış dünyayla ilişki kurulması zorunludur. Ara bir mekân olarak ele alınabilecek pencerenin işlevi de bu noktada devreye girmektedir. Masal kadınının, bu ara mekânla olan ilişkisi

gene evli ya da bekar olmasıyla yakından ilişkilidir. Evli bir kadının pencereyle olan ilişkisiyle bakire bir kızın ilişkisi tıpkı ev içinde olduğu gibi birbirinden farklılık göstermektedir. Bu bağlamda kadının kimliğinin oluşumunu ve dönüşümü üzerindeki ara mekânsal etkiler gözden geçirilmelidir. Burada da evli kadınlar ve bakire kızlar ayrı ayrı ele alınacaktır.

Öncelikle evli bir kadının pencereyle olan ilişkisi irdelendiğinde karşılaşılan, bu ara mekânın, özelde kadına geneldeyse aile bütünlüğüne yönelik nasıl bir tehdit oluşturduğunun belirtilmesinde fayda vardır. Evli bir kadın pencerenin önünde gereğinden fazla vakit geçirirse, bu onun dış dünyanın tehlikelerini içeri davet etmesi anlamına gelmektedir. “Balık Kız” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...* 305) masalı bu bağlamda okumaya uygun bir metindir. Masalda padişah, yoksul balıkçının güzel karısını pencereden görerek âşık olur. Anlatıcı bu durumu şöyle dile getirir:

[K]adın kısmı kör olur, derler; bu kız pencereden bakarken arap atlar koşulu yaylısı ile oradan geçen padişah bunu gördü. Fakat kız görüldüğünün farkında değil. Padişah bu kıza yandurdu. Hemen atları çevirtti, lalasını çağırttı:

‘Lala git felancı numaralı evde kim oturuyor, öğren. Eğer o kadının kocası varsa kellesini vurdurt, o karıyı bana getir. Ben o karıyı alacağım. (307)

Burada dil düzleminde ifadelendirilişinden de görüleceği gibi, kadınların pencerelerin önünde de aile bütünlüğünü korumak adına iffetleri konusunda dikkatli davranmaları gerektiğinin altı çizilmektedir. Ev içindeki kadın, dış dünyaya tam anlamıyla açılmayan bu ara mekânda dahi iffetini korumakla yükümlüdür.

Bakire kızların bu ara mekânda bulunuşları evli kadınlarınkine göre farklılık göstermektedir. Bakire kızlar daha önce de vurgulandığı gibi ev içinden

uzaklaştırıldıklarında kendilerine yeni bir ev içi edinmek, bu yolla yeni bir aileyi kurumsallaştırmak zorundadırlar. Bu kurumsallaştırmayı gerçekleştirmek için evden ayrılırken bir biçimde pencereleri tercih ederler. Bu bağlamda, genç kızın pencereyi kullanarak ev dışına çıkması yeni bir aileyi kurumsallaştırma zorunluluğunun bir parçası olarak okunmalıdır. Örneğin, “Billur Köşk” (Proben 269) ve “Hüsni Yusuf” (*Masallar-1 Uçar Leyli* 55) adlı masallardaki genç kızlar, böyle bir süreci başlatmak için pencereyi kullanmışlardır. Bu masalarda pencere, onlara ideal olan erkeği yani kocayı getiren bir araç olarak simgeleşmiştir.

Yukarıda verilen iki masalda kızlar, kendi iradeleriyle pencereyi araçsallaştırmaktadırlar, “Sitti Nusret” (*Zaman Zaman İçinde* 152) masalında ise kız, bir erkek tarafından pencereden görülerek ideal eş olarak seçilir. Masalda padişahın oğlu, diğer kızlar bahçede eğlenirken bir köşede Kur’an okuyan Sitti Nusret’i pencereden gördüğünde evlenebileceği kadın yani “eş” olarak seçmesi, onun hal ve davranışlarındaki mazbutluktur. Şehzadenin, ev içinden çıkmayan dolayısıyla namus ve iffetine düşkün olduğu varsayılan kızı ideal ve en güvenilir eş olarak seçmesi erkek egemen anlayışta erkeğin aile kurma sürecindeki düşünce aşamalarına dikkat çekmektedir.

“Yuva yapacak Dişi” adlı bölümde, bakire kızların cezalandırılmak için dağ başlarında yalnız bırakılmaları, geçirdikleri arınma süreci ve bu sürecin sonunda da kızın yeni ev içi edinme gereksiniminden söz edilmişti. Ayrıca, bu kızların yeni edindikleri ev içinin toplum tarafından meşru kabul edilen, evlilik çatısı altında kurumsallaşmış bir mekânda varolması gerekliliği dile getirilerek bu durum, kızın tam anlamıyla güvende olmasıyla ilişkilendirilmişti. Bu bağlamda, söz konusu güvenli ev içinin sağlanamadığı durumlarda bakire kızın pencereyle ilişkisini gündeme getirmek gerekmektedir. Bu tip güvensiz ev içlerinde kızların, pencereyi

ev içindeki erkeklerin iradesi dışında, ev dışından birine açmaları ev içi mahremiyeti bozmakta, ev içine kötü olanın girmesine aracı olmaktadır. Bu durum, meşru olmayan bir ilişkiyi açığa çıkartarak bir anlamda imha etmektir. İncelenen masallar içinde böylesi bir duruma en uygun örnek, geçici bir süre Kırk Haramilerle birlikte yaşayan kızın öyküsünün anlatıldığı “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) masalıdır. Bu masalda Nardaniye, Kırk Haramilerin evde olmadığı bir gün üvey annesinin pencereden verdiği sakızı çiğnediği için zehirlenir ve yarı ölüm haline girer.

Sonuç olarak, incelenen masalarda, bakire kızların ve evli kadınların kimlik dönüşümünde etkili olan pencerelerle olan ilişkileri, yeni bir aile kurmaya yönelik bir çabanın ilk adımı olarak değerlendirilebilir. Bu noktada, kadınların bu ara mekânı terk ettikten sonraki hareket alanları olan kamusal mekânlardaki konumları üzerinde durulması faydalı olacaktır.

D. ‘Özel’de Kadın ‘Genel’de Erkek

Erkek egemen kültür tarafından, ev içinin kadının yaşam alanı olarak seçilmesi, kadının kamusal mekândaki varlığını bir takım sınırlarla belirlemiştir. Bu sınırlar kadına, kendi cinsel kimliğiyle kamusal mekânda yeterince rahat hareket edemeyişinden kaynaklanan savunma mekânizmaları geliştirme zorunluluğu getirmiştir. Geliştirilen savunma mekanizmalarının kadının kamusal mekândaki varlığını “erkeksi”leştirdiği söylenebilir. Bu erkeksileşme masal metinlerinde kadınların kamusal mekânlara çıktıklarında erkek kılığına girmeleri biçiminde kendini göstermektedir. Masal kadını kendini kamusal mekânda meşrulaştırabilmek ve serbest dolaşım hakkı elde edebilmek için bu yola başvurmuş, namus ve iffeti üzerinde, erkeğin oluşturduğu tehditten kendini ancak bu şekilde koruyabilmiştir. Ne

var ki, kadın söz konusu erkeksileşmeyi, amacına ulaşarak ev içine tekrar dönüğünde sürdürmez. Kadın, erkeğinin yanında ev içine girip “esas kadın” olduğunda, kamusal mekândaki erkeksi davranışlarını terk eder; kadın kimliğinin kendisine yüklediği tüm sorumlulukları yerine getirir. Erkek kılığına girme ya da erkeksileşme olarak adlandırılabilen bu dönemde evli kadınlar ya da bakire kızlar için bir ayırım yapmak mümkün görünmemektedir. Ancak, daha önce “Yuvayı Yapacak Dişi” adlı alt bölümde dile getirilen, bakire kızların yalıtılmış mekânlardaki arınma istekleri kamusal olanı kullanma biçimlerine farklı bir örnek olarak gösterilebilir. Ne var ki, burada daha önce sözü edildiğinden bu konuya değinilmeyecektir. Bu yüzden bu bölümde vurgulanacak masallar, bu farkın belirginleştiği masallar dışında hem evli kadınları hem de bakire kızları örneklemektedir.

Daha önce sözü edilen “Ahu Melek” (*Zaman Zaman İçinde* 135) adlı masalda evini terk ettikten sonra başına türlü felaketler gelen kız, en sonunda çareyi erkek kılığına girmekte bulur. Erkeksileşen Ahu Melek için hayat bu noktadan sonra biraz daha kolaylaşır. Erkek kılığına girdikten sonra, çobanlık yapmaya başlar ve hayatını güvenli bir şekilde devam ettirir. Bu masalda Ahu Melek’in erkek kılığına girdikten sonra kamusal mekânda gösterdiği ekonomik bağımsızlık ve kendine yetebilirliği, kadının özgüveninin ancak erkeksileşmesiyle bağımlı olduğunu düşündürmektedir. Aynı durum, “Helvacı Güzeli” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...*445) masalında da görülmektedir. Kadın, erkek kılığına girdikten sonra, helvacı dükkânında çalışarak rahatlıkla kendi geçimini sağlayabilmiştir. Kamusal mekânda erkeksileşerek dahi varolması, kadının ekonomik alandaki edilgin kimliğini ve statüsünü dönüştürücü bir etkiye de sahiptir.

Ne var ki, daha önce de belirtildiği gibi kadın, kamusal mekânda elde ettiği bu dönüşümü bundan sonraki hayatını tek başına sürdürmek için kullanmaz, bunun

yerine mekânın söz konusu dönüştürücü işlevini gene ev içini ve kocasını elde ederek ailenin sürekliliğini sağlamak için araçsallaştırır.

Masal kadını, kamusal mekânda erkeksileşerek sadece ekonomik düzlemde statü değiştirmekle kalmaz, devlet yönetiminde de söz sahibi olabilir. Örneğin, “Asker Karısına İftira” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...*463) masalında kadın karşılaştığı bütün erkekler tarafından taciz edildiğinden ve gideceği bir ev içi olmadığından erkek kılığına girmiştir. Erkeksileştiğinde ise durum tersine döner; kadın, otoritenin en üst basamağının simgesi olan padişahlık konumuna getirilir. Erkek kılığındaki kadın, ülkeyi, cinsiyeti anlaşılınca kadar başarıyla yönetecektir. Ancak, bundan sonra kendisinden ülkeyi iyi yönettiği halde padişahlığı bırakması buna karşılıksa bir tekkede şifa dağıtması önerilmiştir. Burada İslâm’ın kadın ermişlerinden Rabia Sultan geleneğiyle bir ilişki kurmak da mümkündür.⁵ Masalın sonunda, kocanın karısının namuslu olduğunu anlaması üzerine karı koca tekrar evlenirler. Bundan sonra da adam o ülkeye padişahlık etmeye başlar. Bu durum, kadının kamusal mekânda erkeksileşerek kazandığı statüyü, erkeğinin ortaya çıkmasıyla, eski haline dönüştürmesi bakımından, ilginçtir.

“Ağlayan Nar Gülen Ayva” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...*311), “Altı Kız Babası” (*Az Gittik Uz Gittik* 141) ve “Askere Giden Kız” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...*297) adlı masalarda da kadınlar erkek kılığına girerler. Ne var ki, bu masalarda erkek olma gerekçeleri mekânın dönüştürücülüğünü erginleme düzlemindedir. Bu nedenle, bu üç masal ayrıntılı olarak “Kahramanın Yolculuğu” adlı son bölümde ele alınacaktır.

⁵ Rabia Sultan ve İslâm’ın ermiş kadınları ilgili ayrıntılı bilgi, kaynakçada yer alan Margareth Simith’in ve Annemarie Schimmel’in kitaplarında bulunabilir.

Sonuç olarak, kadının bu biçimde ev içine kapatılarak dış dünyayla olan bağlantısının sınırlandırılması, kamusal mekânları kullanırken erkek egemen toplumun kurallarına uymak zorunda kalması onun, fiziksel özellikleri ve kışkırtıcı fitne kimlikleriyle birleşerek daima arzulanan özne konumuna getirdiği söylenebilir. Bu nedenle, bir sonraki bölümde, yaratılış (kozmogoni) ve tufan (eskatoloji) mitlerinden bu yana kadınların konumlarını belirleyen fitne kimlikleri mekânın dönüştürücülüğü bağlamında beden estetiği ve cinsel işlev ya da işlevsizlik boyutlarıyla ele alınarak, erkek özellikleri ve estetiğiyle karşılaştırılacak, bunun sonucu olarak da, her iki cinse sağlanan konumlar gözden geçirilecektir.

BÖLÜM II

CADI KARI, KARI-KOCA YA DA KOCAKARI MASALLARI

Masalın, toplumsal cinsiyet rollerini, ailenin sürekliliğini ve bireyin kimliğini, mekân bağlamında, yeniden ürettiği bir önceki bölümde vurgulanmıştı. Bu bölümdeyse masalın, arkaik mitlerle sarmaladığı, olağanüstü ya da doğaüstü olarak nitelenen öğelerin kullanımının, toplumsal cinsiyet rollerine, bireyin beden algısına ve cinsel kimliğine gene mekânsal bağlamda yansıyor yansımadağı veya nasıl yansıdığı tartışılacaktır. Serbest dolaşım hakkı ev içiyle sınırlı olan kadın, ev içi mekânı, olağanüstü öğelerle sarmalarken simgesel olarak bunu bedeni (fiziksel görünüm) üzerinden dolayımaktadır. Aynı şekilde erkeğin varoluşunu belirleyen kamusal alandaki duruşunun, kadın tarafından, erkek bedeni üzerinden nasıl dolayımadağı belirlenmelidir. Bu bağlamda, masal kadınının “öteki” kadının güzel olmasını nasıl algıladığı dolayısıyla kadınların erkekler tarafından nasıl algılandıkları ortaya çıkartılacaktır. Erkeğin kadını cinsel bir nesne ya da acınacak bir mazlum olarak algılayışıyla, kadının bulunduğu mekân arasındaki ilişki belirlenecektir.

Masallardaki arkaik zamanlardan bu yana anaerkil ve ataerkil düzenlerin birbirlerine dönüşümleri, kadın ve erkeğin estetik olarak nasıl kurgulandığı ve bu kurgulanışta mitlerin rolünün ne olduğuna değinilecektir. Toplumsal düzenin kısmen, yaşam çevrimlerinin farklı aşamaları için farklı normların kabulüne ve uygulanmasına dayanıyor olmasından yola çıkılarak, masallardaki erkek ve kadın

kahramanların cinsel işlev ve/veya işlevsizliklerinin toplumsal cinsiyet kavramı etrafında nasıl biçimlendiği irdelenecektir. Cinsel olarak işlevsizleşen kadın ve erkeğin üzerlerinden kalkan sorumluluklar ve yüklendikleri yeni sorumluluklar ele alınacaktır.

A. Masallara Kadın: Kadınlara Masal

Bu bölümde mekânın kadın bedeni ve biyolojik cinsiyeti üzerindeki dönüştürücü etkisinin sorgulanacağı belirtilmişti. Bu bağlamda, kadının arzulanan nesne olmasıyla beden estetiği arasındaki ilişkinin masal mekânlarına nasıl yansıdığı ve bu mekânların söz konusu estetik algısını nasıl dönüştürdüğü üzerinde durulacaktır. Ayrıca buna ek olarak, cinsel olarak işlevsel ya da işlevsiz olduğu durumlarda mekân kullanım biçimi belirlenerek, cinsiyet rol dağılımının mekânsal bağlamdaki analizi yapılacaktır. Burada iddia edilen, kadın bedeninin ev içine kapatılmasıyla ev dışındaki varlığının sınırlandırılması arasındaki bağlantının da mekânsal bağlamda ele alınabileceğidir. Ev içi mekânın, erkek egemen söylem tarafından kadınların etrafına örülmüş sağlam duvarlardan oluştuğu göz önüne alındığında, kadın bedeninin arzulanan nesne olması da, beden algısının arkaik zamanlardan beri, kadının bilinci etrafına örülmüş bir duvar olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla, kadın bedeninin erkek tarafından arzulanan nesne konumunda olmasıyla, kadının yalnızca ev içinde varolabilmesi arasında bir bağlantının varlığından söz etmek mümkündür. Bu bağlamda öncelikle, kadının arzulanan nesne konumuna getirilmesiyle, arkaik zamanların mitleri arasındaki bağlantı dile getirilerek, güzelliği kışkırtıcı fitne olmasıyla bağdaştırılan kadına, neden yaşam alanı olarak ev içinin sunulduğu tartışılacaktır. Ardından kadınların ev içinde ve ev dışında olağanüstü öğeleri kullanım biçimleriyle cinsel işlev(sizlik)leri üzerinde durulacaktır. Bu

bölümde içle dış arasında ara mekân olan pencereyse simgeselleştirilerek, genç kızlıktan kadınlığa geçiş evresindeki işlevi bağlamında ele alınacaktır.

Feminist edebiyat eleştirisi içinde, ataerkil mitlerin eleştirilmesi üzerinde temellenmiş “feminist mit eleştirisi” olarak adlandırılan bir akım bulunmaktadır.⁶ Feminist mit eleştirmenleri, ataerkil söylem tarafından yüzyıllardır kadınlar üzerinde bir baskı unsuru oluşturan mitlerin yeniden üretilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Erkeklerin, bir kültürün ritüellerini sürdürerek kendi bilinçaltlarındaki kadın korkusunu mitsel canavarlara ve kadınlara karşı tecavüz ve şiddet mitlerine dönüştürmelerine karşı çıkan feminist eleştirmenler, günlük mitleri deneysel olarak çürütmenin güç olduğunu ve böyle mitleri yerinde tutan daha geniş, simgesel ve ruhsal ihtiyaçların anlaşılması gerektiği ekseninde tartışmalarını sürdürmüşlerdir (Humm 87-113).

Çağlar boyunca birçok kültürde kadın, kendisine bakılan, arzulanan bu oranda da kendisinden çekinilen bir varlık olmuştur. Kadın görüntüsüyle ilgili toplumsal beklentiler, bir anlamda kadının kendisini algılayışını etkilemiştir. Efrat Tslelon *Kadınlık Maskeleri* adlı çalışmasında, kültürel sınıflandırmalarla bu sınıflandırmaları oluşturan insanlar arasında diyalektik bir diyalogun varlığından söz eder ve tanımlama eyleminin tanımlanan nesnenin doğasını belirlediğini vurgular. Kadın bedeni üzerindeki bu türden beklentileri yaratansa kültürel beklentilerdir (11). Bu kültürel beklentilerin arasında, kadının ev içinde kalarak aile bütünlüğünü ve sürekliliğini sağlaması, bunun sağlanabilmesi için diğer kadınlarla olan ilişkilerinin savunma, mücadele ya da rekabet ekseninde gelişmesi ve “esas kadın” konumuna yükselebilmek için soyun sürekliliğinin sağlanmasında önemli bir simge olan erkek evlat doğurma zorunluluğu sıralanabilir. Bu bağlamda, bireyin kendisini ifade

⁶ Feminist mit eleştirisi için bakınız Meggie Humm, *Feminist Edebiyat Eleştirisi*.

etmesinde kültürel göstergelerin birer araç olduğu göz önüne alınarak, masal kadınının konumunun saptanabilmesi için, toplum tarafından oluşturulan kültürel beklentilerin kadının dış görünüşüne yansıtılması belirlenerek “masal prensesleri”nin nasıl oluşturulduğuna açıklık getirilmelidir. Aynı oranda dikkat edilmesi gereken bir nokta da, toplumun kadın üzerinde oluşturduğu bu tutumun, kadın tarafından ne kadar içselleştirildiğinin saptanmasıdır. Çekici ve arzulanın nesne konumunda olmak, bireysel ve toplumsal bir takım sonuçlar doğurmaktadır.

Linda Jackson’a göre, fiziksel görünüm ve çekiciliğın ön plana çıkartılmasının temelleri toplumsal cinsiyet rollerinin biçimlenmesinde aranmalıdır. (*Physical Appearance and Gender* 8). Masal kadınının fiziksel özellikleri, toplum tarafından kendisine yüklenen cinsel kimlik rolleriyle (cinsellikleriyle) örtüştüğü daha önce belirtilmişti. Bu örtüşmeden kaynaklanan bir gerçek de, güzel olmalarının iffetlerini korumalarını güçleştirdiğidir. Güzel olmak, erkek egemen bir toplumda potansiyel kışkırtıcı fitne olarak görülmek için yeterlidir. Tseelon’a göre kadının bakılacak bir nesneye dönüştürülmesi erkekler tarafından sağlanmıştır. Bu durum erkeğın, kadın cinselliğıyla temsil edilen tehditten korkunun, kadına nasıl yansıtıldığını ve iffet kavramının neden kadınla özdeşleştirildiğini de ortaya koymaktadır (34). Erkek egemen söylemin kadınlar üzerinde yarattığı bu etki, kadın bilincine, her zaman için en çok arzulanın kadın olma zorunluluğının hissedilmesi olarak yansımıştır. Bu nedenle, kadınlar birbirleriyle bu en çok arzulanın nesne olma konusunda yarışa girmişlerdir. Sözü edilen kendini güzelleme yarışı, kadınlar arasındaki ilişkileri de doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiştir. Masallardaki üvey anne-kız çocuk, gelin-kaynana, kız kardeşler arasındaki ilişkiler ya da gelin-görümce ilişkilerine bakıldığında bu rekabet daha iyi anlaşılmalıdır.

İncelenen masalarda kadının fiziksel özellikleri, kışkırtıcı fitne olma niteliğiyle özdeşleştirmektedir. Evlenmemiş bakire kızın, fiziksel özellikleri tanımlanırken, cinsel çekiciliği ve sağlıklı olması ön planda tutulmuştur. Masalardaki bakire kız imgesi, erkek tarafından cinsel çekiciliği ön planda tutularak dile getirilirken, oğullarına eş seçen erkek anneleri tarafından sağlıklı olmaları ve doğurganlıklarıyla ilişkilendirilerek tanımlanmaktadır. Kadın bedeniyle doğurganlık arasındaki bağ birçok kültürde, kadının doğayla olan mistik bir dayanışması olarak algılanmıştır, toprağın doğurganlığıyla ilişkilendirilmiştir. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı* adlı eserinde, anaerkilliğin kadının gıda maddesi olarak kullanılan bitkileri keşfetmesine bağlandığını, buna bağlı olarak da kadının dinsel ve büyüsel prestijinin ve toplumsal üstünlüğünün kozmik bir modele sahip olduğunu vurgular. Eliade'ye göre bu kozmik model: Toprak Ana'yla özdeşleşir (123). Bu durumda masalardaki kadın güzelliğinin iki bağlamda ele alınması olanaklı görünmektedir. Bunların ilki, kadının estetik olarak “güzel” bulunması yani toplumsal olarak üretimde olması ikincisiyse, biyolojik olarak “üretken” olmasıdır. Bu noktada, masal kadını için yapılan güzellik tanımları, yukarıda sözü edilen iki farklı bakış açısıyla gözden geçirilmelidir.

Örneğin, “Balık Kız” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...305*) masalında, oğluna eş olarak seçeceği kızın sağlıklı oluşuyla ilgilenen annenin yaptığı güzel tanımı, dikkat çekicidir. Oğlan annesi kızın güzelliğini dile getirirken sağlıklı oluşunu vurgulamaktadır. Oğlan annesinin bu “güzel kız” tanımında kızın sağlıklı oluşuna yapılan vurgu, gerçekte kızın doğurganlığıyla ilişkili bir tanım olarak yorumlanabilir. Oğlan annesinin ev içine oğluna eş olsun diye alacağı ve ileride “esas kadın” olma hakkını devredeceği gelininin doğurgan olmasını isteyişi ailenin sürekliliğini sağlama isteği olarak görülmelidir.

“Güzel kız” tanımı, bir erkek tarafından yapıldığıdaysa vurgu kadının doğurganlığıyla bağıntılı olsa da ön plana çıkan onun çekiciliğidir. Örneğin “Ahu Melek” (*Zaman Zaman İçinde* 136) masalında, anlatıcı kızı gören şehzadenin ağzından, Ahu Melek’in güzelliğini şu biçimde dile getirir; “boy desen çınar gibi, saçlar yılan gibi, kaşlar hilal gibi, gözler ceylan gibi, dudaklar kiraz, ağız burun findık, dişler inci, gerdan billur gibi” (138). Yapılan bu tanım, şehzadenin kızı cinsel olarak arzuladığını açıkça göstermektedir. Ne var ki, evlilik dışı ilişkiler örfi kuralların geçerli olduğu cemaat toplumu tarafından meşru sayılmadığından şehzade, kendisine eş olarak seçtiği kıza dokunmaz. Aynı yatakta aralarına kılıç koyarak yatarlar.

“Balık Kız” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...305*) ve “Ahu Melek” (*Zaman Zaman İçinde* 136) masallarındaki güzel tanımları, tanımı yapan kişiye göre farklılık göstermesine karşın, ev içine alınmak üzere seçilmiş eşin, namus ve iffetine zarar getirecek şekilde yapılmamış olmaları noktasında birleşmektedir. Bunun sebebi, örneklerdeki kızların ev içi bütünlüğü açısından bir tehdit olarak görülmeişleri olarak açıklanabilir.

Yukarıda verilen örneklerdeki genç kızlar için güzel olmaları bir avantaj durumundayken, ev içindeki kadının diğer kadın tarafından bir tehdit olarak görülmesi durumunda güzel olmak, bir dezavantaja dönüşmektedir. Daha önce de sözü edilen “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) adlı masal, bu bağlamda okumaya uygun bir masaldır. Masalda, ev içine dışarıdan başka bir kadının girmesiyle, iktidar ilişkilerinin karmaşası üvey anne-kız ilişkisinde gözlenir. Eve yeni gelen kadın, ev içi iktidarını sağlamlaştırabilmek için, evdeki “güzel” kızı elemeli, evdeki erkeğe “en güzel olanım” kendisi olduğunu kanıtlamalıdır. Bunun en kolay yoluysa “öteki”nin güzelliği yüzünden kıskırtıcı fitne oluşunu erkeğine

anlatmasıdır, bunun için üvey anne genç kıza iftira atarak kızı evden uzaklaştırır. Bundan bir süre sonra aslında bir “cadı” olan üvey anne, ayın karşısına geçerek “en güzel olan”ın kim olduğunu sorar. Burada üvey annenin davranışında, kadının “esas kadın” olabilmek için kendini “en güzel olan” konumunda görmesi gerekliliğine olan inancı ortaya çıkmaktadır. Kendisinden genç ve güzel olan Nardaniye’yi kıskanan üvey anne, kadınlar tarafından sorunlaştırılan bir başka konuya da dikkat çekmektedir. Bu sorun kadının yaşamının büyük kısmında kendisini fiziksel güzelliğiyle ifadelendirmesidir. Bunun sebebi, yaşam alanı kısıtlanan, etrafına duvarlar örülen kadının, iktidar aracı olan erkeği elde etme yollarından birinin de “en güzel olma” zorunluluğu olmasıdır.

“Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) masalı, “Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler” masalının bir eş metni olarak da değerlendirilebilir. Bu bağlamda, Betsy Cohen’in “Pamuk Prenses ve Yedi Cüceler” masalından yola çıkarak yaptığı kadınlar arasındaki kıskançlıkların nedenlerini irdelediği *The Snow White Syndrome: All About Envy* adlı çalışmasındaki kadınların en güzel olma zorunluluğuyla ilişkili bazı düşünceler, “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) masalı için de dikkate değer görülebilir. Cohen’e göre, Pamuk Prenses’in hikâyesi çağımızın önemli bir miti durumundadır ve büyük bir zafer hikâyesidir. Bu hikâye birçok kadının yaşamıyla ilişkilendirilebilir. Cohen bunu, bir genç kızın annesinden bağımsız bir kadın olma ve topluma katılma hikâyesi olarak da okuyabileceğimizi söyler (1). Bu bir anlamda da, genç kızıktan kadınlığa uzanan yolda kadının geçirdiği evrelerdir. Bu yüzden bu masal ayrıntılı olarak erginlemeyle ilgili çözümlenmelerin yapılacağı “Kahramanın Yolculuğu” adlı son bölümde dile getirilecektir. Burada vurgulanması gereken bir nokta da “Pamuk Prenses” masalıyla “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) masalı ortak temalara sahip olsalar

da, kültürler arası değişmeler olarak yorumlanabilecek bazı farklılıklara da rastlandığıdır. Pamuk Prenses masalında kız, evden namusuna leke sürüldüğü için ayrılmaz. Ne var ki, bu masalın eş metni olarak kabul edebileceğimiz “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) masalında kızın evden uzaklaştırılmasının meşrulaştırılması gerekmektedir. Bu meşrulaştırma gene, bir Müslüman toplumunda önemli olan iffet ve namus kavramlarıyla gerçekleştirilmektedir.

İncelenen masalarda, kadınlar arasındaki “en güzel olma” savaşları her zaman için aile dışından gelen “öteki” kadınlarla ailenin esas kadınları arasında gerçekleşmez. Aynı ev içinde büyüyen kız kardeşler arasında da iktidar savaşları vardır. Leonore Davidoff, kardeşler arasındaki ilişkilerin cinsiyetçi boyutunu inceleyen yazısında şunları söylemektedir:

Erkek kardeşler ya da kız kardeşler kendi *aralarında* da taklit edilecek veya reddedilecek modeller oluşturabilirler. Her zaman erkek ve kadın davranışları ve bunlara yüklenen anlamlar geniş bir yelpaze oluşturduğu için, çocuklar ve gençler model olarak aynı cinsten kardeşlerin varlığının şiddetle farkındadırlar. Bazen birbirleriyle özdeşleşseler de, bazen de böylesi bir özdeşleşmeyi reddederler. Bazı durumlarda, bu modeller ebeveynlere ve otorite figürüne karşı isyan şeklini alır. (77)

Davidoff’un ifadesi açık biçimde kardeşler arasındaki rekabet ilişkisinin bir kanıtı olarak görülebilir. Bu doğrultuda, “Gülbahar ile Gülbarın” (Yavuz 225) adlı masalda ve onun benzer metinlerinden olan, “Padişahın Üç Kızı” (Alptekin 241) masalında, kız kardeşler arasındaki rekabet ve hasede dayalı ilişkileri incelemek gerekmektedir. “Padişahın Üç Kızı” (Alptekin 241) masalında evlenmeden önce kız kardeşler aralarında, evlendiklerinde kocalarına verecekleri şeyleri konuşurlar.

Büyük kız kocası için üzerinden ordular geçse bile parçalanmayacak sağlamlıkta bir halı dokuyacağını, ortanca kız, orduların yemekle bitiremeyecekleri bir yemek pişireceğini, en küçük kardeşse kocası için saçları yıldız gibi parlayan çocuklar doğuracağını söyler.

Bu masalda öncelikle, kızların bir erkeğe vaat ettikleri şeylerin içeriğine bakmak faydalı olacaktır. Bu seçimler, kadınların erkeklerin gözünde “esas kadın” olabilmek için gerekli olanlar hakkında bilgi vermektedir. Padişah önce iki büyük ablayla evlenir fakat kızlar vaatlerini tutmazlar. En küçük kızsız vaadini gerçekleştirerek padişahın gözdesi olmayı başarır. Bunu çekemeyen ablalarıysa kızın doğurduğu çocukları köpek yavrularıyla değiştirerek kardeşlerini yükseldiği konumdan düşürmeyi hedeflemişlerdir.

Burada da söz konusu olan, ev içindeki kadınlar arasındaki fesat ve hasede dayalı ilişkilerin erkekler üzerinden dolayımlanmasıdır. Bu ve benzeri dolayımaların kadınlara, erkek egemen söylem (ataerkil düzen) tarafından dayatılmış kültürel kodlamalar olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda gerçek hayatta kadına anlatılanlarla, “masal kadınına” anlatılan masalların koşutluk gösterdiği düşünülmektedir. Sonuç olarak kadının, kışkırtıcı fitne olma özelliğinden dolayı ev içine kapatılmasının onun ev dışında yani kamusal mekânda varlık gösterememesine neden olmuş, kamusala çıkan kadını ““Özel’de Kadın ‘Genel’de Erkek” adlı alt bölümde de incelendiği gibi bedensel olarak erkeksileştirmiştir.

B. Peri Kızları, Cadılar, Kocakarılar

İncelenen masalarda, olağanüstü özelliklere sahip kadınlara sıklıkla rastlanmaktadır. Bu kadınlar, evlenmemiş bakireler, orta yaşlı kadınlar ya da yaşlı “kocakarı”lardır. Masal kadınının neden sıkça olağanüstü olana başvurduğuyorsa, ev

içine kapatılan kadın bedeni ve cinselliğinin, insan doğası gereği bu baskıya baş kaldırma ihtiyacında oluşuyla açıklanabilir. Bu yüzden, ev içinden çıkmaması gereken kadın, kendine yeni alanlar yaratarak bir biçimde sınırları aşmaya çalışmış, toplum tarafından kendisine tanınan hareket alanına direnç göstermiştir.

Masallardaki kadın, söz konusu sınırları aşabilmenin yolunu olağanüstü mekânları ve öğeleri kullanarak gerçekleştirmektedir. Olağanüstü mekânları ve öğeleri kullanarak kadın, bir anlamda, hem bedensel hem de mekânsal bağlamda kendi etrafında örülen duvarları yok saymaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da, kadınların olağanüstü olanı kullanırkenki cinsel konumlarıdır. Bir başka deyişle, bakire kızlar (peri kızları), evli kadınlar (cadılar) ve yaşlı kadınlar (kocakarılar) olarak sınıflandırılacak kadının yaşam çevrimi evrelerinde cinsel işlev ya da işlevsizlikleri, olağanüstü güçleri kullanım biçimlerini de şekillendirmektedir.

Kadınlar bu üç evrenin ikisinde cinsel olarak aslında işlevsizdirler. Bakire kızlar cinsel bir obje olarak görülmelerine karşın cinselliklerini işlevsel olarak kullanamazlar; yaşlı kadınlar ise cinsel olarak işlevlerini tamamlayarak bir anlamda işlevsizleşmişlerdir. Cinsel olarak işlev ya da işlevsizlik durumu, kadının mekânı kullanma ve algılama biçimini de dolaylı olarak etkilemektedir. Bu bağlamda, masal kadını olağanüstü öğeleri kullanarak saf bakireliğin simgesi peri kızlığından, cadılığa, oradan da kocakarılığa geçiş evreleri mekânsal bağlamda irdelenmelidir. Bu okuma sonucunda hedeflenen, mekânın kadının cinsel kimliğini ve işlevini dönüştürmede ne derece etkin olduğunun belirlenmesidir.

İlk olarak, masalarda bakire kızlarla özdeşleştirebileceğimiz, peri kızlarının konumları üzerinde durulacaktır. Bu kızların çoğu, doğüstü mekânları, büyüsel nitelikler taşımayan sıradan erkeklerle evlenerek terk etmelerine karşın, evliliklerinin ilk evresinde özellikle kocaları zor durumda kaldığında büyü yoluyla onlara yardım

ederler. Bu konumları, peri kızlarını olağanüstü öğeleri kullanabilen bakire kızlar olarak tanımlamayı da mümkün kılmaktadır. Peri kızları tüm bakire kızlar gibi nihai amaçları olan doğru erkeğe ulaştıkları zaman olağanüstü özelliklerini gene aile bütünlüğünü korumak ve kocaya yardım amaçlı kullanırlar.

Örneğin “Gülbahar ile Gülbarin” (Yavuz 225) adlı masalda bir peri kızı olan Gülbarin, doğru erkeği bulana kadar kendisine yaklaşan bütün erkeklerin taş kesilmesini sağlayacak büyüler yapmıştır. Ne var ki, Mehmet adlı delikanlı kendisine ulaşmak için aşılması gereken tüm sınavlarda başarı sağlayarak Gülbarin’i kendisine eş olarak almış ve onu dolaşım serbestliği olan doğaüstü mekândan alarak kendi ev içine getirmiştir. Ev içine geldikten sonra Gülbarin bir daha dışarı çıkmaz ancak, ev içinden kocasını desteklemeyi sürdürür. Masal, doğaüstü mekânda serbestçe dolaşabilen peri kızının erkeğini bulduktan sonraki konumunu imlemesi açısından önem taşımaktadır. Buna benzer bir durum, “Konuşan Bebek” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...303*) masalında da gözlenebilir. Bu masalda da, aslında bir peri kızı olan kurbağa prenses kayınpederinin kendisine sarkıntılık etmesi durumunda kocasıyla işbirliği yaparak evini koruma yoluna gider. Her iki masalda da dikkat çekici olan kadınların olağanüstü özelliklerini kullanmalarının gerekçesinin tıpkı sıradan kızlar gibi aile bütünlüğünü korumak olmasıdır.

İncelenen masallardaki sıradan bakire kızlar, peri kızlarından çok fazla farklılık göstermez. Bu kızların da nihai hedefleri masalların beyaz atlı prensiyle (şehzadeleriyle) karşılaşp, çocuk doğurmak ve mutlu bir aile oluşturabilmektir, ne var ki peri kızları olağanüstü mekânlarda yaşadıkları için sıradan kızlara göre biraz daha serbest dolaşım hakkına sahiptirler. Sıradan bir kızın, ev dışında var olabilmesiye yaşlı “evde kalmış” ve çirkin olmasına bağlıdır. Bakire kızların her ne kadar ev içinden çıkmaları istenmeyen bir durumsa da, belli bir yaşa gelmiş

“evlenme çağındaki” bir bakire kızın, ev içinde gereğinden fazla kalması toplum tarafından uygun görülme­yen bir durumdur. Bir genç kız, zamanı geldiğinde, baba evinden ayrılarak yeni bir aile oluşturmalı bu yolla geleneğin sürekliliğini sağlamalıdır. Masallarda, bu tür “evde kalmış” kızlar, diğer bakire kızların aksine, çirkin, evde kalmış ve yaşlı olduklarından, kamusal mekânda serbest dolaşım hakkına sahip oluşlarına dikkat çekilmişti. Ne var ki, bu kızlara ideal koca kamusal mekânda dolaşarak gelmez, onlar evlenme hayallerini gerçek kılabilmek için olağanüstü güçlerin yardımıyla mutlaka güzelleşmek zorundadır. Böyle bir duruma örnek olarak “Çirkin Kız” (Yavuz 149) adlı masal verilebilir. Masalın kahramanı olan çirkin ve evde kalmış kız, geçimini dilencilik yaparak sağlamaktadır. Hile yoluyla kendini güzel bir kız olduğuna inandırdığı şehzade ile evlenir. Şehzade gerdek gecesi ilk kez gördüğü kızın yaşlı ve çirkin olduğunu anladığında kızını camdan aşağı atar. Oradan geçen bir peri kızı, çirkin kızını büyü yoluyla güzelleştirir. Kızın güzelleştiğini gören şehzade onu tekrar eve alır. Ne var ki, büyü ve doğaüstü güçler yardımıyla güzelleşen kız, geçmişini şehzadeden gizlemek zorundadır. Kız, kendisini geçmişini kocasına anlatmakla tehdit eden arkadaşının ölümüne neden olur. Ardından da kızın dilenirken kullandığı heybe, sopa ve çarıkları altına dönüştür. Altına dönüşen eski eşyalarını kocasına ve annesine hediye eder.

Bu masalın derleyicisi olan Muhsine Helimoğlu Yavuz, masalın iletilerinden birinde, dilenci kızın eski eşyalarının altına dönüşmesini “insan[ın] en umulmadık zamanlarda sorunlarından kurtulabi[lir] [olması] ve eğer isterse eksiklerini meziyete dönüştürebil[mesi]” (152) olarak yorumlamıştır. Oysa ki, geçmişindeki arkadaşından bile hile yoluyla kurtulan kız, dilenirken kullandığı heybesi, torbası ve çarıklarının da altına dönüşmesiyle geçmişinden tamamen kurtulmuş bir anlamda yaşamının değersiz ve utanılması gereken kısmını altına dönüştürerek bir dönüşüm

geçirmiştir. Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, insanların “eksiklikleri meziyete dönüştürmeleri”nden çok, toplumsal statüsünü değiştiren kadının geçmişinden kurtulma zorunluluğudur. Bu masalda öne çıkan bir diğer sorun da, toplumsal cinsiyet kültürünün, kadının fiziksel görünümü üzerinde oluşturduğu baskıdır. Yaşı toplum tarafından öngörülen evlenme yaşını geçen ve fiziksel olarak çirkin bir kadının “evde kalmış kız” olarak görülmesi kadınlar üzerinde oluşturulmuş örgütlü bir baskının masallara yansması olarak değerlendirilmelidir.

Bakire kızların, cinsel olarak işlevsel olma süreçlerinin başlamasında, daha önce belirtildiği gibi bir ara mekân olan pencerenin, işlevi vardır. Kızların ömürleri boyunca evde kalmaları istenmediğinden bazı masallarda kızlar bu süreci başlatmak için pencereleri kullanırlar. Pencerenin kırılması ya da açılarak genç kızın yeni bir ev içi edinmek için ev dışına çıkmasıyla, bekâret zarının yırtılıp bir kadın olması arasındaki benzerlik bu noktada ilgi çekici hâle gelmektedir. “Penceremden Ay Doğar” adlı alt bölümde vurgulandığı gibi “Billur Köşk” (Proben 269) ve “Hüsni Yusuf” (*Masallar-1 Uçar Leyli* 55) adlı masallarda kızlar pencereleri kırıp evden kaçarak cinsel olarak işlevsel olma yani bir anlamda kadın olma, süreçlerini başlatmışlardır. “Balıkçı Güzeli” (*Az Gittik Uz Gittik* 173) adlı masalda, zengin bir sultan sokaktan geçen yakışıklı delikanlıyı pencereden görüp beğenerek, onu gizlice ev içine almış ve orada genç adamla birlikte olmuştur. Daha sonra oğlanı eğiterek onunla evlenmiş ve gerçek bir kadına dönüşmüştür.

İncelenen masallarda olağanüstü güçlere sahip olanlar sadece evlenmemiş bakire kızlar değildir. Masallarda olağanüstü güçlerle ilişki kuran bir de evlenmiş, çocuk sahibi orta yaşlı kadınlar bulunmaktadır. Bu kadınlar masallarda, bakire kızlardan farklı olarak genellikle “cadı”, ya da “kara büyü” yapan kadınlar olarak belirirler. Bu kadınlar genelde, kıskanç üvey annelerle oğlunun evlendiği kızdan

hoşlanmayan kaynanalardır. Bu kadınların bir diğer ve belki de belirleyici olan özelliği de, cinsel işlevlerini yavaş yavaş kaybetme durumuyla karşı karşıya olmalarıdır. Erkeğin gözünde cinsel işlevini ve çekiciliğini kaybetmeye başlayan kadın için “en güzel” ve “en çekici” olma hırsı belirginleşmekte ve belki de bu nedenle kadınlar yaşlanmaya başladıklarında olağanüstü özelliklerini farklı düzlemlerde kullanma gereği hissetmektedirler. Kadınların cinsel olarak işlevlerini yürütmeye başladıkları hayat çevirimlerinin bu evresinde fitne olarak görülmeleriyle özdeşleştirilebilecek cadı kimliklerinin belirginleşmesi dikkat çekicidir.

Türk kültüründe cadılık, Avrupa’daki cadı anlayışından biraz daha farklı bir boyutta karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden incelenen masallardan örnekler vermeden önce, Türk kültüründe cadı ya da kocakarı olarak adlandırılan kadınların özelliklerinin belirtilmesi faydalı olacaktır. Haydar Akın, *Ortaçağ Avrupası’nda Cadılar ve Cadı Avı* adlı eserinde, Ortaçağ Avrupası’ndaki cadılarla, Anadolu’daki cadılık ve büyü geleneğiyle ilgili şunları söylemektedir:

Anadolu insanı, Avrupa ülkelerinde geç ortaçağ ve erken yeniçağ boyunca yaşanan cadı avı çılgınlığının benzeri bir süreci yaşamamış olsa da, geleneksel cadı figürünün varlığına olan inancı tamdır. Anadolu cadısı masallarda, destanlarda *yaşatılmış*, folklorik bir stereotip olmaktan öteye geçememiştir. 14. yüzyıldan itibaren Avrupa insanının yaşamının önemli bir parçası olan ‘modern cadı’ ile arasında dolaysız hiçbir bağın kurulamayacağı folklorik öğelerle bezenmiş ‘geleneksel Anadolu cadısı’, derinliği olmayan renkli bir figürdür son tahlilde. (124-25)

Örneğin, “Hüsnu Yusuf” (*Uçar leyli* 55) adlı masalda, Hüsnu Yusuf’a âşık olan genç kız onu bulur ve evlenirler. Ne var ki, Hüsnu Yusuf’un annesi bir cadıdır,

oğlan annesinden korktuğu için kızı ondan saklar ama annesi kızın varlığını hisseder. Oğlan kızı yememesi için annesine yalvarınca, cadı kadın kızı yemekten vazgeçer ama kızı cezalandırmak için türlü yollara başvurur. Ne var ki, cadı kadın oğlunu elinden almaya çalışın gelini istemediğinden mücadele etmekten vazgeçmez, bunun üzerine oğlan karısıyla birlikte evi terk eder. Oğlanın annesi oğlu ve gelinin kaçtıklarınını anlayınca çok sinirlenir “küpüne binip” eline kamçısını alarak peşlerine düşer. Masalın bundan sonraki bölümlerinde cadı kadın büyü ve hile yoluyla oğlunu ve gelinini yakalamaya çabalar ama başarılı olamaz.

Bu masalda dikkat çekici noktalardan biri, kadınların özellikle erkek evlatlarıyla olan ilişkileridir. Kadın oğlunun istemediği bir kızla evlenmesine katlanamayarak onlara eziyet eder. Masalarda görülen orta yaşlı kadınların kötü cadılar olarak karşımıza çıkmasının bir nedeni de, bakireyken kendini sunacak bir erkek için iyi büyüler yapan kadının evlendikten sonra kendi iktidarının göstergelerinden biri olan erkek çocuğunu elinde tutmak isteyişi olarak düşünölmelidir. Masalarda, orta yaşlı çekiciliğini kaybetmeye yüz tutmuş kadının cadılaşma eğilimi göstermesine, bir örnek de yukarda sözü edilen Nardaniye'nin öyküsünde görölmektedir. Oradaki üvey anne tipinin de cadı oluşu hatırlanmalıdır. İlgi çekici olan bir noktaysa, cadılaşan bu kadınların giderek kamusal mekânda hareket serbestliği kazanıyor oluşlarıdır. Cadılaşan kadın, çirkinleşeceğinden artık erkeklerin ilgi alanına girmeyecektir. Ya da tam tersi düşünölebilir; çirkinleşen kadın erkeklerin ilgi alanına girmediği için giderek cadılaşacaktır.

İncelenen masalarda, nadir de olsa ermiş kadın tipine rastlanmaktadır. Kamusal mekânda cinsel bir nesne olarak sürekli savunma halinde olan kadın, olağanüstü olandan yardımını Allah'a sığınarak alır; beddua eder. Beddua sözün doğauştüyle birleşerek bir çeşit büyüye dönüşmesi olarak yorumlanabilir. Böyle

durumlarda kadınlar cinsel olarak işlevsel olmalarına karşın büyüyle olan ilişkileri kötüleşmez. Sadece kendilerine haksızlık edildiğini düşündüklerinde beddua ederler. Beddua, bir anlamda “sözle yapılan büyü” olarak kabul edildiğinde, masalda kadının gücü olarak beliren söz, Allah inancıyla birleşerek adaletin yerini bulmasına yardımcı olmuştur. Beddua İslam dinince yasaklanmış olmasına karşın masalda kadının bu tür bir yola başvurusuysa masal kadınlarının büyü ve olağanüstü güçlerle olan ilişkilerinin, dinî bir boyuta taşınması olarak yorumlanabilir. Ne var ki, Annemarie Schimmel, eski sufiler arasında kadına şeytan gözüyle bakan birçok kişinin bulunmasına karşın, İslam geleneğinde hiçbir zaman kadının olumsuz rolü hakkında Ortaçağ Hıristiyan keşişlerinin yazılarındakine benzer yorumlara rastlanmadığını belirtir. Bunun nedenini, İslam dininin Hz. Havva'nın ana payını paylaştığı ilk günah teorisini kabul etmemesine bağlar. (13-15).

Schimmel'in de vurguladığı gibi İslam dininin ilk günah fikrini ve bunun kadınlarla olan ilişkisini reddetmesine bağlı olarak, Türk masallarındaki kadın tipleri “şeytani” özelliklerinden çok “fitne” özellikleriyle ön plana çıkmaktadırlar.

Örneğin, “Asker Karısına İftira” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...*463) adlı masalda kendisine tacizde bulunan bütün erkeklere beddua eden kadın başından geçen türlü maceralar sonucunda ermiş kadın konumuna yükselmiş bir tekkede şifa dağıtmaya başlamıştır. Beddua ettiği bütün erkekler tekkesine gelerek kendisinden şifa istemişlerdir. Bu durumu, kadının İslam dinince yasak olan beddua eden kadının, daha sonradan Allah'a sığınarak arınmak isteği olarak yorumlamak mümkündür.

Verilen örneklerden de görüleceği gibi, kadınların cinsel kimlikleri, cinsel işlev ve/veya işlevsizlikleri yaşlarıyla ve fiziksel görünüşleriyle ilintilidir. Estetik olarak beğenilen, arzulanan özne konumundaki bakire kız, çoğunlukla masum ve

yardımsız bir kimliğe sahiptir. Evli ve olgun bir kadın giderek kocası ve diğer erkekler tarafından cinsel arzu nesnesi olma özelliğini yitirdiğinden iktidarını sağlamlaştırmak ve elinde tutabilmek için “öteki” hemcinsleriyle bir rekabet içine girer. Bu noktada kadının cinsel olarak işlevsiz olduğu kocakarılık dönemindeki konumuna göz atmak gerekmektedir.

Haydar Akın, Anadolu’daki cadıların masallarda bir figür olarak kendini gösterdiğini söylerken haklıdır. Ne var ki, Türk kültüründe özellikle yaşlı kadınların doğüstü güçlerle olan ilişkileri oldukça eski dönemlere kadar uzanmaktadır. Emel Esin, *Türk Kozmolojisine Giriş* adlı çalışmasında, Kök Türk’lerin ayinleri hakkında Çin kaynaklarında yer alan şu bilgiyi vermektedir; “Onlar tanrıları ve ruhları sayarlar ve kadın (*wu*) ile erkek (*hsi*) *kam*’lara inanırlar” (Liu Mau-Tsai) (98). Daha sonra Tabgaç dönemindeki ayinleri anlatırken de şu biçimde aktarır; “kadın kamlar, ayin seddinin üstüne çıkıp, davullar çalmaya başlayınca, herkes secde ediyordu. Bu sırada, birer ak buzağı ve koç ile sarı bir at kurban ediliyordu” (113). Bahaeddin Ögel de, “Er-Sogotoh” destanında adı geçen kuzeyde yaşayan kötü kadın Şamanlardan söz etmektedir. Destanda, daha kuzeyde yaşayan “ihtiyar ana”dan da söz edildiğini ancak, bunun kim olduğunun pek anlamadığını belirtiyor. Fakat bunun Yakut mitolojisinde adı çok geçen bir “Baş cadı” olma olasılığının yüksek olduğunu söylüyor (*Türk Mitolojisi* 104). Böylece, eski Türk kültüründe kadınların doğüstü güçlerle olan ilişkileri açığa çıkmaktadır.

Bu noktada, masallardaki kocakarlara göz atmak uygun olacaktır. İncelenen masallarda, yaşlı kocakarılar güçlerini pazarlamak zorunda bırakılmışlardır. Onlar para ya da değerli hediyeler karşılığında doğüstü güçlerini, iktidar sahibinin istediği yönde kullanırlar. Kocakarılar, çoğunlukla bir diğerine kötülük yapmak isteyen birisi tarafından para ya da değerli eşyalar verilerek kiralanmış kadınlara

dönüşmektedirler. Kocakarının bu konumu artık iyice yaşlanarak erkeklerin gözünde cinsel olarak hiçbir işlevinin kalmamasıyla yakından ilgilidir. “Konuşan Bebek” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...303*) masalında oğlunun ölümünü isteyen padişahın yaşlı bir cadıdan yardım istemesini, “Helvacı Güzeli” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...445*) adlı masalda mahalle imamının kızı kandırması için yaşlı bir cadı kadın kiralamasını ya da, “Gülbahar ile Gülbarin” (Yavuz 225) masalında kardeşlerinin doğurduğu çocukları, köpek yavrularıyla değiştirmesi ve çocukları ölüme götürmesi için kiralanmış yaşlı cadıyı örnek olarak göstermek mümkündür.

Kendilerine yüklenen olumsuz özelliklerin yanında kocakarıların tüm masal mekânlarında serbestçe dolaşma hakları olduğu gözlenmiştir. Bu durum, daha önce de vurgulandığı gibi, kadının cinsel işlevini yitirmesiyle mekân bağlamında özgürleşmesi arasında bir bağ olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, ister peri kızı olsun ister cadı ya da kocakarı, masal kadınlarının kadınların mekânsal bağlamda özgür olabilmeleriyle cinsel olarak işlevsel ya da işlevsiz olma hallerinin yakından ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda, mekânın kadının biyolojik cinsiyeti ve işlevini dönüştürücü bir etkisi bulunduğu iddia edilebilir.

C. Kel mi Olsam, Oğlan mı, Yoksa Periler Diyarına Kral mı?

“Masal Diyarından Yansıyanlar” adlı bölümde, ev içinin kadının sorumluluğunda ailenin sürekliliğini sağlayan bir mekân oluşundan söz edildiğinden, erkek kahramanlardan yalnızca kadınların konumu üzerinden değinilmiştir. Bu bölümde, erkek kahramanlar ayrı bir alt bölümde ele alınmasının sebebi, erkek beden estetiğinin ve cinsel işlevinin kadının yaşam alanını sınırlayıcı işlevi olduğunun düşünülmesidir. Bu bağlamda erkek cinselliğinin ve beden estetiğinin, Türkiye

masallarındaki “şehzade”ler ve dünya masallarındaki “beyaz atlı prens” imgeleriyle örtüşen veya çelişen yönlerinin ele alınması önem kazanmaktadır.

Erkek güzelliği ile kadın güzelliği arasında, bir önceki bölümde sözü edilen türde diyalektik bir bağ bulunmaktadır. Kadın güzelliği, doğurganlığı ve çekiciliğiyle tanımlanırken, erkek güzelliği yiğitliği ve aklıyla özdeşleştirilmektedir. Bu bölümde, yapılan bu özdeşleştirmelerin farklı boyutlarına dikkat çekilecektir. Örneğin, erkek aklı ve kadın aklının buluştukları “köylü kurnazlığı” olarak da tanımlanan olguya değinilerek, bunun mekân kullanımına nasıl yansıdığı ve karşıt gibi görünen bu iki noktanın, evrilerek birbirlerine dönüşümleri irdelenecektir.

Burada, arzulanan ve seçilen varlık olarak karşılaşılan kadınla, arzulayan ve seçen konumunda olan erkeğin bakış açılarının ortaya çıkartılmasıdır. Jackson, sosyobiologların fiziksel görünüm ve toplumsal cinsiyet arasındaki bağa dikkat çeken bazı tartışmalarından yola çıkarak, erkeklerin eş seçiminde kadınlara oranla, fiziksel görünüme çok daha fazla önem verdiklerini aktarır. Bunun nedeni de, kadınların dış görünüşlerinin, doğurganlıklarıyla özdeşleştirilmesine bağlar (23). Burada, kadının doğurgan olmasının erkek açısından soyun devamındaki önemi hatırlanmalıdır. Erkek egemen kültürün hakim olduğu toplumda, erkeğin, eş olarak seçeceği bir kadının fiziksel özelliklerini, onun doğurganlığı üzerinden tanımlaması doğal görünmektedir.

İncelenen masallardaki erkeklerin, fiziksel özellikleri de kadınsı bir takım öğelerle dile getirilmektedir. Bu bir bakıma, “güzel” olanın “arzulananın” ya da “kışkırtanın” dişiyle özdeşleştirilmesi anlamına da gelmektedir. Bir kadın tarafından beğenilen erkek yiğitliğinden ve kuvvetli oluşundan çok yüzünün ve vücudunun güzelliğiyle ön plana çıkmaktadır. Bu durum, çelişkili gibi görünse de özünde bir tutarlılık barındırmaktadır. Masallarda yapılan erkek güzelliğini anlatmak için

yapılan tanımlar üzerinde düşünmek gerekmektedir. Masallardaki “güzel” kavramının divan ve halk şiirinde karşılaşılan güzel anlayışının gelişim sürecinden farklı bir çizgide olmadığı söylenebilir. Tarif edilen “güzel” doğunun estetik anlayışının halk kültüründe ifadelendirilişi olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda incelenen masalarda yapılan “güzel erkek” tanımlarına bakmak uygun olacaktır.

Örnek olarak “Hüsnu Yusuf” (*Uçar Leyli* 55) adlı masal verilebilir. Masalda Hüsnu Yusuf’un güzelliği şu biçimde dile getirilmektedir:

Ortalıkta kar varmış. Karın üstünde bir kan lekesi varmış. Üç delikanlı oraya gelmişler. Birinin elinde bir çubuk varmış. Birincisi ‘Bu çubuk kimin boyuna benziyor’ yanındakine sormuş. O da, ‘Hüsnu Yusuf’un boyuna benziyor’ demiş. Diğeri, ‘Şu kar kimin yanağına benziyor?’ demiş. Öteki de, ‘Hüsnu Yusuf’un yanağına benziyor’ demiş. Üçüncüsü de, ‘Şu karın beyazlığı kimin beyazlığına benziyor?’ demiş. Birisi de ‘Hüsnu Yusuf’un.’ Diye cevap vermiş.

(55)

Bu masalda bir bakıma, Hüsnu Yusuf’un fiziksel özellikleri kadınsılaştırılarak dile getirilmiştir. Kendisine hiçbir erkeksi özellik yüklenmemiştir. Bu anlatım genel erkek görüntüsüyle tezat oluşturan bir anlatımdır. Ancak bunu yukarıdaki gibi divan ve halk şiiri geleneklerindeki güzel tanımıyla özdeşleştirmek mümkündür. Masalarda sıkça rastlanan bu tür anlatımlara örnek olarak gösterilebilecek bir tanım da “Kahveci Güzeli” (Proben 258) adlı masalının erkek kahramanı için yapılmıştır. Anlatıcı zengin bir beyin ağzından oğlanın güzelliğini şu sözlerle ifade eder:

Bir gün oranın zenginlerinden birisi bunu işidince merak edüp bunun kahvesine gelir, çocu görür; görür görmez de gözü üzerinden ayıramaz

olur; çünkü çocuk o kadar güzel ki sankı bal mumundan dökülmüş.
Bu zengin azını açup çocu'a, hayran hayran bakar, çocuk â'z dadile
ona bir kave pişirir verir, zengin kaveyi içüp keyfini tamam[lar]. (259)

Verilen iki örnekte de görüldüğü gibi, masallardaki erkeklerin fiziksel özellikleri, divan ve halk şiiri gelenekleriyle koşutluk göstermelerine karşın, bu tanımların beyaz atlı masal prenslerinin gerçek yüzlerini gösterdiğini düşünmek bir yanılsama olacaktır. Bu denli kadınsı özelliklerle anlatılan erkek tipleri, kamusal mekâna çıktıklarında tamamen farklı bir kimliğe bürünerek, kadınların namus ve iffetleri üzerinde bir tehdit unsuruna dönüşmektedir. Kamusal mekânda, toplum tarafından üretilen cinsiyete dayalı ilişki ağları erkeklerin bilinçlerine doğrudan yansır. Örneğin yukarıda sözü edilen “Kahveci Güzeli” (Proben 258) masalında zengin adam kendisini beğendikten sonra onu kızıyla evlendirir. Ne var ki oğlan, gerdek gecesinde kızın yanına yaklaşarak “delik seni kim elledi?” (259) diye sorar. Cevabın “beni amcamın oğlu elledi” (259) olduğunu duyan oğlan, ertesi sabah kızı bakire olmadığı için boşar. Bu durum, şehrin birkaç zengin kızının daha başına gelir. Sonunda oğlan bir çoban kızla karşılaşır. Kahveci Güzeli çoban kızın yanına yaklaşır ve ona da aynı soruyu sorar. Kızdan, “ben bir fakir kimseyim, bana kimse tenezzül etmez anamdan dödu'um gibi duruyorum bu ana kadar kimse el vurmamış” (260) cevabını alır. Bunun üzerine Kahveci Güzeli bakire olduğu için bu kızla evlenir. Bu tavrı onun, toplum tarafından kendisine yüklenmiş erkek modelini içselleştirmiş olduğunun bir göstergesi ve masalların geleneği restore edişi olarak yorumlanmalıdır.

Erkekler fiziksel özelliklerine koşut olarak toplum tarafından bu özelliklere yüklenmiş davranış biçimlerini ve geleneksel toplumun, bekâret, çok eşlilik, kadının iffetli olması gibi değer yargılarını içselleştirmişlerdir. Örneğin “Şah İsmail” (Günay

341) masalında oğlan, yedi tane ağabeyi olan, göçebe bir kıza âşık olur ve kıızı ağabeylerinden ister. Ağabeyler önce kabul ederler, ancak ertesı gün kardeşlerini alarak ülkeden ayrılırlar. Şah İsmail de istediği kıızı elde edebilmek için peşlerine düşer. Yolda bir tane kız kardeşleri olan başka bir yedi erkeğin yanına gelir. Bu erkekler kendilerine yardım ettiği için Şah İsmail’i ödüllendirmek isterler ve ödül olarak da kız kardeşleriyle evlendirirler. Anlatıcı bu durumu şu biçimde anlatır:

Nikah kıydılar, hepsine yatak serildi yattılar. Şah İsmail kılıcı çekti yatağın ortasına koydu. Kız sabahleyin kardeşlerine dedi ki:

‘Kardeş, siz beni buna verdiniz ama bu beni beğenmedi.’

Kardeşler, misafire sordular:

‘Ey misafir neden böyle yaptın?’

‘Ben sözümü aşık söylerim. Benim bir gideceğim yer var, eğer gider gelirim, gözümün ışığıdır, alır giderim. Eğer gider de gelmezsem bir gece için kardeşinizin kanına neden gireyim.’ (345)

Burada dikkat edilmesi gereken bir nokta da Şah İsmail’in bu yola âşık olduğu kız için yola çıktığı halde başka bir kadınla evlenmeyi de itirazsız kabul etmesidir. Kıızla o gece birlikte olmamasının nedeni ise, kıızın namusuna leke sürmek istemeyişidir. Burada kız, ağabeylerine aittir. Aralarında bir dostluk bağı olduğundan Şah İsmail bu kıızı “lekelemek” istemez. Nitekim, Şah İsmail’in âşık olduğu kıızı alıp dönerken, bu kıızın yanına gelip onu da karısı olarak ülkesine götürmüştür. Bu durum, bir erkeğin toplum içinde çok eşli olmayı ne derece doğal bir davranış olarak benimsediğinin bir göstergesidir. Bu noktada, kadınlara itiraz hakkı verilmemiştir, aksine kadınların da çok eşliliği belli noktalarda içselleştirdikleri düşünölmektedir. Bu durum, kamsal mekânda yiğit, güçlü ve

savaşçı kimlikleriyle ön plana çıkan erkeğin, kadına toplumsal cinsiyet rolünün gerektirdiği biçimde davrandığını vurgulamaktadır.

Masallarda erkekler, sadece bir kadına âşık olan tiplerden ibaret değildir. Kamusal mekânda serbest dolaşım hakkı bulunan erkek, kahraman bir savaşçı ya da kurnaz yoksul bir köylü kimliğiyle de karşımıza çıkar. Bu noktada, yukarıda sözü edilen karşıtların bir olma hali görülür. Erkeklerin kamusal mekândaki varlıkları kadınlarla ilgili olmaktan uzaklaştığı oranda kadın aklına yaklaşmaktadır. Bu bağlamda Keloğlan tipi üzerinde düşünmek faydalı olacaktır. Pertev Naili Boratav, Türk masallarının başlıca erkek kişilerinden birinin de Keloğlan ya da onun adını taşımasa bile özelliklerini gösteren masal kahramanları olduğunu söyler. Keloğlan tipi çoğu zaman, hor görülen bir küçük şehzade, ya da itilip kakılmak için yaratıldığına inanılan ama sonunda bunu yalanlayacak herhangi bir başka kahraman olarak belirir. Boratav'a göre, Keloğlan "hem fakirin hem âcizin hasretli düşlerini, hem de önündeki çetin yolun mihnetlerini hesaba katarak, gözünü budaktan sakınmadan maceraya atılan insanın savaşını ifade eder". Boratav bunun dışında Keloğlan'ı, "halk hikâyelerindeki Köroğlu'nun kılıç, kalkan ve gürzünün yerine sivri dilini ve keskin zekâsını kullanan, diyar diyar dolaşmaktan çekinmeyen bir parça da gurbete çıkmış köylünün alın yazısını taşıdığını" söyler (*Zaman Zaman İçinde* 18-19)." Boratav'ın Keloğlan tipi için yaptığı bu yorum belli noktalarda doğru kabul edilebilir. Ne var ki, masallarda Keloğlan'ın davranış biçimleri, düşünce tarzı ve problemleri çözümündeki pratik zekâsı göz önüne alındığında, onun sadece gurbete çıkan Türk köylüsünün alın yazısını değil, köy insanını, erkeğini ve kadını bir bütün olarak temsil ettiğini söylemek mümkündür. Keloğlan tipi, birçok çağdaş yazara da esin kaynağı olmuştur. Bunlardan biri de Nâzım Hikmet'tir. Nedim Gürsel, *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını* adlı çalışmasında Nâzım'ın Türk

köylüsünün portresini halk kültürüne yaptığı göndermelerle oluşturduğunu belirtiyor. Halk kültüründe yararlandığı kahramanlar arasında da Keloğlan'ı gösteriyor (118). Tahir Alangu'ysa, Keloğlan masallarındaki başkaldırı özelliğine dikkat çekmektedir (Alangu 205). Nedim Gürsel, bir masal tipi olarak Keloğlan'ın bütün özelliklerini şavaşımcı etken kişiliğine indirgeyemeyeceğimizi söylüyor ve ardından şunları ekliyor:

Keloğlan aynı zamanda kötülük de yapabilen, katı yürekli kaba bir tiptir. Örneğin, Köse'nin derisini yüzmekten, hatta zavallı anacığını kazanda kaynatıp haşlamaktan ya da bütün köy halkını dereye boğmaktan çekinmez. Kimi zaman da tembel, dalgacı biri olarak çıkar karşımıza. Bu nitelikleriyle öbür masalarda rastladığımız soylu ve iyiliksever kahramanın karşıt tipini oluşturur. Kol gücüyle değil kurnazlığıyla, [...] kendi zekâsı sayesinde başarıya ulaşır. Böylece yeni bir ahlâk anlayışı, köyün toplumsal ilişkilerinden kaynaklanan bir eşitlik özlemiyle çıkar karşımıza. (117)

Gürsel'in söyleminden, Keloğlan'ın aklının bazı noktalarda "köylü kurnazlığı" ile birleştiğini saptamak mümkün. Eric. R. Wolf, *Köylüler* adlı eserinin "Köylünün Açmazı" bölümünde söz konusu "köylü kurnazlığının" deyimleştiğini, bunun nedenininse, köylünün hane halkı yönetimine kadar her şeyde ezeli sorununun dış dünyanın sorunları karşısında kendi hane halklarının geçim ihtiyaçlarının dengelenmesinden oluştuğunu söyler. Wolf'a göre, köylüler bu temel sorunu çözümlerken birbirine zıt iki strateji izleyebilirler. Bunlardan birincisi üretimi arttırmak diğeryse tüketimi kısımdır (35-36). Ayrıca Wolf, köylerde sistemin temel özelliğinin insan ve hayvan enerjisine bağımlı olduğunu dolayısıyla da insanlar ve hayvanların daha fazla insan ve hayvan üretmek için kullanıldıklarını belirtir (43).

Bu noktada Keloğlan tipinin ve onun özelliklerini gösteren erkek kahramanların, masalarda köylüleri temsil ettiği düşüncesi haklılık kazanmaktadır. Ne var ki, bu düşüncüyü şu biçimde geliştirmek mümkündür. Köylü kurnazlığı olarak tanımlanan düşünce ve yaşam biçimi kadınların fitne ve fesat kimlikleriyle ve kurnaz kadın aklıyla koşutluk göstermektedir. Bu koşutluk dikkate alındığında, karşılaşılan kurnazlığın temelinde, iktidar ve ekonomiye ailenin ve geleneğin sürekliliğine dayanan ilişkilerin varlığını gözlemek mümkündür.

Yukarıda değinilen kadın aklı ve kurnazlığıyla Keloğlan tipinin kurnazlığı arasındaki bağ “Kız Padişah” (Günay 315) adlı masalda görülmektedir. Masalda, evinden namusu kirlendiği düşünülmesi için kovulduktan sonra Keloğlan’la karşılaşan bir kız bulunmaktadır. Masal boyunca Keloğlan’la kız karşılıklı olarak birbirlerine kurnazlık yaparlar. Sonunda ikisi birlikte olup evlenirler. Bu masalda şaşırtıcı olansa, Keloğlan’ın gösterdiği kurnazlıklarla kızın gösterdiği kurnazlıkların birbirine olan yakınlığıdır. Bu yakınlık masalarda kurnaz kadın aklının, kurnaz köylü aklıyla yan yana gelebilmesine örnek olarak gösterilebilir.

İncelenen masalarda, kamusal mekânda kadınlarla hiçbir şekilde karşılaşmayan “gerçek kötü” tip Köse’dir. Boratav da Türk masallarındaki kötü erkek karakter için Köse tipini göstermektedir (*Zaman Zaman İçinde* 21). Köse tipi masalarda, Keloğlan tarafından saflığı, sivri dilliliği ve kurnazlığıyla alt edilen “kötü” karakterler olarak belirmektedir. Köse tipinin Keloğlan’dan farkı, toplum tarafından belirlenmiş “iyi insan” kavramının karşısında kötü özelliklere sahip insan olarak belirmesidir. Boratav’a göre masal, “Köse tipi üzerinde toylara, hayatta karşılaşılabilecekleri türlü toylukların provasını gösterir” (21). Gerçekten de Köse tipi çoğunlukla babasının vasiyetini dinlemeyen çocukların karşısına çıkarak onlara kötülük yapar. Köse tipinin fiziksel özelliklerine bakıldığında, sakalsız, bıyıksız ve

çoğunlukla adeta kadınla erkek arasında kalmış çirkin bir erkek olduğu görülmektedir. Köse tipinin yani, “gerçek kötünün” kadınsız olan kamusal mekânda, erkeğin karşısına çıkarak ona oyunlar oynayan “kadınsı” bir karakter olması dikkat çekicidir. Bu bir anlamda da, kadının olmadığı mekânlarda dahi kötü olana bir biçimde kadın özellikleri yüklenmesi anlamı taşır. “Çömüdük” (Yavuz 197) adlı masaldaki köse tipi yukarıda iddia edilenlere örnek olarak gösterilebilir.

İncelenen masallardaki erkeklerin biyolojik ve toplumsal cinsiyetlerine dayalı özellikleri, kadınlarla olan ilişkilerine geleneksel toplumun değerlerine koşut olarak yansır. Bu yansımanın daha açık biçimde ortaya çıkartılabilmesi için erkeklerin birbirleriyle olan ilişkilerine de göz atmak gerekmektedir. Erkekler arasındaki ilişkinin kadınlar üzerinden dolaymlandığında nasıl biçimlendiğinin belirlenmesi, geleneğin masallar aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğini göstermeye olanak sağlayacaktır.

Linda Jackson, kadınlar arasındaki rekabetin birbirleriyle olan ilişkilerinde rahatlıkla gözlenebildiğini aktarır. Bunun bir nedenin, az bulunan “doğru eş” ve onun yüzünden yaşanan yarış olduğunu vurgular. Buna karşılık erkekler arasında birbirlerinden hoşlanmamanın, kadınlar arasındakinden daha az görüldüğünü, hatta bir tabu olduğunu söyler. Bu zıtlığın nedeni de, erkekler arasındaki yarışın, çekicilik ve gösteriştten çok, daha gerçekçi nedenlere bağlı oluşuna bağlar (*Physical Appearance and Gender* 27). Jackson’un sözlerinde haklılık payı bulunmaktadır; ne var ki, incelenen masalarda erkeklerin birbirleriyle olan ilişkilerinde de kadınlarınkine benzer kıskançlık ilişkilerinin varlığı gözlenmiştir. Bu bölümde erkekler tarafından kolaylıkla paylaşılabilen ve/veya paylaşılabilen kadın modelleri üzerinde durulacak, bunun nedenleri tartışılacaktır.

İncelenen masallarda, baba ve oğulun aynı kıza âşık oluşuna rastlanmaktadır. Bu durum hem ev içinde erkeklerin de birbirleriyle rekabet ettiklerini hem de babanın, yani ev içinde otoriteyi temsil eden kişinin, bir başka erkek tarafından otoritesinin sarsılacağından korkuyor olmasıyla ilişkilendirilebilir. Mervyn Nicholson *Male Envy* adlı eserinde, erkek kıskançlığının ve erkekler arasındaki hasedin, kökleri derinlere inmesine karşın, tartışılmaz bir tabu olduğunu söyler. Erkekler arasındaki haset ilişkisinin kuvvetli bir güç olduğunu söyleyen Nicholson'a göre bu durumun etkileri zor anlaşılır, karmakarışık ve derindir. Fakat bu durumun çıkış noktasının özünde basit olduğunu, erkeklerin birbirleriyle olan ilişkilerinde düşmanca davranmalarının nedeninin kültürün içindeki düşmanlıklardan kaynaklandığını vurgular (1). Erkekler arasındaki kıskançlığa dayalı ilişkilerin bir kısmı kadınlar üzerinden gerçekleşmektedir. İncelenen masallarda, erkeklerin kolaylıkla paylaşabildikleri ve paylaşamadıkları kadınlar bulunmaktadır. Erkekler arasındaki bu paylaşımı ya da paylaşimsızlığı belirleyense kadınların konumlarıyla ilgili olduğu kadar erkekler arasındaki iktisadi dayanışmalarla da ilgilidir.

Örneğin, “Şirin ile Şevketli” (Yavuz 383) masalında, baba ile oğul aynı kıza âşık olurlar. Oğlan babasının gençliğinden beri âşık olduğu kızın resmini görerek onu aramak için yola çıkar. Kızı bularak onunla evlendikten sonra da baba evine geri dönmek ister. Ne var ki, baba kendi âşık olduğu kızla evlenen oğlunu kıskanarak kızı ondan almak için çaba harcar, ama başarılı olamaz. Burada baba ile oğul arasında güzel bir kız yüzünden yaşanan kıskançlık belirginleşmektedir. Buna benzer bir durum da “Konuşan Bebek” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...303*) masalında görülür. Bu masalda da, baba ile oğul aynı kıza âşık olurlar. İncelenen masallarda gözlenen bir başka ilginç nokta da, erkekler arasında haset ve kıskançlığa neden olan olayların yalnızca akraba olan erkekler arasında gerçekleşmesidir.

Birbirleriyle akrabalık ilişkileri olmayan erkeklerin gerektiği zaman kadınlarını rahatlıkla karşıdaki erkeğe verdikleri gözlenmiştir. Bu durum, hane içindeki otorite kavgalarıyla ilişkilendirilerek okunabilir. Hane dışından bir erkeğin gücünü ortaya koyması durumunda erkek, bu otoriteyi kabul eder ve kızı güçlü olana teslim eder.

Akraba olmayan erkeklerin güçlü olana kızı teslim etme durumlarına örnek olarak “Ağlayan Narla Gülen Ayva” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...*311) masalı gösterilebilir. Bu masalda padişahın kızı periler padişahının oğluyla aşk yaşamaktadır ama babası, kızını kahramanlık gösteren bir başkasıyla evlendirmek ister. Bu durum karşısında iki sevgili çözümü, oğlana geçemeyeceği zorlukta sınavlar yapmakta bulurlar. Oğlanın sınavlarda başarılı olması sonucunda periler padişahının oğlu kızı, “Senin verdiğin mendili aldı, siniye gitti, bizimle yemeği yedi, ağaçları kökünden söktü götürdü. Sen, benden çok ona münasipsin. Şimdiden sonra sen benim dünya ahret bacımsın” (317) der. Burada da görüldüğü gibi, rekabete giren erkekler arasında hiçbir akrabalık bağı bulunmamaktadır. Akraba olmayan erkekler istedikleri kadını elde edebilmek için birbirleriyle yarışmaktadırlar. Ne var ki, erkekler arasındaki yarış, daha önceki bölümlerde vurgulanan kadınlar arasındaki yarıştan farklıdır. Bu farklılık erkeklerin yarışırken birbirlerini sınavlardan geçirmeleri, kadınlarınsa birbirlerinin ayağını kaydırmak için hile yolunu tercih etmeleridir. Bu durum kadınların doğasından kaynaklanmaktan çok, toplum tarafından üretilmiş cinsiyet rollerinin kadınlara yüklediği davranışların bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak, ev içinde ve dışında serbest dolaşım hakkı olan erkeğin, masallardaki işlevi geleneksel dokunun gereklerini meşrulaştırmak olarak yorumlanabilir. Bu noktada, kamusal mekânda, erkeklerle olan ilişkilerinde kadın aklına ve kurnazlığına yaklaşan, estetik olarak dişil imgelerle dile getirilen masal

erkeğinin olağanüstü mekânlarla olan ilişkileri cinsel işlev ve işlevsizlikleri bağlamında ele alınmalıdır.

Ç. Beyaz Atlı Prensler, Civan Yiğitler, Yardımcı Dedeler

Kadınların saf cinselliğin simgesi olan bakirelikten, cadıya ya da kocakarıya dönüşürken olağanüstü öğelerle olan ilişkileriyle, erkeklerin beyaz atlı prens, yiğit koca ya da derviş olma süreçlerinde olağanüstü öğelerle kurdukları ilişkiler birbirinden farklılık göstermektedir. Her iki cinsin de geçirdikleri evreler toplumsal cinsiyet rollerinin mekânsal dağılımı bağlamında değerlendirildiğinde, kadınların, cinsel işlevleri azaldığı oranda “kötü” olmalarına karşın dolaşım serbestliklerinin arttığı, erkeklerinse her evrede serbest dolaşım hakları olmasının yanında cinsel işlevlerini yitirdikçe “ermiş” olmaya daha çok yaklaştıkları gözlenmiştir.

Bu bölümde, masallardaki erkek kahramanların olağanüstü güçleri kullanma biçimleriyle cinsel işlevleri arasındaki ilişkiden söz edilecektir. Masallardaki evlenmemiş erkekler ve orta yaşlı erkekler, kadınların aksine olağanüstü güçlerle çok fazla ilişkiye girmezler. Olağanüstü güçleri sıkça kullanmamalarına karşın, bu güçlerin etkisi altına girerler ya da yardımını alırlar. Masallarda evlilik çağına gelmiş genç erkekler, ya peri kızları tarafından büyülenerek kendilerine âşık edilirler ya da, hayvan şekline sokulurlar. Bana karşın, nadir de olsa masallarda olağanüstü özelliklere sahip erkek çocuklarına rastlamak mümkündür. Burada öncelikle, olağanüstü özelliklere sahip olarak erkek çocuklar üzerinde durulacak, ardından sıradan erkeklerin olağanüstüyle ilişkileri ele alınacak, son olarak da başı sıkışan kahramana yardım eden yaşlı dervişlerin durumu değerlendirilecektir.

İncelenen masallarda doğar doğmaz yürüyen, konuşabilen ve olağanüstü özellikleri bulunan erkek çocukları vardır. Ancak bunu, masalın, sözlü kültürün

diğer türleriyle olan ilişkilerine bağlamak olanaklıdır. Örneğin, doğar doğmaz olağanüstü özellikler gösteren yürüyüp konuşmaya başlayan bir kahramanı rahatlıkla eski Türk anlatılarında rastlanılan Oğuz Kağan tipinin bir yansıması olarak düşünmek mümkündür. Oğuz Kağan doğar doğmaz konuşmaya, yürümeye ve avlanmaya başlar, destanda Oğuz Kağan'ın özellikleri şöyle dile getirilmektedir:

Günlerden bir gün Ay Kağan'ın yüzü parladı, doğum ağrıları başladı ve bir erkek çocuk doğurdu. Bu çocuğun yüzü gök; ağzı ateş (gibi) kızıl; gözleri elâ; saçları ve kaşları kara idi. Perilerden daha güzeldi. Bu çocuk anasının göğsünden ilk sütü emdi ve bir daha emmedi. Çiğ et, çorba ve şarap istedi. Dile gelmeye başladı; kırk gün sonra büyüdü, yürüdü ve oynadı. Ayakları öküz ayağı gibi; beli kurt beli gibi; göğsü ayı göğsü gibi idi. Vücudu baştan aşağı tüylü idi. At sürüleri güder; ata biner ve av avlardı. Günlerden ve gecelerden sonra yiğit oldu. (Batur 318)

Bu tanımla oldukça benzeşen bir tanımsa “Çömüdük” (Yavuz 197) adlı masalda görülür. Bu bağlamda, masalarda, olağanüstü özelliklere sahip erkek çocuk imgesini Türk kültüründe, Oğuz Kağan'dan beri gelenekselleşmiş olan erkek kahramanlığını ve yiğitliğini dile getirmek için kullanılmış bir figür olarak değerlendirmek mümkün görünmektedir.

Masalardaki erkeklerin yetişkin birer erkek olduktan sonra büyü ve doğaüstü güçlerle olan ilişkilerinin zayıflaması dikkat çekicidir. Bu durumu erkeğin evlendikten sonra aileye bakmak ve ekonomik olarak hanenin devamlılığını sağlamak sorumluluklarıyla ilişkilendirmek mümkündür. Kamusal mekânda çalışarak aileyi ekonomik olarak sürekli kılmakla yükümlü olan erkeğin irrasyonel olan yerine rasyonel olanı tercih etmesi doğal görünmektedir. Masalarda bu

konumda bulunan erkeklerin de, olağanüstü olanla çok fazla ilişkide olmamaları bu şekilde açıklanabilir. Bu dönemde erkek, ekonomik olarak ev dışında, cinsel olarak da ev içinde tam anlamıyla bir iktidara sahip olduğundan, erkeğin iktidar mücadelesinde olağanüstü olana ihtiyacının olmayışı anlaşılabilir.

İncelenen masalarda en fazla, cinsel olarak işlevi olmayan yaşlı dervişlerin olağanüstü öğelerle ilişkili oldukları gözlenmiştir. Bu dervişlerin başlıca işlevleri arasında, çocuğu olmayan çiftlerin çocuk sahibi olmalarına yardım etmek, doğan çocuğa gelip ad vermek ve başı sıkışan kahramana öğüt vererek ya da büyü yoluyla yardımcı olmak sıralanabilir. Bütün bu sıralananlar, eski dönemlerden beri geleneksel toplum yapısında ve inançlarında varlığını koruyan işlevlerdir. Örneğin bir dervişin gelip çocuğa ad vermesi ya da çocuğu olmayan çiftlere yardımcı olması Dede Korkut anlatılarında sıkça karşılaşılan bir motiftir. Bu bağlamda, incelenen masalardaki gezgin dervişler, kahramanın karşısına çıkıp ona yardım eden ihtiyar dedeler ve/veya yer altında yaşayan ihtiyar adamlar hem Şamanlık geleneğiyle hem de Türk İslâm geleneğindeki gezgin derviş gelenekleriyle ilişkilendirilebilir. “Of Baba” (*Masallar-1 Uçar Leyli* 52) masalında, tembel bir çocuk ihtiyar bir derviş tarafından dayak atılarak eğitime çalışılır. Bu masalda, oğlanın başından geçenler, Şamanların erginleme törenlerini anımsatmaktadır. Ne var ki, bu durum bir sonraki bölümde ele alınacağından burada sadece erkek kahramanın olağanüstü öğeleri kullanmasına dikkat çekmekle yetinilecektir.

Bunun dışında dervişlerin bir görevi de yeni doğan çocuklara ad vermektir. Türk masallarında ihtiyar bir dervişin çocuk belli bir yaşa eriştiğinde ve/veya kahramanlık gösterdiğinde gelip çocuğa ad vermesi yaygındır. Ad verme ve çocuksuz çiftlerin çocuk sahibi olmalarına yardım eden ihtiyar dervişe örnek olarak “Sitti Nusret” (*Zaman Zaman İçinde* 152) masalı verilebilir. Bu masalda derviş hem

çocuğu olmayan çifte yardım etmiş hem de çocuğa ad vermiştir. Masallardaki bu örnekler çoğaltılabilir. Ne var ki, burada amaçlanan, masal örnekleri vermekten çok, bir erkeğin neden yaşlandıkça “iyi”, kadınınsa bunun aksi oranda “kötü” olduğu sorusuna yanıt verebilmektir. Bu sorunun yanıtı tam olarak verilmeyebilir; ne var ki konu ile ilgili bazı yorumlar yapmak mümkündür. Kadının bakirelikten kocakarılığa geçiş evrelerinde giderek “kötü” olması, buna karşın erkeğin yaşlandıkça “iyi” olması ancak ataerkil toplum düzeni bağlamında açıklanabilir. Ataerkil toplum düzeninde erkek yaşlandığı oranda saygınlığı kazanmakta kadınsa bununla ters orantılı bir biçimde statü kaybına uğramaktadır. Erkek, hayatının hemen her evresinde kendisi için hazır bulunan bir iktidara sahiptir. Kadın için böyle bir durum mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla kadın, hayatının tüm evresinde kendi varoluşunu bir erkek üzerinden tanımlamak, bunun için de iktidar mücadelesi vermek durumunda kalır.

Sonuç olarak, kadın ve erkeğin biyolojik ve toplumsal cinsiyetiyle olan ilişkisi, özel ve kamusal mekânların kullanım biçimleriyle koşutluk göstermektedir. Bu bağlamda, söz konusu mekânların bireyin hem biyolojik hem de toplumsal cinsiyet işlevini dönüştürücü bir etkisi olduğu söylenebilir.

BÖLÜM III

KAHRAMANIN YOLCULUĞU

Buraya kadar, masal kahramanlarının özel ve kamusal mekânlarla olan ilişkilerinin, aile bütünlüğünün sürekliliğinde, beden imgesinin algılanışında ve cinsel işlev ya da işlevsizlik durumlarındaki dönüştürücü etkisi ele alınmıştır. Bu bölümde, toplumsal cinsiyet ve mekân ilişkilerinin, masal kahramanlarının erginleme, yani topluma katılma ve bireyleşme süreçleriyle olan bağıntıları ele alınacaktır. Burada incelenen masalarda, kadın ve erkeğin bireyleşme süreçlerini simgeleyen, yolculuklarında kendilerine yardım eden güçlerle, bu güçler etrafında simgesel bir anlatımla dile getirilen, cinsiyete dayalı kodların çözümlemesi yapılacaktır. Kadın ve erkeğin toplumsal ve bireysel olarak iktidara ulaşma araç ve simgelerinin işlevleri üzerinde durularak, bu simgelerin mekân bağlamında dönüştürücülüğü irdelenecektir. Yapılan çözümleme sonucunda hedeflenen, kadın ve erkeğin toplumsal cinsiyet kültürü üzerine temellendirilmiş iktidar ilişkilerinin masalara yansıtış biçimlerinin açığa çıkartılmasıdır. Bu yolla, edebiyatın içinden toplumsal ilişkilerinin örgütlenme modellerine bakılarak, farklı yaklaşımların oluşturulabileceği düşünülmüştür.

Bu bağlamda öncelikle, kadın ve erkek kahramanların ev içinden çıkmaları, kamusal mekânlardaki erginleme süreçleri ve geri dönüşleri ele alınacaktır.

Ardından yolculukları sırasında buldukları mekânlar ve bu mekânların erginleme

ile olan bağlantıları üzerinde durulacak, son olarak da kadın ve erkeğin iktidara ulaşma simgeleri dile getirilecektir.

A. Çocuktum Ufacıktım

İnsan hayatını belirleyen önemli dönüşümler arasında doğum, evlenme ve ölüm gibi olaylar bulunmaktadır. Sözü edilen her bir olay insan hayatının geçiş evrelerinden biri olarak değerlendirilebilir. Bir çocuğun, yetişkin bir birey olarak toplum içindeki varlığını kanıtlama sürecinin büyük bir kısmı, söz konusu geçiş evrelerinde gösterdiği başarıyla doğru orantılıdır. Masalların toplum hayatının bir takım yönlerini yansıttığı göz önüne alındığında da, masal kahramanlarının söz konusu geçiş evreleri ve topluma katılma süreçlerinin irdelenmesi uygun olacaktır. Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri* adlı eserinde, masalların son derece ciddi bir sorumluluk taşıyan bir serüven yapısında olduğunu çünkü masalarda, canavarlara karşı savaşlar, görünüşte aşılamayacak engeller, çözülmesi gereken bilmeceler ya da yerine getirilmesi gereken olanaksız işler gibi erginleme ile ilgili sınamalara, ölüme ya da dirilmeye ya da prensesle evlenmeye her zaman rastlandığını söyler. Eliade'ye göre masal, bir başka düzlemde ve başka yollardan, örnek oluşturacak erginleme senaryosunu yineler; yeniden ele alır ve imgeler düzleminde sürdürür (245-246). Bu bağlamda incelenen masalarda, imgeler düzleminde dile getirilmiş toplumsal ve bireysel erginleme aşamalarına ilişkin verilerin saptanması gerekmektedir. Saptanan bu verilerin, masalın içinde yaşatıldığı toplumun kültürel kodları ve imge dünyası dikkate alınarak değerlendirilmesi, masallardaki bütünler yapıyı otaya çıkartmaya yardım edecektir.

Joseph Campbell *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu* adlı eserinde mitolojik kahramanı, “genel geçerliği olan olağan insanî biçimlerin yerel ve kişisel tarihsel

sınırlamalarını çatışarak aşabilmiş olan kadın ve erkek” (30) kişiler olarak tanımlar. Campbell’in sözünü ettiği tanımdan yola çıkarak masal kahramanını, “genel geçerliği olan olağan insanî biçimlerin yerel ve kişisel tarihsel sınırlamalarını çatışarak aşmış olmasına karşın kendi sınırlarını genel geçerliği olan olağan insanî biçimlere yaklaştıran kadın ve erkek kişi” olarak tanımlamak mümkün görünmektedir. Bir başka deyişle, mitolojik kahramanın macerası dikey bir ilerlemeyle yoluna devam ederken, masal kahramanının macerası döngüsel bir hareketlilik içinde geleneğin sürekliliğini sağlamak için araçsallaştırılmıştır. Campbell’e göre, “kahramanın mitolojik macerasının yolu, geçiş ayinlerinde sunulan formülün büyütülmüş halidir: *ayrılma-erginleme-dönüş*” (41) Bu söz konusu “ayrılma-erginleme ve dönüş” evreleri kahramanın “kendi bölgesine ait mikrokozmetik bir zafer” (49) elde etmesine yardımcı olur. Mikrokozmetik zafer konusunda masal kahramanı mitsel kahramana yaklaşır, onun da elde ettiği zafer iktidarını pekiştiricidir. Tek farkla, masal kahramanının zaferi kalıcı değildir. Masal kahramanı zaferini, geleneğin sürekliliğini sağlama yükümlülüğünün bir parçası olarak algılar, mitik kahramanın zaferiyse kalıcıdır, her anlatımda yeniden inanılır. Burada, Campbell’in ve Eliade’nin erginleme ve kahramanın yolculukları bağlamında şekillenen görüşlerinden esinlenerek hedeflenen, masallardaki erkek ve kadın kahramanların söz konusu çatışmaları ve bunların sonucunda elde ettikleri konumların belirlenmesidir. Ayrıca buna ek olarak bu bölümde, bireyin geçirdiği erginleme süreçleriyle, mekânların dönüştürücü işlevleri birlikte ele alınacaktır.

Bu noktada tekrar, Joseph Campbell’in, erginleme törenleri hakkında söylediklerine dönmek faydalı olacaktır:

[T]oplumun yaşamında oldukça önemli bir yer kaplayan geçiş ayinleri denen şeyler (doğum, ad verme, ergenlik, evlilik, ölüm vb. ayinleri),

zihnin geride bırakılan aşamanın alışkanlıklarından, bağlarından ve yaşam düzenlerinden kesin biçimde koparıldığı, biçimsel ve genellikle oldukça şiddetli kesip biçme alıştırmalarıyla öne çıkar. Daha sonra yaşam macerasını yeni durumun biçimlerine ve uygun hislerine katmak üzere tasarlanmış ayinlerin uygulandığı kısa ya da uzun kapanma dönemi gelir; böylece sonunda normal dünyaya dönme zamanı geldiğinde, erginlenen, yeniden doğmuş kadar iyi olacaktır. (20-21)

Campbell'in sözünü ettiği "kısa ya da uzun kapanma dönemi"nin masal kahramanları için ev içinden ayrılma süreçleriyle birlikte ele alınabileceği düşünülmüştür. Ev içinde birey oluş süreçlerini tamamlama olanakları olmayan masal kahramanları, ancak ev dışında söz konusu kapanmayı gerçekleştirebilirler. Bu noktada, masallardaki bakire kızların ev içine kapatılmaları bir erginleme evresi olarak düşünülmemelidir. Daha önce de belirtildiği gibi, erginleme süreci kahramanın ilk olarak ailesine karşı direnç göstermesi ve mücadele etmesiyle başlamaktadır. Ev içinde ailenin diğer bireyleri tarafından kontrol edilen yaşam süresi, kahramanın birey olabilmesi için gereken inzivaya izin vermez. Dolayısıyla ev içinde, birey oluşsal kapanmayı yaşayamayan kahraman için kapanma, ev dışı alana çıkmasıyla gerçekleşebilir. Evden ayrılma süreçleri bir başka bakış açısıyla da, bireyin evden ayrılarak yeni bir ev içi başlatma serüveni olarak da okunabilir. Bu bağlamda, masal kahramanlarının, evlerinden uzaklaşarak, söz konusu kapanma dönemini ev dışı mekânlarda gerçekleştirdikleri gözlenmiştir. Nitekim, incelenen masalarda kadın kahramanların, Campbell'in sözünü ettiği olgunlaşma sürecini sabır ve sessizlik içinde, kapalı mekânlarda geçirdikleri gözlenmiştir. Bu gözlem,

masallardaki kahramanların evden ayrılma ve birey oluş süreçlerinin farklı değişkenler aracılığıyla gerçekleştirildiğini düşündürmektedir.

İncelenen masalarda, erkeklerin ev dışında gösterdikleri bağımsızlıkları ev içlerinde gösterememeleri, onların büyüme süreçlerinin evden ayrılmalarıyla başlaması adeta bir zorunluluk haline getirmektedir. Söz konusu birey oluş sürecini etkileyen, zaman zaman da babanın evdeki otoritesi olmuştur. Evden ayrılış, erkek kahraman için kendini bulmaya yönelik atılmış ilk adım olarak değerlendirilmelidir. İçlerinde buldukları bu zorunluluk gereği erkek kahramanlar, evden keskin kararlar alarak, aniden ayrılırlar. Erkek düşünce sitemini ve yaşam algısını belirleyen erkek aklı, bu tür bir ayrılma sürecini kolaylıkla tetikleyebilecek özelliklere sahip görünmektedir.

Kadınların evden ayrılma süreçleri, erkeklere göre daha farklı bir gelişim süreci gerektirmektedir. Kız çocukları ev içlerinden çoğunlukla, iffetlerine zarar geldiği düşünülerek uzaklaştırılırlar. Böyle durumlarda iftiraya uğrayan kızlar “Yuva Yapacak Dişi” adlı alt bölümde vurgulandığı üzere arınma ihtiyacı hissederler. Nadir de olsa, masal kadınları kendi iradelerini kullanarak aradıkları aşkı bulmak uğruna yollara düşerler. Bu durumlarda dahi kadın için erkek egemen kamusal mekânda iffetine zarar gelmeden hareket edebilmesi güç görünmektedir. Ev içinden birey olmak ve olgunlaşarak yaşam çevrimini tamamlamak için ayrılan masal kızları, daha önce belirtilen ara mekân olan pencereyi seçerler. Pencere kızların ev içini terk ederek kendilerine yeni bir ev içi edinmelerine giden yolun başlangıcında bulunmaktadır. Masallardaki bakire kızlar, yeni bir ev içi edinebilmek için ev dışında bir süreçten geçmek zorundadırlar. Kahramanın ev dışında geçireceği süreç yeniden üreteceği ailesini kurmak için gereklidir.

Bu bağlamda, masal kadınlarının evden ayrılma süreçlerinin kendi iradeleriyle evden uzaklaşanlar ve iffetlerine zarar geldiği için evden uzaklaştırılanlar olarak iki ayrı boyutta ele alınması gerekir. Ama ilk olarak, erginlemeyi başlatmanın bir yolu olan ev dışına çıkışın gerçekleştiği pencere ile ilgili örneklerden söz etmek gerekmektedir. Örneğin “Ahu Melek” (*Zaman Zaman İçinde* 135) masalında Ahu Melek, babası tarafından cinsel tacize uğradığında evden ayrılırken pencereden kaçmayı seçmiştir. Pencereden kaçarak bilmediği tanımadığı bir dünyada yeni bir aile üretebilmek için bundan sonra başına geleceklerin sorumluluğunu almıştır. “Dülger Kızı” (*Zaman Zaman İçinde* 131) masalındaki ev içinde tahta bir kukla olarak varlığını sürdüren kızın pencerenin önünden geçen bir şehzade tarafından görülerek ev dışına çıkması onun canlanmasını sağlamıştır. Burada pencere simgesel olarak kıza can verilmesine aracı olması bakımından işlevseldir. Birbirleriyle pencereden haberleşen âşıkların kavuşmasında pencere önemli bir yere sahiptir. “Billur Köşk” (Proben 269) masalında “pencere”, âşıkların kavuşmasında etkin bir araç olması açısından önem taşımaktadır.

Pencereyi bir simge olarak ele aldığımızda, bu noktada pencerenin açılıp kahramanın yola çıktığı zamanki maceraları dile getirilmelidir. Öncelikle, evden uzaklaştırılan kadın kahramanların hikâyeleri yeniden okunacaktır. Ev içinden uzaklaştırılan kadın kahramanların maceraları irdelendiğinde, göze ilk çarpan, evden ayrılmayı sıklıkla “ölüm” düşüncesiyle özdeşleştirmeleri olmuştur. Ahu Melek (*Zaman Zaman İçinde* 135) ve “Ağlayan Narla Gülen Ayva” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...*311) masallarında, kızlar evden ayrılmayı adeta ölümle eş tutarlar. Ahu Melek evden ayrılmadan önce vedalaşmaya çıkar ve arkadaşlarına “ben bir rüya gördüm, öleceğim, artık eksik hakkınızı helal edin” (136) der. “Ağlayan Narla Gülen Ayva” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...*311) masalının kahramanıysa, evden

ayrılırken annesine, “ana Allahaismarladık, artık beni öldülere kat. Senin canını kurtarmak için bu memleketi terk edip gideceğim” 8311) der. Her iki masalda da sonu bilinmeyen bir yola giden kahraman için evden ayrılmak ölümdür. Bu durum, simgesel anlatımda her ölümün yeni bir doğumun habercisi olduğu düşüncesiyle birlikte yorumlanabilir. Sonsuz hayat çemberinde ve evren kozmogonisinde ölüm bir son olarak değerlendirilmez. Ölüm, ancak bir başka algı boyutuna geçiş olarak tanımlandığında aşılabilir bir nitelik kazanmakta ve gündelik insanın yaşamını bir sonsuz varoluş fikriyle kuşatmaktadır.

“Yuva Yapacak Dişi” adlı alt bölümde, ev içinden iftiraya uğrayarak uzaklaştırılan bakire kızların yalıtılmış kamusal mekân olarak adlandırılabilen dağ başlarında tek başlarına kaldıklarında arınma ihtiyacı duyduklarına değinilmiştir. Söz konusu arınma sürecinin erginleme süreçleriyle ilişkili olduğu düşünüldüğünden burada yalıtılmış kamusal mekândaki arınma ihtiyacının tekrar ele alınması gerekmektedir. Söz konusu arınma “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96), “Helvacı Güzeli” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...445*) masallarında görülmektedir. Kızlar arınmalarını su ve ağaç sembelleri aracılığıyla gerçekleştirmektedirler. Mircea Eliade *Dinler Tarihine Giriş* adlı eserinde, suyun arınmayı simgelediğinden söz eder. Suyla gelen arınmanın bütün dinlerde ve mitolojilerdeki ortak simgeciliğinin arınma olduğuna dikkat çeker. Eliade’ye göre “suda, her şey ‘erir’ her biçim ‘parçalanır’ her geçmiş ‘tarih’ olur (201). Diğer bir arınma semgesi olan ağaç ise, Türk kültüründe bir kült olarak karşımıza çıkar. Ağacın birçok kültürde de ebediliğin ve hayatın devamını simgelediği bilinmektedir (Eliade, *Dinler Tarihine Giriş* 283-287). Şamanların erginleme törenleri sırasında özellikle Türkler tarafından kutsal sayılan kayın ağacına tırmanmaları ve bu yolla gökteki tanrıya ulaşarak bir arınma ve birleşme gerçekleştirmeleriye (Çoruhlu 92-93) ağaç ve arınma ilişkisini imleyen

diğer bir özelliktir. Bu bağlamda, yukarda adı geçen “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) ve “Helvacı Güzeli” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...445*) masallarındaki kızların, arınmalarıyla erginleme süreçleri arasındaki ilişki üzerinde durulmalıdır.

“Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) masalında, babası tarafından dağ başına bırakılan Nardaniye, öncelikle bir nehir kenarına gelerek abdest alır. Nardaniye'nin abdest alarak Allah'a yalvarması arınma isteğinin de bir göstergesidir. Nardaniye, suya bütün geçmişini kendisini utandıracak olayları bırakmış ve suyun onları yok edip parçalamasını istemiştir. “Helvacı Güzeli” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...445*) masalında da, kardeşi tarafından dağda bırakıldığında korkar ve geceyi geçirmek için bir ağaca tırmanır. Kızın tek başına kaldığında geceyi ağacın üzerinde geçirmesi masaldaki mitolojik ve şamanik öğelerle de birleştirilerek, kızın geceyi ağaçta geçirmesiyle belli bir oranda arınma gerçekteştirdiği söylenebilir.

Kendi iradesiyle âşık olduğu adamı aramaya çıkan kadınların durumu ise, özünde diğerlerininkinden farklı sonuçlar doğurmaz. Kadınlar kendi iradeleriyle evden ayrılırsalar dahi sonuçta ulaştıkları yer sonsuza kadar birlikte olacakları “doğru adam”ın yanındır. Esas olarak, kadınların kendi iradeleriyle evden ayrılışları ya da zorunlu olarak evden uzaklaştırılmaları arasında çarpıcı bir fark olmadığı gözlenmiştir. Örneğin, “Hüsnu Yusuf” (*Masallar-1 Uçar Leyli* 55) adlı masalda, kız âşık olduğu adamı bulmak için yollara düşer. Babasından demir bir asa ve demir çarıklar ister. Demir çarık delininceye demir asa bükülünceye kadar sevdiğini arayacağını söyler. Burada kullanılan demir asa ve demir çarık simgeleri kızın kararlılığının bir belirtisi olarak yorumlanabilir. Demir asanın bükülmesi de demir çarığın delinmesi de oldukça zordur; buna karşın kızın, bu zorlu yola çıkmak isteyişi adeta imkansız bir şeyi gerçekteştirmek isteyişidir. Kız ancak bu zorlu yolun

sonunda, sevdiği erkek için mücadele ederek, âşık olduğu erkeğe ulaşabilecektir. Kadının gösterdiği bu dirayetin esas nedeni geleneksel çemberi tamamlamak ve kendine uygun görülen ev içini yeniden üretebilmektir.

Ne var ki, incelenen masallardaki kadınların tümü olgunlaşmaları için gereken aşamaları mücadele ederek geçirmezler. Başka bir deyişle ifade etmek gerekirse, mücadele etseler bile bu mücadelenin biçimi farklılaşmaktadır. Kadınlar bazen de olgunlaşma süreçlerini pasif bir direniş içinde tamamlarlar. Bu sürecin ana eksenini susup sabretmek oluşturur. Doğu kültürünün vazgeçilmez öğelerinden olan sükut ve sabır masallarda kadınların kaderi olarak belirlemiştir. “Sitti Nusret” (*Zaman Zaman İçinde* 152), “Sabır Taşı” (*Zaman Zaman İçinde* 168) adlı masallarda kadınların sabretme ile doğrudan bağlantıları gözler önüne serilmiştir. Örneğin, Sitti Nusret dervişin yanında sabırla ilgili erginleme döneminin bir kısmını geçirir. Derviş bir süre sonra kızın olgunlaşmasını sınamak için onu ailesinin yanına geri götürür. Dinî kurallara bağlı mazbut bir kız olarak yetiştirilen Sitti Nusret, evlenir ve üç çocuk sahibi olur. Her seferinde de çocukları derviş tarafından kaçırlır. Kızın doğurduğu her çocuğa kaynanası tarafından bazı nişanlar takılır. Derviş çocukları kaçırdıkça Sitti Nusret’in ağzına kan sürerek çocukların kız tarafından yenildiği imajı uyandırır. Kız gerçekleri bildiği halde kimseye bir şey söylemez; sabreder. En sonunda kocası bir başka kadınla evlenmek üzereyken başından geçenleri bir sabır taşına anlatır; sabır taşı çatladığında da intihar etmeye çalışır ama derviş engel olur. Kıza, “aferin kızım benim kızım olduğunu ispat ettin. Ben bütün bunları seni sınamak için yaptım” (159-160) der. Ardından da kaçırmış olduğu üç çocuğunu kızı geri getirir. Bu yolla kız, kocasına tekrar kavuşarak daimi ev içi iktidarını sağlamlaştırmış olur.

Bu masalda kızın geçirdiği erginleme süreci sabretme ve kapanma ekseninde gelişmiştir. Erkek kahramanların erginleme süreçleriyle karşılaştırıldığında bu durumun cinsiyet rolleriyle ilgili olduğu ortaya çıkmaktadır. Erkek kahramanların erginleme süreçlerinin büyük kısmını kahramanlık göstererek elde etmeleri buna karşılık kadın kahramanların susarak ve sabrederek büyümelerini tamamlamaları, toplumun erkek ve kadına yüklediği farklı sorumlulukların simgesel olarak dile getirilmesidir.

“Sabır Taşı” (*Zaman Zaman İçinde* 168) adlı masalındaki kızın durumu, Sitti Nusret’ten biraz daha farklıdır. Buradaki kadın kahramanın kaderi, kırk gün bir ölünün başını beklemektir. Kız, tek başına bir evde yatakta yatan ölü bir erkeğin başını beklemeye başlar; sıkılmamak için de dışardan geçen bir çingene kızı pencereden içeri alır. Kız otuz dokuz gün hiç bıkmadan ve uyumadan bu ölünün başını bekler. Kırkıncı gün kızın uykusu gelir ve çingene kızı biraz yatağın başında oturmasını söyler; kendisi de uykuya dalar. Bu sırada yatakta yatan ölü dirilerek başucunda bekleyen kıza kendisini kırk gün bekleyen o olup olmadığını sorar. Çingene kız da, onu bekleyen kendisi olduğunu söyler, içerde yatan diğer kızın ise kendi cariyesi olduğunu söyler; çingene kız ve dirilen adam evlenirler. Bunun üzerine kız hiçbir şey söylemez, susup beklemeye başlar. Dayanamadığı noktada sabır taşına sırrını anlatır, gene sabır taşı çatladığında kız intihar edecektir, bu sefer de olanları gören şehzade kıza engel olur. Şehzade kendisini bekleyen kıza evlenir; çingene kız cezalandırılır.

Bu masalın, simgesel bir anlatımla çok eşliliğe bir başkaldırıyı anlattığını söylemek mümkündür. Burada kızın sabırla ölü bir adamın başında kırk gün beklemesi, henüz olgunlaşmasını tamamlamamış bir erkeğin olgunlaşmasını bekleyen bir ilk eşin durumunu anımsatmaktadır. Adamın ölü olması erginleme için

gereken yarı ölüm halini düşündürür. Adam, olgunlaşmasını tamamlayacakken çingene kızın ortaya çıkıp iktidarı ele geçirmesi de, ikinci eşlerin ev içine girdiğinde diğer kadının durumunu anlatır. Kendi iktidarını hiçe sayarak eve bir başka kadının gelmesi ve iktidar sahibi olması karşısında ilk eşin geçirmesi gereken dönem, sabredip susmak ekseninde gelişen bir erginleme sürecidir. Bu durumda söz konusu masalların hem kadın hem de erkek kahramanın erginleme serüvenini anlattığı söylenebilir.

İncelenen masalların bazılarında da, kız çocuklarının erginleme süreçlerinin kamusal mekândaki kısmını geçirirken gene erkek kılığına girdikleri gözlenmiştir. Kamusal mekâna erginleme için çıkan kızlarsa kendi içinde iki gruba ayrılarak ele alınabilir. İlk gruptaki kızlar, erginleme sonrasında tekrar kadın kimliklerine dönerler, ikinci gruptakiler ise erginleme süreci sonrasında olağanüstü güçlerin de yardımıyla gerçek birer erkek olarak yaşamlarını sürdürürler. İlk gruptaki kızların anlatıldığı masallara örnek olarak “Altı Kız Babası” (*Az Gittik Uz Gittik* 141) adlı masal gösterilebilir. Bu masalda erkek çocuğu olmadığından arkadaşlarınca alaya alınan bir baba vardır. Çevredekilerin baskılarından bıkan adam, kızlarından biriyle arkadaşının oğullarından birini yarıştırmaya razı olur. Kız erkek kılığına girer; yanındaki oğlandan da kıza zarar vermeyeceğine dair söz alınır, böylece yola çıkarlar. Yoldaki ilk sınav olan köprüden geçme sınavında oğlan ve atı başarılı olamazlar, ancak kız atının gözünü bağlayarak köprüden geçer ve ilk sınavda başarılı olur, bundan sonra yoluna yalnız devam eder. İkinci sınav Bey Oğlu’nun cebinden altın elmayı alabilmektir. Kız, bey oğlundan cinsiyetini gizleyerek elmayı almayı başarır ve zaferle evine geri döner. Daha sonra Bey Oğlu kızı bulur ve evlenirler.

Bu masaldaki kadın kahramanın, yola çıkış, erginleme ve geri dönüş süreçlerinin her birinde çeşitli dönüşümlere uğramıştır. Mircea Eliade, *Dinsel*

İnançlar ve Düşünceler Tarihi adlı eserinde, köprüleri öteki dünya ile mükemmel bağlantılar olan gökkuşaklarının bir izdüşümü olarak yorumlamaktadır (39). Bu masalda, kızın atıyla birlikte köprüyü geçmesi, kahramanın aştığı ilk engeldir. Kahraman bu engeli aşarak bir anlamda, kendi büyüme sürecinin bir parçası olan öteki dünyaya adım atmıştır. Kahramanın göstermesi gereken ikinci başarı, bey oğlunun cebinden altın elmayı almaktır. Kız bu sınavı tamamladığında, artık topluma katılmaya ve yetişkin bir birey olmaya hak kazanmıştır. Eve döndüğünde tüm kasabanın kendisini ve babasını ödüllendirmesi bunun bir göstergesidir. Ne var ki, kızın tam bir kadın olarak topluma katılma ve yetişkin bir birey olma süreci henüz tamamlanmamıştır. Önünde üçüncü bir süreç daha vardır. Bir kadının evlenmesi, toplum içinde saygınlık kazanabilmesi için önemli bir araçtır. Kız en sonunda bey oğluyla evlenerek erginleyici sınavlarla dolu yolunu başarıyla tamamlar ve toplum içinde “kadın” statüsüne yükselir, böylece hem saygınlığı artar, hem de geleneğin kendisine çizdiği yolu takip ederek yaşam çevrimini tamamlama yolunda ilerlemiş olur.

Yukarda vurgulandığı gibi, kimi masal kızları, erginleme süreci sonrasında olağanüstü güçlerin de yardımıyla gerçek birer erkek olurlar. Bu masalarda anlatılan çoğunlukla erkek evladı olmayan ailelerin bir erkek evlat özlemini dile getirir niteliktedir. Ev içinde erkek evladın yokluğu bir anlamda, soyun sürdürülmesini imkansızlaştıracaktır; çünkü ev içindeki kız bir süre sonra başka bir ev içine girecek ve aileden kopacaktır. Erkek evlatsa her zaman dışardan aldığı kızı hane içine getirerek sürekliliği devam ettirecektir. Bu bağlamda, “Ağlayan Narla Gülen Ayva” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...311*) masalı örnek olarak gösterilebilir. Masalda, padişah olan koca, karısına, erkek çocuk doğurmadığı takdirde kendisini öldüreceğini söyler. Bu tehdit karşısında kadın, doğan kız çocuğu

erkek kılığına sokar ve öyle yetiştirir. Çocuk, sünnet zamanı geldiğinde durumun anlaşılmasında için evden ayrılmak zorunda kalır. Başından türlü maceralar geçen kız, en sonunda atının olağanüstü güçleri sayesinde gerçek bir erkek olur, bulunduğu ülkedeki padişahın kızıyla evlenerek evine geri döner. Başından geçenleri anlattığında baba, anneyi öldürmek ister ama çocuk “annem böyle yapmasaydı erkek olmayacaktım baba ne olur onu bağışla” dediği için kadını öldürmekten vazgeçer. Masal, toplum içindeki erkek ve kız çocuk için verilen değer farklılaşmasına iyi bir örnektir.

Daha önce de vurgulandığı gibi incelenen masalarda erkek kahramanların yola çıkış süreçleri kadınlarınkinden biraz daha kararlı bir biçimde gerçekleşmektedir. Boratav, erkek kahramanların evlerinden ayrılma süreçlerini “gurbete çıkmış köylümüzün alinyazısına” (*Zaman Zaman İçinde* 19) benzetir. Bu masalların toplum hayatıyla ilgili yönlerine işaret eden önemli bir tespittir. Ne var ki, Boratav’ın bu görüşü, gurbete çıkmış köylünün, toplumsal cinsiyet rollerinin dağılımından etkilenmediği anlamına gelmez. Masal kahramanlarının ekonomik nedenlerle yaşadıkları yerden ayrıldıklarında izledikleri yollar da aynı sona ulaşır. Babasının ölümüyle ondan kalan borcu ödeyebilmek için yola çıkan kahramanla, aşkı için yola çıkan kahramanın yolları ve ulaştıkları sonuçlar arasında çok büyük farklara rastlanmamıştır.

Örneğin, yola çıkış nedenleri ve izledikleri yollar farklı olmalarına karşın ulaştıkları sonuç aynı olan iki kahramanın hikâyesi karşılaştırılabilir. “Şerbetçi Güzeli” (Yavuz 415) ve “Gül ile Sinaver” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...451*) masalları böyle bir karşılaştırma için uygun iki masaldır. “Şerbetçi Güzeli” (Yavuz 415) adlı masalda babası öldükten sonra kalan borcu ödemek için yaşadığı yerden ayrılan bir oğlanın hikâyesi anlatılmaktadır. Oğlan, borç ödemek için çıktığı gurbet

yolunun dönüşünde bir güzel kız ve zenginlik elde etmiştir. “Gül ile Sinaver” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...451*) masalındaysa ev içinde iftiraya uğradığı için evden uzaklaşan bir erkek kahramanın öyküsü anlatılır. Kahraman, yolda çeşitli güçlülere karşı koyar ve sonunda genç ve güzel bir prensesle evlenir. Her iki örnekte de görüleceği gibi, Şerbetçi Güzeli ile Sinaver’in yola çıkış amaçları farklı da olsa sonuçta ulaştıkları iktidar simgeleri aynılık göstermektedir.

Bunun dışında, “Gül ile Sinaver” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...451*) masalının, Campbell’in sözünü ettiği “ayrılma-erginleme-dönüş” üçlüsü bağlamında okunması mümkün görünmektedir, böyle bir okuma, ev içinden iftiraya uğrayarak uzaklaştırılan bakire bir kız olan Nardaniye Hanım ve Helvacı Güzeli’nin öyküleriyle iftiraya uğrayarak ev içinden ayrılan Sinaver’in öyküsünü de karşılaştırma imkanı verecektir. Bu karşılaştırma sonucunda, evlenmemiş erkekler ve kızların erginleme süreçlerinin benzer ve farklı yönlerini de ortaya çıkartabilmek açısından önem taşımaktadır. Hatırlanacağı gibi, Helvacı Güzeli, yalıtılmış kamusal mekân olarak tanımladığımız dağ başında yalnız kaldığında kendine yeni bir ev içi edinmeden önce, bir kavak ağacına çıkarak arınma ihtiyacı duymuştu. Sinaver ise, dağ başında yalnız kaldığında bir kavak ağacının altına oturur ve kendisine yaklaşmakta olan bir ejderhayı görüp onunla savaşır. Bu savaştan galip ayrılan Sinaver, ejderhayı öldürene verilecek olan ödülü alma peşinde olan kötü kişiler tarafından bir mezara kapatılır. Sinaver’in mezarda geçirdiği süreç, Campbell’in sözünü ettiği kahramanın erginlemede önemli yeri olan “kapanma” dönemi olarak yorumlanabilir. Bu kapanma döneminin ardından türlü maceralara atılarak kahramanlıklar sergileyen Sinaver sonuçta bir prensesle evlenir ve yolda ayrıldığı kardeşiyle buluşur. Bu da Campbell’in sözünü ettiği dönüşün gerçekleştiği andır. Bu dönüş sonucunda kahraman “mikrokozmetik bir zafer” elde etmiş olur. Ne var ki bu mikrokozmetik zafer

geleneğin uygun gördüğü evlilikten başka bir biçimde sonuçlanmaz. Helvacı Güzeli'nin öyküsü hatırlandığında kızın elde ettiği mikrokozmetik zaferin de aynı olduğu görülecektir. İki cins arasındaki mekânsal bağlamdaki terk fark, kızların arınma biçiminin savunmaya, erkek kahramanların arınma biçimininse savaşmaya yönelik oluşudur.

Masallardaki erkek ve kadın kahramanlarının yollarının kesişme noktalarından bir tanesi de “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) adlı masalla, “Billur Köşk” (Proben 269) adlı masalda kendini gösterir. Nardaniye'nin “kadın” olma süreciyle bu masaldaki erkek kahramanın “erkek” olma süreçleri benzerlik göstermektedir. İlk olarak Nardaniye'nin erginlemesinin önemli bir aşaması olan yarı ölüm halinden bahsetmek daha sonra “Billur Köşk” (Proben 269) masalıyla karşılaştırmak uygun olacaktır. “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) masalının kahramanı Nardaniye Kırk Haramiler'in himayesindeyken, üvey annesinin verdiği zehirli sakız yüzünden yarı ölüm haline girer. Kırk Haramiler kızın öldüğünü düşünerek üzülmürlü; ona altından bir tabut yaparak içine koyarlar. Bir gün, karşılaştıkları şehzade, tabutu kendisine vermelerini ister; gömmemesi şartıyla haramiler tabutu şehzadeye verir. Şehzade saraya döndüğünde tabutu açar ve içindeki güzel kızı görünce ona âşık olur. Bu yüzden gündün güne sararıp solar. Tecrübeli lalanın kızın ağzındaki zehirli sakızı çıkartmasıyla Nardaniye tekrar yaşama döner; şehzadeyle evlenirler.

Bu masalda Nardaniye, başından geçen onca maceranın ardından, sonsuza kadar birlikte yaşayacağı “doğru adam”ı bulunca hayata yeniden döner. Nardaniye'nin üvey annesiyle çatışarak ailesinden ayrılışıyla başlayan büyüme süreci, Kırk Haramiler'in himayesinde devam eder. Kırk Haramiler'in yanındayken ölmesi simgesel olarak bir kadının, erkeği için yeniden doğmaya hazırlanma

sürecidir. Bu durum mitsel bağlamda da geçiş ritüelleri arasında sıkça rastlanan bir durumdur. Yeniden doğmaya hazırlık sürecinde erginlenecek kişinin kapalı bir mekânda yalnız başına kalması gerekir. Nardaniye de tabutun içinde yalnız kaldığı bu dönemde ruhsal bir arınma daha gerçekleştirmektedir. Bu simgesel ölümüyle bir eşiği daha aşma aşamasına gelmiştir. Şehzade tarafından karılığa kabul edilişiyle de olgunlaşmasının bir başka boyutuna yani “kadın” olma aşamasına gelmiştir.

“Billur Köşk” (Proben 269) masalındaysa Nardaniye’nin geçirdiği yarı ölüm halindeki erginleme sürecini erkek kahraman geçirmektedir. Bu masalda, Yemen Padişahı’nın oğluna âşık olan bir başka padişahın kızı vardır. Aralarında yaşanan yanlış anlaşmalar yüzünden kız oğlana, evlenmeden önce bazı şartlar öne sürer. Bu şartlar içinde oğlanın bir mezara girmesi, kızın bulunduğu gemiyle bu mezar arasında da altın bir köprü yapılması vardır. Oğlan kızın şartlarını yerine getirir. Bu şartlar, simgesel olarak erginleme törenlerini anımsatmaktadır. Mircea Eliade, *Kutsal ve Dindışı* adlı eserinde mezar ve köprü imgelerinin simgesel anlamlarını şu şekilde özetler:

Kabir-ev, bir bakıma ölünün yeni ‘beden’i olmaktadır. [...] [İ]nsan bir kez doğmakla tamamlanmış olmamaktadır; ruhani olarak bir ikinci kere daha doğması gerekmektedir; eksikli, ruşeym halinde bir durumdan, mükemmel erişkin durumuna geçmektedir. Tek kelimeyle denilebilir ki, insani varoluş tamamıyete bir dizi geçiş ayiniyle, sonuç olarak birbirini izleyen, erişkinler topluluğuna katılma ayinleriyle ulaşabilmektedir. [...] [K]öprü ve dar kapı imgeleri tehlikeli geçiş düşüncesini uyarmakta ve bu nedenle erişkinler topluluğuna katılma ve gömme ayin ve efsanelerinde bol miktarda yer almaktadırlar. (156-158)

Bu masalda, Eliade'nin köprü ve ölüp yeniden dirilme ile ilgili vurguladığı simgelerin benzerlerinin bulunması dikkat çekicidir. Bu masaldaki kızın evleneceği erkeği böyle bir erginleme sürecinden geçirmek isteğiyle, Nardaniye hanım'ın şehzadeyle evlenmeden önce, tabutun içinde geçirdiği yarı ölüm hâli birbirine koşut olarak değerlendirilebilecek niteliktedir.

Ne var ki, erkeklerden farklı olarak, kadınların kamusal mekânda bağımsız hareket etmeleri söz konusu değildir. İlk bölümde vurgulandığı gibi, masal kadınları kamusal mekânda varlıklarını sürdürebilmek için erkek kılığına girmek zorunda kalmaktadırlar. Bunun yanı sıra yola çıkarken yanlarına aldıkları maddi değer taşıyan şeyler de onlara yolculukları sırasında yardımcı olmaktadır. Masal kahramanlarının yola çıkış sebepleri üzerinde daha ayrıntılı bilgiler vermek olasıdır. Masallar bu konuda oldukça zengin malzeme verirler, ancak verilen örneklerde de vurgulandığı gibi, burada belirtilmek istenen asıl sorun, kadın ve erkek kahramanların yola çıkış nedenleri ve ulaştıkları yerin biçimsel farklılık göstermelerine karşın özde aynı olduklarının vurgulanmasıdır. Bu noktada, masal kahramanlarının yolculuklarında yanlarına aldıkları yardımcılarından bahsetmek onların kendilerini güvende hissedebilmek için ihtiyaç duydukları nesnelere ve işlevlerini belirlemek uygun olacaktır.

B. Yol Arkadaşları

Masal kahramanlarının büyümeye yönelik ilk adımlarının evden ayrılımlarıyla gerçekleştiği, bir önceki bölümde vurgulanmıştı. Bu bölümdeyse masal kahramanlarının çıktıkları yolculuklar sırasında kullanılan mekânlarla, onlara yardım eden, destek olan bireyler ve nesnelere dikkat çekilecek, bunların sembolik anlatımları üzerinde durulacaktır. Kahramanın ev içinden ayrılırken yanına aldığı

nesnelere güven duygusu arasında bir ilişki olduğu söylenebilir. Erkek ve kadının güven olgusunu tanımlama ve dolayımama biçimleri farklılık gösterdiğinden yanlarına aldıkları nesnelere de farklılık göstermesi doğal görünmektedir. Bir kadının ev dışında kendisine güç ve iktidar sağlayacak nesnelere erkeğinkiler arasındaki farkın belirlenmesi, toplumsal cinsiyet rollerinin nasıl biçimlendiğini görmeye de olanak sağlayacaktır. Bu yüzden öncelikle, kadın ve erkek kahramanların yolculuklarında yanlarına aldıkları nesnelere ve bunların simgesel anlamları üzerinde durmak gerekir.

Kadın ve erkeklerin yetişkin bireyler olarak yaşamlarını devam ettirmeleri için geçmişlerinden bazı güvenceleri de beraberlerinde getirmeleri eskiçağlardan beri birçok kültürde görülmektedir. Jakob Bachofen, *Söylence, Din ve Anaerki* adlı eserinde eskiçağ uygarlıklarında kadının ve erkeğin evlenirken veya evden ayrılırken yanlarında evlerinden bazı şeyleri beraberlerinde götürme geleneğiyle ilgili şunları söylemektedir:

Eskiçağ kanıtlarına göre oğul babasından yaşam güvencesi sağlamak üzere mızrağını ve kılıcını alır; daha başka bir şeye ihtiyacı yoktur. Kızçocuksa kalıt almazsa, ona bir koca kazandıracak parayı elde etmek üzere yalnız bedeninden yararlanır. [...] Atinalı yazarlar insanların son derece gelişmiş ataerkilliğine karşın, anayanlı servetin tümünün kız çocuğu kötü yola düşmekten koruyacak çeyiz olarak bir yana ayrıldığını belirtir. (125)

Eskiçağ kültürüne ait bu değerlerin benzerleri Türk kültürü içinde de yaşatılmaktadır. Anadolu'da halen yaygın bir gelenek olarak kız çocuklarının evlenirken yanlarına çeyiz olarak değerli eşyalar aldıkları bilinmektedir. Erkeklerinse hâlâ babalarından aldıkları mızrak ve kılıçtan başka bir şeye ihtiyaçları

bulunmamaktadır. Ali Rıza Balaman Anadolu halk gelenekleri üzerine yaptığı araştırmalarına yer verdiği *Gelenekler Töre ve Törenler* adlı çalışmasında kızların çeyizlerinin gittikleri oğlan evinde bir hafta süreyle sergilendiğini belirtir. Kızın evinde getirdiği çeyizini görmek için bütün akrabaların ve köy halkının evi ziyaretinden söz eder (141).

Bu bağlamda, evden ayrılış sırasında kahramanların yanlarına aldıkları nesnelere ve simgesel anlamları her iki cins için ayrı ayrı olmak üzere ele alınmalıdır. Öncelikle bakire kızların evden ayrılırken yanlarına aldığı nesnelere üzerinde durulmalıdır. Kadınların evlerinde, ailelerinden ayrılırken yanlarına yolda onlara yardım edecek bazı şeyler almaları, evden ayrılan kıza verilen “çeyiz”le özdeşleştirilebilir. Çeyiz bir anlamda, evden ayrılan kızın maddi dayanağı olarak yorumlanmalıdır. Masal kadınlarının yanlarına aldıkları şeylerin genelde altından ya da değerli mücevherlerden oluşması, onların olgunlaşmaya attıkları ilk adımlarında yani yolculuklarının başında aileden tam anlamıyla kopamayışlarının bir işareti sayılabilir.

“Ahu Melek” (*Zaman Zaman İçinde* 135) evden ayrılırken yanına altından bir öküz heykeli ve biraz da yiyecek alır. “Billur Köşk” (Proben 269) masalında Yemen padişahının oğlunu aramaya giden kız babasından kendisi için mücevherden bir gemi yaptırmasını ve yanına kırk tane cariye ve kırk tane de hâlâyık vermesini ister. “Balıkçı Güzeli” (*Az Gittik Uz Gittik* 173) masalında kocası evden ayrıldığında peşinden onu aramaya giden kadın yanına, direkleri altından olan bir gemi ve içinde kırk tane erkek kılığına girmiş kız tayfa alır. Bütün bu nesnelere ortak özelliği, kahramana yolculuğu sırasında maddi olarak güç sağlamalarıdır. Kamusal mekânda, maddi olarak güçlü olan kadın kendisine ve cinsiyetine yönelen tehditlerden daha kolay kurtulabilecektir.

“Ağlayan Narla Gülen Ayva” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...311*) ve “Askere Giden Kız” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...297*) masallarında kadınların evlerinden ayrılırken yanlarına aldıklarıysa diğerleriyle karşılaştırıldığında farklılaşır. Bu kadınlar ev içini terk ederken yanlarında onlara eşlik eden birer “at” bulunmaktadır. At daha çok erkek iktidarının simgesi olarak belirir, bu masaldaki kadınlar da yolculuklarının sonunda erkek olurlar. At yolculukları sırasında kahramanlara hem maddi hem de manevi boyutta yardım eder.

Masallardaki erkek kahramanların evden ayrılmalarıysa, kadın kahramanlara göre daha keskin bir biçimde gerçekleşir. “Balıkçı Güzeli” (*Az Gittik Uz Gittik* 173) masalında yoksul bir balıkçı olduğunu yüzüne vurduğu için karısını terk eden adam evden ayrılırken yanına hiçbir şey almaz, hatta çırılçıplaktır. Bu masaldaki erkek kahramanın ev içini birdenbire, yanına hiçbir şey almaksızın terk etmesinin nedeni, bulunduğu ev içindeki konumuyla ilişkilendirilebilir. Hatırlanacağı üzere, Balıkçı Güzeli zengin bir sultan tarafından sokaktan geçerken pencereden görülmüş, ev içine alınmış, orada eğitildikten sonra sultanla evlenmiştir. Kahramanın o ev içinden hiçbir şey almadan çıkması, kadına ait malı almayı erkeklik onuruna yediremeyişi olarak yorumlanabilir.

Bazı masallardaysa erkek kahramanlar yola çıkarken yanlarına, kamusal mekânda karşılarına çıkabilecek düşmanları alt edebilmek için, silah olarak kullanabilecekleri kaplan ya da aslan gibi fiziksel gücü simgeleyen hayvanları alırlar. Buna benzer bir duruma örnek olarak “İnsan Yiyen Kız” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...358*) masalı gösterilebilir.

Bu noktada, masallardaki erkek kahramanlarla kadın kahramanların yol arkadaşlarındaki seçimlerinin toplum tarafından üretilmiş cinsiyet rollerine uygun biçimde gerçekleştirildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Kadın kahramanlar

tarafından seçilen yol arkadaşlarının maddi, erkek kahramanların yol arkadaşlarının ise, yiğitliği fiziksel bir gücü simgelemeleri, kadının toplum içinde erkekten farklı konumlandırılmasının bir işareti olarak görülmelidir.

C. Yolun Sonu: At, Avrat, Silah-Ev, Er, Evlat

Masal kahramanlarının yola çıkışlarının ardından geçirdikleri erginleme süreçleri ve geçiş dönemleri, birey olma ve yeni bir aile oluşturma emeliyle açıklanabilir niteliktedir. Bu bağlamda, masal kahramanlarının toplum tarafından kabul gören iktidar simgelerini elde etmeleriyle, birey olma süreçlerini tamamladıkları iddia edilebilir. Bu iktidar simgeleri her toplum için farklılıklar gösterebilir. Türk toplumunun değer yargıları, inanç sistemleri, geçmiş olduğu kültürel dönüşüm ve değişim evreleri irdelendiğinde, kadın ve erkek için büyüme sürecinin farklılıklar gösterdiği gözlenmiştir. Bu durumun incelenen masallara yansıtılırsa ilgi çekicidir; masal kahramanlarının iktidara ulaşmak için geçirdikleri aşamalar sonunda elde etmeleri gerekenler, geleneksel toplum yapısında uzun zamandır varolan geleneklerle örtüşmektedir. Erkek egemen söylemde yaygın olarak kullanılan bir erkeğin iktidarını simgeleyen “at, avrat, silah” üçlüsünün aynı ataerkil yapıda, kadın bakış açısıyla ifadelendirildiğinde kadının iktidar simgelerinin “ev, er, evlat” üçlemesine karşılık geldiği söylenebilir.

Masallardaki kadınların iktidar simgelerinden biri olan “er” yani erkeklerle olan ilişkileri, kadınların cinsiyet kimliklerini ön plana çıkartarak statü değiştirmeleri boyutundadır. Masal kadını, kendini güvence altına alabilmek ve toplum içinde statü sahibi olabilmek için öncelikle, toplum tarafından meşru görülen bir ev içi edinmek zorundadır; ev içinde bir kadının erkeksiz varolması, geleneksel toplum tarafından meşru görülmeyeceğinden, ev içinin bir erkeğin varlığıyla meşrulaştırılması

gerekecektir. Kamusal mekânda cinsel kimliği tehdit altında olan kadın için, ev içi iktidarını sağlamlaştırmaksa, erginlemenin bir başka aşamasıdır. Kadın ev içi iktidarını sağlamlaştırmak ve erkeğin gözünde “esas kadın” olabilmek için doğurganlığını kullanarak, ailenin ve soyun sürekliliğini garantileyen, bir erkek evlat doğurarak, erkeğin iktidarının son aşaması olan “silah”ının yerine “evladını” bir silah olarak kullanacak böylelikle birey oluş aşamalarını tamamlayacaktır.

Kamusal ve özel mekânlarda iktidarı, toplum tarafından üretilmiş geleneksel döngü içinde hazır bulunan erkek kahramanın erginleme süreciyse, kadınlarınkinden farklılık göstermektedir. Erkek ev içinde “tek” olduğundan otoritesini sağlamlaştırmak için iktidar mücadelesi vermek zorunda kalmaz. Bu yüzden, erkeğin vermesi gereken mücadele kamusal mekânda belirginleşir. Erkeğin, kamusal mekânda iktidar sahibi olmasıysa, göçebe kültürden bu yana bir iktidar simgesi olan “at”la mümkün olacaktır. At göçebe kültür insanının hayatında vazgeçilmez bir yere sahiptir. Altay şamanlarının yolculukları sırasında kendilerine eşlik eden kanatlı atlardan, halk anlatılarının önemli bir ürünü olan Köroğlu’nun Kırat’ına varıncaya kadar çoğu yerde karşılaşılan “at” imgesi erkek egemen söylemde erkeğin gücünün ve iktidarının en sadık dostu ve belirleyicisi olmuştur. Erkek, at sayesinde ülkeler fethetmiş zaferler kazanmıştır. Ataerkil düzenin masallara yansıyan özellikleri, çeşitli erkeklik biçimlerinin bin yıllarca süren kaynaşması sonucu ortaya çıkmıştır. Göçebe kültürden yerleşik kültüre kadar, toplumun geçirdiği evrelerin çoğu bu söylemi beslemiştir. Toplumsal değerler, erkek egemen değerler ve simgeler üzerinden kurumsallaşmıştır. Bu kurumsallaşmanın ikinci aşamasıysa, erkek için bir diğer iktidar simgesi olan, yiğitliğini kanıtlayabileceği “silah”ı olarak görülmelidir. Silah, bir erkeğin diğerlerine karşı üstünlük sağlamasında kendisine yardım eden en önemli nesnelere biridir. “Avrat” imgesiye bir erkek için cinsel gücünün

kanıtlanması ve bu alanda da iktidar sahibi oluşunu tescillemesi anlamına gelmektedir. Ataerkil düzende, cinsellik bir iktidar alanıdır. Erkeklik cinsellikle güçlenir, sahip olur, karşı tarafı teslim alır. Bu nedenle kadını ev içine kapatma, kamusal mekânda cinsel kimliği üzerinde tehdit oluşturma, erkek için önemli bir savaş ve iktidar yöntemidir. Erkek özellikle kamusal mekânda iktidarını sağlamlaştırmak için kadınlar üzerinde örgütlü bir iktidar-iktidarsızlaştırma savaşı yürütür. Bir başka deyişle kamusal mekânda erkeğin iktidarı, kadının iktidarsızlaştırılmasıyla mümkün olur.

Bu noktada, öncelikle kadının daha sonra erkeğin sözü edilen iktidar simgelerine nasıl ulaştıklarını masallardan örnekler vererek açığa çıkartmak gerekmektedir. “Elma Yanaklı Kız” (Yavuz 283) ve “Çirkin Kız” (Yavuz 149) ve “Dülger Kızı” (*Zaman Zaman İçinde* 131), “Helvacı Güzeli” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...*445) ve “Billur Köşk” (Proben 269) ya da “Nardaniye Hanım” (*Zaman Zaman İçinde* 96) masallarının ana ekseni kadınların “ev, er, evlat” üçlemesini tamamlayarak geleneğin döngüsüne katkılarını anlatmaktadır. Önceki bölümlerde, bu masalların içerikleri irdelendiğinden tekrar edilmemesi için burada sadece isimlerini vermek yeterli olacaktır. Söz konusu masallar bu bakış açısıyla tekrar okunduğunda söz konusu döngüsellik görülecektir.

Kahramanları başlangıçta kadın iken masalın sonunda erkek olan “Ağlayan Narla Gülen Ayva” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...*311) ve “Askere Giden Kız” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...*297) masalları, gerçek birer erkek olmanın yollarını anlatan masallar olarak okunabilir. “Ağlayan Narla Gülen Ayva” masalında kızın, atıyla ilişkisi erkek olduktan sonra değişir: Sırtındaki kızın erkek olduğunu anlayan at çok sevinir ve kızı, erkek olduktan sonra daha çok sevdiğini dile getirir. Kız, atı ve silahıyla birlikte, tıpkı “Gül ile Sinaver” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve*

Bayburt...451) masalında Sinaver'in ejderhayı öldürüşüne benzer, zorlu mücadeleler vererek erkeksi bir erginleme süreci yaşar. Gerçek bir erkek olduktan sonra, kendisine bir kadın bularak eve döner.

Erkek egemen bir toplumda askerlik, erkeğin büyüme ve bireyleşme sürecinde belirleyici bir geçiş dönemi olarak değerlendirilebilir. Cesaret ve yiğitlik simgesi olması nedeniyle askerlik ataerkil çoğu toplumda önemli bir olaydır. “Askere Giden Kız” (Sakaoğlu, *Gümüşhane ve Bayburt...297*) masalında, erkek çocuğu olmayan bir babanın yerine en küçük kızı askere gider, orada gerçek bir erkek olarak baba evine yanında bir kadınla döner ve böylece baba toplum içinde saygınlık kazanır. Masalda, erkek iktidarını simgeleyen silah, askerlik olgusuyla birlikte işlendiğinden, erkeğin erginleme süreçlerinin bütün olarak ele aldığı söylenebilir.

Sonuç olarak, iktidarını sağlamlaştırmak için çıktığı yolda, bireyin elde ettiği simgeler ve bunların işlevselleşmesini sağlayan mekânlar, erginleme sürecinde dönüştürücü bir etki yaptığı söylenebilir. Bir başka deyişle, toplumsal cinsiyet ve mekân bağlamında, erginleme sürecinin, kahramanın karakterini, iktidarını ve kişiliğini dönüştürücü etkilerinin masalların ana izleğini oluşturduğu saptanmıştır.

SONUÇ

GÖKTEN ÜÇ ELMA DÜŞTÜ

Yazılı kültürün “söz” üzerindeki “sessiz” hakimiyetiyle birlikte, ilgi çeken masal türü, bugüne kadar pek çok araştırmaya konu olmuştur. Ne var ki, zamanın bir noktasında dondurularak “yazılı arşivlerde” saklanması, masalın sözle olan bağlantısını kopartmamıştır. Sözlü kültürün diğer ürünleri gibi o da, içinde yaşatıldığı toplumun değer yargılarını ve algı biçimini yansıtmaya ve dönüştürme işlevini korumuştur. Bu bağlamda, masalın edebiyat-toplum ilişkisi ekseninde ele alınmasının, kültürel bazı kodların çözülmesine yardım edeceği düşünülerek, bu tezde, masal anlatılarında, toplum tarafından üretilen cinsiyet rolleri ve mekânın bu rollerin oluşumundaki işlevleri irdelenmiştir. Toplumsal cinsiyet ve mekân bağlamında 32 masal seçilerek incelenmiş, oluşturulan argümanlar elde edilen verilerle bağdaştırılmıştır. Seçilen masalların mekânları, simgesel boyutlarıyla birlikte, özel mekân, ara mekân ve kamusal mekân olarak üç ayrı düzlemde tartışılmıştır. Bu mekânlardan özel mekân olarak “ev içi”, ara mekân olarak, ev içiyle dış dünya arasında geçiş işlevi gören “pencere” ve kamusal mekân olarak da “ev dışı” kullanılmıştır. Yapılan araştırma sonucunda elde edilense, masal mekânlarının geleneğin restorasyonundaki dönüştürücü bir işlevi olduğudur. Söz konusu dönüştürücülüğün açığa çıkartılması için tez üç ana bölüme ayrılmıştır. Bu bölümlerde, mekân olgusu, aile bütünlüğü ve sürekliliğinin korunması bağlamında bireyin kimliksel dönüşümüne katkısı açısından, cinsel işlev ve işlevsizlik

bağlamında bireyin beden estetiği algısındaki dönüştürücülüğü düzleminde ve son olarak da erginleme sürecinde kadın ve erkeğin iktidar ve kişiliğini dönüştürücü etkisi ekseninde ele alınmıştır.

“Masal Diyarından Yansıyanlar” adlı ilk bölümde sorun, aile bütünlüğü ve sürekliliğinin korunması bağlamında bireyin kimliksel dönüşümüne katkısı açısından incelendiğinde, özellikle ev içi mekânın kadın tarafından, ailenin sürekliliğini ve bütünlüğünü korumak için kullanıldığı görülmüştür. Masallardaki evli kadın, aile bütünlüğünü ve sürekliliğini sağlamak için kocanın elde tutulması gerektiğini, evlendiğinde bu olguyu bir başka ev içinde üretecek olan “kız” çocuğuna aktarmaktadır; bu yolla toplumsal cinsiyet rolünün sürekliliği sağlanmış olacaktır. Bu yüzden masallardaki bakire kızlar, geleneğin yeniden üretimini sağlamak için kendilerine yeni bir ev içi ararlar ya da aramaya zorlanırlar; ancak bu ev içinin, toplum tarafından meşrulaştırılmış, “tek erkek” ve “evlilik” çatısı altında bir aileyi kurumsallaştırmakla gerçekleşmesi gerekmektedir.

Öte yandan, ev içinde oluşturulmuş cinsiyet kültürü, kadınlar arasındaki ilişkilerin biçimlenmesinde ve aileye dışardan katılan evlatlık ve gelinlerin “ötekileştirilmesi”nde etkin rol oynamaktadır. Ötekileştirilen kadının ise, uğradığı statü kaybını tersine çevirebilmek için “esas kadın” olmanın yollarını bulduğu, zamanı geldiğinde ise, bir başkasını ötekileştirdiği görülmüştür. Masal kadınının ev içindeki konumu, ev içinde karşılaştığı olaylara gösterdiği direnci ve bu direncin sonucu olarak ev içini terk edişiyle birlikte değerlendirilmelidir. Bu değerlendirmenin sonucunda, ara mekân olarak adlandırdığımız “pencere”nin bu dönüşümü başlatmakta işlevsel olduğu saptanmıştır.

Bunun dışında, incelenen masallardaki kadın kahramanların, kamusal mekânları kullanırken cinsiyet değiştirerek, bir anlamda erkeksileşmek zorunda

birakıldıkları belirlenmiştir. Bu erkeksileşmenin sebebi, ataerkil sistemin kadın bedeni üzerindeki denetiminde aranmalıdır. Kamusal mekânda kadının sınırlı varoluş sebepleri tartışıldığında erkeğin iktidar alanı olan ev dışında, kadının kendi cinsel kimliğini koruyarak varolmasının mümkün olmadığı görülmüştür. Bu bağlamda, masal kadınının, ataerkil söylem tarafından üretilen toplumsal cinsiyetini içselleştirerek, ev içindeki konumunu “aileyi korumak” düzleminde sürdürdüğü sonucuna varılabilir. Bu da, masallardaki ev içinin, sistematik bir biçimde geleneksel toplumun değer yargılarını yeniden ürettiğini göstermektedir.

“Cadı Karı, Karı-Koca ya da Kocakarı Masalları” adlı ikinci bölümde, mekânın kadın ve erkek üzerindeki bedensel ve cinsel dönüşüm evrelerinde dönüştürücü olduğu iddia edilmiş, bu iddia kadın ve erkek beden estetiğinin algılanışıyla kendilerine yüklenen cinsiyet rolleri arasındaki ilişki bağlamında tartışılmıştır. Bu bölümde yürütülen tartışma sonucunda, arkaik zamanların mitlerinden bu yana toplumda hâkim beden estetiğinin, bireylerin algısını etkilediği ve bu etkinin kadının ev içine kapatılmasıyla birlikte, cinsiyet rollerinin oluşumunu belirginleştirdiği görülmüştür. Erkek egemen söylemin iktidar simgelerinden olan kadının, saf cinselliğin simgesi olan bakirelikten kocakarılığa geçiş evreleri ile, “ideal koca adayı” olarak görülen beyaz atlı prenslerin (şehzadelerin) , yardım eden dervişlere dönüşmesi mekânsal bağlamda irdelendiğinde ise, her iki cinsin gelişim evrelerinde çarpıcı farklılıklar gözlenmiştir.

Sonuç olarak bu bölümde yürütülen tartışmalar ışığında, kadının bedeninin ve cinselliğinin “kışkırtıcı fitne” olarak algılanarak, ataerkil düzen tarafından ev içine kapatılmasının, üzerindeki bu sistemli baskı sonucunda kadının “en güzel olma” zorunluluğu hissederek rakipleriyle mücadeleye girmesine neden olduğu saptanmıştır. Diğer bir saptama da, kadın ve erkeğin yaşam çevrimi evrelerinde

mekân kullanımındaki konumlarıyla ilgilidir. Yapılan inceleme sonucunda, kadınların cinsel işlevlerini yitirip çekiciliklerini kaybettikleri oranda mekânsal özgürlüğe kavuştukları, ancak niteliksel olarak “gerçek kötü” olanla bir tutuldukları, buna karşılık her evrede mekân kullanım özgürlüğü bulunan erkeğin, yaşlandıkça niteliksel olarak “gerçek iyi” olanla özdeşleştirildiği belirlenmiştir. Kadın ve erkeğin biyolojik ve toplumsal cinsiyetiyle olan ilişkisi, özel ve kamusal mekânların kullanım biçimleriyle koşutluk göstermektedir. Bu bağlamda, söz konusu mekânların bireyin hem biyolojik hem de toplumsal cinsiyet işlevini dönüştürücü bir etkisi olduğu sonucuna varılmıştır.

“Kahramanın Yolculuğu” adlı son bölümde de, mekânın, bireyin erginleme ve iktidar süreci üzerinde dönüştürücü etkisi olduğu iddia edilerek sorun, bireyin erginleme süreci sonunda elde ettiği iktidar sembelleri üzerinden tartışılmıştır. Masallardaki kahramanların topluma katılma ve büyüme süreçlerini başlatan evden ayrılımlarıdır. Kahramanın evden ayrılması açık biçimde erginleme sürecinin de başlangıcıdır. Kahraman evden ayrılarak içsel bir dönüşüm geçirir. Bu yolculuklarda, içsel dönüşüme yardımcı olan bazı simge ve kişilerin kahramana yardımcı oldukları görülür. Bu araçların da cinsiyet ve mekânla doğru orantılı olarak değiştikleri gözlenmiştir. Örneğin, kadın kahraman ev içini terk ederken kendisini maddi olarak rahatlatılabilecek nesnelere ihtiyaç duyarken, erkek kahraman, sadece yiğitliğin simgesi olan at ya da silah olarak evi terk etmektedir. Kahramanların ev içini terk ederken yanlarına aldıkları nesnelere iktidar araçları arasında da koşutluk bulunduğu görülmektedir. Kadın ve erkeğin iktidara ulaşma sembelleri, topluma katılmaları ve yetişkin birer üye sayılmalarının da belirleyici bir güce sahiptir.

Bu bağlamda, bu bölümde yürütülen tartışma sonucunda, masal kahramanlarının toplum tarafından kabul gören iktidar sembellerini elde etmeleriyle,

birey olma süreçlerini tamamladıkları görülmüştür. İncelenen masal kahramanlarının iktidara ulaşmak için geçirdikleri aşamalar sonunda elde etmeleri gerekenler, toplum yapısında uzun zamandır varolan geleneklerle örtüşmektedir. Erkek egemen söylemde yaygın olarak kullanılan, erkeğin iktidarını simgeleyen “at, avrat, silah” üçlüsü, kadın bakış açısıyla ifadelendirildiğinde, kadın için iktidar simgelerinin “ev, er, evlat” üçlemesine karşılık geldiği düşünülmektedir.

Masal kadınlarının, iktidar simgelerinden biri olan “er” olgusunu, cinsiyet kimliklerini ön plana çıkartarak statü değiştirmek için kullandıkları saptanmıştır. Masal kadını, kendini güvence altına alabilmek ve toplum içinde statü sahibi olabilmek için öncelikle, toplum tarafından meşru görülen bir ev içi edinmektedir; ev içinde bir kadının erkeksiz varolması, geleneksel toplum tarafından meşru görülmeceğinden, ev içi bir erkeğin varlığıyla meşrulaştırılır. Kamusal mekânda cinsel kimliği tehdit altında olan kadın için, ev içi iktidarını sağlamlaştırmanın, erginlemenin bir başka aşaması olduğu düşünülmektedir. Kadının, ev içi iktidarını sağlamlaştırmak ve erkeğin gözünde “esas kadın” olabilmek için doğurganlığını kullanması, erkeğin iktidarının son aşaması olan “silah” olgusu yerine “evlat” olgusunun getirilebileceğinin bir göstergesi olarak yorumlanmıştır.

Bu çalışma, edebî bir kurmaca metin olarak değerlendirilen masalların içinden, toplumsal cinsiyet rollerinin ve toplumsal cinsiyet kültürünün mekânsal bağlamda yapılanmasına ve mekânın bu yapıyı dönüştürmedeki işlevine bakılabileceğini göstermektedir. Yapılan çözümler sonucunda, sözlü kültür ürünlerinin de tıpkı yazılı kültürde üretilmiş kurmaca edebî metinler gibi incelendiğinde, edebiyat toplum ilişkisini, kolaylıkla ortaya çıkartılabileceği saptanmıştır. Bu nedenle de sonuç olarak, gerçeğin doğaüstüyle örüldüğü masal

türünde, cinsiyet rollerinin özellikle mekânsal bağlamda dönüşerek geleneksel toplum yapısını yeniden ürettiği söylenebilir.

SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

- Abadan, Nermin. “Toplumsal Değişme ve Türk Kadını”. *Türk Toplumunda Kadın*.
Der. Nermin Abadan.. İstanbul: Araştırma, Eğitim, Ekin Yayınları ve Türk
Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, 1982. 1-32.
- Abdülaziz Bey. *Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri*. Haz. Kâzım Arısan ve Durgu
Arısan Günay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Akın, Haydar. *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*. Ankara: Dost Yayınları,
2001.
- Alangu, Tahir. *Keloğlan Masalları*. Dünya Masalları Dizisi 5. İstanbul: Afa
Yayınları, 1990.
- Anderson, Walter. “Türk Masal Hazinesi”. Çev. Nevzat Gözaydın. *Pertev Naili
Boratav'a Armağan*. Haz. Metin Turan. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları,
1998. 99-104.
- Arslan, Ahmet Ali. *Kuzey-Doğu Anadolu (Kars) Türk ve Kuzey Britanya Halk
Edebiyatlarında Masallar*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1998.
- Azadovski, Mark. *Sibirya'dan Bir Masal Anası*. Çev. İlhan Başgöz. Ankara: Kültür
Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Bacchilega, Cristina. *Postmodern Fairy Tales: Gender and Narrative Strategies*.
Philedelphia: Pensilvanya Üniversitesi Yayınları, 1997.

- Bachofen, J. Jakob. *Söylence, Din ve Anaerki*. Çev. Nilgün Şarman. İstanbul: Payel Yayınevi, 1997.
- Balaman, Ali Rıza. *Gelenekler Töre ve Törenler*. İzmir: Betim Yayınları, 1983.
- Bauman, Richard. *Story, Performance and Event: Contextual Studies of Oral Narrative*. Cambridge Studies in Oral and Literate Culture 10. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989.
- Başgöz, İlhan ve Mark Glazer, ed. *Studies in Turkish Folklore, in Honor of Pertev Naili Boratav*. Bloomington, Indiana Üniversitesi Yayınları, 1978.
- ve Glazer, Marc., ed. *Studies in Turkish Folklore*. Bloomington: Indiana University Press, 1978.
- Berktaş, Fatmagül. *Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın*. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.
- Bettelheim, Bruno. *The Uses of Enchantment: The Meaning and Importance of Fairy Tales*. New York: Penguin Books, 1982.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1973.
- . *Az Gittik Uz Gittik*. İstanbul: Adam Yayınları, 1992.
- . *Folklor ve Edebiyat 2 (1982)*. İstanbul: Adam Yayınları, 1991.
- . *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*. Haz. M. Sabri Koz. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.
- . “Masal: Olağanüstü ile Gerçeği Birleştiren Sanat”. *Folklor ve Edebiyat 2 (1982)*. İstanbul: Adam Yayınları, 1991. 276-279.
- . *Masallar: Uçar Leyli*. Haz. Muhsine Helimoğlu Yavuz. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.
- . *Zaman Zaman İçinde*. İstanbul: Adam Yayınları, 1992.

- Bottigheimer, B. Ruth. *Fairy Tales and Society: Illusion, Allusion, and Paradigm*. Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1986.
- Caldecott, Moyra. *Women in Celtic Myth: Tales of Extraordinary Women from the Ancient Celtic Tradition*. Rochester: Destiny Books, 1992.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. Çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.
- Cohen, Betsy. *The Snow White Syndrome: All About Envy*. New York: Macmillan Press, 1986.
- Connell, R. W. *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Çorbacı, Çiğdem. *Türk Masallarında Yardımcı İhtiyar Motifi*. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi (YÖK: 98948). 2000.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Mitolojisinin Anahatları*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002.
- Davidoff, Leonore. *Feminist Tarihyazımında Sınıf ve Cinsiyet*. Haz. Ayşe Durakbaşı. Çev. Zerrin Ateşer ve Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Davis-Yuval, Nira. *Cinsiyet ve Millet*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Dégh, Linda. *Folktales and Society: Story-telling in a Hungarian Peasant Community*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- Divitçioğlu, Sencer. *Kök Türkler: Kut, Küç, Ülüğ*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Donovan, Josephine. *Feminist Teori*. Çev. Aksu Bora, Meltem Ağduk Gevrek ve Fevziye Sayılan. Politika Dizisi 21. İstanbul: İletişim Yayınevi, 2001.
- Dorson, Richard Mercer. *Günümüz Folklor Kuramları*. Çev. Nermin Ulutaş. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1984.

- Duben, Alan. *Kent, Aile, Tarih*. Çev. Leyla Şimşek. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Duerr, Hans Peter. *Çıplaklık ve Utanç: Uygarlaşma Sürecinin Miti*. Çev. Tahran Onur. Ankara: Dost Yayınevi, 1999.
- Dundes, Alan, ed. *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1965.
- . *Folklore Matters*. Tennessee: University of Tennessee, 1993.
- Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına C.1*. Çev. Ali Berktaş. Ed. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- . *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan. Ed. Ergun Kocabıyık. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.
- . *İmgeler Simgeler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1992.
- . *Kutsal ve Dindışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- . *Mitlerin Özellikleri*. Çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınları, 2001.
- . *Şamanizm*. Çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Yayınları, 1999.
- Esin, Emel. *Türk Kozmolojisine Giriş*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.
- . *Anadolu Büyüleri*. İstanbul: Der Yayınları, 1987.
- . *Anadolu İnançları*. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998.
- Ewig, Ursula. “Masal, Masal Araştırması ve Masal Derlemesi Üzerine”. Çev. Zeki C. Arda. *Millî Folklor* 6 (Yaz 1990): 2-10.
- Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*. Çev. Elif Kılıç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.

- Franz, Marie-Louise von. *An Introduction to the Psychology of Fairy Tales*. New York, 1970.
- . *Individuation in Fairytales*. Dallas, Tex.: Spring Publications, 1987.
- . *Problems of the Feminine in Fairytales*. Dallas, Tex.: Spring Publications, 1986.
- . *Shadow and Evil in Fairy Tales*. Boston: Shambhâlâ, 1995.
- . *The Feminine in Fairy Tales*. Boston: Shambhâlâ, 1993.
- . *The Interpretation of Fairy Tales*. Revised edition. Boston: Shambala, 1996.
- . *The Psychological Meaning of Redemption Motifs in Fairytales*. Toronto, Inner City Books, 1980.
- Freeman, Jean. *The Sleeping Beauty Syndrome*. England: Sheldon Press, 1993.
- Glazer, Mark. “Women Personages as Helpers in Turkish Folktales”. *Studies in Turkish Folklore*. Ed. İlhan Başgöz ve Mark Glazer. Bloomington: Indiana University Press, 1978. 98-110.
- Gökyay, Orhan Şaik. *Dede Korkut Hikâyeleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2000.
- Günay, Umay. *Elazığ Masalları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1975.
- Gürsel, Nedim. *Nâzım Hikmet ve Geleneksel Türk Yazını*. İstanbul: Adam Yayınları, 1992.
- Hobsbawm, Eric. *Haydutlar*. Çev. Fatma Taşkent. İstanbul: Logos Yayıncılık, 1990.
- Humm, Maggie. “Mit Eleştirisi”. Çev. Berrin Oktay Yılmaz. *Feminist Edebiyat Eleştirisi*. Haz. Gönül Bakay. İstanbul: Say Yayınları, 2002.
- Jackson, A. Linda. *Physical Appearance and Gender: Sociobiological and Sociocultural Perspectives*. New York: New York University Press, 1992.

- Kalafat, Yaşar. *Doğu Anadolu'da Eski Türk İnançlarının İzleri*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1995.
- Kemal, Nâmîk. "Mukaddime-i Celâl". *Namık Kemâl'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*. Haz. Kâzım Yetiş. İstanbul: Alfa Yayınları, 1996. 344-76.
- Köksal, Hasan. *Battalnâmelerde Tip ve Motif Yapısı*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, Başbakanlık Basımevi, 1984.
- Krohn, Kaarle ve Julius Krohn. *Halk Bilimi Yöntemi*. Çev. Günsel İçöz. Haz. Fikret Türkmen. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1996.
- Lloyd, Genevieve. *Erkek Akıl: Batı Felsefesinde 'Erkek' ve 'Kadın'*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
- Luthi, Max. "Halk Masallarında Yüzeysellik". Çev. F. Gülay Mirzaoğlu. *Millî Folklor* 29/30 (Bahar/Yaz 1996): 81-90.
- Nicholson, Mervyn. *Male Envy: The Logic of Malice in Literature and Culture*. Boston: Lexington Books, 1999.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevî Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- Oğuz, M. Öcal. "Türk Halkbilimi Çalışmalarında Eş Metin (Varyant) ve Benzer Metin (Versiyon) Sorunu". *Türk Dünyası Halk Biliminde Yöntem Sorunları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2000. 11-28.
- Ong, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözüün Teknolojileştirilmesi*. Çev. Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayıncılık, 1999.
- Ortaylı, İlber. *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2002.

- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi*. C.1-2. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993.
- Özbay, Ferhunde. “Evlerde el kızları: Cariyeler, evlatlıklar gelinler”. Davidoff, Leonore. *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*. Haz. Ayşe Durakbaşa. Çev. Zerrin Ateşer ve Selda Somuncuoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002. 13-48.
- Öztürkmen, Arzu. *Türkiye’de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Peirce, P. Leslie. *Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu’nda Hükümranlık ve Kadınlar*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.
- Propp, Vladimir. *Masalın Biçimbilimi*. Çev. Mehmet Rifat ve Sema Rifat. İstanbul: BFS Yayınları, 1985.
- . *Folklor: Teori ve Tarih*. Avesta Yayınları, 1998.
- Radloff, Wilhelm ve İgnaz Kúnos. *Proben: Der Volks Literatur der türkischen Stämme VIII*. Haz. Saim Sakaoğlu ve Metin Ergun. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998.
- . *Türklerin Kökleri, Dilleri ve Halk Edebiyatı*. Çev. Arzu Ekinci ve Yasemin Ünlü. İstanbul: Ekav Yayınları, 1999.
- Roux, Jean-Paul. *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*. Çev. Aykut Kazancıgil. İstanbul: İşaret Yayınları, 1998.
- Sakaoğlu, Saim. *Gümüşhane ve Bayburt Masalları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2002.
- . *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Schechtman, M. Jacqueline. *The Stepmothers in Fairy Tales: Bereavement and the Feminine Shadow*. Boston: Sigo Yayınları, 1993.

- Schick, İrvin Cemil. *Batının Cinsel Kıyısı*. Çev. Savaş Kılıç ve Gamze Sarı.
İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2001.
- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. Çev. Ergun Kocabıyık. İstanbul:
Kabalcı Yayınevi, 2001.
- . “Takdim”. Smith, *Bir Kadın Sufi: Rabia*. (9-20).
- Smith, Margaret. *Bir Kadın Sufi: Rabia*. Çev. Özlem Eraydın. İstanbul: İnsan
Yayınları,
- Şahhüseyinoğlu, H. Nedim. *Anadolu Halk Kültüründe İnanç Motifleri*. Ankara:
İtalik Kitaplar, 2000.
- Taggart, M. James. *Enchanted Maidens: Gender Relations In Spanish Folktales of
Courtship and Marriage*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.
- Tatar, Maria. *The Classic Fairy Tales*. Ed. Maria Tatar. New York: W. W Norton
& Company, 1999.
- . “Introduction”. *The Classic Fairy Tales*. Ed. Maria Tatar. New York: W. W
Norton & Company, 1999.
- . *The Hard Facts of the Grimm’s Fairy Tales*. New Jersey: Princeton
University Press, 1987.
- Thompson, Stith. *Motif-index of Folk-literature: A Classification of Narrative
Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances,
Exempla, Fabliaux, Jestbooks, and Local Legends*. 6 vols. Bloomington:
University of Indiana Press, 1955-8.
- Tolkien, J. R. R. *Peri Masalları Üzerine*. Çev. Serap Erincin. İstanbul: Altı Kırkbeş
Yayınları, 1999.
- Tseelon, Efrat. *Kadınlık Maskeleri: Gündelik Hayatta Kadının Sunumu*. Çev.
Reşide Kekeç. Ankara: Ekin Yayınları, 2002.

- Turan, Metin, haz. *Pertev Naili Boratav'a Armağan*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Türköne, Mualla. *Eski Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü*. Ankara: Ark Yayınevi, 1995.
- Uysal, Ahmet Edip. *Yaşayan Türk Halk Hikâyelerinden Seçmeler*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1989.
- Ünsal, Nil. *Kont Lucanor: Bir Masal Yumağı ve İletileri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Waelti, Walters, Jennifer. *Fairy Tales and the Female Imagination*. Canada: Eden Press, 1982.
- Walker, Barbara K., der. *The Art of the Turkish Tale*. Lubbock, Tex., USA; Texas Tech University; the Republic of Turkey, Ministry of Culture, 1990. 2 Cilt.
- Walker, Warren. "Structural Complexity of the Turkish Folktale". *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*. II cilt Halk Edebiyatı. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1986. 403-16.
- Warner, Marina. *Absent mother or women against women in the 'old wives' tale'*. Rotterdam: Rotterdam University Press, 1991.
- Wolf, R. Eric. *Köylüler*. Çev. Abdülkerim Sönmez. Ankara: İmge Yayınevi, 2000.
- Yavuz, Helimoğlu Muhsine. *Masallar: Eğitimsel İşlevleri ve Dil Öğretimine Katkıları*. Ankara: Ürün Yayınları, 1997.
- Yetiş, Kâzım. *Nâmık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1996.
- Zilfi, C. Madeline, ed. *Modernleşmenin Eşiğinde Osmanlı Kadınları*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt yayınları, 2000.

Zipes, Jack. *Breaking the Magic Spell: Radical Theories of Folk and Fairy Tales*.

Austin: University of Texas Press, 1979.

———. *Fairy Tale as Myth / Myth as Fairy Tale*. Lexington, KY: University Press of

Kentucky, 1994.

ÖZGEÇMİŞ

Evrin Ölçer, 1974 yılında Çorum'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Çorum'da tamamlayan Evrim Ölçer, 1992 yılında Ankara Gazi Anadolu Lisesi'nden mezun oldu. 1998 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi'nin Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü'nü bitirdi. 1997- 2000 yılları arasında Bilkent Üniversitesi ve UNICEF Türkiye Millî Komitesi'nde idarî görevlerde bulundu. Halen Bilkent Üniversitesi Türk Edebiyatı Bölümü master öğrencisidir.